uskonnontutkija
religionsforskaren
2 (2026), ISSN 1796-4407

Pyhäteoriat ja niiden mahdollinen työnjako

Joona Vuorinen

Pyhä on yksi uskontotieteen sekä käytetyimmistä että kiistellyimmistä käsitteistä. Erilaisia pyhän määritelmiä ja käytännön sovellutuksia on esitelty kirjallisuudessa hyvinkin kattavasti (esim. Laitila 2006, 124–128; Evans 2003; Anttonen 2000; 2012, 112–142). Summatiivisista yhteenvedoista huolimatta yksi jos toinenkin tutkija saattaa kokea olonsa sangen epävarmaksi arvioidessaan ja valikoidessaan omaan tutkimukseensa soveltuvaa pyhäteoriaa. Tämä katsaus luokittelee lyhyesti erilaisia pyhäteoreettisia lähestymistapoja niiden lähtöoletusten perusteella. Katsauksen lopussa esittelen lisäksi kuvaajan avulla yhden mahdollisen tavan suhteuttaa erilaisia, erityisesti sosiologisia, pyhäteorioita toisiinsa ja hahmottaa niiden välistä työnjakoa.

Esittelemäni karkea lähestymistapojen luokittelu pitää sisällään tavallisimmat pyhäteoriat ja valottaa niiden keskeisiä eroja, ja on tarkoituksellisen yksinkertaistettu. Edelleen katsauksen lopussa esittelemäni malli pyhäteorioiden asemoitumisesta suhteessa toisiinsa ei ole ensimmäinen eikä ainoa ehdotus pyhäteoreettisen kokonaiskuvan hahmottamiseksi. Pelkästään 2000-luvulla ainakin Matthew T. Evans (2003) Gordon Lynch (2012) sekä Philip Mellor ja Chris Shilling (2014) ovat omissa kirjoituksissaan hahmotelleet erilaisten pyhäteorioiden suhdetta toisiinsa. Lynchin luokittelu perustuu kahtiajakoon *ontologisiin* ja *kulttuurisosiologisiin* teorioihin, sen mukaan onko pyhä jonkin transsendentin todellisuuden heijastuma vai yhteisöllisesti rakennettu (Lynch 2012, 9–29). Evans (2003) sekä Mellor ja Shilling (2014, 24) puolestaan luokittelevat erilaisia pyhäteorioita nelikentän avulla. Näissä nelikentissä pyhäteoriat – kuten Lynchilläkin – jaotellaan alkuperänsä mukaisesti yhteisöllisiksi tai transsendenteiksi, mutta tämän lisäksi nelikentät huomioivat myös yksilöllisyyden ja uskonnollisuuden mahdollisina pyhyyttä määrittävinä elementteinä. Omassa hahmotelmassani on paljon samaa edeltäjiini verrattuna. Kuitenkin niin Lynchin kahtiajako kuin mainitut nelikentätkin asemoivat erilaiset pyhäteoriat toisistaan sangen riippumattomiksi. Katsauksen lopussa ehdottamani lähestymistapa näyttäisi mahdollistavan erilaisten pyhäteorioiden tulkitsemisen osana laajempaa sosiokulttuurisen rajanvedon verkostoa, pikemmin kuin toisensa poissulkevina tutkimusparadigmoina.

Ennen pyhäteorioihin siirtymistä on tarpeen määritellä lyhyesti tässä katsausartikkelissa käytettyä terminologiaa. Määrittelen tässä tekstissä pyhän käsitettä eri tavoin ja aina sangen selvärajaisesti. Sen sijaan pyhän käsitettä täsmentävät määreet, ”uskonnollinen” ja ”sekulaari”, vaativat lyhyet määritelmät monitulkintaisuutensa takia.

Käsite uskonto ja sen johdannaiset ovat ongelmallisia. Ensinnäkin siitä mitä käsite ylipäänsä tarkoittaa ei ole yksimielisyyttä (Närvä 2020). Ja toiseksi, vaikka jokin määritelmä valittaisiinkin, sitä voidaan perustellusti pitää keinotekoisena länsimaisten tukijoiden kehittämänä määritelmänä, jolloin sen soveltaminen muiden kulttuuripiirien ilmiöihin ei ole välttämättä eettisesti kestävää. Uskonnon käsitteeseen onkin kohdistettu post-kolonialistista kritiikkiä sen pakottaessa erilaiset maailmalla ilmenevät merkitysjärjestelmät länsimaisen kriteeristön arvioitaviksi (Närvä 2020; Sakaranaho & Konttori 2020). Sama kritiikki kohdistuu loogisesti myös

sekulaarin käsitteeseen, joka pääsääntöisesti ymmärretään uskonnon käsitteen vastakohtana ja siten yhtä selkeästi länsimaisena konstruktiona.

Tämän terminologinen haaste on todellinen. Kuitenkin, ongelmistaan huolimatta uskonnon käsite on tässä katsausartikkelissa hyödyllinen työkalu selventämään eroja erilaisten pyhäteoreettisten lähestymistapojen välillä. Käytän käsitteitä ”uskonto” ja ”sekulaari” sangen huolettomasti, sillä uskonnon käsitteen problematisointi ei ole tämän kirjoituksen tavoitteena. Tekstissäni uskonnon käsite (yhteyksissä kuten uskonnollinen pyhä tai uskonnollinen viitekehys) nojaa pitkälti essentiaalisiin uskontoteorioihin, joiden mukaan uskonnoissa on löydettävissä jokin kaikkia luokan ilmiöitä yhdistävä ominaisuus, vaikkakaan mikään ominaisuus ei yksinään ole riittävä tai välttämätön ilmiön uskonnoksi nimeämiseksi (Närvä 2020, 56, 59–61). Näin ollen uskonto viitaa tässä kirjoituksessa sellaisiin katsomusjärjestelmiin, joissa keskeisenä elementtinä on esimerkiksi usko yliluonnollisiin toimijoihin, selkeä ja vakiintunut oppirakenne ja selvärajainen jako uskontoon kuuluvien ja sen ulkopuolisten välillä. Uskonnon käsitteen merkitys tuleekin sangen lähelle sitä, miten sana voidaan ajatella ymmärrettävän arkikielisissä yhteyksissä. Sekulaari puolestaan viittaa kuvatunkaltaisen uskonnon käsitteen ulkopuolisiin ilmiöihin.

Erilaiset pyhäteoreettiset lähestymistavat

Nähdäkseni erilaiset pyhäteoriat voidaan painotustensa perusteella luokitella ainakin viiteen eri lähestymistapaan. Tämä jaottelu ei ole ainoa mahdollinen tapa ryhmitellä pyhäteorioita, eikä luultavasti sulje sisäänsä kaikkia mahdollisia pyhäteoreettisia lähestymistapoja, mutta toimii yleisesityksenä aiheesta. On myös huomattava, että luokittelut voivat tietyissä tilanteissa olla päällekkäisiä: transsendentti ja uskonnollinen pyhyys ilmenee myös yhteisöllisenä toimintana ja sekulaareina rajanvetoina, ja sekulaarit sosiologiset pyhäteoriat voivat sekulaarien ilmiöiden lisäksi tarkastella myös uskonnollisia ilmiöitä. Lähestymistapojen eroja selkeyttääkseni käsittelen kutakin luokittelua muista erillisenä.

