

# Uskomusperinne, yksilö ja yhteisö<sup>1</sup>

## 1. Uskomusperinne ja kansanusko

Tässä kirjoituksessa pyrimme selvittämään yksilön suhdetta kollektiivisesti tunnettuun uskomusperinteeseen. Millaiset tekijät ohjaavat yliluonnollista koskevien representaatioiden todesta ottamista, välittymistä ja käyttöä? Kuinka uskomista voidaan tieteellisesti lähestyä?

Supranormaalien elementtien sisältäviä kansanomaisia kertomuksia ja mielikuvia on perinteisesti tarkasteltu folkloristiikassa uskomusperinteenä, jota taas on pidetty kansanuskontutkimuksen lähteenä. Mikäli kansanuskoon on katsottu kuuluviksi mentaalisen tilan ("uskon") lisäksi sen konkreettiset ilmene-mismuodot, uskomusperinnettä on voitu pitää osana kansanuskoa (vrt. Rørbye 1978, erit. 305). Uskomusperinteen ja kansanuskon välinen suhde ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen, ja se riippuu näiden termien eri yhteyksissä erilaisiksi määrittävistä sisällöistä. Etenkin kansanuskosta on tehty runsaasti erilaisia määritelmiä, joista suuri osa määrittelee sitä suhteessa korkeauskontoihin.

Don Yoder (1974, 12–15) on erotellut viisi tapaa, joilla kansanuskoa on määritelty. Kansanuskon on voitu katsoa merkitsevän 1) arkaaista uskontoa, (eurooppalaisesta näkökulmasta esikristillistä) "muinaisuskoa". Synkretistisen näkemyksen 2) mukaan kansanusko on korkeauskonnon ja "primitiivisen uskonnon" sekoitus, järjestelmä, jossa kaksi tai useampia uskontomuotoja sekoittuu toisiinsa. Valtauskontojen näkökulmasta 3) kansanusko on virallisen uskonnon luvaton reuna-alue, taikauskoa, magiaa tai pakanuutta. Kansanus-kolla on myös voitu tarkoittaa 4) uskonnon kansanomaisia tulkinta- ja ilmai-sumuotoja. Yoder toteaa nämä määrittelytavat riittämättömiksi ja pitää parhaana työmääritelmää, johon kaikki edelliset sisältyvät: kansanusko on lyhyesti ilmaistuna 5) kansankulttuurin uskonnollinen ulottuvuus. Se sisältää

---

<sup>1</sup> Pasi Enges on kirjoittanut osuutensa artikkelista Suomen Kulttuurirahaston rahoittamalla tutkimusvapaalla. Kiitokset Suomen Kulttuurirahastolle.

erilaisia kerrostumia ja kattaa kaikki uskonnolliset näkemykset ja käytänteet, jotka eivät ole suoraan kytköksissä virallisen uskonnon teologiaan ja liturgiisiin muotoihin. Olennaista kansanuskolle onkin sen jännitteinen suhde kirjoitettuun perinteeseen nojautuvaan korkeauskontoon (ks. myös Siikala 1985, 305; Blehr 1974, 7–11).

Tässä suhteessa kognitiivinen näkökulma tarkastelee kirjauskontoja keino-tekoisina ja kansanomaisista uskonnollisuutta ihmiselle luonteenomaisiin kognitiivisiin mekanismeihin perustuvana. Teologia rinnastuu tällöin tieteeseen ja kansanusko toimii arki ajattelun tapaan. Keinotekoisien, esimerkiksi tieteellisen ajattelun avulla pyritään loogisuuteen, järjestelmällisyyteen ja tarkkuuteen (esim. Neisser 1987, 20). ”Luonnolliselle” ajattelulle taas on tyypillistä luokitusten tilannesidonnaisuus, neuvoteltavuus ja ”sumeuteen” johdava asteittaisuus (Lee 2001, 66, 186; Casson 1983, 434–435; Neisser 1987, 21).

Yleisemmin kansanomaisuus määrittelee ajattelun sisältöä eikä toimintamekanismeja. Tällöin sen synonyymina ovat populaari tai rahvaanomainen, ja käytännössä se viittaa vahvasti agraarikulttuuriin tapoineen ja arvoineen. Tätä linjaa edustaa esimerkiksi William Christian (1987, 370–374), jonka tekstissä *folk religion* ja *peasant religion* esiintyvät synonyymeina. Folkloristiikassa kansan käsite periaatteessa ymmärretään laajemmin: Alan Dundesin määritelmän mukaan mikä tahansa joukko ihmisiä, jolla on vähintään yksi yhdistävä tekijä (kieli, ammatti tms.), muodostaa ”kansan” (Dundes 1977, 22). Kansanomaisen ajattelun tutkimus keskittyy usein tarkastelemaan kulttuurispesifejä ajattelun sisältöjä, joiden olemassaolo perustuu kansanomaisiin ajattelun mekanismeihin. Sellaiseksi kansanuskokin voidaan ymmärtää.

Uskomusperinteen yhtenä tärkeänä tunnuspiirteenä voidaan pitää tietyn tyyppistä välittymistä ja siihen liittyvää muotoa: perinteen vakiintunutta ilmaisutapaa. Suppeimmillaan uskomusperinne voidaan ymmärtää konkreettiseksi perinnetuotteeksi kuten loitsuiksi, taidoiksi tai kertomusperinteen lajeiksi. Uskomusperinnettä ovat kuitenkin myös ne kertomukset ja käytänteet, jotka liittyvät ei-aktuaaleihin, yhteisön silmissä ei-uskottaviin uskomusaihelmiin. Kansanuskosta tutut uskomusolennot voivat esiintyä viihteellisissä tarinoissa kansanuskosta poikkeavalla tavalla, ja osa viihteellisten uskomustarinoiden supranormaaleista olennoista ei kuulu aktuaaliin kansanuskoon lainkaan (Pentikäinen 1978, 123). Uskomusperinnettä välittävät myös yksilöt, jotka suhtautuvat siihen skeptisesti; perinteen yhteisöllisestä perustasta seuraa se, että kansanuskoa on mahdollista lähestyä myös epäuskkoa edustavien lähteiden kautta (Rørbye 1978, 305).

Uskomusperinteen ja kansanuskon suhdetta tarkasteltaessa keskeinen kysymys on, missä määrin uskomusperinteen voidaan katsoa kuvastavan kansanuskoa. Mitä julkinen representaatio, vaikkapa sosiaalisessa tilanteessa esitetty uskomustarina, lopulta kertoo yksilön ja yhteisön ”uskosta”?

Uskomusperinteen ja kansanuskon rinnastaminen toisiinsa ja kansanuskon näkeminen jopa yhtenä ainoana laajana genrenä tai perinnelajien sarjana (vrt. Mullen 1997, 89) on pitkään rajoittanut tutkijoiden käsityksiä siitä, mitä kansanusko pohjimmiltaan on. Tutkimuksen perspektiivi on viime vuosikymmeninä laajentunut. Uskomusperinne käsittää perinnetuotteiden ohella ajattelu- ja tulkintatapojen periytymisen, ja kansanusko nähdään pelkkien kiinteämuotoisten perinnetuotteiden ilmentämien uskomusten sijaan jatkuvana prosessina, länsimaisen rationalismin ihanteelle vaihtoehoiseksi – ei vastakkaisena – tietämisen tapana (Mutz 1998, 340). Uskon ja uskomusten tutkimisesta on vähitellen siirrytty kansanomaisen ajattelun tutkimukseen ja hyödynnetty psykologian, antropologian ja kielitieteen kognitiivisia suuntauksia. Yhtenä lähtökohdista tälle (esim. Foster 1965, 293) on ollut mentaalisten järjestelmien rinnastaminen kieleen, jota puhujat osaavat käyttää vaistomaisesti, ilman kieliopillisten sääntöjen tietoista hallintaa.<sup>2</sup> Hyyry & al. (1995, 11) ilmaisevat asian lähes runollisesti: ”Kansanusko on erittelemätön osa ihmismieltä. Se on tapa elää, kokea ja tuntea. Kansanusko on kansankielinen, usein tiedostamaton ’mielen kartta’. Sitä voi luonnehtia äidinkieleksi, maailmankuvaksi, opituksi tavaksi selviytyä.”

