

Uskontojen paluu

M a r a t Š t e r i n

Termiä uudet uskonnolliset liikkeet (*New Religious Movements*, NRM) käytetään pääasiassa tutkijapiireissä. Sillä viitataan niihin moninaiisiin uskonnollisiin ryhmiin ja verkostoihin, jotka ovat syntyneet lännessä viimeisten neljän vuosikymmenen aikana. Liikkeiden yhteisistä piirteistä näkyvin ja tunnistettavin on juuri niiden uutuus ja uskonnollisuus. Perustaja on yleensä uusi, karismaattinen johtaja (jota voisi kutsua vaikkapa uskontoyrittäjäksi) ja jäsenet kuuluvat uskoon kääntyneiden ensimmäiseen sukupolveen, joka haluaa muuttaa maailman ja/tai itsensä omaksumalla vasta löytyneen tai uudelleen löydetyn totuuden. Tämän lisäksi mainituilla ryhmillä ja verkostoilla on häkellyttävän monenlaisia uskomuksia, käytäntöjä ja kehitysmuotoja ja ne nojautuvat pyhiin kirjoituksiin, kansanperinteisiin ja kaupunkilegendoihin kristinuskon Raamatusta ja Veda-teksteistä aina astrologiaan, ufoihin ja henkiparantamiseen. (Ks. mm. Barker 1989, Dawson 1998).

Käsite ”uudet uskonnolliset liikkeet” on mielekäs vain suhteellisen tuoreessa sosiokulttuurisessa ympäristössä. Kuitenkaan uskontoon liittyvät innovaatiot tai väitteet, joiden mukaan maailma muutetaan nyt uudistamalla uskoa ja/tai puhdistamalla perinnettä, eivät ole historiallisesti mitään uutta. Uudessa uskontojen innovaatioaallossa olennaista on ainutlaatuinen, räjähdyksenomainen aatteiden, käytäntöjen ja liikkeiden määrän kasvu ja niiden maailmanlaajuinen nopea leviäminen. Tässä yhteydessä

onkin käyty laajaa julkista keskustelua uskonnon roolista nykymaailmassa, ja eräät ovat pitäneet uususkontojen syntymistä todisteena uskon jatkuvasta elinvoimaisuudesta (Stark, Bainbridge 1985). Toiset taas pitävät tiukasti kiinni maalistumisteesistä ja suhtautuvat epäillen siihen, miten uudet uskonnolliset liikkeet tosiasiaassa vaikuttavat yhteiskuntarakenteisiin ja -prosesseihin (Wilson 1982, Bruce 1995). Riippumatta siitä, minkälaiselta yleiseltä teoreettiselta kannalta kukin yhteiskuntatieteilijä tarkastelee uusien uskonnollisten liikkeiden alkuperää, roolia ja vaikutusta, kaikki ovat yleensä samaa mieltä siitä, että yhteiskunnan reaktiot näihin ilmiöihin ”tuovat selvästi esiin monia yhteiskuntarakenteiden taakse kätkeytyviä olettamuksia” (Beckford 1985, 132).

Kommunismien jälkeen Venäjällä on nähty sekä uusien uskontojen että uuden uskonnon nousu, kun kaikki aktiiviset uskonnolliset ryhmät ovat ryhtyneet toimimaan suurelta osin tuhotun kulttuuriperinnön varassa. Näin on väistämättä syntynyt runsaasti innovaatioita. Tästä syystä uudet uskonnolliset liikkeet tarjoavat kiehtovan näkökulman ateismin jälkeiseen uskontoon ja yhteiskuntaan. Luon artikkelissani yleiskatsauksen kommunismin jälkeisen Venäjän uusien uskonnollisten liikkeiden tilanteeseen. Keskityn siihen, miten neuvostoperintö vaikuttaa uskonnon tämänhetkisiin muotoihin ja vallitseviin käsityksiin, sekä eräisiin kommunismin jälkeisen yhteiskunnan piirteisiin, jotka usein paradoksaalisesti samaan aikaan sekä tukevat että estävät näiden ryhmien lisääntymistä. Käsitykseni on, että vuosikymmeniä vallinnut ”tieteellinen ateismi”, joka oli osa kulttuurisen

yhtenäistämisen politiikkaa, on turruttanut kyvyn havaita, ymmärtää ja hallita kommunismin jälkeen syntyneiden uskonnollisten ilmiöiden moninaisuutta.

Pakkoateismin perintö

Venäjällä 1990-luvun alussa tehtyjen kyselytutkimusten vastaajista noin 50 % piti uskontoa hyvänä asiana, mutta he tuntuvat tarkoittaneen ennemminkin ”uskoa” kuin ”uskoja”. Useimmat vastaajat pitivät kristinuskoa yhtenäisenä käsitteenä sen sijaan, että olisivat mieltäneet sen koostuvan useista erilaisista kristillisistä kirkkoista, ja vaikka maailmanuskontojen välillä olikin kulttuurirajoja, niiden katsottiin silti leviävän samaa rakkauden, rauhan ja hyvyyden sanomaa (ks. Vorontsova, Filatov & Furman 1994). Jotkut neuvostoaikaiset ja myöhemmin venäläiset poliitikot, vanhemmat piispat ja vaikutusvaltaiset muslimimuftit, joille läntisen median arvotukset eivät ilmeisesti olleet tuttuja, tapasivat mielellään Dalai Laman tai paavin. Toisinaan he jopa solmivat näiden kanssa sopimuksia, mutta suhtautuivat yhtä suopeasti Yhdistymiskirkon, Nation of Islamin, skientologian ja Korkein totuus -lahkon johtajiin.

Mainitun kaltainen spontaani ekumeenisuus saattaa vaikuttaa yllättävältä maassa, joka oli erossa muusta maailmasta viime vuosikymmenten ajan ja jolloin ainoan oikean, täysin ateistisen ideologian otaksuttiin johtavan maata vakaasti kohti autuaan sekularistista tulevaisuutta. Neuvostoliiton romahduksen jälkeen nähty myönteinen ja salliva asenne uskontoa kohtaan osoitti kuitenkin sen, että valtioateismin ymmärrettiin epäonnistuneen ja sitä kohtaan oli syntynyt vastareaktio. Valtioateismin kannattajat olivat pitäneet ateismin yleistä menestystä edellytyksenä kommunistisen modernisaatiohankkeen onnistumiselle. Kommunismin vastaisista lainsäädäntöhankkeista onnistuttiinkin ensimmäisenä säätämään uskonnonvapauslaki vuonna 1990; siinä taattiin kaikille uskoville uskonnonvapaus ja tasa-arvoisuus ja kiellettiin

yrkäksi valtion elimiä puuttumasta tai ryhtymästä uskonnollisiin toimiin.¹

Jälkikäteen on helppo todeta, että uskonnonvapauden ja ekumeenisuuden ihailu muuttui lähes käden käänteessä epäilyksi ja torjunnaksi. Mielestäni tässä näkyikin yksi neuvostopolitiikan menestystarina – uskontoa se ei onnistunut hävittämään, mutta tuhosi kyllä uskonnolliset instituutiot ja suuren joukon laillisia uskonnon ilmaisutapoja. Tuloksena oli muun muassa se, ettei rajojen merkitystä enää ymmärretty, mistä seurasi sekoittumista ja valikointia. Kyseessä ei ollut niinkään tietoinen hyväksyntä kuin se, että asioiden taustat hämärtyivät. Tämän seurauksena esiintyi ”epistemologisesti naiiveja” ja joustamattomia asenteita, jotka usein johtivat dogmaattisiin mielipiteisiin muiden uskonnosta.²

Neuvostoliiton ideologinen kommunismi ja välittömästi sen hajoamista seurannut naiivi ekumeenisuus muistuttavat epäilyttävästi toisiaan, sillä niissä molemmissa uskonnon kuva on vivahteeton ja polarisoitunut: se on joko absoluuttinen vihollinen tai yleinen hyvä. En kuitenkaan väitä, että näiden kahden vaiheen välillä vallitsisi ideologinen jatkuvuus. Haluan mieluummin tarkastella sitä yhteiskunnallista ja kulttuurista perintöä, jonka ansiota näennäinen jatkuvuus oli.