Nämä luokittelut ovat 1) transsendentti/uskonnollinen pyhä, 2) pyhä sosiaalisena presentaationa, 3) pyhä kategoriarajana, 4) pyhyys järjestyksen eheytenä ja 5) pyhä luovuttamattomana/merkityksellisenä. Ensimmäisten lähestymistavan teorioita voidaan kutsua *fenomenologisiksi* teorioiksi.[1] Tämä tarkoittaa sitä, että niissä pyhän tai pyhyyden kokemuksen aiheuttajan katsotaan olevan jokin mihinkään muuhun palautumaton ilmiö, eli useimmiten jumaluus tai uskonnollinen kokemus. Siksi tällaisen pyhän tutkiminen ei ole niinkään pyhän itsensä, vaan vain sen ilmenemisen ja kokemisen tutkimusta (Laitila 2006, 56–76, 124–126; ks. Dawson 1996, 68–76).

Neljää viimeistä lähestymistapaa voidaan niiden yhteisöllistä rajavetoa korostavan painotuksensa takia kutsua *sosiologisiksi* pyhäteorioiksi. Niiden mukaan pyhyys ja sen kokemus ovat ennen kaikkea yhteisöllisesti syntyviä kokemuksia ja määritelmiä, eikä niillä siten ole mitään yliinhimillistä tai mihinkään muuhun palautumatonta alkuperää (Lynch 2012, 9–53). Näissä lähestymistavoissa tutkija saattaa kiinnittää huomionsa esimerkiksi siihen miksi, miten ja mitä

[1] Fenomenologisten teorioiden sijaan voidaan puhua myös ontologisista teorioista, kuten Lynch tekee. Tällä nimeämisellä korostetaan sitä, että pyhä viittaa johonkin itsenäisesti olemassa olevaan transsendenttiin entiteettiin (ks. Lynch 2012, 10–12). Käytännössä kyseessä on lähinnä semanttinen ero, sillä molemmissa transsendentti pyhä itsessään jää tavoittamattomaksi ja tutkimus kohdistuu vain sen ilmenemismuotoihin.

tietyssä yhteisössä nimetään pyhiksi, miten tämä vaikuttaa yhteisön sisällä ja sen suhteissa yhteisön ulkopuolelle.

On myös huomattava etteivät luokitteluni etene kronologisesti tai hierarkkisesti. Vaikka luokittelut saattavat edetä uskontotieteen oppihistoriaa tuntevien mielestä analogisesti tieteenalan tutkimusparadigmojen kehityksen kanssa, tarkoitukseni ei ole ehdottaa joidenkin teorioiden olevan vanhentuneita tai vähemmän kurantteja kuin toisten. Huolimatta siitä, että fenomenologisten pyhäteorioiden rooli on nykyisessä uskontotieteellisessä tutkimuksessa jäänyt sosiologisten teorioiden jalkoihin, näen niillä olevan edelleen paikkansa uskontotieteen teoreettisessa työkalupakissa. Erityisesti uskonnollisen kokemuksen jäljittämiseen ja kuvailuun fenomenologiset pyhäteoriat soveltuvat mielestäni edelleen paremmin kuin sosiologiset pyhäteoriat.

1) *Transsendentti ja uskonnollinen pyhä*. Luterilaisen kristillisyyden voimakkaan vaikutuksen takia suomalaisessa kontekstissa sanan pyhä on perinteisesti ajateltu viittaavan johonkin ylimaalliseen ja transsendenttiin.[2] Edelleen moni uskontotieteellinen pyhää käsittelevä kirjoitus alkaa pyhän käsitteen etymologisen taustan avaamisella, ja muistuttaa miten latinan kielen sana *sacer* on alunperin viitannut jumalille kuuluviin asioihin, kun pyhän vastakohta *profaani* puolestaan on sananmukaisesti viitannut ”temppelin ulkopuolelle” (Paden 1999, 168; Agamben & Fort 2007; Hunt 2017). Transsendenttiset pyhäteoriat (Otto 1924; Eliade 1958; 2003) jakavat saman lähtöoletuksen: pyhä, käytettiinpä sitä substantiivina tai adjektiivina, viittaa johonkin transsendenttiin, *sui generis,* omaa luokkaansa olevaan ilmiöön. Transsendentti pyhä, tai pyhän kokemuksen lähde, on empiiristen havaintojen ulkopuolella. Siksi fenomenologian aatteiden mukaisesti transsendentin pyhän tarkastelu liittyy ennen kaikkea pyhän ilmentymiin ja näiden ilmentymien kokemuksiin. Näitä pyhän kokemuksia luonnehtivat usein (juutalais-kristillisestä traditiosta vaikutteita ottaneet) samanaikaisesti ilmenevät kokemukset salaperäisyydestä, kauhistuttavuudesta ja kiehtovuudesta (Otto 1924; Anttonen 2000, 272–273).

Transsendenttisten pyhäteorioiden vaikutusvaltaisimpana edustajana mainitaan usein Rudolf Otto, jolta pyhän kokemukseen liitetyt kolme adjektiiviakin on lainattu. Hän nimesi pyhän ja pyhyyden kokemuksen aiheuttajan *numeniksi*, transsendentiksi jumaluudeksi tai voimaksi, joka omaa luokkaansa olevana on kaiken kuvailun ja selittämisen ulkopuolella (Otto 1924; 5–41). Kuitenkin tästä numenista on mahdollista saada kokemuksen kautta tietoa, joka kuitenkin on kuvailtavissa kehämäisesti vain pyhyyden käsitteen avulla (Raphael 1997, 25, 28–29; Lynch 2012, 10). Tutkija, jolla moista kokemusta ei itsellään ole, joutuukin pohtimaan vakavasti kannattaako hänen enää vaivautua jatkamaan tutkimusaiheen parissa (ks. Dawson 1996, 68–70).

Transsendentin pyhyyden merkittävin ongelma liittyykin juuri tutkimuskohteen toiseuteen: Kuinka tutkia ilmiöitä, jotka ovat havaittavan maailman ulkopuolella ja läsnä vain kokemusten välittäminä? Luontevana ratkaisuna on kiinnittää tarkastelun huomio kaikkein tavallisimpiin pyhän ilmentymisen paikkoihin, jotka löytyvät uskonnollisesta viitekehyksestä. Transsendentit pyhäteoriat ovatkin paikantaneet pyhän ilmentymisen lähes poikkeuksetta uskontojen piiriin. Transsendentteja pyhän kokemuksia voidaan kuitenkin tulkita löytyvän myös perinteisten uskontojen ulkopuolelta (Lynch 2007). Esimerkiksi luonto ihmistä ympäröivänä ja häntä suurempana entiteettinä voi näyttäytyä lähes transsendenttina pyhyytenä: kokemukset, joita vaeltaja saa erämaassa tai vuorikiipeilijä suuren vuoren rinteillä, voivat tulla hyvin lähelle kokemuksia

[2] Suomen kielen sanalla pyhä on kuitenkin pitkät esikristilliset juuret. Suomen esihistoriassa sanaa käytettiin mm. nimeämään ja rajaamaan erilleen ympäröivästä maastosta merkityksellisiä paikkoja (Anttonen 1996).

transsendentista, itsen ulkopuolisesta, subliimista pyhästä (Kupfer 2003, 83; ks. Lynch 2007, 36–37, 53–55; Kunchamboo, Lee & Brace-Govan 2017, 130).