Niin kansanuskon kuin uskomusperinteenkin määrittelyminen perustuu kussakin tapauksessa tutkijan omaan näkökulmaan ja tutkimusasetelmaan. Tästä syystä on myös pidetty aiheellisena luopua universaaleista kansanuskon määrittelypyrkimyksistä. Esimerkiksi Catharina Raudvere esittää, että denotaatiivisten, käsitteen alan rajaamiseen tähtäävien määritelmien sijasta keskeisempää on ilmiön syvälinen ymmärtäminen ajallisesti, paikallisesti, sosiaalisesti ja taloudellisesti määrittävissä yhteisöissä. Folkloretekstit eivät kuvaa todellisuutta sellaisenaan, eikä voida olettaa, että uskon ilmausten (esim. kertomusten) ja niiden taustalla olevien, pohjimmiltaan yksilöllisten uskomusten välillä vallitsee identtinen vastaavuus. Kansanuskoksi nimetyt ilmiöt ovat aina kiinteästi kytköksissä kunkin ihmisyyteen ajatus- ja merkitysjärjestelmiin. (Raudvere 1993, 38–41.) Yhteisöt koostuvat yksilöistä, jotka muodostavat viime kädessä itse – vaikkakin vuorovaikutuksessa yhteisöön – suhtautumistapansa yliluonnolliseen. Pienetkään yhteisöt eivät tässä suhteessa ole homogeenisiä<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Kulttuurin ja kielen analogiaa on hyödynnetty soveltamalla kulttuuriin symbolien, käsitteiden ja merkitysten järjestelmänä lingvistiikassa kehitettyjä teorioita (esim. Leach 1976, 15) tai luonnehtimalla uskomusjärjestelmiä ohjaavia sääntöjä kulttuuriseksi kieliopiksi. Esimerkiksi Mihály Hoppál rakentaa uskomusjärjestelmälle eräänlaista lauseoppia, joka hyväksyy vain korrektilt merkkiyksiköiden yhdistelmät, jotta muodostuva uskomuslause olisi merkitykseltään mielekäs (Hoppál 2002, 54).

<sup>3</sup> Juha Pentikäinen on listannut yhden kyläyhteisön keskuudesta kahdeksan perinteenkantajatyyppejä käyttäen muuttujana näiden suhdetta uskonnolliseen traditioon. Tosiasiassa luokitus mittaa vain tiettyjen perinneaiheiden tuntemusta ja informanttien halukkuutta kertoa niitä tutkijalle. Pentikäisen typologian tärkeimpänä antina voikin pitää sen kykyä osoittaa pienen paikallisyhteisön heterogeenisyys suhteessa uskomusperinteeseen, ei absoluuttisesti mitata sen jäsenten uskonnollisia asenteita. (Pentikäinen 1970, 113–115.)

## 2. Luonnollinen ja yliluonnollinen

Yliluonnollisen käsite on ongelmallinen monesta syystä; ei vähiten siksi, että tutkijan käsitys yliluonnollisesta saattaa olla erilainen kuin tutkittavien. Omien kategoriointien häivyttäminen tutkimuskohteen äärellä voi olla vaikeaa. (Saller 1977, 50–51.) Kategoristen erojen tiedostaminen on johtanut antropologiassa perinteisesti näkemykseen, että tutkijan oudoiksi mieltämät väitteet ovatkin oikeassa maailmankuvallisessa kontekstissään täysin normaaleja (Boyer 1994, 34; Pyysiäinen 2001, 108). Émile Durkheimia seuraten varhaiskantaisten kulttuurien uskomusjärjestelmät voisi ymmärtää eräänlaiseksi etnofysiikaksi, joka ei erota yliluonnollista luonnollisesta. Durkheimin tulkinta (Durkheim 1980, 46–49) perustuu näkemykseen yliluonnollisesta modernina käsitteenä, joka edellyttää positivististen tieteiden luomaa käsitystä luonnollisesta eli näkemystä luonnonjärjestyksestä ja laeista, joiden ulkopuolelle yliluonnollinen ilmiö asettuu. Judith Devlin katsookin yliluonnollisen olleen vielä 1800-luvun Euroopassa vain älymystön käsite, joka oli maalaisväestölle vieras (Devlin 1987, 90). Vastakkaisen näemyksen mukaan yliluonnollisen tunnistaminen ei edellytä asian tieteellistä käsitteellistämistä. Esimerkiksi rituaalien suorittajat itsekin mieltävät toimintatapansa tavanomaisista keinoista poikkeaviksi (Stark-Arola 1998, 35). Jokapäiväinen elämä perustuu monenlaisiin itsestäänselvyksiin, joista oudot uskomukset ja rituaaliset menot muodostavat poikkeuksen (Pyysiäinen 2001, 108–109).

Hämmästyttävien tapausten mieltäminen epätavalliseksi ja intuitiivisten odotusten vastaisiksi ei vaadi eksplisiittistä näkemystä luonnonjärjestyksestä. Riittää, että ihmisillä on intuitiivisia odotuksia esimerkiksi fyysisten objektien käyttäytymisestä ja tietyistä biologisista prosesseista. Tapahtumat, jotka eivät vastaakaan näitä odotuksia, tunnistetaan poikkeaviksi. Juuri sen vuoksi niitä pidetään kiehtovina, pelottavina ja kertomisen arvoisina. (Boyer 1994, 34–45; McClenon 2000, 1/13.)

Kuinka yliluonnolliset elämykset syntyvät? Suomalaisessa perinnepsykologisesti suuntautuneessa tutkimuksessa pyrittiin aikaisemmin selittämään<sup>4</sup> elämykset hallusinaatioina, joita aiheuttivat uskonnollisen viitekehyksen ohella erilaiset henkistä ja fyysistä suorituskykyä laskevat tilat kuten juopumus tai nälän, rasituksen, imetyksen tai sairauden aiheuttama uupumus (Haavio 1942, 74–80). Havaintopsykologiassa otettiin huomioon myös ihmisen tapa tulkita näköaistin välittämiä ärsykeitä: suuri osa nähdyksi mielletystä kuvasta on mielessä tapahtunutta tulkintaa ja täydennystä. Tämä ohjaa ihmisen näkemään sellaista, mitä hän on odottanutkin näkevänsä. (Honko 1962, 94–95.)

<sup>4</sup> Tutkijat ovat tavallisesti pyrkineet rationalisoimaan yliluonnollisia elämyksiä selittämällä ne esim. väärin tulkituiksi luonnonilmiöiksi, hallusinaatioiksi tai fysiologisten häiriötilojen kuten epilepsian aiheuttamiksi. (Ks. Ward 1977, 213–217.)

Uskomusjärjestelmän katsotaan tällöin tuottavan ylikuonnollisia elämyksiä. Lauri Hongon esimerkissä talon emäntä kuulee ulkona käydessään kolinaa ja näkee talonhaltijan, kun miehet ryyppäävät ja metelöivät talossa. Elämys perustuu kollektiiviperinteestä saatuun tietoon siitä, että talonhaltija suuttuu huonosta elämästä ja että talon onni on tällöin vaakalaudalla. Pelko ja huoli talossa pidetyn menon sopimattomuudesta aktualisoi kodinhaltijaviitekehysten, jolloin kolina, johon emäntä ei muutoin olisi kiinnittänyt huomiota, saa erityisen merkityksen ja johtaa kokemukseen haltijan ilmestymisestä. (Honko 1962, 97–99.) Tällainen ylikuonnollisen elämyksen synty tapa edellyttää jo olemassa olevaa ja yksilön hyvin sisäistämää uskomusjärjestelmää. Elämys ei ole selittämätön, vaan perustuu näkemykseen tuonpuoleisen maailman olemassaolosta ja merkityksestä. Järjestelmä ei kuitenkaan ole voinut syntyä tyhjästä.

Uskonnollisten ilmiöiden tutkimuksessa lähdetään nykyään usein tällaisten normaalista poikkeaviksi koettujen elämysten ensisijaisuudesta uskomiin nähden. Uskomukset syntyvät selittämään tapauksia, jotka ovat ylittäneet normaalin arkitiedon rajat. Uskonnollisten representaatioiden pohjana ovat usein muistikuvat yksittäisistä, joko koetuista tai kuulluista tapahtumista sen sijaan, että ne perustuisivat ylikuonnollista koskeviin periaatteisiin. David J. Hufford ja häntä seuraten James McClenon ovat esittäneet *elämyshypoteesin*, jonka mukaan tietyt supranormaaleiksi tulkittavat elämystyyppit ovat universaaleja, kulttuurista riippumattomia. Hypoteesin mukaan näillä elämyksillä kognitiivisina tiloina on puhtaasti fysiologinen perusta. Selittämättömien kokemusten katsotaan synnyttävän uskonnollisia esimerkiksi hengistä, sieluisista, kuolemanjälkeisestä elämästä ja maagisista kyvyistä. (McClenon 2000, 1–2/13; Hufford 1982; Boyer 1994, 40.)