Huolimatta kaikkialle ulottuvasta ideologisesta indoktrinaatiosta neuvostoyhteiskunnassa tuskin koskaan vallitsi ideologista puhtautta. Neuvostokasvattajat ja -ideologit nojautuivat alusta lähtien venäläiseen korkeakulttuuriin (”klassiseen kulttuuriin”), ”edistyksellisiin” läntisiin kirjailijoihin ja säveltäjiin sekä luonnontieteisiin ja korostivat näiden merkitystä. Tämän rajallisen, mutta silti varsin moniaineksisen kulttuuriartefakti-, idea- ja teemavaliokiman sovittaminen viralliseen ideologiaan tai, käyttäkseni Michael Epsteinin sanoja, ”[kaiken] puristaminen marxismiin” oli erityistaito, jota virallistetut neuvostofilosofit harjoittivat menestyksekkäästi (Epstein 1995a, 161). Tämä näkyy erityisen selvästi 1960-luvulta lähtien, jolloin kiinnostuttiin entistä selvemmin ja laajemmin vanhasta venäläisestä perinteestä,

etenkin slavofilisyydestä, sekä läntisen kulttuurin tuolloisista virtauksista. Tuona aikana niihin tutustuminen myös helpottui entisestään.

Epsteinin kanssa samoilla linjoilla on Eliot Borenstein (1999), jonka mukaan virallisen marxismin osana tieteellinen ateismi yleensä niputti yhteen erilaiset uskontoperinteet ja muodosti niistä yhden ainoan negatiivisen uskonnon kuvan. Näin ei onnistuttu vieroittamaan ihmisiä uskonnosta, mutta tieteellinen ateismi tuotti kuitenkin uskovan, joka harjoitti ”köyhää”, ”minimaalista” ja eklektistä uskontoaan suuremmin sitoutumatta ja silloin, kun hänelle sopi (Borenstein 1999, 441). Olen osittain samaa mieltä tästä virallisen ateismin niin sanoakseni tahattomasta epistemologisesta vaikutuksesta, mutta epäilen, voiko neuvostoyhteiskunnan viimeisten vuosikymmenten uskonnollisuutta analysoida pelkästään tällä tavoin.

Ensiksikin epäilen, voiko neuvostoateismia pitää vastuussa siitä, että se on yleensä tuottanut jonkinlaista uskova, hyvää tai huonoa, tiettyjen oppien tunnustajaa – tai riippumatonta uskontoa ellei uskonnon määritelmään oteta mukaan myös tieteellistä ateismia. Itse asiassa Epsteinin (1995) kuvaus ”köyhästä uskonnosta”, jossa kylläkin tunnetaan elämän hengellinen ulottuvuus, mutta ei juuri piitata institutionaalisen sitoutumisen ilmauksista eikä liioin käsitellä instituutioiden välisiä eroja, muistuttaa yllättävästi Grace Davien (1994) esittämää ”uskoa ilman ryhmään kuulumista”. Davien kuvaama sitoutumaton uskova ei kuitenkaan liene kokenut tieteellisen ateismin vaikutusta, vaan hänen ”vähäinen uskontonsa” on syntynyt yhteiskunnallisissa oloissa, joissa uskonnollisten instituutioiden toimivallan kapenemiseen yhdistyy jatkuva tarve saada uskonnollisia kokemuksia ja vahvistusta. Epsteinin kuvaamalla uskova näyttäisi olevan muutama yhteinen piirre läntisen aikalaisensa kanssa, mitä tulee kummankin koulutukseen ja kulttuurituotteiden saatavuuteen. Siitä huolimatta tarkoin säädellyssä yhteiskunnassa koettu tieteellinen ateismi vaikutti valtavasti ihmisten elämään, mutta vieläkin merkittävämmän kuin Epstein esittää.

Tieteellinen ateismi suhteellisesti osaltaan uskonnollisia raja-aitoja: sillä oli monopoli ja se yhdisti neuvostopolitiikkaan uskonnollisen perinteen kantajien institutionaalisen tuhoamisen, vaikkei niinkään ideologisen sisältönsä kautta. Kirkkojen, moskeijoiden ja synagogien sekä niihin liittyvien koulujen sulkeminen tai ottaminen maalliseen käyttöön, papiston määrän vähentäminen ja sen arvon heikentäminen sekä uskonnollisten yhteisöjen hajottaminen johtivat siihen, että uskova ei enää ollut juuri mitään, mihin sitoutua. Virallinen politiikka pyrki myös maallistamaan etnisen taustan niin, että venäläis-, juutalais- tai tataaritausta eivät enää edes symbolisesti merkitsisi yhteyttä tiettyyn uskonnolliseen perinteeseen, vaan olisivat ainoastaan passiini merkitty kansallisuus.

Mitä uskontoa etsiville oli sitten tarjolla kommunismin luhistumista edeltäneinä kahtena vuosikymmenenä? Uhkarohkean kokonaan tai osittain maanalaisen toiminnan lisäksi he saattoivat päästä joidenkin paikallisten ja hajanaisen uskonnollisten lähteiden yhteyteen ja saada tyydyttävää hengellistä ohjausta. Nämä rajoittuivat kuitenkin muutamiin puolivirallisiin yhteisöihin sekä muutamaan kymmeneen häilyvään ryhmään, joiden jäsenkunta vaihteli. Näin oli tuskin mitään mahdollisuutta sitoutua mihinkään tiettyyn ryhmään tai luoda yksilöllistä uskonnollista identiteettiä, ts. sosiaalista uskoon. Kun eräät kaupunkialueiden edustajat julkisesti ilmoittivat kannattavansa Venäjän ortodoksikirkkoa, kyseessä oli todellisuudessa epämääräinen suuntautuminen kirkon epävirallisiin johtajiin (”vanhimpiin”), joiden kantoja leimasivat itse määritelty mystinen hengellisyys ja suuri määrä apokalyptisiä odotuksia (Mitrohin 2004, 43-65).

Ne, jotka oli kasvatettu oman uskonsa perinteiden mukaisesti ja jotka sitten harjoittivat sitä keskeytyksettä tai palasivat sen piiriin vanhoilla päivillään, olivat yleensä paremmin perillä venäläisestä, tataarilaisesta tai juutalaisesta uskostaan. Jossain mielessä heidänkin uskonsa oli kuitenkin ”minimaalista uskoa”, jota ilmaistiin vain rajallisilla rituaaleilla julkisuudelta piilos-

sa; usein samalla myös edelleen sitouduttiin kommunismiin. Toisin sanoen tuossa puolipe-
rinteisessä ympäristössä etnis-uskonnolliset rajat
säilyivät, mutta niitä osoittavat merkit vähenivät
miltei olemattomiin.

Olipa 1970- ja 1980-lukujen ympäristö mil-
lainen tahansa, uskonto pysyi hengissä erittäin
sirpaloituneena. Tuona aikana uskontoa etsivät
saattoivat vapaasti tehdä valintojaan uskonnol-
listen perinteiden syrjään viskattujen jäänteiden
joukosta ja Venäjän uskonnollisen mustan pörs-
sin tarjoamista uusista tuotteista. Syntyi ”kult-
tinen miljöö” (*cultic milieu*), ”maailma, jossa
vallitsivat okkultismi ja magia, spiritualismi ja
paranormaalit ilmiöt, mystiikka ja uusi ajattelu,
Maan ulkopuoliset älylliset olennot ja kadonneet
kulttuurit, ihmeperantaminen ja luonnonparan-
taminen” (Campbell 1972, 122).