Pyhän liittäminen uskonnollisen perinteen havaittaviin elementteihin, kuten rituaaleihin, rakennuksiin, esineisiin ja myytteihin, tuo transsendentin pyhyyden tutkimuksen ulottuville. Uskonnon ja pyhän yhteenliittäminen onkin ollut yleinen käytäntö uskontotieteellisessä tutkimuksessa. Tunnettu ruotsalaisteologi Nathan Söderblom totesi 1900-luvun alussa, että uskonto voi olla olemassa ilman jumaluuden käsitettä, mutta ilman pyhän ja profaanin välistä rajanvetoa uskontoa ei voi olla (Indinopoulos & Yonan 1996, 1). Uskontotieteessä keskustelu uskonnon määritelmästä on samanlainen ikuisuuskysymys kuin kysymys pyhästä. Niin kutsuttujen maksimaalisten määritelmien mukaan lähes mitä tahansa kulttuurisesti merkityksellistä toimintaa voidaan tarkastella uskontona (Taira 2004, 121). Näin esimerkiksi Suomea ja suomalaisuutta voitaisiin tarkastella uskontoina (Anttonen 2012, 146–150; ks. Bellah 2005). Yksinkertaisuuden vuoksi pitäydyn tämän ensimmäisen luokittelun kohdalla niissä tutkijoissa, joiden tarkastelussa uskonto käsitteenä on viitannut maailmanuskontojen kaltaisiin vakiintuneisiin katsomusjärjestelmiin. Näistä vaikutusvaltaisimmin – ja hyvin eri tavoin – uskonnon ja pyhän käsitteet ovat tahoillaan yhdistäneet Mircea Eliade ja Émile Durkheim.

Eliaden (1958; 2003) uskontoteoria on uskontofenomenologiaa kenties klassisimmillaan. Hänen näkemyksensä siirtyy yksinomaan transsendentista ulottuvuudesta lähemmäksi immanenttia todellisuutta keskittymällä uskonnollisen ihmisen kokemukseen pyhästä. Eliaden mukaan pyhyys ilmenee lukemattomina erilaisina *hierofanioina,* ilmentyminä, jotka uskovalle ihmiselle edustavat aidosti transsendenttia todellisuutta. Merkittävä etu esimerkiksi Otton numeniin verrattuna on, että tutkija voi ohittaa transsendenttiin pyhään liittyvät ontologiset kysymykset ja keskittyä vain sen erilaisiin hierofanioihin ja niiden merkityksiin uskovalle ihmiselle. Toisaalta voidaan väittää, ettei Eliaden näkemys niinkään ratkaissut transsendenttiin pyhyyteen liittyviä ongelmia, kuin vain siirsi ne toisaalle: Eliaden ei-mihinkään palautuva, omaa luokkaansa oleva uskonnollinen kokemus, joka on tarkastelun kohteena, ei lopulta ole kovin kaukana transsendenttisesta pyhästä, vaikka edellinen saisikin konkreettisia uskontoihin liittyviä ilmenemismuotoja.

2) *Pyhä sosiaalisena presentaationa:* Eliaden tavoin Durkheim näki pyhään liittyvän nimeämisen ja rajanvedon olevan uskonnon keskeinen piirre.[3] Durkheimin yhdessä Marcel Maussin (2009) kanssa kirjoittama *Primitive Classification* tarkasteli varhaiskantaisten kulttuurien tapaa luokitella todellisuutta. Teoksen keskeinen löytö, oli havainto näiden luokitteluiden hierarkkisuudesta. Esimerkiksi toteemiin liittyvät luokittelut olivat kaikkien muiden luokitteluiden yläpuolella ja niitä määrääviä (Durkheim & Mauss 2009, 48). Tämä luokittelujen hierarkia toimi keskeisenä ideana Durkheimin (1965) myöhemmin *Uskontoelämän alkeismuodoissa* kehittelemässä uskontoteoriassa. Hän huomasi, että uskonnoissa on kyse pohjimmiltaan todellisuuden luokittelusta vastakkaisiin luokkiin, pyhään ja profaaniin. Pyhän ja profaanin ilmentymien sijaan, häntä kuitenkin kiinnosti ennen kaikkea tämän rajanvedon yhteisöllinen merkitys.

Durkheimin (1965, 179–182, 236–245) kiinnostuksen kohteena oli erityisesti se, miksi tietyt asiat ovat tietylle yhteisölle pyhiä ja mitä seurauksia tällä on. Pyhyyden ilmentymien tai sen

[3] Huomaa, että Durkheim (kuollut 1918) teki akateemisen uransa ennen Eliadea (kuollut 1986). Durkheimin akateeminen ura painottui 1800- ja 1900-lukujen vaihdetta ympäröiville vuosikymmenille, ja Eliaden puolestaan 1950- ja 1960-luvuille. Eliaden käsittely ennen Durkheimia korostaa tämän katsauksen temaattista etenemistä, ja eroaa siksi kronologisesta esityksestä.

kokemuksen tarkastelun sijaan Durkheim kiinnitti huomionsa pyhän ja profaanin välisen rajavedon logiikkaan. Hänen mukaansa uskonnollinen toiminta, kuten rituaalit ja myytit heijastavat yhteisön arvoja ja kanavoivat yhteisöllisiä tunteita. Tällainen toiminta luo ja ylläpitää rajanvetoa pyhän ja profaanin välillä, jonka ylläpito on elinehto yhteisölliselle järjestykselle. Näin uskonnossa on kyse pohjimmiltaan sosiaalisen todellisuuden luokittelusta ja ylläpitämisestä, ja pyhän käsite on siinä avainasemassa.

Durkheimin (1965) sosiologinen pyhäteoria synnytti kokonaan uuden tutkimusparadigman. Jos pyhä on ennen kaikkea yhteisöllisen rajanvedon ja sen ylläpidon synnyttämää luokittelua, voidaan pyhyyttä löytää myös monesta muustakin yhteydestä kuin vain uskontojen piiristä. Durkheimin ajatusta seuraten monet tutkijat ovat sitä mieltä, että pyhyyttä voidaan löytää kaikista yhteyksistä, joissa yhteisöllisesti jaettujen määrittelyjen avulla jotkin asiat rajataan erityisiksi (esim. Anttonen 2000; Paden 1999). Tällaisia määreitä voivat olla uskonnon lisäksi politiikka, kansallisuus, alue, traditio, hierarkia tai ryhmän jäsenyys (Anttonen 2000, 281; Paden 1999, 169–171). Kuten Durkheim (1965, 495) teoksensa viimeisillä sivuilla toteaa, ihmistieteisiin on avautunut uusi kenttä ihmisen ylä-/ulkopuolelle: yhteisö.

3) *Pyhä kategoriarajana:* Durkheimin (1965) paljastama rajanvedon logiikka on saanut yhä uudet tutkijasukupolvet kiinnittämään huomionsa nimenomaan tähän rajavetoon ja sen muodostamiin kategorioihin. Erityisesti (uskonto)antropologit, kuten Mary Douglas (2003) ja Veikko Anttonen (1996) ovat käyttäneet pyhän käsitettä kuvatakseen ja tulkitakseen kielletyn ja sallitun välistä jaottelua. Douglas (2003) esitti tutkimuksessaan, kuinka *anomaliset* asiat voivat tulla *tabuksi*, eli ne edustavat negatiivista ja kiellettyä pyhää. Hänen juutalaisten ruokasäädöksiä koskeva analyysinsa paljasti, kuinka tavanomaisen luokittelun ulkopuoliset eläimet (kuten suomuttomat merieläimet) kategorisoitiin kielletyiksi ja saastuttaviksi. Anttonen (1996) puolestaan osoitti, kuinka sanaa pyhä on käytetty suomen kielessä nimeämään asutun ja asumattoman alueen välistä rajaa.[4] Pyhäksi nimettyjen paikkojen tuli olla vasta haltuun otettuja, asumattomia, maastoltaan erottuvia ja niillä tuli olla jokin funktio (Anttonen 1999, 13). Näin pyhä kategoriana sulkee sisäänsä erityisiä asioita, oli erityisyyden syynä sitten asiaan liittyvä vaara, arvostus, transsendenttius, hyödyllisyys tai näiden yhdistelmä.