Kuinka ylikuonnollista koskevat representaatiot rakentuvat? Niiden pohjana on itsestään selväksi mielletty arkikokemus, josta ne poikkeavat. Pascal Boyer nimittää *luonnollisiksi ontologioiksi* niitä spontaaneja oletuksia, joita ihmisillä kulttuurista riippumatta on maailmasta ja sen toiminnasta. Oletamme esimerkiksi, että elottomat objektit pysyvät paikallaan, ellei joku tai jokin liikuta niitä, tai että liikkuvat fyysiset oliot eivät kohdatessaan mene toistensa läpi vaan törmäävät. Olion tunnistaminen tai tulkitseminen tietyn kategorian edustajaksi – ihmiseksi, eläimeksi, kasviksi, maisemaksi, työkaluksi jne. – aktivoi automaattisesti juuri siihen soveltuvan tiedollisen skeeman eli itsestään selvät taustaoletukset sen fyysisistä sekä mahdollisista psyykkisistä ominaisuuksista. (Boyer 1994, 74, 91.) Tällainen Dan Sperberin *intuitiiviseksi uskonnoksi* kutsuma tieto muodostaa latentin järjestelmän, joka käsittää tiedostamatta tapahtuvan päättelyn kautta myös aiemmin representoitumattomaa tietoa ja muodostaa arkisen kokonaiskuvan maailmasta (Sperber 1996, 89, 91–92).

Ylikuonnolliset käsitteet ovat tähän kokonaiskuvaan perustuvien intuitiivisten odotusten vastaisia. Stewart Guthrie pitää tärkeänä uskonnollisen ajat-

telun syntytekijänä ihmisten luontaista taipumusta ihmishahmoistaa ympäristöön. Laajemmasta perspektiivistä tarkasteltuna kyse on mielen projisoinnista elottomaan eli taipumuksesta tulkita tuntevan ja aikovan olennon toiminnaksi paljon sellaista, joka ei sitä ole. Tämä taipumus synnyttää virhetulkintoja, jotka kuitenkin korjaantuvat saman tien. Uskonnollisen representaation synty edellyttää tällaisen tulkinnan muodostumista pysyväksi ja yhä uudelleen aktivoituvaksi. (Guthrie 1993, 3–6; Boyer 2001, 143–147.) Se taas perustuu kyseisen yliluonnollisen toimijan kokemiseen oman toiminnan ja hyvinvoinnin kannalta merkittäväksi. Boyer'n mukaan henkien ja jumalien yksi tärkeä piirre on niiden oletettu kyky saada selville kaikki strateginen tieto ihmisistä ja heidän toiminnastaan, esimerkiksi näiden tekemät normirikkomukset. (Boyer 2001, 156–166; 2002.) Vaikutusvalta elinkeinoihin ja menestykseen on toinen merkittävä piirre.

Kun yhteisön elämään vaikuttavien yliluonnollisten toimijoiden olemassaolo otetaan huomioon säännöllisissä rituaaleissa ja arkisissakin toimissa, tieto niistä integroituu osaksi arkikokemusta ja kollektiivista perinnettä. Melford Spiroon mukaan tietyn ajatusmaailman vaikutus yksilön käyttäytymiseen riippuu siitä, kuinka syvällisesti se on omaksuttu. Spiro erottaa viisi ideologisen käsitteen omaksumisen tasoa, jotka pätevät hyvin myös uskonnollisiin käsitteisiin: 1) tieto käsitteen olemassaolosta, 2) käsitteen merkityksen ymmärtäminen, 3) sen uskominen todeksi ja päteväksi, 4) käsite kuuluu yksilön tiedolliseen järjestelmään ja vaikuttaa tiedon jäsentämiseen, 5) käsite on sisäistetty toimintaa voimakkaasti motivoivaksi elementiksi. (Spiro 1966, 1163.)

Kulttuurisesti välittyneet uskonnolliset uskomukset voivat siis joissakin tapauksissa muodostua yksilön ajatusmaailmaa ja toimintaa leimaaviksi tekijöiksi. Tuolloin tuonpuoleisen maailman olemassaolo voi kuulua maailmankuvan perusolettamuksiin, kuten Juha Pentikäisen informantina toimineella Marina Takalolla. Takalo ei itse pitänyt lukuisia kokemuksiaan haltijoista, vainajista tai enteistä yliluonnollisina, sillä niille kaikille löytyi selitys hänen maailmankatsomuksensa pohjalta. Hän mainitsee myös yliluonnolliset ilmiykset, mutta ilmiöinä, jollaisia hän ei itse ole koskaan kokenut. Takalo oli erityisen altis tutkijan yliluonnollisiksi kategorioimille elämyksille sekä vahvasti uskomuksiin suuntautunut, minkä vuoksi Pentikäinen luonnehti häntä termillä *homo religiosus*. (Pentikäinen 1978, 122–127.) On huomattava, että myös uskomukset sisäistänyt yksilö, joka ei pidä arkikokemuksesta poikkeavia elämyksiään luonnottomina, erottaa ne maailmankuvassaan omaan, tuonpuoleiseen kategoriaansa. Takalon tiedonannoissa yliluonnollinen erottuu vielä niistä ilmiöinä, jollaisia ei tietävästi pitäisi olla olemassa.

### 3. Kollektiivisuuden psykologia ja kognitiivisia ulottuvuuksia

Kun tarkastellaan kulttuuria kollektiivisena yhteisten symbolien ja merkitysten järjestelmänä, suhdetta konsensuksen ja variaation välillä voidaan lähestyä eri näkökulmista. Robert A. LeVine löytää kulttuurin kollektiivisuuden syvältä, pintatasolla varioivien representaatioiden takaa: erilaiset, yksilöllisiäkin kokemuksia kuvaavat kertomukset ovat lähtökohdiltaan ja tulkinta-periaatteiltaan samoja. Ne perustuvat yhteisössä vallitseviin kollektiivisiin mielikuviin. (LeVine 1984, 68–73.) Toinen mahdollisuus on tarkastella kollektiivisen ja henkilökohtaisen suhdetta yksilöllisinä asenteina yhteisössä yleisesti tunnettuja kertomuksia ja uskomuksia kohtaan. Tästä näkökulmasta kertomusperinteessä on kollektiivista ennen kaikkea sisältö – johon luetaan myös kertomusten konventionaalisen tulkinnan mahdollistava ääneenlausumaton kulttuurinen tietämys. Konventionaaliset tulkinnat heijastavat kollektiivisia asenteita, ns. yleistä mielipidettä. Henkilökohtaista ovat tavat omaksua, tulkita ja muokata kertomuksia, muodostaa niistä oma mielipide sekä valikoida niitä omaan repertoaariin. Tarkastelemme yksilön taipumusta sekä pysytellä yhteisissä mielikuvissa että tulkita niitä henkilökohtaisten mieltymystensä mukaan.

Perinnettä voi pitää kollektiivisena, kun se on yhteisössä yleisesti tunnettua ja hyväksyttyä. Jo kliseeksi on muodostunut termin lanseeraajan Albert Eskerödin luonnehdinta kollektiiviperinteestä ”määrällisesti vähempänä, mutta laadullisesti enempänä” kuin yhteisön jäsenten tuntemaan perinteen summa. Sekä Eskeröd että käsitettä edelleen kehittänyt Lauri Honko näkivät yhteisöllisen tradition ennen kaikkea sosiaalisen kontrollin perustana: kollektiiviperinne heijastaa ja vahvistaa vallitsevia arvoja ja normeja. (Eskeröd 1947, 77; Honko 1962, 118; ks. myös Pentikäinen 1971, 20–21.) Tässä suhteessa eri perinteenlajien painoarvo on kuitenkin erilainen: sosiaalisen kontrollin välineenä uskomusperinteen merkitys on huomattavasti suurempi kuin vaikkapa raportoivan tai humoristisen kertomusperinteen (Kaivola-Bregenhøj 1988, 15). Vaikka yksittäiset kertojat voivat tulkita ja muunnella kuulemaansa sekä luoda uutta, yhteisö omaksuu todennäköisimmin jo tuntemansa kaltaisia aineksia.