Venäjän 1970-luvun kaupunkiälymystö ja
etenkin sen nuoremmat edustajat olivat tämän
miljöön pääasialliset tukijat ja sen hedelmälli-
nen maaperä. Älymystön edustajilla oli korkea
koulutus, mutta suljetussa ja tehottomassa yhteis-
kunnassa heillä oli vain rajalliset mahdollisuudet
soveltaa tietoaan ja taitojaan käytännössä. He
olivat vieraantuneet yhteiskunnan virallisista
päämääristä ja pyrkivät sen sijaan pikemminkin
individualistisiin ja luoviin päämääriin. He olivat
myös pettyneet virallisen marxismin kiistämät-
tömiksi väitettyihin totuuksiin ja etsivät uutta
varmuutta. Niinpä älymystöstä tuli kulttisessa
miljöössä tarjottavien vaihtoehtoisten aatteiden
ja käytäntöjen pääasiallisia kuluttajia ja tuottajia.
Monessa mielessä kyseessä oli aukkopaiikkojen
uskonto, jonka loivat Neuvostoliiton rapautuva
sosioekonominen järjestelmä ja sen ideologia-
rakennelma.³

Uskonto neuvostoajan jälkeen

Kommunismin romahduksen jälkeiset muutok-
set yleisesti ja erityisesti vuonna 1990 säädetty
uskonnonvapauslaki muuttivat tilanteen täysin.
Nyt vallitsivat avoimet uskontomarkkinat, joilla
monenlaiset uskonnolliset tahot saattoivat tarjota
hengellisiä tuotteitaan ja kilpailla ihmisten sie-

luista ja sitoutumisesta. Merkittävintä oli, että
uskonto itse yhteiskunnallisena instituutiona
rehabilitoiti lailliseksi osaksi yhteiskuntara-
kennetta ja saattoi avoimesti osallistua muiden
instituutioiden, kuten politiikan, koulutuksen,
terveyden, perheen tai talouden toimintaan ja
jopa kilpailla niiden kanssa. Itse asiassa maal-
listen instituutioiden ilmeinen kyvyttömyys
selviytyä kommunismin jälkeisen siirtymäajan
ongelmista tuntui antavan uskonnolle lisäetua: se
kykeni tarjoamaan lievitystä useisiin ongelmiin
– niin talouden epävarmuuteen kuin siihen, että
koulutus ja nuoren sukupolven kasvattaminen
olivat vailla selvää suuntaa. Samalla luonnon-
tieteet menettivät valta-asemansa kriittisten
ratkaisujen tarjoajana, sillä ne vaikuttivat olevan
pahasti vastuussa Neuvostoliiton tieteellisesti
perustellun modernisaatioprojektin epäonnist-
umisesta.

1990-luvun alussa esiintyi laajaa kiinnostusta
kaikkean, mikä nähtiin vallitsevien luonnontie-
teiden vaihtoehtona, alkaen jättimäisistä paran-
nuskokouksista, jotka välitettiin televisioruudulle
valtion omistamien suurimpien kanavien kautta,
ja päättyen hengellisten kansanparantajien
tarjoustulvaan. Julkaistiin häkellyttävä määrä
kirjoja, jotka käsittelivät esimerkiksi itämaisia
mietiskelytapoja, tantra-rakastelutekniikkaa ja
Asaharan apokalyptisia näkyjä. Tieteen piirissä
taas sekä kvalitatiiviset että kvantitatiiviset tut-
kimukset ovat osoittaneet kulttisesta miljööstä
omaksuttujen ideoiden, ajatusten ja käsitysten
laajan levikin (ks. Kääriäinen 2004, Turunen
2005). Samalla vastaavuus julkisesti ilmoitet-
tujen uskontokantojen ja yksilöiden ja heidän
uskomustensa välillä oli pieni. Toisin sanoen
neuvostoajan jälkeinen vapaus kannusti lähes
rajattomaan käsitteelliseen luovuuteen, niin että
sekoitettiin rohkeasti uskonnosta saatuja kuvia ja
monenkirjavia kvasitieteellisiä käsitteitä, joista
suuri osa oli ollut olemassa Neuvostoliiton kau-
punkipiireissä jo 1970- ja 1980-luvuilla (Gessen
1997, 21-98).

Samaan aikaan neuvostojärjestelmän romah-
dus muodosti globalisaatioprosessissa uuden
vaiheen: Venäjä tuli mukaan maailmanlaajuisille

uskontomarkkinoille. Tämän seurauksena maahan virtasi uusia organisoituneita uskonnollisia liikkeitä, pääasiassa läntisestä maailmasta, mutta myös Japanista, Intiasta ja Lähi-Idästä. Useimmissa tapauksissa nämä liikkeet olivat ”sinnikkäästi pyrkineet kiteyttämään globaalin tietoisuuden muotoja”, joiden otaksuttiin kiinnostavan kaikkia ja soveltuvan kaikkialle (Beckford 2000, 75). Lisäksi ne olivat kehittäneet organisaatorakenteen, logistiikan ja strategioita, joiden avulla levittivät sanomaansa sekä houkuttelivat uusia käännynnäisiä. Vuosien 1991 ja 1995 välillä Yhdistymiskirkko organisoi kymmeniä seminaareja ja kokouksia tuhansille venäläisille opettajille, lehtimiehille, poliitikoille, opiskelijoille ja jopa Venäjän ortodoksikirkon toimihenkilöille, joiden kaikkien kautta uskottiin voitavan vaikuttaa maan kulttuuriin ja poliittisiin eliitteihin ja erityisesti nuorempaan sukupolveen. Tuolloin Yhdistymiskirkon aluetason johto suhtautui liiankin optimistisesti kirkon kykyyn tavoittaa laajat yhteiskuntapiirit ja levittää sen johtajan pastori Moonin näkemystä yleismaailmallisesta oikeudesta ja rauhasta. (Ks. JC 1994.) Samoina vuosina myös skientologia-kirkko keskittyi pääasiassa opiskelijoihin ja syntymässä olevaan yrittäjäluokkaan; se tarjosi kursseja, joilla opetettiin liiketoimintaa ja henkilöstöhallintoa tehostavia menetelmiä.

Kansainvälinen Krišna-liike eteni toisella tavalla. Se syntyi 1970-luvulla maanalaisena ryhmänä, jolla oli vain hyvin rajallinen yhteys uskonnollisiin auktoriteetteihin ja ohjaukseen. Liike koki viimeisten joukossa ateistihallinnon täyden vaikutuksen, mutta oli ensimmäisiä virallisen aseman saavuttaneita vanhan vallan sorruttua. Liike oli onnistunut vakiinnuttamaan organisaatorakenteensa, johtajuutensa, kansainväliset yhteytensä ja aineellisen perustansa ja alkoi tarjota useita eri toimintamuotoja, esimerkiksi ashram-luostareita, hengellisiä veda-koulutusohjelmia, ayurveda-terveyspalveluja sekä Food for Life -ohjelmaa köyhille ja puutteenalaisille alueille, jotka kärsivät luonnononnettomuuksista tai aseellisista konflikteista.

On tunnetusti hyvin vaikea esittää mitään lukuja siitä, miten nämä liikkeet ovat menestyneet Venäjällä (ks. Barker 1999). Tämänhetkisten tietojen mukaan tavallisesti uusiksi uskonnollisiksi liikkeiksi luokiteltavat ryhmät muodostavat vain pienen osan Venäjän uskontotarjonnasta, eikä niillä todennäköisesti ole ollut enempää kuin 40 000 sitoutunutta jäsentä – noin 0,025 prosenttia väestöstä – missään vaiheessa 1990-luvulla tai tämän vuosisadan alkuvuosina.⁴ Kääntyminen vieraisiin ja uusiin kotimaisiin uskontoihin tapahtui kuitenkin tilanteessa, jossa kulttuurinen miljöö laajeni nopeasti erityisesti kaupungeissa. Tämä lisäsi vaikutelmaa, jonka mukaan vieraat uskonnot hyökyivät vastustamattomalla voimalla yli maan. Itse asiassa eräät puoliviralliset lähteet esittivät, että Venäjällä olisi 1990-luvulla ollut 3-5 miljoonaa lahkolaista (ks. esim. Report 1996). Uusien uskonnollisten liikkeiden kokonaisjäsenmäärän kasvu luultavasti pysähtyi 1990-luvun puolivälissä, mutta tiedot osoittavat selvästi, että uudet uskonnot käsittävä segmentti on jatkuvasti moninaistunut Venäjällä 15 viime vuoden aikana. Mitä tulee yksittäisiin liikkeisiin, edes kaikkein parhaiten menestyneillä, esimerkiksi venäläislähtöisellä Jumalanäidin keskuksella, Viimeisen testamentin kirkolla tai Krišna-liikkeellä ei todennäköisesti ole ollut missään vaiheessa enempää kuin 3 000 sitoutunutta jäsentä.