Hyvin lähellä pyhän käyttöä kategoriarajana on sen liittäminen sosiaaliseen statukseen. Erityisesti rituaalintutkijat, kuten Arnold van Gennep (1960) ja Victor Turner (2007) ovat paikantaneet pyhyyden rituaalin eri vaiheisiin. Van Gennep (1960, 1) kirjoittaa teoksensa alussa kuinka pyhän ja profaanin maailmojen välinen ero on niin suuri, ettei siirtyminen maailmojen välillä tapahdu ilman rituaalista, statuksen muuttavaa, välivaihetta. Tällöin pyhyys tai sen puute on ihmisen tai esineen status tai tila, johon pystytään vaikuttamaan rituaalin keinoin. Van Gennepin työn pohjalle rakentanut Victor Turner (2007) keskittyi erityisesti rituaalin siirtymävaiheeseen, *liminaaliin*, johon hän paikansi myös pyhyyden. Turnerin (2007, 123–124) mukaan liminaalisessa tilassa olevat henkilöt ja asiat ovat yhteiskunnan vakiintuneen rakenteen ulkopuolella, ja siten pelkästään olemassaolollaan uhkaavat tuota rakennetta.[5] Näin liminaalisuuteen liittyvä pyhä tulee hyvin lähelle Douglasin (2003) anomalisuuteen liittyvää saastuttavaa pyhää. Turner (2007, 124) jopa itsekin viittaa tässä yhteydessä Duglasiin. On kuitenkin syytä huomata,

[4] Esimerkiksi Janne Saarikivi kritisoi Anttosen näkemystä pyhästä erottamiseen käytettynä käsitteenä. Hänen mukaansa suomen kielen pyhä-sanan etymologiasta ei tällaista piirrettä löydy (Saarikivi 2017).

[5] Tästä ulkopuolisuudesta voi olla montaa mieltä, sillä vaikka liminaalit tilat ovat arkisten luokittelujen ulkopuolella, voidaan niiden nähdä tapahtuvan kuitenkin vakiintuneen yhteisöllisen järjestyksen sisällä. Olen itse pyrkinyt huomioimaan tämän jännitteisen asetelman laatimassani kuvaajassa.

että Turnerin ajattelussa liminaalisuus oli positiivinen ja välttämätön uutta luova voima. Esimerkiksi liminaalin aikaisesta *communitaksesta*, spontaanista solidaarisuudesta ja yhteenkuuluvuudesta liminaalisten henkilöiden kesken, hän kirjoittaa hyvin myönteiseen sävyyn (Turner 2007, 108–110, 151–191).

Rituaalitutkimuksen ulkopuolella muiden muassa René Girard (2004) ja Giorgio Agamben (2017) ovat nostaneet pyhän statuksen omaavat henkilöt keskiöön omissa teorioissaan. Girardin ajattelussa pyhyys ilmenee sijaisuhrissa, jonka uhraamalla yhteisöllisen kuohunnan väkivaltaiset taipumukset saadaan kanavoitua yhteen kohteeseen hallitusti niin, ettei koko yhteisö hajoa väkivallan pyörteissä (ks. myös Arppe 2016, 182–189). Esimerkiksi teknologiaa ja markkinataloutta voidaan pitää modernien yhteiskuntien keinoina kanavoida halua ja väkivaltaa (Arppe 2016, 212–213). Giorgio Agamben (2017) puolestaan yhdisti pyhän statuksen suvereeniin vallankäyttöön. Hänen mukaansa antiikin pyhä ihminen, *homo sacer,* on erityisesti poliittis-juridinen käsite, jonka avulla vallankäyttäjät luovat ihmisestä poikkeustapauksen: kaikista määreistä riisutun henkilön, jossa ilmenee vain ”paljas elämä”, ja jota kaikkien uskonnollisten ja yhteisöllisten statusten puuttuessa ei voi uhrata jumalille, mutta jonka voi tappaa ilman seurauksia (Agamben 2017, 70–71). Nykyaikaisia esimerkkejä samasta logiikasta Agamben (2017, 147) näki muun muassa keskitysleirissä ja jopa rikkaiden länsimaiden suhtautumisessa kehitysmaihin.

4) *Pyhyys järjestyksen eheytenä:* Durkheimin ajatteluun pohjautuvat pyhäteoriat paljastivat pyhän ja profaanin välisen rajavedon merkityksen yhteisön olemassaololle ja sen sisäiselle yhtenäisyydelle. Tästä havainnosta ei siten ollut enää kovinkaan suurta siirtymää näkemyksiin, jossa pyhäksi määrittyisikin tuo järjestys itsessään. Peter Berger on tämän suuntauksen kehitykseen kenties merkittävimmin vaikuttanut ajattelija. Berger ja Thomas Luckmann (1995) hahmottelivat 1960-luvulla ensimmäisinä *sosiaalisen konstruktivismin* keskeiset periaatteet. Tiivistetysti esitettynä ihmisen ulkopuolinen todellisuus on sellaisenaan olemassa, mutta merkityksen ja järjestyksen tuo todellisuus saa vasta sosiaalisten prosessien seurauksena. Tämä yhteisöllisesti luotu todellisuus puolestaan näyttäytyy yhteisön jäsenille absoluuttisena, sillä kukin yksilö yhteisön sisällä kasvaessaan sisäistää ympäröivän sosiaalisen todellisuuden objektiivisena totuutena. Teoksessaan *The Sacred Canopy* Berger (1967) yhdisti todellisuuden sosiaalisen rakentumisen erityisesti teistisen uskonnon viitekehykseen. Hänen esityksensä mukaan uskonto on erityisen hyvä sosiaalisen todellisuuden vahvistaja (tai objektivoija, kuten hän itse sanoitti), sillä sen avulla ympäröivä todellisuus ei ole vain sosiaalisesti rakentunut, vaan myös uskontoon kuuluvien jumalolentojen ja absoluuttisten totuuksien legitimoima, eli itsessään pyhä. Tätä pyhää järjestystä Berger nimitti *nomokseksi* (ks. myös Hjelm 2007).

Muiden muassa William Paden (1996; 1999) on seurannut Bergerin (1967) tulkintaa nomoksesta. Paden itse käyttää nomoksen käsitettä harvakseltaan, ja puhuu itse yksinkertaisesti pyhästä järjestyksestä, jotka ainakin oman ymmärrykseni mukaan ovat synonyymisia keskenään. Erona Bergeriin on se, että Paden irrottaa järjestyksen pyhyyden uskonnollisesta viitekehyksestä. Bergerillä nomoksen pyhyyden loukkaamattomuus johtuu nimenomaan sen uskonnollisesta luonteesta. Usein lainatussa kohdassa Berger (1967, 39) toteaa, kuinka järjestyksen rikkomisesta uhkaa aina seurata kaaos, mutta uskonnollisesti legitimoidun järjestyksen rikkominen vertautuu liittoon alkukantaisten pimeyden voimien kanssa. Padenin (1996; 1999) mukaan uskonnon lisäksi monella muullakin tavalla määrittynyt järjestys voi olla pyhä ja loukkaamaton. Esimerkiksi alueeseen tai identiteettiin perustuva näkemys järjestyksestä voi olla yhtä normatiivinen kuin uskonnollisesti motivoitu järjestys, ja samalla tavoin vaatia järjestyksen jäseniltä toimia sen suojelemiseksi.