Päättyäkseen kollektiiviseksi perinneaineksen on siis oltava riittävän samankaltaista kuin jo olemassa oleva kollektiiviperinne. Lisäksi sen on erityisesti puhuteltava ja kiinnostettava yhteisön tavallisia jäseniä niin, että he haluavat ottaa asian toistuvasti esille ja välittää sitä eteenpäin. Ellei yhteisön elämäntavassa tapahdu merkittäviä muutoksia, jotka kääntäisivät yleisen kiinnostuksen toisenlaisiin kysymyksiin, kollektiiviperinne on verrattain pysyvä ainakin kahdesta syystä.

Kollektiivisen aineksen pysyvyys ja muutosvistarinta selittyvät ensinnäkin sosiaalisilla tekijöillä. Sosiologiassa ja psykologiassa on todettu ihmisten olevan huomaamattaankin taipuvaisia seuraamaan muiden esimerkkiä muo-

vatessaan tai muuttaessaan mielipiteitään (Boyer 2001, 300). Yksilön maailmankuva muodostuu pitkälti sosiaalisin perustein. Omien viiteryhmien ja lähimpien ihmisten vaikutus näkemyksiin on suurin, ja etäisemmät tahot säästävät niitä. Oman uskon, näkemyksen tai mielipiteen ilmaiseminen ääneen tekee siitä todellisemman kuin pelkkä ajatteleva. Niinpä sosiaalinen kontakti ja keskusteluyhteys samanmielisten kanssa vahvistaa uskoa, ja vastavasti katkos kommunikaatiossa samoin ajattelevien ja tuntevien kanssa heikentää sitä. (Berger & Luckmann 1994, 170–175.) Sosiaalinen paine, joka motivoi yhteisöllisten normien omaksumista, noudattamista ja edelleen välittämistä, ei toimi pelkän sanktioiden pelon varassa. Se perustuu yksilön aitoihin intresseihin. Tätä selitetään sillä, että sosialisatiossa yksilö maksuu taipumuksen kokea yhteisön asettamien toiveiden täyttäminen henkilökohtaisesti palkitsevaksi. (D'Andrade 1984, 97–98; Spiro 1961, 104–105.)

Toiseksi kollektiivisen tiedon muutosta jarruttaa se, että yksilöillä jo ennestään oleva tieto vaikuttaa uuden tiedon omaksumiseen ja käsittelyyn. Ihminen tulkitsee ja valikoi uutta tietoa jo olemassa olevien käsitystensä, odotustensa ja tavoitteidensa mukaisesti; niihin sopimattomalle tiedolle ei ole muistissa riittäviä kiinnekohtia. Yksinkertaisenkin viestin ymmärtäminen vaatii viestin sisältämän informaation lisäksi runsaasti kuulijan yleensä itsestään selvänä pitämää taustatietoa. (Rauste-von Wright 1997, 35–37; Boyer 2001, 38–40; D'Andrade 1984, 103.)

Viestin tulkintaa ohjaavan taustatiedon ja sen vaikutuksen voi jakaa kolmelle tasolle. Kulttuurinen taustatieto 1) mukauttaa viestin kollektiiviseen tietämykseen. Yksilöllisiin kokemuksiin perustuva taustatieto 2) sen sijaan saattaa johtaa kollektiivisesta poikkeaviin, henkilökohtaisiin tulkintoihin. Kognitiivisessa tutkimuksessa on lisäksi pyritty erottamaan kulttuurisista kokemuksen tavoista ihmiselle luonteenomaiset, universaalit ajattelun muodot ja sisällöt 3). Tällöin voidaan pitää esimerkiksi sitä intuitiivista ontologiaa, josta ylikuonnolliset ilmiöt poikkeavat, mahdollisimman samanlaisena kaikissa kulttuureissa.<sup>5</sup>

Kognitiivinen suuntaus on nostanut universaalit, rakenteelliset seikat kulttuurisen välittymisen rinnalle uskonnollisten representaatioiden samankaltaisuutta synnyttävinä tekijöinä. Pascal Boyer'n mukaan yhteisöissä yleisiksi

<sup>5</sup> On kokonaan toinen kysymys, voidaanko kulttuurinen ja universaali käytännössä erottaa. Vaikka esimerkiksi Dan Sperber korostaa intuitiivisten uskomusten universaalia luonnetta ja sitä, etteivät intuitiiviset uskomukset varioi dramaattisesti kulttuurien välillä, hän sisällyttää niihin myös kommunikaatiossa välittyvää, kulttuurista tietoa. Tietoisesti opittu uskomus voi muuttua intuitiiviseksi, kun se niveltyy saumattomasti tiedostamattomaan päättelysystemiin ja integroiduu osaksi arkikokemusta, ja kun ympäristö toiminnallaan säännönmukaisesti vahvistaa sen. (Sperber 1996, 89–94.) Mihály Hoppál vastaavasti lähestyy arkikokemusta uskomusjärjestelmänä, joka sisältää yhtä kyseenalaistamattomina tiedot fyysisestä ympäristöstä ja sitä jäsentävän kulttuurisen symbolijärjestelmän (Hoppál 2002, 51).



päätyneet representaatiot eivät ole sosiaalisessa kanssakäymisessä levinneitä vaan samanlaisen mekanismin samanlaisiksi tuottamia. Hän väittää, että osa ihmisten ajatuksista ei perustu mihinkään muuhun syyhyn kuin että mieli tuottaa ne sellaisiksi; uskonnollisten käsitteiden pysyvyyttä ja vaikutuksia hän selittää juuri niin. (Boyer 2001, 35–36, 40, 94–95.)

Empiiristen kokeiden mukaan ontologisen poikkeaman sisältämät episodit muistetaan paremmin kuin arkiset, ja näistä nimenomaan yhden poikkeaman sisältävät, koska niissä omaksuttavuus ja opittavuus on säilynyt paremmin (Boyer 2001, 80, 85). Uskonnolliseenkin käsitteeseen liitetään automaattisesti ne *skemaattiset oletukset*, joita yliluonnollinen poikkeama ei nimenomaisesti kiellä. Niinpä esimerkiksi hengillä, jotka kategoriaan ”henkilö” liitetyistä odotuksista huolimatta ovat aineettomia, oletetaan kuitenkin olevan muut inhimilliset ominaisuudet kuten aistit ja henkinen kapasiteetti. Kiinnittymisen päättelyketjuihin tukee käsitteen käytettävyyttä ja opittavuutta. Kun ilmaus sisältää oikean yhdistelmän ontologisten oletusten vastaisia sekä niiden mukaisia aineksia, se on sekä kiinnostavana että helposti opittavana erityisen otollinen leviämään. (Boyer 1994, 99–100, 113–114, 121, 123–124; 2002, 72.) Ontologisten kategorioiden ja niihin tehtyjen poikkeamien valikoima on käytännössä rajallinen: henkilöillä ja eläimillä voi olla poikkeavia fysiologisia tai psyykkisiä ominaisuuksia tai elottomilla objekteilla biologisia tai psyykkisiä ominaisuuksia ja niin edelleen. Tämä sama kognitiivinen resepti on siis perustana useimmille laajalle levinneille uskonnollisille representaatioille. Niiden samankaltaisuus ei ole välttämättä sisällössä, vaan tässä mekanismissa. (Boyer 2001, 78.)

Vaikka kognitiivisia tekijöitä voi pitää yhtenä lähtökohtana sille, miksi tietäntyyppiset representaatiot ovat ihmismieltä kiehtovia ja todennäköisimminkin välittyviä, pelkkä ihmismielen rakenne ei selitä kollektiivista perinnettä. Kollektiivisiksi päätyvillä uskomuksilla on oltava käyttäjilleen käytännön merkitystä: kertomukset yliluonnollisista toimijoista eivät yleensä koske niiden yleisiä ominaisuuksia vaan niiden vaikutusta ihmisten elämään ja kanssakäymistä niiden kanssa (Boyer 2001, 312). Merkitykset ankkuroituvat sosiaalisiin suhteisiin ja kulttuuriseen ympäristöön, ja uskomusten välittyminen tapahtuu sosiaalisessa kontekstissa.