Uusien uskonnollisten liikkeiden yhteiskunnallista ja kulttuurista kokonaisvaikutusta ei kuitenkaan todennäköisesti voi ilmaista tai luotettavasti mitata luvuilla (Dawson 1998, Wilson 1993, Barker 1999). Jos otetaan huomioon sellaisten ihmisten todellinen määrä, jotka ovat valmiita jatkuvasti ja laaja-alaisesti omistamaan elämänsä valitsemansa liikkeen päämäärien saavuttamiselle, tuloksena olisi luultavasti käsitys, jonka mukaan useimmat uudet uskonnolliset liikkeet ovat epäonnistuneet niin Venäjällä kuin itse asiassa muuallakin. Nehän lupaavat ”varmempaa, lyhempää ja nopeampaa pelastustietä”, mutta toisaalta odottavat yksilöiltä tiukkaa sitoutumista. Nyky-yhteiskunnan paineiden ja jännitteiden johdosta jäsenet usein etäännyvät

ryhmästä tai irtaantuvat siitä kokonaan. Uusien uskonnollisten liikkeiden kumulatiivinen vaikutus tuntuu kuitenkin olevan paljon suurempi kuin jäsenluvuista voisi päätellä. Ensinnäkin nämä liikkeet ja niiden heterodoksiset uskomukset ja käytännöt osoittavat, että ihmiset etsivät jatkuvasti ratkaisua nykyajan ongelmiin yhteiskunnan valtavirran instituutioiden ulkopuolelta, olivatpa ne maallisia tai uskonnollisia. Yritän valaista tätä lyhyesti venäläisperäisten liikkeiden avulla, jotka nekin lisäävät nyky-yhteiskuntien kulttuurin yleistä moninaisuutta ja moniarvoisuutta. Toisaalta yhteiskunnan reaktio uusiin uskonnollisiin liikkeisiin, jota myös tarkastelen tuonnempana, paljastaa isäntäyhteiskuntaan syvälle juurtuneet oletukset ja pelot, jopa silloinkin – tai kenties juuri silloin – kun yhteiskunta on epävarma omasta identiteetistään ja muutoksen suunnasta.

Venäläisperäiset uudet uskonnolliset liikkeet

Yhteiskuntatieteilijä odottaisi, että sekä neuvostoaikaisen ja sen jälkeisen yhteiskunnan että uusien uskonnollisten liikkeiden ja erityisesti venäläiseltä perustalta syntyneiden liikkeiden välillä olisi jonkin verran yhteiskunnallista ja kulttuurista jatkuvuutta. Venäläisten uusien uskonnollisten liikkeiden teologit olivat monessa suhteessa hyvin perillä ensimmäisten kommunismin jälkeisten vuosien yleisistä kulttuuripyrkimyksistä. Siten siis käsitteiden tasolla, kun lähes lopun aikojen tunnelmissa pohdittiin Venäjän kohtaloa ainutlaatuisena yhteiskunnallisena ja kulttuurisena kokonaisuutena, vakavamielinen lehdistö, TV-ohjelmat ja puoliviralliset ajatushautomot kehittivät jatkuvasti teorioita euraasialaisen sivistyksen pelastamisesta tai ainutlaatuisesta slaavilaisesta identiteetistä. Hallitus oli luvannut huomattavan rahapalkinnon parhaasta Venäjän kansallisaatetta koskevasta hankkeesta, joka palauttaisi maan yhtenäisyyden entiseen kukoistukseensa. Samaan aikaan venäläisperäiset uudet uskonnol-

liset liikkeet vaikuttivat vastaavan moniin esiin nouseviin toiveisiin, jotka koskivat esimerkiksi läheisiä ihmissuhteita ja ympäristöystävällisiä elämäntapoja. Venäjän uudet teologit käyttivät kuitenkin selvempiä kuvia ja esittivät vahvempia väitteitä, ja heidän esittämänsä äärimmäiset to- tuudet edellyttivät usein syvempää sitoutumista ja valintojen tekoa.

Viimeisen testamentin kirkon perustajan Vissarionin mukaan hänen kokemansa näky oli Viimeinen yhden, yhdistävän uskon ilmestys, johon kiteytyvät ”kaikki ihmiskunnan pääuskonnot”, ja se tarjosi ainoan pelastavan johdatuksen viimeisen tuomion aikoina. Suuren valkoisen veljeskunnan – Usmalos – ”pyhä nimi” itsessään sekä sen perustajien nimet, ”Jumalallinen kaksikko” eli Maria Devi Christos ja Uoani Swami, viittasivat siihen, että liikkeessä yhdistyi kaikki lännen ja idän viisaus, joka nyt oli harvojen ja valittujen ulottuvilla.⁵ Vuonna 1995 eräs Jumalanäidin keskuksen piispa selitti minulle, että hänen kirkkonsa tosin tarjosi ainoan tien ihmiskunnan pelastukseen, mutta silti ”noudatti Maksimos Tunnustajan ja Johannes Kronstadt-laisen perinteitä ja samalla myös sufi-veljestön ja zen-viisaiden perinteitä” (PD 1995).

Mainituilla uusilla uskonnollisilla liikkeillä oli omat käsityksensä uudesta Venäjä-aatteesta. Ne perustuivat geopolittisille mytologioille, jotka vaikuttivat muunnelmilta kylmän sodan ”me vastaan muut” -dikotomiasta. Suuren valkoisen veljeskunnan alkuperäisen opetuksen mukaan maailma jakautui jyrkästi Pyhään Venäjään, jonka neuvosto-aika oli häväissyt, ja jumalattomaan länteen, joka pyrki nyt innokkaasti hyötymään Venäjän ahdingosta. Huolimatta liikkeen johtajien kvasi-itämaisistä nimistä heidät lähettänyt Jumala oli venäläinen. Liikkeen opetuksen mukaan maailmanloppu tapahtuisi Uudessa Jerusalemissa, ts. Kioassa, ensimmäisen itälaavien perustaman valtion pääkaupungissa, ja vain slaavit pelastuisivat (Borenstein 1995). Jumalanäidin keskuksen perustajan pastori Joann Bereslavskin mukaan Neitsyt Maria ennusti viimeisessä ilmestyksessään vuonna 1917 Por-

tugalin Fatimassa, että Jumalan ja kommunismin paholaisen viimeisen, kosmisen kohtaamisen näyttämönä olisi Venäjä.

Uudet teologit tarttuivat muihinkin ensimmäisten kommunismin jälkeisten vuosien ongelmiin, kuten ympäristökysymyksiin, korruptioon ja rikollisuuteen. Vissarionin mukaan maailmanlaajuinen ekokatastrofi oli jo meneillään ja pelastuksen keskus sijaitsi ”Venäjän todellisessa ytimessä”, Etelä-Siperiassa. Tänne hänen seuraajansa rakentavat parhaillaan Uutta Jerusalemiä eli ekologisesti puhdasta Aurinkokaupunkia, joka sijaitsee ”Maaäidin energian keskuksessa” lähellä Tiberkul-järveä. Fyysisesti paikka on tuhansien kilometrien päässä Moskovasta. On kuitenkin kysyttävä, miten etäällä hanke on kulttuurisesti duuman vuonna 1998 esittämästä bioetiikkaa koskevasta lakiehdotuksesta, jossa ympäristökysymykset yhdistettiin Venäjän kohtaloon ja lisäksi muihinkin Venäjän puhtautta koskeviin seikkoihin, kuten kielen rappioon ja kulttien nopeaan sikiämiseen.