5) *Pyhä luovuttamattomana/merkityksellisenä.* Erityisesti Padenin (1996; 1999) näkemyksessä pyhyys on tuotu jo hyvin kauas transsendentista, arkikielen uskonnollisesta viitekehyksestä. Viimeisessä lähestymistavassa eronteko uskonnolliseen pyhään korostuu entisestään, pyhän nimetessä yhteisöllisesti luovuttamattomia sekulaareja asioita.[6] Esimerkiksi Kim Knottin (2013) ja Gordon Lynchin (2012; 2014) sekulaaria pyhää koskevien teoretisointien mukaan pyhäksi voidaan tulkita mikä tahansa yhteisöllisesti luovuttamattomana ja merkityksellisenä näyttäytyvä asia. Tällaisia voivat olla esimerkiksi ihmisoikeudet, humanismi, kanallisuusaate tai erilaiset kansalliset tai kansalaisuuden symbolit. Vastaavasti näiden loukkaukset voivat Lynchin (2012; 2014, 24–26) mukaan vertautua pyhäinhäväistykseen ja aiheuttaa voimakasta vastustusta. Kim Knott (2013, 156–160) käyttää yhtenä tapausesimerkkinä keskustelua samaa sukupuolta olevien avio-oikeudesta. Hänen mukaansa aiheen tulenarkuus johtuu siitä, että siihen liittyy huomattava määrä erilaisia ihmisten pyhinä pitämiä asioita. Aihetta puolustetaan vetoamalla ihmisoikeuksiin ja lain syrjimättömyyden periaatteeseen. Vastustajien mukaan samaa sukupuolta olevien avioliitot loukkaavat sekä binääristä sukupuolinäkemystä että (uskonnollista) käsitystä oikeasta perhemallista. Koska nämä ja muut keskusteluissa käytetyt argumentit ilmentävät eri osapuolten pyhinä pitämiä asioita, yhteisymmärryksen saavuttaminen on huomattavan vaikeaa.

Tämän viimeisen lähestymistavan mukaista pyhyyttä voidaan soveltaa myös yksilötason arvostuksia jäljittävässä tutkimuksessa (ks. Evans 2003, 40). Tällöin voidaan selvittää sitä, mitkä asiat ovat yksilölle pyhiä ja luovuttamattomia. Itse, erityisesti pyhän sosiologisia ulottuvuuksia painottavana tutkijana, suhtaudun tällaisiin tutkimuksiin sangen kriittisesti. Vaikka tällaisissa tutkimuksissa saataisiin selville, että jollekin pyhää on lauantainen sauna, ja toiselle luontokävelyt, niiden pohjalta on vaikea tehdä yhteisöllisiä arvostuksia ja periaatteita koskevia johtopäätelmiä. Kulttuuristen systeemien ja niiden toiminnan ymmärtämisen kannalta laajasti jaettujen merkitysten tunnistaminen on mielestäni hedelmällisempää kuin keskittyminen yksittäisten henkilöiden merkityksiin. On tietysti tunnustettava, että empiirisessä kulttuurintutkimuksessa yhteisöllisesti jaettujen merkitysjärjestelmien (kuten pyhyyden) jäljittäminen tapahtuu tavallisesti juuri yksilöihin kohdistuvien tapaustutkimusten kautta.

Keskustelua ja yksi mahdollinen esitys pyhäteorioiden työnjaon malliksi

Olen yllä esitellyt ja luokitellut lyhyesti erilaisia pyhäteorioita. Tämän kirjoituksen tarkoituksena on ennen kaikkea nähdä erilaiset pyhäteoriat, ei kilpailevina, kuten usein esitetään, vaan toisiaan täydentävinä. Pyhän tarkastelu yhdestä näkökulmasta ei tarkoita toisen näkökulman väheksymistä. Sen sijaan tutkimuksessa on hyvä kiinnittää huomiota siihen, mitä asioita valittu pyhäteoria paljastaa, sekä siihen mitkä asiat jäävät sen tarjoamien selitysten ulkopuolelle. Omasta puolestani uskon, että erilaisten pyhäteorioiden soveltaminen syventää hyvin monen ilmiön ymmärtämistä: Fenomenologiset pyhäteoriat tulkitsevat, kuvailevat ja pyrkivät ymmärtämään pyhän herättämiä kokemuksia, pystymättä silti selittämään mistä pyhän kokemus joh-

[6] Tähän lähestymistapaan kuuluvat luovuttamattomat asiat voivat toki olla myös uskonnosta nousevia, ja niin Lynchin kuin Knottinkin ajatuksia voidaan soveltaa myös uskonnolliseen viitekehykseen kuuluvan pyhän analyysiin. Mainitut teoreetikot ovat kuitenkin kiinnostuneita erityisesti sekulaarista pyhästä, jonka takia myös itse korostan erontekoa uskonnolliseen pyhään.