#### 4. Henkilökohtaiset valinnat ja tulkinnat

Kuten edellä jo mainittiin, tieto suodatetaan tulkinta- ja omaksumisprosessissa paitsi kulttuurisen tietämyksen, myös henkilökohtaisen elämäkokemuksen läpi. Näin syntyy henkilökohtaisia eroja samankin representaation tulkinnassa. Yhteisöjen heterogeenisuus tulee esiin kollektiiviperinteekin kohdalla myös valinnoissa – henkilökohtaisen repertoarin muotoutumisessa.

Psykologian näkökulmasta yksilön strategia tiedon valikoinnissa ja maailmankuvan muodostamisessa lähtee hänen minäkuvastaan, itsen suhteesta ympäristöön. Yksilö rakentaa tarjolla olevista aineksista itselleen sopivimman näkemyksen, jonka valossa hänen oma elämänsä ja toimintansa näyttäytyy mielekkäänä. (Rauste-von Wright 1997, 31, 35–37; Nurmi 1997, 68.) Tältä pohjalta voidaan ymmärtää myös yksilön suhdetta kollektiiviseen perinteeseen: hän valitsee kollektiivisesta perinteestä aineksia, jotka tukevat hänen minäkuvaansa ja tarjoavat toivottujen sosiaalisten roolien lisäksi väylän hänen persoonalliselle ilmaisutarpeelleen. Anna-Leena Siikalan tutkimus kauhajokelaiskertojista osoittaa selvästi, kuinka yksilön elämäntilanne, persoonallisuus ja maailmankatsomus ohjaavat hänen kiinnostustaan ja tulkintojaan. Aihelmien tuntemuksen tasolla kaikki Kauhajoen kertojatutkimuksen piiriin valikoituneet kertojat osoittivat tuntevansa paikallisen kollektiivitradition. Heidän tapansa esittää ja tulkita perinnettä sekä heidän repertoariensa lajikohtaiset painotukset kuitenkin vaihtelivat huomattavasti. Kauhajoen aineiston pohjalta syntyneen kertojatypologian viidestä tyypistä voimakkaimmin uskonnolliseen traditioon suuntautuivat ns. *perinteen sisäistäneet passiivikertojat*, henkilöt, jotka eivät aktiivisesti pyrkineet esittämään tuntemaansa perinnettä, mutta niin tehdessään korostivat sen henkilökohtaista merkityksellisyyttä ja uskottavuutta. Suuntautumisella uskomusperinteeseen ja supranormaaleihin elämyksiin näyttää olevan selkeä yhteys raskaiden elämäntilanteiden kanssa. Uskonnollinen asennoituminen auttaa sopeutumaan vaikeisiin elämäntilanteisiin, ja ääritapauksessa ihminen eristäytyy ahdistavasta sosiaalisesta todellisuudesta ja saa lohtua vetäytymällä näkyjen ja unien maailmaan. (Siikala 1984, 13–15, 121–122, 154–158, 173–180, 189, 221–224.)

Siikalan mukaan kertoja ei radikaalisti muuta kuulemiensa tarinoiden tulkintatapaa, vaan edustaa samaa linjaa kuin tärkeimmät perinnelähteensä. Se konteksti, jossa uutta tietoa konstruoidaan eli sopeutetaan omaan tietovarastoon liitettäväksi, jättää väistämättä jälkensä informaation tulkintaan ja myöhemmän käyttöön. Lapsuudessa ja nuoruudessa voimakkaasti koetun perinteen välittäjäpersoonallisuuden näkemykset saattavat jäädä mieleen ja joissakin tapauksissa ohjata myöhemmin koko elämäntilannetta. (Siikala 1984, 218; Rauste-von Wright 1997, 36.) Linda Dégh ja Andrew Vázsonyi sitä vastoin painottavat kertomusten riippumattomuutta yksilökohtaisista näkemyksistä. Heidän tarinaperinteen välittymistä kuvaavassa mallissaan kertojien ja kuulijoiden suhtautumistavat uskomustarinoihin on pelkistetty viiteen kategoriaan: usko, ambivalenssi, skeptisyys, epäusko ja vastustus. Tarinan propositioni – kertomisen arvoiseksi koetun tapahtuman ensimmäinen kertomukseksi pukeva henkilö – voi edustaa mitä tahansa näistä kannoista, samoin tämän kertomuksen vastaanottajat ja edelleen välittäjät. Tarinan kyky elää ja kantaa mukanaan uskomuksellista ainesta ei ole riippuvainen yksittäisten kertojien ja kuulijoiden asenteista. ”Tarinaprosessi” on moniääninen, periaatteessa

rajaton erilaisten suhtautumis- ja tulkintatapojen labyrintti. (Dégh & Vázsonyi 1973, 109–112.)

Anna-Leena Siikala nimittää *minä-etäisyydeksi* sitä henkilökohtaista yhteyttä tai välimatkaa, joka yksilöllä on perinteeseen. Kertoja saattaa tiedostamattaankin läheistää kertomaansa tarinaa itseensä liittämällä siihen henkilökohtaisia kokemuksiaan. Kun kertoja sisäistää perinteen osaksi omaa elämäänsä niin, ettei hän miellä sitä perinteeksi vaan henkilökohtaisesti merkittäviksi tapahtumiksi ja kokemuksiksi, minä-etäisyys häviää kokonaan. Tämä on tyyppillistä memoraateille, joissa kertoja selostaa omaa elämystään. (Siikala 1984, 132, 173.) Siikalan kertojatutkimusten mukaan yksilöillä on selkeä taipumus valikoida repertoariinsa tiettyjä aihepiirejä edustavia kertomuksia ja pitäytyä samanlaisessa tulkintatavassa. Tällaista kerronnassa ilmenevää taipumusta tietyn suuntaisiin merkitystä muodostaviin valintoihin Siikala on nimittänyt *kerrottatendenssiksi*. (Siikala 1984, 96–97.)

Repertoari on käsite, jota folkloristiikan piirissä on käytetty varsin epämääräisesti, määrittelemättä mitä sillä varsinaisesti tarkoitetaan (ks. Georges 1994). Laajimmillaan repertoarina voidaan pitää kaikkien yksilön tuntemien perinnetuotteiden tai tietyn perinnelajin yksiköiden kokonaisuutta. Mutta kuten Kenneth Goldstein aiheellisesti huomauttaa, repertoarin ilmaiseminen perinnetuotteiden lukumäärinä aiheuttaa helposti harhan, että kaikki olisi yksilölle yhtä tärkeitä. Hän painottaakin aktiivisten ja inaktiivisten repertoarien erottamista toisistaan. (Goldstein 1971, 63–66.) Yhteisön jäsenenä yksilö ei voi välttyä tuntemasta myös sellaista perinnettä, joka ei puhuttele häntä henkilökohtaisesti. Suppeammin ymmärrettynä repertoari kattaakin vain sellaisen aineksen, jota yksilö valikoi käyttöönsä ja jolla on hänelle henkilökohtaista merkitystä. Käyttö ei välttämättä ole näkyvää: yksilö voi soveltaa perinneaineksia aktiivisesti minäkuvansa ja maailmasta tekemiensä tulkintojen pohjana. Eri elämänvaiheissa yksittäiset perinnetuotteet ovat erilaisessa asemassa, ja kauankin latenttina ollut aiheuma saattaa jostakin syystä aktuaalista, ja päinvastoin. Sama pätee myös yksilöllisiin tulkintoihin.

##### 5. Uskomusperinteen merkitys ja käyttö

Kysymys uskomusolentoihin ja niitä kuvaaviin kertomuksiin uskomisesta on monimutkainen. Uskon ja epäuskon välillä on laaja skaala erilaisia epäröiviä suhtautumistapoja ja toiseksi uskomusten uskottavuus voi vaihdella asiayhteyden mukaan.

Mihály Hoppál nimittää uskomusjärjestelmäksi hyvin laajasti yksilön fyysisestä ympäristöstä muodostamaa näkemystä, jossa tietämisen ja uskomisen välillä kulkee varsin epäselvä rajavyöhyke ja joka on omaksuttu sosialisointin myötä äidinkielen tapaan. Tällaisen järjestelmän itsestäänselvyys perustuu

ensinnäkin sen kiinnittymiseen arkipäiväisiin rutineihin ja toiseksi siihen, että yksilö omaksuu sen jo varhain, ennen kuin osaa kyseenalaistaa järjestelmän ja sen rakennusaineina toimivien merkkien ja symbolien pätevyyttä. (Hoppál 2002, 51.)