Nämä venäläisperäisten uusien uskonnollisten liikkeiden piirteet on helppo koota yhdistävän tekijän, ”venäläinen nationalismi” alle. Omasta mielestäni ne olivat selvästi heti kommunismin luhistumisen jälkeen syntyneitä versioita naiivista kulttuurinationalismista, joka perustui kyseisten liikkeiden johtajien ja jäsenten yhteiskuntakokemukseen sekä saatavissa oleviin kulttuurisiin tekijöihin. Ne auttoivat selviytymään älyllisesti maan identiteetin menettämisen aiheuttamasta järkytyksestä. Näiden uusien uskonnollisten liikkeiden ilmeinen paradoksi on kuitenkin se, että samalla kun ne muotoilivat pelastushenkisiä Venäjä-keskeisiä projektejaan, ne käyttivät oikeuttaan muodostaa itse oma identiteettinsä ja siten tahattomasti vaikuttivat juuri sen kulttuurisen moninaisuuden syntyyn, joka lopulta heikensi niiden erityisasemaa.

1990-luvun alussa nämä liikkeet saattoivat hädin tuskin sietää toisiaan, ulkomaisia kilpailijoitaan, Venäjän ortodoksikirkkoa tai isäntäyhteiskuntaansa. Tunne oli molemminpuolinen. Vuosikymmentä myöhemmin samat liikkeet pukivat aatteensa yleisempiin ja suvaitsevampiin

sanankäänteisiin. Jumalanäidin keskus ei enää odottanut Maria-uskon ja maanpäällisen pahan välisen lopullisen taistelun koittavan lähtulevaisuudessa; sen sijaan siellä uskottiin, että edessä olisi satavuotinen ”rauhallinen henkisen puhtauden levittäminen ihmiskuntaan”. Liike oli alkanut suvaita entistä paremmin muita uskoja; ajoittain se suhtautui niihin jopa ekumeenisesti, ja sen suhteet muuhun yhteiskuntaan olivat paljon maltillisemmat (Baklanova 1999, 98). Viimeisen testamentin kirkko ei enää korosta Venäjän kohtaloa, vaan markkinoi itseään usein sekä yleismaailmallisena ympäristöliikkeenä että ainutlaatuisena sosiaalisena ympäristönä, jossa voidaan kehittää inhimillistä potentiaalia (Grigorjeva 1998, 61-68).

Nämä liikkeet ovat mahdollisesti Venäjän uuden uskontotarjonnan näkyvimmit, mutta ne edustavat silti vain muutamia sen segmenttejä, ja niiden pohdiskelut ja pyrkimykset muistuttavat monella tavalla muiden ryhmien kokemia. Uudet pakanaryhmät (esim. Solntsevorot-, Vjatitši- tai Dobroslav-yhteisöt) tarjosivat myös ratkaisuja Venäjän ”tahrattoman identiteetin” palauttamiseen ja samalla ”luontaisia” parannuskeinoja nykyajan teollistumisen ja kaupungistumisen varjopuoliin. Muutamissa ääritapauksissa (esim. Sojuz Venedov) ”venäläisestä autenttisuudesta” kannettu huoli ilmaistaan vähättelemällä ja vihaamalla kaikkea kulttuurista toiseutta, mikä johtaa usein hyökkäävään vieraanpelkoon, antisemitismiin ja länsimaiden vastaisuuteen (Šnirelman 2004).

Lisäksi kommunismin romahduksen jälkeisinä ensi vuosina ne, jotka hakivat aktiivista uskonnollisuutta perinteisistä, etnisistä uskonnollisista instituutioistaan, olivat myös monin tavoin uususkovia, jotka havaitsivat joutuvansa rakentamaan uskonnollisen identiteettinsä suurten historiallisten perinteiden raunioille. Venäjän ortodoksikirkkoon muodostunut Mladostartšestvo eli ”nuorten viisaiden liike” on tästä hyvä esimerkki. Fraseologia on erilainen, mutta teemat ovat tuttuja – Venäjän henkinen ainutlaatuisuus, sen ja länsimaiden väliset erot, ja lähes ilmestyskirjamainen tapa korostaa kai-

taa pelastuksen polkua, jolla ohjenuorana ovat tiukasti tulkitut opetukset. Ohjausta antavat pääasiassa nuoret papit (siitä liikkeen nimi), jotka usein itsekin ovat hiljakkoin kääntyneet uskoon. Heidän suora puuttumisensa lähes kaikkiin seuraajiensa elämän alueisiin – perhesuhteisiin, raha-asioihin, terveydenhoitoon, työllisyyteen ja koulutukseen – sopisi helposti yhteisen karismaattisen auktoriteetin määritelmän kanssa. Kirkon johto ei suosi Mladostartšestvoa, koska se kaikesta huolimatta muistuttaa liikaa lahkolaaisuutta (Ks. Žurnal 1998).

Niin sanotut uusmuslimit ovat toinen esimerkiksi aktiivisesta uskonnollisuudesta, joka versoo lähes kokonaan tuhotusta perinteestä. Moskovassa ja Pietarissa, Tatarstanin ja Baškortostanin tasavalloissa ja Pohjois-Kaukasiassa sijaitsevista Tšetšenian ja Dageštanin tasavalloissa toimii useita ryhmiä, joiden opetus ja käytännöt vaihtelevat sufi-veljestöistä puolifundamentalistisiin salafi-ryhmiin. Seuraava lainaus erään ryhmän jäseneltä tuntuu kuvaavan sitä, mikä on yhteistä monille näistä ryhmistä:

Rupesin käymään paikallisessa moskeijassamme [Nizhni Novgorodin alueella], mutta en oikein päässyt perille sen toiminnasta. Muutama vanha ukko keskusteli paikallisista huhuista perjantaisin *namazin* [rukouksen] jälkeen... Hän [paikallinen mulla] ei edes halunnut selittää rukouksia... Ja sitten tapasin Kazanissa eräät ihmiset. He osasivat selittää kaiken – meidän muslimien elämäntavan, ettei juoda, pyritään puhtauteen, rukoillaan ja sitten sen, mitä seurauksia tällä on... Se egyptiläinen opettaja tiesi tämän kaiken, koska siellä on aina harjoitettu aitoa islamia, Profeetan ajoista lähtien... Hän siteerasi usein alkuperäistä [arabiankielistä] Koraania. Se oli toisenlaista kuin täällä, missä on kärsitty neuvostoväestä ja venäläisistä, ja nyt tänne virtaa länsimaista potaskaa... Ja katsos: kun on kokenut kaiken tämän, ei enää häpeä antaa parran kasvaa tai käyttää muslimin vaatteita. (DK 1999.)

Tämänkaltaiset tarinat vaikuttavat tavallisilta aktiiviseen uskonnolliseen toimintaan pyrkivien nuorten uusmuslimien joukossa. Nämä nuoret katsovat usein, että heidän voimistunut etninen

identiteettinsä korvaa nyt aikaisemman pakosta omaksutun neuvostoidentiteetin ja suojaa heitä läntisen kulttuurin uhkaavalta lähestymiseltä. Etsiessään elävää uskoa he kuitenkin hakeutuvat muualle kuin perinteisiin paikallisiin instituutioihin, erityisesti moderneihin fundamentalistiliikkeisiin. Kun tämä yhdistyy Venäjän sisällä ja sen ulkopuolella nykyään vallitseviin geopoliittisiin ja etnis-kulttuurisiin jännitteisiin, nuoret saattavat joutua rakentamaan uutta uskonnollista identiteettiään dramaattisesti uudenaikaisessa ympäristössä.

Uutta viiniä vanhassa leilissä?

Kommunismien jälkeisiä kulttikiistoja ovat minun lisäksi kuvanneet muutkin siirtymäkauden tutkijat. Yksi ajanjakson piirteistä vaikuttaa kuitenkin toistaiseksi jääneen vaille ansaitsemaansa huomiota. Sen lisäksi, että siirtymäkausi on muuttanut – tai jättänyt muuttamatta! – instituutioita, kuten lainsäädäntöä ja hallintorakenteita, se on myös aiheuttanut ilmiön, jota voisi nimittää kulttuurisen moninaisuuden sietämiseksi. Tämä tarkoittaa erityisesti sitä, että on pakko muotoilla ja käyttää argumentteja, joilla voidaan perustella tai vastustaa uusilla uskontojen markkinoilla esiintyviä kilpailevia väitteitä.