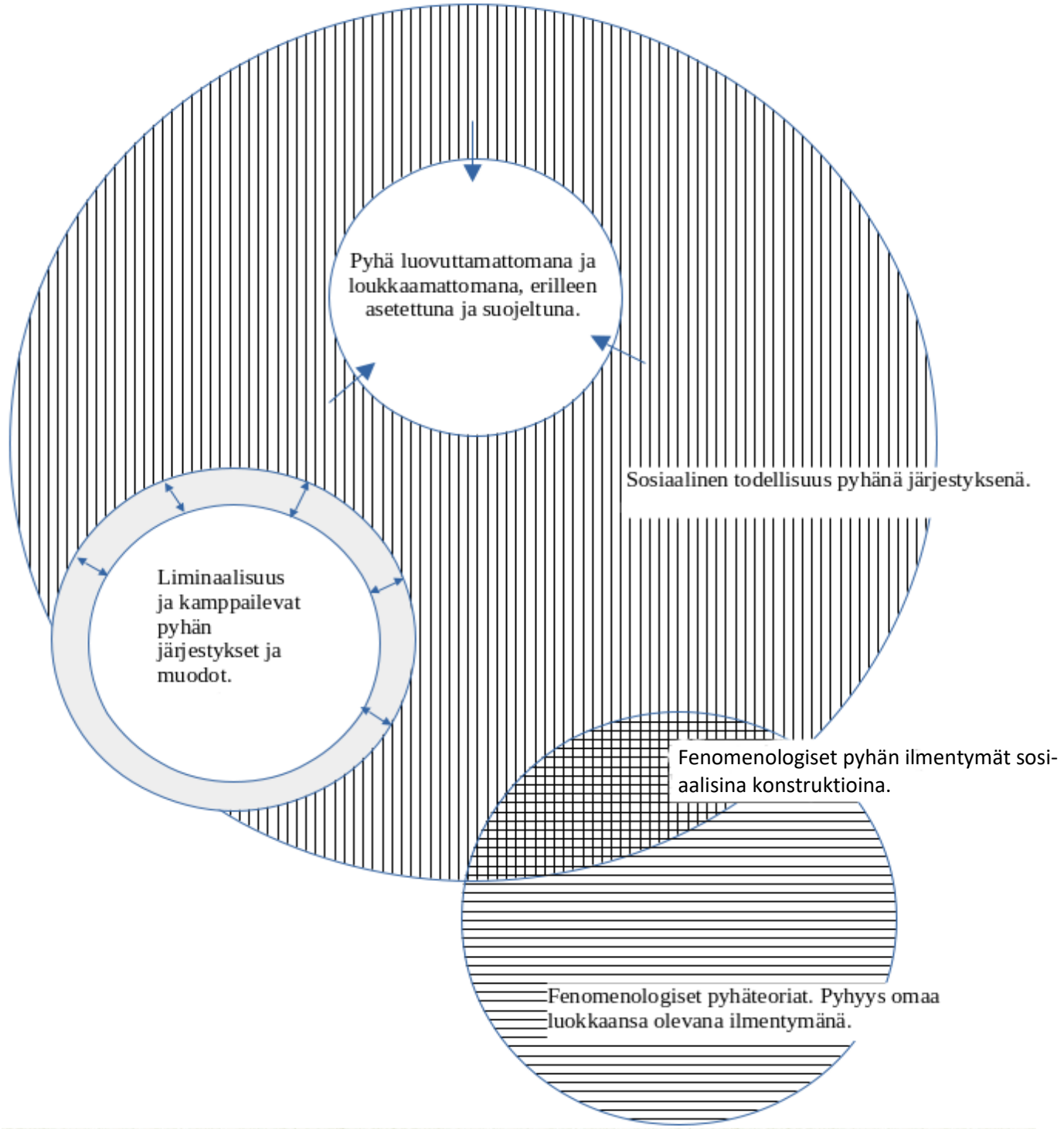
tuu. Sosiologiset teoriat puolestaan kiinnittävät huomionsa siihen, mistä eri asioihin liitetty pyhyys johtuu ja siten selittävät, miksi jokin asia on tietylle yhteisölle pyhä (ks. esim. McCutcheon 2022, 262–263).

Uskontotieteen sisällä on ollut tavallista sitoutua johonkin pyhäteoriaan ja siten sulkea eriävät pyhäteoriat ulkopuolelle. Tämä on siinä mielessä perusteltua, että tutkija ei voi samanaikaisesti väittää pyhän olevan lähtöisin sekä yhteisön ulkopuolelta että olevan yhteisön synnyttämä. Seurauksena on ollut fenomenologisten ja sosiologisten pyhäteorioiden sekä niitä edustavien tutkijoiden välinen vastakkainasettelu. Erilaisia vaihtoehtoja fenomenologisten ja sosiologisten pyhäteorioiden yhdistämiseksi on kuitenkin esitetty (esim. nelikenttämallit teoksissa Evans 2003; Mellor & Shilling 2014). Muiden muassa William Padenin (2000, 208–209) tulkinta pyhästä yhtä aikaa yhteisöllisesti luotuna, mutta yhteisön jäsenen kokemusmaailmassa ulkopuolelta saatuna todellisuutena, korostaa pyhyyden sekulaaria puolta yhtä paljon kuin sen erityiseksi miellettyä alkuperääkin, ja näin tuo sosiologisia ja fenomenologisia näkemyksiä lähemmäksi toisiaan.

Monet pyhäteorioiden luokittelut esittävät eri lähestymistavat toisistaan melko erillisinä. Tämä on nähdäkseni ongelmallista, koska monia todellisen maailman tapausesimerkkejä tutkittaessa erilaiset pyhät sekoittuvat ja ilmenevät yhtä aikaa. Kokemukset transsendentista jumaluudesta, näistä riippumattomat sekulaarit yhteisölliset rajanvedot, erityiseksi mielletyt asiat sekä liminaalin ja nomoksen väliset jännitteet ovat samanaikaisesti läsnä monissa ilmiöissä. Esimerkiksi koulujen päätöksen yhteydessä käytävä keskustelu Suvivirrestä ilmentää näitä kaikkia.

Suvivirsi on toisille erityinen siihen liittyvän kristillisen sanoman vuoksi, toisille sekulaarina kulttuuriperintönä, jolloin suvivirren laulaminen on luovuttamaton osa koulun lukuvuoden päätökseen kuuluvaa tapakulttuuria. Molemmissa tapauksissa Suvivirrestä luopuminen loukkaa sen puolustajien pyhinä pitämiä asioita, oli kyseessä sitten viittaus kristilliseen Jumalaan tai suvivirren mieltäminen tärkeäksi osaksi kesälomien aloittamiseen liittyvää seremoniaa – tai mahdollisesti näitä molempia. Uskonnottomat henkilöt puolestaan saattavat kokea suvivirren ehdottaman teistisen maailmankuvan uhkaavan heidän oman ateistisen maailmankuvansa eheyttä. Suvivirsi on näin sekä puolustettava osa nomosta että uskonnollisen sisältönsä takia jonkun toisen nomosta uhkaava voima. Suvivirsi on pyhä samanaikaisesti monella eri tavalla, vaikka sitä kulloinkin tarkasteltaisiin vain tietystä näkökulmasta käsin. Siksi myös erilaisten pyhäteorioiden on välttämätöntä asettua keskenään limittäin.

Esittelen seuraavaksi sen, miten itse näen erilaisten pyhäteorioiden asemoituvan osaksi samaa ilmiötä. Vaikka pyhäteoriat ovat toisistaan erillisiä, on niillä kuitenkin huomattavasti yhteneväisyyksiä (sekä yhteen sovittamattomia eroja). Alla olevan kuvaajan avulla pyrin havainnollistamaan sitä, miten itse ymmärrän erilaisten pyhäteorioiden sijoittumisen suhteessa toisiinsa.


Pyhä luovuttamattomana ja loukkaamattomana, erilleen asetettuna ja suojeltuna.
Sosiaalinen todellisuus pyhänä järjestyksenä.
Liminaalisuus ja kamppailevat pyhän järjestykset ja muodot.
Fenomenologiset pyhän ilmentymät sosiaalisina konstruktioina.
Fenomenologiset pyhäteoriat. Pyhyys omaa luokkaansa olevana ilmentymänä.

Tämän pyhäteoreettisen konstellaation perustukset liittyvät sosiologiseen tutkimusperinteeseen, jossa pyhä on sosiaalisen todellisuuden luokitteluun, jäsentämiseen ja merkitystenantoon käytetty käsite. Luokiteltu, jäsennelty, merkityksellistetty ja rajattu todellisuus muodostaa yhteisöllisen järjestyksen, joka itsessään luokitteluineen kaikkineen on pyhä ja loukkaamaton (ks. Durkheim 1965; Berger 1967; Paden 1999; 2000).[7] Yllä esitellyistä lähestymistavoista tämä sisältää erityisesti teoriat, jotka liittävät pyhyyden järjestyksen eheyteen, sosiaaliseen koheesioon ja yhteisöllisiin kategorisointeihin. Tätä kuvaa kuvion isoin, pystyviivoitettu ympyrä. Näen siis nomoksen, pyhäksi katsotun järjestyksen, muodostavan sen sosiokulttuurisen taustan, jonka vaikutuspiiristä on mahdollista tunnistaa myös muuta pyhään liittyvää rajavetoa.