Olemme tarkastelleet itsestään selviä, tiedostamattomiin päättelyprosesseihin kuuluvia tietoaineiksia Sperberin tapaan intuitiivisina uskomuksina. Sperber erottaa niistä reflektiiviset uskomukset, jotka välittyvät kommunikatiivissa ja jotka voidaan kyseenalaistaa. Uskomukset, joita ihminen ei ole täysin ymmärtänyt tai hyväksynyt, hän voi säilyttää ikään kuin representaatioina näistä uskomuksista eli metarepresentaatioina. Sellaisia ovat esimerkiksi ”opettajani sanoo, että on olemassa mies- ja naispuolisia kasveja” tai ”äiti sanoo, että Jumala on kaikkialla”. Vaikka metarepresentaationa varastoitu uskomus voi tiedon karttuessa ja yhteyksien löytyessä integroitua osaksi yksilön intuitiivista päättelyjärjestelmää, uskonnolliset representaatiot jäävät mystisyytensä vuoksi tulkinnaltaan avoimiksi ja niiden hyväksyminen tai hylkääminen perustuu ne esittäneeseen auktoriteettiin. Uskomuksen omaksumista voi pitää rationaalisenä tekona, jos yksilöllä on järkiperusteet uskoa sen esittänyttä auktoriteettia. (Sperber 1996, 87–92.)

Mihály Hoppál määrittelee uskon tietoisuuden tilaksi, joka ajaa yksilön toimintaan ilman ensikäden tietoa uskomuksen totuudellisuudesta. Uskomukset ovat käytössä samalla tavoin kuin merkit ja symbolit: joissakin tilanteissa niiden käyttö vain tuntuu kulttuurisesti sovelialta. (Hoppál 2002, 51.) Monet uskomukset sijoittuvat uskon ja epäuskon välimaastoon ilman että yksilöllä olisi niihin pysyvää kantaa. Kanta muotoutuu eri tilanteissa niiden merkitysyhteyksien mukaan, joita uskomukselle kulloinkin annetaan.<sup>6</sup> Kerrotun tapahtuman todenmukaisuuden kriteerit voivat olla sen sosiaalisessa funktiossa (Kalela 1992, 33). Yliluonnollisten uskomusten yhteydessä niihin uskomista hedelmällisempää on tarkastella niiden relevanssia ja käyttökelpoisuutta yhteisössä. Uskomusten leviäminen ja pysyvyys perustuu niiden merkitykseen, johon myös uskottavuus on sidoksissa.

Tutkijat ovat esittäneet uskonnon alkuperästä monia teorioita, jotka itse asiassa koskevat juuri tätä: millä tavoin uskonnolliset representaatiot ovat yhteisöille ja yksilöille merkityksellisiä? Stewart Guthrie (1993, 10–) on jakanut alkuperäteoriat kolmeen pääsuuntaukseen. Intellektualistisissa teorioissa uskonto on tapa selittää, tulkita ja ottaa hallintaan ympäröivää maailmaa. Tällöin se vastaa yleisinhimilliseen tarpeeseen löytää selitys kaikelle koetulle ja tarjoaa supranormaaleja selityksiä profaanien käydessä riittämättömiksi (ks.

<sup>6</sup> Seppo Knuutila on tarkastellut kummittelua koskevaa kertontaa pienessä pohjoiskarjalaisessa yhteisössä. Kerronta kylän koululla tapahtuvasta kummittelusta koettiin relevantiksi, kun se käsittelee symbolisesti yhteisön suhdetta koululla asuneeseen opettajaan, joka koettiin kylässä ulkopuoliseksi ja vieraaksi. Ilman tätä kehystä kertomukset koululla kuulluista oudoista äänistä eivät saaneet riittävää yhteisöllistä kaikupohjaa. (Knuutila 2001, 33–37.)

myös Holm 1999, 46). Sosiaalinen funktionalismi näkee uskonnon tapana luoda ja ylläpitää yhteisöllistä solidaarisuutta. Siihen liittyy uskonnon moraalinen ja normatiivinen rooli. Kolmannen suuntauksen mukaan uskonto taas syntyy toiveajattelusta ja tarpeesta saada lievitystä kärsimyksiin. Guthrie esittää vasta-argumentteja etenkin kahteen jälkimmäiseen: uskonkiistathan nimenomaan hajottavat yhteisöjä, ja uskonto ei ainoastaan lievitä vaan myös aiheuttaa pelkoa ja ahdistusta.

Tähän on huomautettava, ettei uskomusjärjestelmien muotoutumista voida tarkastella finalistisen kausaliteetin pohjalta. Ei siis ole mielekäästä olettaa saman syyn kattavan uskonnon synnyn lisäksi sen kaikkia mahdollisia käyttötapoja ja vaikutuksia. Uskomusten vaikutukset yhteisössä – joita funktionalismi tarkastelee niiden olemassaolon syynä – on erotettava niistä syistä, joiden vuoksi yksilöt omaksuvat ja välittävät niitä. Alkuperäteorioita voidaan hyödyntää silti näkemyksinä niistä monista tekijöistä, jotka ovat erilaisissa yhteyksissä tehneet uskonnollisista representaatioista merkittäviä ja käyttökelpoisia ja tukeneet niiden leviämistä ja pysyvyyttä.

On ilmeistä, että uskomusperinteellä on monia yksilöllisiä ja yhteisöllisiä merkityksiä ja käyttötapoja. Siikala (1984, 32–34) erottaa kertomusten *konventionaaliset, tilannekohtaiset* ja *intentionaaliset* merkitykset. Ensimmäinen viittaa kollektiivitradiitioon kuuluvaan motiivistoon ja sen sisältöön pohjautuvaan konventionaaliseen tulkintatapaan. Toinen liittyy perinteen välitystilanteisiin, kertojan käyttämiin ilmaisullisiin keinoihin ja läsnäolijoiden tapaan ottaa vastaan ja ymmärtää kertomus. Viimeksi mainittu taas tarkoittaa niitä merkitysisältöjä, jotka kertoja tietoisesti pyrkii kuulijoilleen välittämään. Supranormaalien aiheiden kerrontaa voidaankin pitää tavoitteellisena toimintana, joka täyttää sekä yksilöiden ilmauksellisia että sosiaalisesti tärkeitä pidettyjä tarpeita.

Kollektiivisten uskomusten vahvistamista on pidetty uskomusperinteen tärkeimpänä tehtävänä. Kuten edellä jo viitattiin, sosiaaliset funktiot – se, että aktiivinen käyttö vahvistaa kollektiiviperinteen asemaa – on erotettava niistä henkilökohtaisista intentioista, joiden perusteella yksilöt käytännössä hyödyntävät perinnettä.<sup>7</sup> Vaikutusvaltaisten yksilöiden tavoitteena voivat toki olla sosiaalisen struktuurin ja yhteisön arvo- ja normijärjestelmän ylläpitäminen sekä pedagogiset päämäärät. Kun uskomusperinteestä ammennettujen aiheiden avulla opetetaan, varoitetaan ja kontrolloidaan, sovelletaan ennen kaikkea konventionaalisia tulkintoja. Muita tyypillisiä intentionaalisia merkityksiä ovat sosiaalisia suhteita koskevat argumentit. Yliluonnollisesta rangaistuksesta kertova tarina ei tällöin pyrikään osoittamaan, että niin voi todellakin käydä, vaan

<sup>7</sup> Kollektiivisuus sinänsä on perinteelle arvoa ja merkitystä antava tekijä, koska se takaa sen, että kyseinen tapa lähestyä asiaa on yhteisössä sovelias ja legitiimi. Yksilön intresseissä on tämän legitimitietin hyödyntäminen eikä ensisijaisesti sen lisääminen.

se hyödyntää kuulijoiden tuntemaa motiivia tähdentääkseen jonkin yhteisössä tapahtuneen teon rangaistavuutta tai sen nimeltä mainitun jäsenen syyllisyyttä. Mutta supranormaaleja aiheita voidaan käyttää myös vallitsevien arvojen kyseenalaistamiseen.

Myös paikallisidentiteetin rakentamisessa ylikuonnollista koskevilla kertomuksilla on tärkeä merkitys. Erityisesti supranormaaleja kokemuksia koskevat kertomukset antavat kokijoiden ja kertojien kautta kiinnekohtia sekä fyysiseen että mahdollisesti sukupolvien taakse ulottuvaan sosiaaliseen ympäristöön (ks. Enges 1998; 2003).