Kuten olen jo epäsuorasti esittänyt, kommunismin aikainen yritys hävittää uskonnon rajaidat ei todennäköisesti millään tavoin lisännyt suvaitsevuutta erilaisia uskonnon ilmaisumuotoja kohtaan, minkä voi päätellä siitä, miten niiden totuutena esittämien väitteiden perustelut on hyväksytty. Lisäksi laillisten uskontomarkkinoiden puute oli vain osa neuvostoperintöä; yhtä lailla muillakin elämän aloilla kuten taloudessa, politiikassa ja kulttuurissa oli tarjolla vain rajallinen määrä laillisia vaihtoehtoja. Siten moninaisten oikeutettujen etujen käsittelystä ja sovittelusta ei yleisemminkään ollut kokemusta, ja tästä seurasi muun muassa varsin tavallinen epistemologinen naiivius, jota edellä on jo käsitelty.

Eräs merkittävä ja suhteellisen liberaali valtion virkamies valitti äskettäin radioidussa keskustelussa, että monissa Venäjän armeijan

yksiköissä komentajat veivät alaisensa rutiininomaisesti kirkkoon – pakollisena toimintana ja ottamatta huomioon alaisten etnistä tai uskonnollista taustaa. Hänen keskustelukumppaninsa, lääketieteen tohtori, munkki ja Tuhoisien kulttien ja okkultismin uhrien sieluja puolustavan keskuksen johtaja, vastasi hänelle erittäin purevasti. Tohtorin mukaan virkamiehen väitteet olivat ensinnäkin valheellisia ja toiseksi tilanne oli aivan päinvastainen. Tohtorin luonnehdinnan mukaan hallituksen politiikka vain jatkoi vuoden 1917 jumalatonta vallankumousta ja johtaisi kulttuuriseen kansamurhaan, koska se riistää oikeuden osallistua uskonnollista perinnettään vastaavaan koulutukseen ja kulttuuriin niiltä 89 %:lta, jotka ovat ilmoittaneet kuuluvansa Venäjän ortodoksikirkkoon. Edelleen tohtori väitti, että tämä antaa heille samat oikeudet kuin uskonnollisille vähemmistöille, mitä ei voitaisi hyväksyä suurimmassa osassa Euroopan maita (sic!). Lopuksi hän sanoi, että Yhdysvaltain ulkoministeriön painostuksesta hallitus vastustaa avoimesti perinteitä suosimalla ulkomaisia lahkoja ja pakottamalla kansalaiset omaksumaan darwinismin, ateismin ja lahkolaisuuden. (Ks. State-Religion 2002.)

Eräät näistä argumenteista nousevat samasta kulttuurimaaperästä kuin Venäjän kotoperäisten uusien uskonnollisten liikkeiden varhaiset ajatukset. Siten edellä esitetyssä esimerkissä puolustus turvautuu tuttuun geopolitiittiseen mytologiaan Venäjästä ainutlaatuisena kulttuurisena tilana, jonka identiteetin jumalaton neuvostojärjestelmä on tuhonnut ja jota nyt uhkaavat maailmalaajuiset, vieraat voimat. Tämän nationalismin kulttuuriset juuret voivat olla samanlaiset kuin eräiden venäläisten uusien uskonnollisten liikkeiden, mutta sen yhteiskunnallinen merkitys ja poliittiset piilomerkitykset ovat toiset. Nationalismi esittäytyykin Venäjän kansakunnan rakentamisen kulmakivenä samalla kun se pyrkii määrittelemään ryhmien ja yksilöiden oikeudet niiden uskonnon nojalla. Lisäksi se pystyy tukemaan vaatimuksiaan poliittisella toiminnalla, lainsäädäntötoimilla ja hallintomekanismeilla. Toisinaan toimitaan niin

jäykästi, että mieleen tulevat eräät venäläispe-
räisten uusien uskonnollisten liikkeiden toimet. Lokakuun 1993 lopulla Venäjän Korkeimman neuvoston (silloisen parlamentin) toimipaikan Valkoisen talon saartoivat presidentti Jeltsinin joukot, mutta hänen kilpailijallaan ”presidentti” Rutskoilla ei ollut sen tärkeämpää tekemistä kuin allekirjoittaa lakiesitys, jolla kumottaisiin vuoden 1990 uskonnonvapauslaki.

Tapausta seurannut liberalismiin ja demokratian kehitys johti tahattomasti siihen, että Venäjän kulttuurin puhtautta puolustavien tahojen käytössä olevat vaihtoehdot lisääntyivät ja kehittyivät hienovaraisemmiksi. Vaikka duuman nationalistiset ryhmät (joihin kommunistit kuuluivat) onnistuivat kumoamaan vuoden 1990 lain vuonna 1997, painostuksessa käytettiin vähemmän suorasukaisia argumentteja, erityisesti viittaamalla ”läntisiin kokemuksiin”. Lisäksi jopa suhteellisen vapaamieliset ja länsimieliset edustajat kannattivat vuoden 1997 lakia. Seurauksena oli jokseenkin ahdasmielinen ja epäjohdonmukainen laki, jossa kuitenkin on säilytetty uskonnonvapaus ja eräitä uskovien tasa-arvoisuutta edistäviä elementtejä (Durham & Homer 1998, Šterin 2002). Seuraavaa viittä vuotta ovat luonnehtineet perinteinen, Pyhään Venäjään vetoava kulttuurinen puolustus ja tarkoitushakuinen demokraattisen retoriikan käyttö. Tämä oli seurausta useista kommunismin jälkeisistä kehityskuluista.

Toisaalta vuoden 1997 laissa säädettiin uskontojen moninaisuuden institutionaalisen suojelun kannalta välttämättömistä rakenteista. Tärkein näistä on se, että juridinen järjestelmä on tullut suuren yleisön kannalta avoimemmaksi ja toimii uusissa perustuslaillisissa ja lainsäädännöllisissä puitteissa, jotka takaavat uskontojen harjoitukselle vapauden ja tasa-arvoisuuden. Näin uskonnolliset vähemmistöt ovat voineet paljon entistä paremmin puolustaa oikeuksiaan, joskin niillä on ollut paljon vaikeuksia ja juridisia virheitä on tapahtunut (Richardson & Šterin 1999). Lisäksi Venäjä havaitsi tulleen uuteen kansainväliseen ympäristöön, jossa sen mahdollisuudet edistää taloudellista ja geopolitiittista yhteistyötään

riippuivat usein sen suhtautumisesta ihmisoikeuksiin. Siten ei enää ollut mahdollista muitta mutkitta julistaa vähemmistöryhmiä laittomiksi pelkästään sillä perusteella, että ne eivät olleet perinteisiä.

Toisaalta samat kansainväliset ja Venäjän sisäiset tekijät tarjosivat uusien vähemmistöuskontojen vastustamiselle argumentteja, joita nationalistit kykenivät taitavasti käyttämään ja joilla monet vapaamielisetkin saatiin taivutetuiksi. Yksi tällainen argumentti oli peräisin läntisistä kulttien vastaisista ryhmistä. Sen mukaan vähemmistöuskontojen jäsenyys perustui lähes vastustamattomaan henkiseen manipulointiin (”aivopesuun” ja ”mielen hallintaan”) eikä vapaaseen valintaan. Tällaiset argumentit kuulostivat sitäkin uskottavammilta, kun niitä näköjään kannatettiin laajasti läntisissä demokratioissa ja (joskin hiljaisemmin) Euroopanlaajuisissa instituutioissa (Barker 1984, Beckford 1985, Šterin & Richardson 2000, Richardson & Introvigne 2001). Lisäksi useissa Euroopan demokratioissa vallitseva valtiokirkkojärjestelmä tuntui oikeuttavan sen, että uskonnot asetettiin Venäjällä nokkimisjärjestykseen, joka perustui niiden perinteisyyteen.