Tämän kaiken sosiaalisen elämän sisäänsä sulkevan järjestyksen sisällä yhteisöllä on myös erillisiksi, suojeltaviksi ja luovuttamattomiksi nimettäviä asioita, joiden merkitystä yhteisölle on mahdollista tarkastella myös erillistapauksina. Tätä kuvaa ylempi valkotaustaisista ympyröistä. Tietyt asiat ovat luovuttamattomia ja loukkaamattomia, ja vaikka ne ovatkin yhteisöllisesti sellaiseksi määriteltyjä (tätä yhteisöllistä määrittymistä kuvaavat isommasta ympyrästä pienempään johtavat nuolet), niitä voi tarkastella analyyttisesti erillisinä pyhän ilmentyminä, muotoina tai modaliteetteina (ks. Knott 2013; Lynch 2012; 2014; Mellor & Shilling 2014). Teorioissa, joissa pyhällä nimitetään luovuttamattomia asioita, näen pyhyyden viittaavan siis yhteisöllisesti luotuihin ilmiöihin. Näin tarkastelu keskittyy tulkintaan siitä, mikä näiden erityisten asioiden merkitys on yhteisölle: miten niitä suojellaan, ja miten niiden loukkauksiin reagoidaan.

Esitellyistä lähestymistavoista pyhyys järjestyksen eheytenä ja pyhä kategoriana liittyvät kuvaajassani myös liminaalisuuteen. Sovellan mallissani liminaalisuuden käsitettä huomattavasti eri tavoin kuin Turner (2007) ja van Gennep (1960) omissa töissään tekivät. Antropologit ja rituaalintutkijat Turner ja van Gennep näkivät liminaalisuuden kontrolloituna ja rituaalin yhteydessä perimmäiseltä funktioltaan sosiaalista todellisuutta vahvistava ilmiönä. Kuitenkin liminaalisuuden käsitteellä voidaan tulkita myös rituaalin ulkopuolella ilmeneviä, vakiintunutta järjestystä horjuttavia ilmiöitä, kuten luonnonmullistuksia tai erilaisia sosiaalisia liikehdintöjä, jotka usein ovat marginaalisia ja kriittisiä vallitsevaa sosiaalista järjestystä kohtaan (Stenner 2024, 324). Tämä liminaalisuuden muodostama uhka vallitsevalle järjestykselle on keskeisessä asemassa omassa kuviossani.

Tapani käyttää liminaalin käsitettä ammentaa erityisesti Eric W. Rothenbuhlerilta (1988), joka tulkitsi 1910-luvun Yhdysvalloissa tapahtunutta työläisten lakkoa ja siihen kohdistuneita hillintätoimia liminaalin ilmentyminä. Hänen mukaansa lakon liminaalisuus johtui lakon poikkeuksellisista tavoitteista ja keinoista: Ensinnäkään lakossa ei vaikuttanut olevan kyse palkoista (Rothenbuhler 1988, 79). Toiseksi lakkoilevat työntekijät eivät muun muassa suostuneet allekirjoittamaan uusia työsopimuksia, menivät vapaaehtoisesti vankilaan ja kulkivat pitkinä jonoina kauppojen halki ostamatta mitään (Rothenbuhler 1988, 80–85). Kyseinen lakko ei yksinkertaisesti sopinut vallitsevaan yhteisölliseen rakenteeseen ja jäi sille käsittämättömäksi. Lakon liminaalinen toiminta tarjosi vaihtoehtoisen sosiaalisen järjestyksen, mikä vallassa olevan järjestyksen oli pakko torjua (Rothenbuhler 1988, 67–68, 85). Kuvaajassani korostan juuri

[7] On tärkeä huomata, ettei kaikki järjestyksen sisällä vaikuttava yhteisöllinen rajanveto ole luonteeltaan pyhää, vaikka järjestys itsessään sitä on. Arkiset erottelut esimerkiksi työn ja vapaa-ajan, sopivan ja sopimattoman käytöksen tai julkisen ja yksityisen välillä ovat todellisuuden jäsentämiseen käytettyjä rajanvetoja, mutta eivät silti välttämättä ilmennä pyhän ja profaanin välistä rajaa. Kuitenkin, jos jokin näistä erotteluista poistettaisiin, se luultavasti horjuttaisi merkittävästi vakiintuneen pyhän järjestyksen sisäistä eheyttä ja näin loukkaisi tuon järjestyksen pyhyyttä.

tätä liminaalisuuden vallitsevasta rakenteesta poikkeavaa luonnetta, ja sen siten vallitsevalle rakenteelle luomaa uhkaa.

Mikäli liminaalisuus ymmärretään erityisesti poikkeamina normaaleista järjestyksestä ja luokitteluista, sillä voidaan nimetä vaihtoehtoisia pyhään liittyviä rajanvetoja. Samassa yhteiskunnassa voi olla useitakin toisistaan eroavia pyhän järjestyksiä ja niiden sisältämiä vaihtoehtoisia tulkintoja pyhän muodoista ja modaliteeteista. Vaikka yhteisöllinen järjestys on laajasti jaettu ja, Durkheimia mukaillen, yhteisön olemassaololle välttämätön, ei se silti poista liminaalisen, vaihtoehtoisen pyhän järjestyksen mahdollisuutta. Nämä kilpailevat järjestykset ovat konfliktissa keskenään, ja vallitseva rakenne pyrkii pitämään liminaalisen kurissa (Berger 1967; Paden 2000; Turner 2007). Tätä kuvaa tarkoituksella isoimman ympyrän reunan tuntumaan sijoitettu toinen valkotaustainen ympyrä, johon kuuluvat liminaaliset, kamppailevat tulkinnat pyhyydestä. ”Puskurivyöhykkeelle” sijoitetut kaksoisnuolet kuvaavat järjestysten välistä kamppailua.

Isoa ympyrää leikkaava vaakaviivoitettu ympyrä kuvaa transsendenttisia pyhäteorioita. Ne ovat ison ympyrän ulkopuolella, koska niiden lähtöoletus ei-yhteisöllisestä pyhästä ei ole yhteen sovitettavissa sosiologisten näkemysten kanssa. Ne kuitenkin leikkaavat isointa ympyrää, koska tiettyjä uskontofenomenologisten pyhäteorioiden lähestymistapoja voidaan tarkastella sosiaalisesti luotuina. Mikäli fenomenologisten pyhän ilmentymien, uskonnollisten rituaalien, käytänteiden ja näiden synnyttämien kokemusten tulkitaan olevan ennen kaikkea sosiaalisesti luotuja ja yhteisöllisesti merkittäviä, voidaan fenomenologisia pyhäteorioita yhdistää sosiologisiin teorioihin (ks. Paden 2000, 208–209).

Lopuksi

Hahmottelemani pyhäteoreettinen malli mahdollistaa erilaisten pyhäteorioiden suhteuttamisen toisiinsa. Se nähdäkseni auttaa konkretisoimaan ja hierarkisoimaan erilaisia pyhäteoreettisia järjestyksiä. Ennen kaikkea se on mahdollistanut eri tasoilla liikkuvien ja joskus vastakkaistenkin pyhyyksien mahduttamisen samaan viitekehykseen.