Uskomusaiheita koskevalla kerronnalla on myös merkityksiä, jotka eivät liity kertomusten uskomussisältöön. Kertomuksilla voidaan parodioida uskoa, pilailta, pelotella, testata kuulijoiden herkkäuskoisuutta, mahdollisesti saattaa kuulijat naurunalaisiksi. Uskomusaiheet tarjoavat substanssia oman kertojan-kompetenssin osoittamiseen ja puhtaasti ajanvietteelliseen kerrontaan, jonka fiktiivisyyden myös kuulijat tiedostavat. Uskomusperinteen funktiot eivät siis perustu yksinomaan käsittelemiensä uskomusten merkityksiin. Tyypillisesti samalla kertomuksella voi olla useita sekä uskomussisältöön että sosiaaliseen vuorovaikutukseen perustuvia merkityksiä rinnakkaisina, eritasoisina ja tilannekohtaisesti määrittävinä. (Perinteen funktioista ja merkityksistä ks. Alver 1967, erit. 65–68; Kvideland & Sehmsdorf 1988, 21–22; Mullen 1997, 91–92; ks. myös Finnegan 1992, 125–131.)

Kaikki edellä mainitut uskomusperinteen käyttötavat ovat löydettävissä esimerkiksi Turun yliopistossa toteutetun *Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin* (ks. Nyberg & al. 2000) haastatteluaineistosta. Utsjoella, Talvadaksen kylässä suoritettu pitkäkestoinen, samoja teemoja laajenevasti toistava haastatteluprojekti tuotti aineiston, jossa tulevat esiin yksilöllinen ja tilannesidonnainen variaatio suhtautumisessa supranormaaliin. Variaatiosta voidaan erottaa kolme tasoa.

Yleisimmällä tasolla variaatiota esiintyy kyläläisten perustavanlaatuisessa suuntautumisessa ylikuonnolliseen. Tätä tasoa voisi nimittää vakaumukselliseksi: tuonpuoleinen maailma joko on tai ei ole olemassa. Huomionarvoista on, että kristillinen (tässä kontekstissa lestadiolainen) maailmankuva joko sulkee kansanuskoksi luettavat ilmiöt kokonaan ulkopuolelleen, tai kristillisyyden ja vanhassa saamelaisessa kansanuskossa tunnetut olennot ja voimat elävät rinnakkain. (Enges 1999; vrt. Suolinna & Sinikara 1980, erit. 148–149.)

Tästä seuraa variaation toinen taso. Supranormaali maailma ei ole yksi rypäs, jonka yksilö hyväksyy tai hylkää. Eri olennoilla ja erilaisilla voimilla on erilainen asema yksilön maailmankuvassa. Talvadaksen perinteessä tärkeä – joskaan ei kaikissa yhteyksissä yksiselitteinen – näyttää oleva ero fiktiivisten ja vainajaolentojen välillä. Kristillisestä näkökulmasta vainajat, jotka eivät ole päässeet siunattuun maahan (kuten hukkuneet tai tunturiin kuolleet)

ovat epäilyksettä rauhattomia; tämän käsityksen elinvoimaisuus on voitu dokumentoida viimeaikaisillakin kenttätöillä.

Variaation kolmas taso löytyy kyläläisten tiettyjä supranormaaleja elämyksiä (oikeammin: niitä raportoivia kertomuksia) ja yhteisöllisesti tunnettuja tarinoita koskevista tulkintoista. Kun samasta tapauksesta on keskusteltu toistuvasti eri henkilöiden kanssa eri yhteyksissä, tulkinnat vaihtelevat toisaalta luonnollisten/rationaalisten ja yliluonnollisten välillä, toisaalta eri supranormaalien olentojen välillä. Sama metsässä koettu outo äänielämys on voitu tulkita yhtä hyvin tunnistamattomaksi linnuksi, lapsivainajaksi kuin *gufihtareksikin*. Supranormaalin tulkinnan antaja ei välttämättä ole kokija itse, ja samakin henkilö voi haastattelusta toiseen horjua eri tulkintojen välillä.

## 6. Yksilöllinen ja yhteisöllinen

Tässä kirjoituksessa olemme lähestyneet yhteisöjä heterogeenisinä muodostumina: ne koostuvat yksilöistä, joiden suhtautuminen kollektiiviseen perinteeseen lähtee heidän omista henkilökohtaisista intresseistään kognitiivisten tekijöiden luomissa rajoissa. Kollektiivisuus merkitsee uskomusaihelmille legitiimiä asemaa, jolloin ne ovat ennen kaikkea kulttuurisesti soveliaita tulkintatapoja. Kollektiiviset uskomukset, jotka on integroitu osaksi yhteisöllistä maailmankuvaa, voidaan mieltää itsestään selviksi. Tällöin uskomusten totuusarvoa ei välttämättä kyseenalaisteta lainkaan. Uskomusainesten leviämiseksi ja uskomusperinteen käytölle puolestaan on useita uskomusten totuudellisuudesta riippumattomia syitä, jotka perustuvat niiden käyttökelpoisuuteen erilaisissa merkitysyhteyksissä.

Yliluonnollinen on suhteellinen kategoria: kukin kulttuuri ja viime kädessä yksilö itse muodostaa maailmankuvansa sisällyttäen siihen mielikuvansa siitä, mitä on olemassa ja mitä ei. Kognitiivisten tutkimusten perusteella oletamme, että riippumatta siitä, integroidaanko tuonpuoleinen maailma osaksi maailmankuvaa, siihen kuuluvat ilmiöt tunnustetaan arki-intuition vastaisiksi.

## LÄHTEET

## Arkistolähteet

TKU/kk/6.2.b. Kulttuurien tutkimuksen laitoksen arkistot, TKU-arkisto, Turun yliopisto. Talvaksen uskomusperinnematriisit.

## Kirjallisuus

- ALVER, BRYNJULF 1967: Category and Function. *Fabula* 9. Band, 63–69.
- BERGER, PETER – LUCKMANN, THOMAS 1994: *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen: tiedonsosiologinen tutkielma*. Suom. Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus Kirja.
- BLEHR, OTTO 1974: *Folketro- og sagnforskning*. Bergen – Oslo – Tromsø: Universitetsforlaget.
- BOYER, PASCAL 1994: *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- 2001: *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- 2002: Why Do Gods and Spirits Matter at All? PYYSIÄINEN, ILKKA – ANTONEN, VEIKKO (eds.): *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, 68–92. London – New York: Continuum.
- CASSON, RONALD W. 1983: Schemata in cognitive anthropology. *Annual Review of Anthropology* 12, 429–462.
- CHRISTIAN, WILLIAM A. Jr. 1987: Folk Religion: An Overview. ELIADE, MIRCEA (editor in chief): *The Encyclopedia of Religion* Volume 5, 370–374. New York: Macmillan Publishing Company.
- D'ANDRADE, ROY G. 1984: Cultural meaning systems. SHWEDER, RICHARD A. – LEVINE, ROBERT A. (eds.): *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, 88–119. Cambridge: Cambridge University Press.
- DÉGH, LINDA – VÁZSONYI, ANDREW 1973: Sägen och tro. KLINTBERG, BENGT AF (red.): *Tro, sanning, sägen. Tre bidrag till en folkloristisk metodik*, 83–113. Stockholm: Bokförlaget PAN/Norstedts.
- DEVLIN, JUDITH 1987: *The Superstitious Mind. French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*. New Haven and London: Yale University Press.
- DUNDES, ALAN 1977: Who Are the Folk? BASCOM, WILLIAM R. (ed.): *Frontiers of Folklore*. AAAS Selected Symposium 5, 17–35. Washington: American Association for the Advancement of Science.
- DURKHEIM, ÉMILE 1980: *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen totemijärjestelmä*. Suom. Seppo Randell. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.
- ENGES, PASI 1999: Supernatural Beings and Christian Faith in a River Sámi Village. VALK, ÜLO (ed.): *Studies in Folklore and Popular religion, Vol. 3*, 221–234. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu.
- 2000: Supranormaalit elämykset ja merkitysten variaatio. *Sananjalka* 42, 167–179.
- 2003: "Keneltä sinä tämän kuulit?" Perhe ja suku supranormaalin saamelaistradition välittäjinä. *Elore* 1/2003. [http://cc.joensuu.fi/~loristi/1\\_03/eng103.html](http://cc.joensuu.fi/~loristi/1_03/eng103.html)
- ESKERÖD, ALBERT 1947: *Årets åring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed*. Nordiska Museets Handlingar: 26. Stockholm: Nordiska Museet.
- FINNEGAN, RUTH 1992: *Oral Traditions and Verbal Arts. A Guide to Research Practices*. London and New York: Routledge.
- FOSTER, GEORGE M. 1965: Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* 67, 293–315.
- GEORGES, ROBERT A. 1994: The Concept of "Repertoire" in Folkloristics. *Western Folklore* Vol. 53, 4/1994, 313–323.
- GOLDSTEIN, KENNETH S. 1971: On the Application of Concepts of Active and Inactive Traditions in the Study of Repertory. *Journal of American Folklore* 84, 62–67.