Niiden mielestä, jotka tuntevat läntisten demokratioiden todellisen tilanteen paremmin, nämä viittaukset tosin perustuvat jossain määrin totuuteen, mutta ovat jälleen epistemologisesti naiiveja. Itse asiassa yhdessäkään valtiokirkkojärjestelmän maassa ei ole lakeja, joilla liitetään yksilön uskonnonvapaus perinteisyyteen, eikä useimmissa ole virallisesti hyväksytty henkisen manipulaation käsitettä. Jos se kuitenkin on jossain hyväksytty, se on usein onnistuttu kyseenalaistamaan oikeusistuimissa ja sitä kritisoivat tunnetut tutkijat, valtauskontojen kirkot, poliitikot ja ihmisoikeusjärjestöt.

Nähdäkseni sekä kulttienvastaisissa että traditionalistisissa argumenteissa näkyvä epistemologinen naiivius liittyy läheisesti siihen, että edelleenkään ei haluta eikä osata hyväksyä uskontojen moninaisuuden kompleksista todellisuutta eikä kyetä tulemaan sen kanssa

toimeen. Lisäksi monien on vaikea käsittää, että moninaisuus johtuu yksilön oikeuksien hyväksymisestä, ja etsiessään tuttuja käsitteitä he turvautuvat ilmiöihin, joita voidaan kutsua neuvostoperinnön muunnoksiksi. Tämän jakson alussa mainitsemani traditionalismin kannattaja ei sinänsä kyseenalaista oikeutta uskonnolliseen moninaisuuteen; hänhän on yhtä mieltä siitä, että komentajien ei pidä viedä kirkkoon sellaisia sotilaita, jotka eivät ole ortodokseja! Viittaamalla Länsi-Eurooppaan hän sen sijaan yrittää yhdistää erinäisten uskonnollisten ryhmien nauttimien oikeuksien määrän siihen, miten laajaa niiden kannatus on väestössä ja missä määrin ne ovat juurtuneet Venäjän historiaan. Toisin sanoen: kun *bona fide* -enemmistön absoluuttisten kollektiivisten oikeuksien periaate on nyt kuollut, se pyritään korvaamaan hierarkkisesti järjestetyillä kollektiivisilla oikeuksilla, jotka perustuvat ryhmän kokoon ja perinteisyyteen (Šterin 2002).

Lisäksi monissa uusissa uskonnollisia liikkeitä käsittelevissä tutkimuksissa näkyy selvästi epistemologisen naiiviuden neuvostoperintö, erityisesti silloin, kun kommunismin jälkeisen ajan yhteiskuntatieteilijät ovat pyrkinet kehittämään metodologista perustaa tutulle ajatukselle Venäjän ainutlaatuisesta kulttuuritilasta. Vuonna 1999 laaditussa Yhdistymiskirkkoa käsittelevässä väitöskirjassa, joka hyväksyttiin eräässä johtavassa korkeakoulussa, todettiin seuraavasti:

[Uusien uskonnollisten liikkeiden vaikutusta] analysoitaessa avainasemaan on nostettava Venäjän Federaation kulttuuris-historiallisen tilan loukkaamattomuuden käsite. [...] [Venäjän historian] keskeinen tekijä on viimeksi kuluneen vuosituhaten aikana ollut ortodoksinen kristillisuus, joka määritteli Venäjän valtion identiteetin, muokkasi sen kansan maailmankatsomuksen ja tarjoaa nyt pohjan kansalliselle itsenäisyydelle ja hyvinvoinnille. (Kuznetsova 1999, 359.)

Samanlainen käsiteperintö ja siihen yhdistyvä näkemys, että maailma on kaksinaipainen ja kansakuntien väliset suhteet ovat nollasummapeliä, näkyy seuraavasta selityksestä uusien uskonnollisten liikkeiden lisääntymiselle. Sen

ovat esittäneet Venäjän valtionhallintoakatemian tutkijat niinkin myöhään kuin vuonna 2000:

Länsi on ryhtynyt konkreettisiin toimiin, joiden päämääränä on tuoda kansainvälisiä instituutioita oman kulttuurimme alueelle. Näiden instituutioiden perustana ovat läntiset henkiset arvot, ja Länsi pyrkii laillistamaan ne Venäjällä. Näin ollen vieraiden uskonto-suuntien juurruttaminen edes suhteellisen kapeille yhteiskunnan sektoreille on itse asiassa kansallisen turvallisuuden asia. (Trofimtšuk & Svištšev 2002.)

On silti yllättävää, että Venäjän kulttuuri ei ole luonut tehokkaita argumentteja esitetyn kaltaisten näkökantojen tueksi. Parempien lähteiden puutteessa niiden esittäjät turvautuvat läntiseen kulttienvastaiseen kirjallisuuteen, jonka venäjänkielisiä käännöksiä on jatkuvana virtana saapunut maan kirjakauppoihin. Toinen paradoksi näyttää olevan, että nämä kirjat on tavallisesti sijoitettu esimerkiksi Oshon, Alistair Crowleyn tai Carlos Castanedan teosten viereen.

Tässä artikkelissa olisi voitu lähestyä uusien uskonnollisten liikkeiden kysymystä esimerkiksi modernin, myöhäismodernin tai globalisaation viitekehyksestä sekä keskittyä erityisesti uskonnon tämänhetkisiin variaatioihin tai sen ja muiden yhteiskunnallisten instituutioiden välisen suhteen muutoksiin. Näitä ongelmia on kuitenkin käsitelty lähinnä implisiittisesti tarkastelemalla millä tavoin uusien uskonnollisten liikkeiden synty liittyi siihen yhteiskunnan ja kulttuurin kehitykseen, joka oli yhteydessä sekä neuvostoaikaiseen modernisaatioon että kommunismin jälkeisiin pyrkimyksiin päästä eroon sen lamauttavista vaikutuksista. En kuitenkaan halunnut sijoittaa tarkasteluani ennalta määrättyyn teoriamalliin, vaan keskityin mieluummin sosiohistorialliseen episodiin, lainatakseni Anthony Giddensin käsitettä (Giddens 1984, 245). Tämän avulla tarkastelin sitä, miten erilaiset ja usein keskenään ristiriitaiset kehityskulut vaikuttivat kommunismin jälkeisten uskontomarkkinoiden muotoutumiseen ja erityisesti järjestäytyneiden uusien uskonnollisten liikkeiden syntyyn, sekä miten yhteiskunta reagoi niihin.

Modernisaation neuvostoversioon kuului pyrkimys sulkea uskonto täysin yhteiskuntajärjestelmän toiminnan ulkopuolelle. Tähän yhdistyi valtion määrittämä ateismi. Poliitikalla pyrittiin uskonnon institutionaaliseen tuhoamiseen, mutta sen tahaton seuraus oli, että uskonto säilyi sirpaleisena kaikkialle levinneessä kulttisessa miljöössä. Tätä vahvistivat eräät neuvostoaikaisen yhteiskuntapolitiikan tahattomat seuraukset. Kaupungistumisen ja yleisen koulutuksen neuvostoversioiden otaksuttujen vaikutusten sijasta ne, ja järjestelmän jatkuva kyvyttömyys vastata yksilöiden tarpeisiin, johtivat siihen, että väestön suurin osa ei sitoutunut kommunistiseen projektiin, jossa tieteellinen ateismi oli tärkeällä sijalla. Globalisaation eteneminen toi vieläkin selvemmin näkyviin neuvostojärjestelmän epäonnistumisen ja sen, miten altis se oli vieraille kulttuurivaikutteille. Kaikesta tästä seurasi muun muassa se, että kulttuurin miljöön laajentuvan aatevalikoiman sekä neuvostoviranomaisten omahyväisyydelle ja välinpitämättömyydelle vaihtoehtoja etsivien välille syntyi valikoiva yksituumaisuus.