Luomani malli ei tarjoa lopullista ratkaisua erilaisten pyhäteorioiden vastakkainasettelulle. Mallistani huolimatta on edelleen mahdollista sitoutua johonkin tiettyyn pyhäteoriaan ja suhtautua toisiin teorioihin epäillen. Uskontotieteessä tehdään monenlaista tutkimusta, joissa pyhyys määritellään eri tavoin. Rakentamani malli tarjoaa yhden mahdollisen kehyksen sille, miten erilaiset pyhän käsitettä hyödyntävät tutkimukset voitaisiin nähdä osana samaa ilmiötä konkretisoivaa sosiologista järjestelmää.

Kirjallisuus

Agamben, Giorgio
2017 *The Omnibus Homo Sacer*. Stanford, California: Stanford University Press. https://doi.org/10.1515/9781503603158

Agamben, Giorgio & Jeff Fort
2007 In praise of profanation. *Log* 10: 23–32. http://www.jstor.org/stable/41765153

Anttonen, Veikko
1996 *Ihmisen ja maan rajat. ”Pyhä” kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Anttonen, Veikko
1999 Does the sacred make a difference? Category formation in comparative religion. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis,*17(1): 9–23. https://doi.org/10.30674/scripta.67241

Anttonen, Veikko
2000 Sacred. – Willi Braun & Russell T. McCutcheon (toim.), *Guide to the Study of Religion,* 271–282. London: Cassell.

Anttonen, Veikko
2012 *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Arppe, Tiina
2016 *Uskonto ja väkivalta – Durkheimin perilliset*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Bellah, Robert N.
2005 Civil Religion in America. *Daedalus.* 134(4): 40–55. https://www.jstor.org/stable/20028013

Berger, Peter, L.
1967 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Doubleday.

Berger, Peter, L. & Thomas Luckmann
1995 [1966] *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Suom. Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus.

Dawson, Lorne, L.
1996 Giving voice to the Sacred: Collaborative Representations in the Study of Living Religious Traditions. – Thomas A. Indinopoulos & Edward A. Yonan (toim.). *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data,* 65–88. Brill: Leiden. https://doi.org/10.1163/9789004378957_006

Douglas, Mary
2003 [1966] *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* London: Routledge.

Durkheim, Émile
1965 [1912] *The Elementary Forms of Religious Life*. Englanniksi kääntänyt Joseph Ward Swain. New York: The Free Press. Alkup. teos *Les formes élémentaires de la vie religieuse.*

Durkheim, Émile & Marcel Mauss
2009 [1963] *Primitive Classification*. Englanniksi kääntänyt Rodney Needham. London: Routledge. Alkup. teos *De Quelques Formes Primitives de Classification* (1903).

Eliade, Mircea
1958 *Patterns in Comparative Religion*. New York: Meridian.

Eliade, Mircea
2003 *Pyhä ja profaani*. Suomentanut Teuvo Laitila. Helsinki: Loki-kirjat.

Evans, Matthew T.
2003 The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts. *Review of Religious Research* 45(1): 32–47. https://doi.org/10.2307/3512498

Girard, René
2004 [1972] *Väkivalta ja pyhä*. Suomentanut Olli Sinivaara. Helsinki: Tutkijaliitto.

Hjelm, Titus
2007 Pyhän suojassa: Peter L. Bergerin uskontososiologia 40 vuotta The Sacred Canopyn jälkeen. *Uskonnontutkija – Religionsforskaren* 2: 1–20.

Hunt, Stephen
2017 Sacred. Teoksessa *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Sociology 1–5.* Chichester UK: Wiley & Sons Ltd. https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeoss002

Indinopoulos, Thomas A. & Edward A. Yonan
1996 Preface. – Thomas A. Indinopoulos & Edward A. Yonan (toim.), *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data,* 1–2. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004378957_002

Knott, Kim
2013 The Secular Sacred: In Between or both/and? – Abby Day, Giselle Vincent, Christopher R. Cotter, Rebecca Catto & Linda Woodhead (toim.), *Social Identities Between the Sacred and the Secular,* 145–161. London: Routledge.

Kunchamboo, Vimala, Christina K. C. Lee & Jan Brace-Govan
2017 Nature as extended-self: Sacred nature relationship and implications for responsible consumption behavior. *Journal of Business Research* 74: 126–132. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2016.10.023

Kupfer, Joseph H.
2003 Engaging Nature Aesthetically. *The Journal of Aesthetic Education* 37(1): 77–89. https://doi.org/10.2307/3527423

Laitila, Teuvo
2006 *ihmisen jumalat: johdatus uskontotieteeseen*. Joensuu: Joensuun yliopistopaino.

Lynch, Gordon
2007 *The New Spirituality – An introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*. New York: I.B. Tauris.

Lynch, Gordon
2012 *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199557011.001.0001

Lynch, Gordon
2014 *On the Sacred*. London: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315729916

Mellor, Philip A. & Chris Shilling
2014 *Sociology of the Sacred – Religion, Embodiment and Social Change*. London: Sage Publications. https://doi.org/10.4135/9781473909427

McCutcheon, Russell T.
2022 "The Field, at the Moment, Is Up for Redefinition": Twenty Five Years of *Manufacturing Religion. Method & Theory in the Study of Religion* 35: 260–279. https://doi.org/10.1163/15700682-bja10088

Närvä, Jaakko
2020 Kysymys uskonnon määrittelystä – Heikki Pesonen & Tuula Sakaranaho (toim.), *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia,* 55–70. Helsinki: Gaudeamus.

Otto, Rudolf
1924 *The Idea of the Holy*. Kääntänyt englanniksi John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press.

Paden, William E.
1996 Sacrality as Integrity: "Sacred Order" as a Model for Describing Religious Worlds. – Thomas A. Indinopoulos & Edward A. Yonan (toim.), *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data,* 3–18. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004378957_003

Paden, William E.
1999 Sacrality and worldmaking: new categorial perspectives. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 17(1): 165–180. https://doi.org/10.30674/scripta.67251

Paden, William E.
2000 Sacred order. *Method and Theory in the Study of Religion* 12: 207–225. https://doi.org/10.1163/157006800X00120.

Raphael, Melissa
1997 *Rudolf Otto and the Concept of Holiness.* Oxford: Clarendon Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198269328.001.0001

Rothenbuhler, Eric W.
1988 The Liminal fight: mass strikes as ritual and interpretation. – Jeffrey C. Alexander (toim.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, 66–90. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/cbo9780511598258.004

Saarikivi, Janne
2017 Pyhän käsitteestä ja alkuperästä. *Elore* 24(1). https://doi.org/10.30666/elore.79280

Sakaranaho, Tuula & Johanna Konttori
2020 Mitä ovat maailmanuskonnot? – Heikki Pesonen & Tuula Sakaranaho (toim.), *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*, 71–84. Helsinki: Gaudeamus.

Stenner, Paul
2024 Liminality. – Frédéric Darbellay (toim.), *Elgar Encyclopedia of Interdisciplinarity and Transdisciplinarity*, 323–327. Edward Elgar Publishing.
https://doi.org/10.4337/9781035317967.ch71

Taira, Teemu
2004 Uskonnolliset käytännöt ja kulttuuriset kontekstit – Uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen rajankäyntiä. – Outi Fingerroos, Minna Opas & Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka – Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista.* 115–149. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Turner, Victor
2007 [1969] *Rituaali: rakenne ja communitas*. Suomentanut Maarit Forde. Helsinki: Summa.

Van Gennep, Arnold
1960 [1908] *The rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.

Joona Vuorinen on väitöskirjatutkija Turun yliopistossa. Hän väittelee ilmastonmuutokseen liittyvistä pyhyyskäsityksistä vuoden 2026 aikana.