- GUTHRIE, STEWART 1993: *Faces in the clouds. A new theory of religion*. New York: Oxford University Press.
- HAAVIO, MARTTI 1942: *Suomalaiset kodinhaltijat*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- HOLM, NILS G. 1999: Uskonnollinen kokemus. HYRY, KATJA – PENTIKÄINEN, JUHA (toim.): *Uskonnot maailmassa*. 4. uudistettu painos, 43–62. Helsinki – Porvoo – Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- HONKO, LAURI 1962: *Geisterglaube in Ingermanland*. Folklore Fellows Communications 185. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- HOPPÁL, MIHÁLY 2002: Linguistic and Mental Models for Hungarian Folk Beliefs. SIKALA, ANNA-LEENA (ed.): *Myth and Mentality. Studies in Folklore and Popular Thought*. Studia Fennica Folkloristica 8, 50–66. Helsinki: Finnish Literature Society.
- HUFFORD, DAVID J. 1982: *The Terror that Comes in the Night. An Experience-centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Publications of the American Folklore Society. New Series Vol. 7. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- HYRY, KATJA – PENTIKÄINEN, ANTTI – PENTIKÄINEN, JUHA 1995: *Lumen ja valon kansa. Suomalainen kansanusko*. Porvoo – Helsinki – Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- KAIVOLA-BREGENHØJ, ANNIKI 1988: *Kertomus ja kerronta*. SKST 480 Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- KALELA, JORMA 1992: Historia, kertomus, historiantutkimus. PITKÄNEN, PIRKKO (toim.): *Menneisyyden merkitys. Historian suuret ja pienet kertomukset*. Historian ja yhteiskuntaopin opettajien vuosikirja XXI, 23–64. Joensuu: HYOL ry.
- KNUUTTILA, SEPPÖ 2001: How to seize mentalities. RUNNEL, PILLE (ed.): *Rethinking ethnology and folkloristics*. Vanavaravedaja nr. 6, 17–53. Tartu: Tartu Nefä Rühm.
- KVIDELAND, REIMUND – SEHMSDORF, HENNING S. (eds.) 1988: *Scandinavian Folk Belief and Legend*. Minneapolis – London: University of Minnesota Press.
- LEACH, EDMUND 1976: *Culture and Communication. The logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEE, DAVID 2001: *Cognitive Linguistics. An introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- LEVINE, ROBERT A. 1984: Properties of culture: an ethnographic view. SHWEDER, RICHARD A. – LEVINE, ROBERT A. (eds.): *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, 67–87. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCCLENON, JAMES 2000: Content Analysis of an Anomalous Memorandum Collection: Testing Hypotheses Regarding Universal Features. *Sociology of Religion*. Summer 2000. [http://www.findarticles.com/cf\\_0/m0SOR/2\\_61/63913432/article.jhtml](http://www.findarticles.com/cf_0/m0SOR/2_61/63913432/article.jhtml).
- MOTZ, MARILYN 1998: The Practice of Belief. *Journal of American Folklore* 111 (441), 339–355.
- MULLEN, PATRICK B. 1997: Belief, Folk. GREEN, THOMAS A. (ed.): *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Volume I, 89–98. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- NEISSER, ULRIC 1987: From direct perception to conceptual structure. NEISSER, U. (ed.): *Concepts and Conceptual Development. Ecological and intellectual factors in categorization*. Emory Symposia in Cognition 1, 11–24. Cambridge: Cambridge University Press.
- NURMI, JARI-ERIK 1997: Maailmankuvan vaikutus oman elämän muotoutumiseen. RYDMAN, JAN (toim.): *Maailmankuvaa etsimässä*, 58–70. Helsinki: WSOY.
- NYBERG, PATRICIA – HUUSKONEN, MARJUT – ENGES, PASI 2000: Observations on Interview in a Depth Study on Saami Folklore. HONKO, LAURI (ed.): *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. Studia Fennica Folkloristica 7, 489–536. Helsinki: Finnish Literature Society.
- PENTIKÄINEN, JUHA 1970: Perinne- ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen menetelmästä. *Sananjalka* 12, 72–119.
- 1971: *Marina Takalon uskonto. Uskontoantropologinen tutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1978: *Oral repertoire and World View*. Folklore Fellows Communications 219. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- PYYSIÄINEN, ILKKA 2001: *Harvat ja valitut. Kirjoituksia ihmismielestä ja uskonnosta*. Helsinki: Yliopistopaino.
- RAUDVERE, CATHARINA 1993: *Föreställningar om maran i nordisk folketro*. Lund Studies in History of Religions. Volume 1. Lund: Lunds universitet, Religionshistoriska avdelningen.
- RAUSTE-VON WRIGHT, MAIIA-LIISA 1997: Oppiminen ja maailmankuva. RYDMAN, JAN (toim.): *Maailmankuvaa etsimässä*, 31–41. Helsinki: WSOY.

- RØRBYE, BIRGITTE 1978: Folketroen som begreb og forskningsfelt. *Norveg* 21, 305–317.
- SALER, BENSON 1977: Supernatural as a Western Category. *Ethos* 5:1, 31–53.
- SIKALA, ANNA-LEENA 1984: *Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista*. SKST 404. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1985: Kansanusko. AVIKAINEN, PAULA – LAAKSONEN, EERO – PÄRSSINEN, ERKKI (toim.): *Suomen historia* 3, 302–369. Helsinki: Weilin+Göös.
- SINIKARA, KAISA – SUOLINNA, KIRSTI 1980: Pohjoissuomalaisen kylän kertoja yhteisönsä tulkkina. *Suomen antropologi – Antropologi i Finland* 3/1980, 135–150.
- SPERBER, DAN 1996: *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishers.
- SPIRO, MELFORD E. 1961: Social systems, personality, and functional analysis. KAPLAN, BERT (ed.): *Studying Personality Cross-Culturally*, 93–127. New York, Evanston, and London: Harper – Row, Publishers.
- 1966: Buddhism and Economist Action in Burma. *American Anthropologist* 68, 1163–1173.
- STARK-AROLA, LAURA 1998: *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. Studia Fennica Folkloristica 5. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura / Finnish Literature Society.
- WARD, DONALD 1977: The Little Man Who Wasn't There: Encounters With the Supranormal. *Fabula* 18. Band, 212–225.
- YODER, DON 1974: Toward a Definition of Folk Religion. *Western Folklore* Vol. XXXIII, No. 1, 2–15.

#### KAARINA KOSKI – PASI ENGES: *Belief tradition, individual, and society*

This article deals with the relationship between individuals and collectively shared belief tradition. How do individuals use belief tradition and apply it to various situations? What kinds of factors regulate its transmission and adoption?

It is necessary, although not in every case easy, to separate the concepts of *folk belief* and *belief tradition*. In its narrowest sense the former means the religious ideas of peasant communities. We prefer a broader definition, according to which folk belief exists in every human community and can be traced back to both culturally specific and cognitive mechanisms of popular thought. By belief tradition we mean the different genres of folklore (especially narrative tradition) bearing belief motifs. The crucial question is to what extent belief tradition reflects the "firm belief" of a society and its individual members.

Societies are heterogeneous units; they consist of individuals whose attitude towards the supernatural is based on their own personal interests, yet to a certain degree regulated by human cognitive factors. Collective distribution gives belief motifs legitimacy and makes them culturally appropriate explanations for certain phenomena. By their integration into the socially shared worldview, collective beliefs may thus be considered self-evident facts that are not questioned at all. On the other hand, handing down and using belief tradition (e.g. belief narratives) is not necessarily connected to the religious value of the beliefs included. Belief tradition may have several personal and social functions, which are based on its usefulness in different contexts.

The supernatural is a relative concept. Different cultures and ultimately the individual members of these form their own ideas of what does and what does not exist. Grounding on cognitive research, we assume that irrespective of whether people suppose the supernatural world exists or not, they recognize these phenomena to be incompatible with the ontology of their everyday experience.