Kommunismin jälkeinen siirtymä – irti neuvostoaajan totalitarismista, mutta ei välttämättä kohti avointa, liberaalia yhteiskuntaa – on tuonut esiin yhä uusia neuvostoperinnön muunnelmia. Se on toisaalta tarjonnut uskomattoman hedelmällisen maaperän uskontojen uudelle kukoistukselle, mutta samalla se on tuonut esiin ne vanhasta järjestelmästä periytyneet ongelmat, joita Venäjällä koetaan uskontojen moninaisuuden hallinnassa. Kulttikiistat olivat voimakas osoitus tästä. Näin paljastunut globalisaation vaikutusten ristiriitaisuus näkyy erityisesti siinä, miten maailmanlaajuinen kulttienvastainen liike on vaikuttanut kommunismin jälkeiseen uskontojen moninaisuuden ymmärtämiseen, sekä siinä, miten tämä ymmärrys on johtanut rajoituspolitiikan syntyyn (Šterin & Richardson, 1999). Uskonnon tutkimus Venäjällä on erittäin valaiseva keino ymmärtää yhteiskuntiemme jatkuvaa muutosta.

Viitteet

- 1 Venäjän vuoden 1990 uskonnonvapauslaista sekä uskontoa koskevan lainsäädännön sen jälkeisestä kehityksestä ks. Durham & Homer 1998 ja M. Šterin 2002.
- 2 Eileen Barker (1987, 278) puhuu epistemologisesti naiivista retoriikasta, jota toisinaan käytettiin Britanniassa uusien uskonnollisten liikkeiden vastaisissa hyökkäyksissä. Pidän ilmaisua käyttökelpoisena ja käytän sitä laajemmassa merkityksessä eli viitataan sillä uskonnosta yleisesti esitettyihin yksinkertaistettuihin ja tietämättömiin mielipiteisiin, jotka johtuvat siitä, että uskonnon yhteiskunnallisista ilmeneismuodoista ei ole sosiaalista tai kulttuurista kokemusta.
- 3 1970- ja 1980-lukujen sukupolvien sosialistumisen ehdoista ks. Turunen 2005. Selostus kulttuuris-konnollisuuden leviämisestä neuvostoälymystön keskuuteen on teoksessa Gessen 1997.
- 4 Prosenttiluku on hyvin samanlainen kuin arvio, jonka James Beckford esitti vuonna 1985 Britannian tilanteesta; ks. Beckford 1985, 244. Olen perustellut oman Venäjää koskevan arvioni artikkelissani Šterin 2000. Samaan aikaan karismaattisilla protestanttiryhmillä ja vakiintuneilla laškoilla, esim. Jehovan todistajilla ja mormoneilla, saattaa olla 300 000 jäsentä eli noin 0,2 prosenttia väestöstä.
- 5 Uoani on muunnos nimestä Johannes (viittaus Johannes Kastajaan) ja sanskritin sana *swami* tarkoittaa ”pyhä ihminen”; Maria Devi Christosin nimen keskimmainen sana on sanskrittiä ja tarkoittaa ”pyhä nainen”; Usmalos muodostuu johtajien nimien alkukirjaimista ja tavusta los, joka tulee sanasta *logos*.

Lähteet

Haastattelut

- JC (1994) Jack Corleyn haastattelu Moskovassa maaliskuussa 1994.
PD (1995) Pjotr D:n haastattelu 12.11.1995.
DK (1999) Damir K:n haastattelu Moskovassa 3.1.1999.

Kirjallisuus

- Baklanova, G. (1999), Pravoslavnaja Tserkov Boziei Materi ‘Deržavnoi’: Sotsialno-Filosofski Otšerk. Moskva: Agent.
- Barker, E. (1984), *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice*. Oxford: Blackwell.
- Barker, E. (1987), The British Right to Discriminate. – *Church-State Relations: Tensions and Transitions*. Eds. Robbins, T. and Robertson, R. New Brunswick: Transaction Books, 269-280.
- Barker, E. (1989), *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London: HMSO.
- Beckford, J. (1984), *Cult Controversies: Societal Response to New Religious Movements*. London: Tavistock.
- Beckford, J. (2000), Religious Movements and Globalisation. – *Global Social Movements*. Eds. Cohen, R. and Rai, S. London: Athlone Press, 170-178.
- Borenstein, E. (1995), Articles of Faith: The Media Response to Maria Devi Kristos. – *Religion* 25(3), 249-266.
- Borenstein, E. (1999), Suspending Disbelief: ‘Cults’ and Post-Modernism in Post-Soviet Russia. – *Consuming Russia*. Ed. Barker, A.M. Durham and London: Duke University Press, 437-462.
- Campbell, C. (1972), The Cult, the “Cultic Milieu”, and Secularisation. – *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*. London: SCM Press, 119-136.
- Davie, G. (1994), *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Dawson, L (1998), *Comprehending Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Durham, C. Jr, & Homer, L. (1998), Russia’s 1997 Law On Freedom of Conscience and Religious Associations: An Analytical Appraisal. – *Emory Law Review*, 12: 101-246.
- Epstein, M. (1995), *After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Gessen, M. (1997), *Dead Again: The Russian Intelligentsia After Communism*. London: Verso.
- Grigorjeva, L. (1998), Tserkov Poslednevo Zaveta (“Sekta Vissariona – Hrista Minusinskovo”).

- *Gosudarstvo, Religija, i Tserkov v Rossii i Zarubežom*, 5(17): 56-69.
- Kääriäinen, K. (2004), *Ateismin jälkeen – Uskonnollisuus Venäjällä*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 86. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Mitrohin, N. (2003), *Russkaja Pravoslavnaja Tserkov: Sovremennoje sostojanije i aktualnye problemy*. Moskva: Novoje Literaturnoje Obozrenije.
- Report (1996) *Report of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation*, 23.10.1996.
- Richardson, J. & Introvigne, M. (2001), Brainwashing Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on ‘Cults’ and ‘Sects’. – *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (2): 143-68.
- Richardson, J. and Šterin, M. (1999), Minority Religions and Social Justice in Russian Courts. – *Social Justice Research*, 12(4): 393-408.
- Šnirelman, V. (2004), *Intellektualnyje Labirinti: otšerki ideologii v sovremennoi Rossii*. Moskva: Akademiya.
- State-Religion (2002), <http://www.state-religion.ru/cgi/ru>, 15.05.2002.
- Šterin, M. (2000), New Religious Movements in Russia in the 1990s. – *Religious Transition in Russia*. Ed. Kotiranta, M. Helsinki: Aleksanteri Instituutti, 185-188.
- Šterin, M. (2001), New Religions in the New Russia. – *Nova Religio*, 4(2): 310-321.
- Šterin, M. (2002), Legislating on Religion in the Face of Uncertainty. – *Law and Informal Practices: Post-Communist Experience*, Eds. Gallighan, J., and Kurkchian, M. Oxford: Oxford University Press.
- Šterin, M. and Richardson, J. (2000), Effects of the Western Anti-Cult Movement on the Development of Laws Concerning Religion in Post-Communist Russia. – *Journal of Church and State*, 42: 247-271.
- Šterin, M. and Richardson, J. (2002), The Yakunin vs. Dvorkin Trial and the Emerging Religious Pluralism in Russia. – *Religion in Eastern Europe*, XXII (1): 1-37.
- N. Trofimščuk, N. & Svištšev, V. (2002), Ekspansija. <http://www.state-religion.ru/cgi/ru>.
- Turunen, M. (2005), *Faith in the heart of Russia: the religiosity of post-Soviet university students*. Helsinki: Aleksanteri Instituutti.
- Vorontsova, L., Filatov, S. & Furman, D. (1994), Religija i politika v sovremennom masovom soznanii. – *Religija i Politika v Post-Kommunističeskoj Rossii*. Red. Mitrokhin, L. Moskva: Institut Filosofii RAN, 33-62.
- Wilson, B (1993), Historical Lessons in the Study of Sects and Cults. *Religion and the Social Order*. Eds. Bromley, D, & Hadden, J. Greenwich, Conn.: JAI Press, 53-73.
- Žurnal (1998), *Žurnal Svjaštšennovo Sinoda Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*. No. 114, 29.12.1998.