



Uskontotiede, pyhä ja poikkeavat rationaliteetit. Kuinka natiivit ajattelevat?

Professori Veikko Anttosen jäähyväisluento Turun yliopistossa 31.8.2015

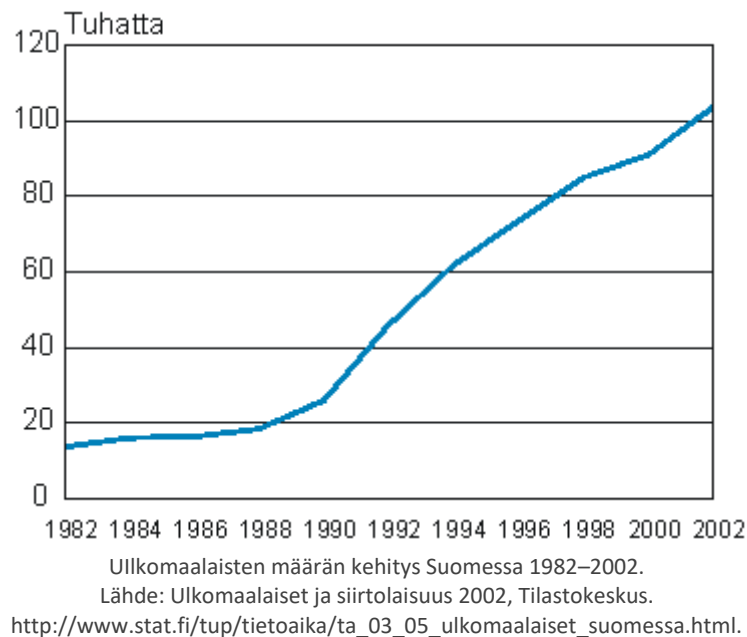
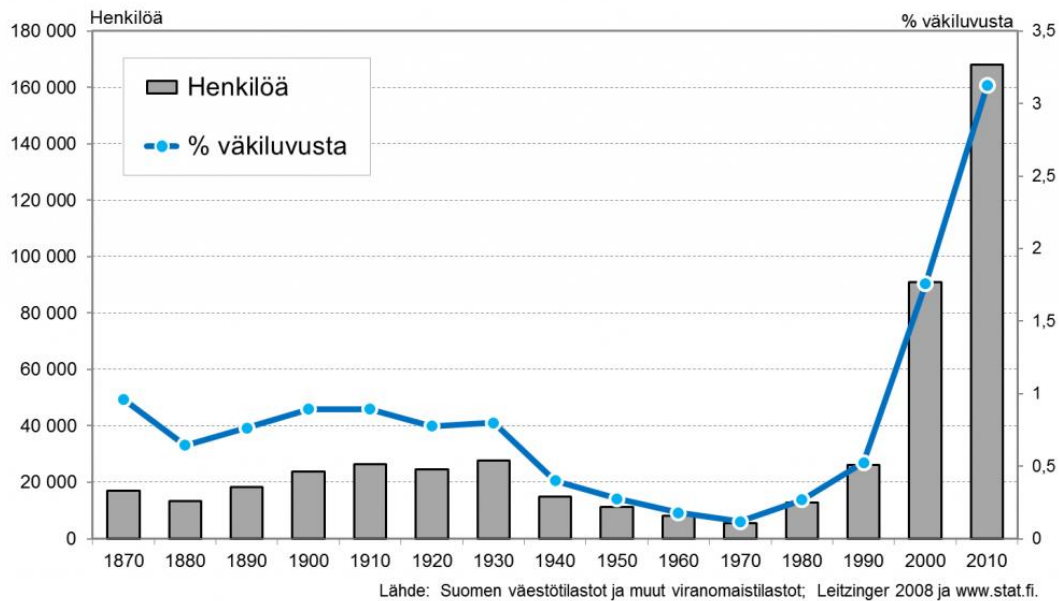
Uskontotiede 1970-luvun alussa

Aloitin uskontotieteen opinnot Turussa 44 vuotta sitten. Uskontotiede oli tuolloin dynaamisessa uudelleen organisoitumisen vaiheessa. Vanha uskontotiede oli väistynyt Uno Harvan kuoltua vuonna 1949. Neljätoista vuotta kestänyt interregnum päättyi kun Lauri Honko nimettiin Turun yliopiston vertailevan kansanrunouden tutkimuksen ja uskontotieteen henkilökohtaisen professorin virkaan 5. joulukuuta 1963 alkaen. Turusta muodostui uskontotieteen sillanpääasema sikäläkin, että myös Åbo Akademiin oli perustettu uskontotieteen oppituoli Donner-instituutin yhteyteen vuonna 1958. Helsingin yliopisto seurasi perässä seitsemän vuotta myöhemmin perustamalla teologiseen tiedekuntaan uskontotieteen oppituolin ns. hulla budjettivuotena 1970. Opetusministeriö (nyk. Opetus- ja kulttuuriministeriö) sisällytti tuolloin valtion budjettiin kolme kulttuurien tutkimuksen professuuria – uskontotieteen professuurin lisäksi perustettiin sosiaaliantropologian sekä yleisen kansatieteen apulaisprofessuurit. Virkoihin nimitettiin Juha Pentikäinen, Arne Runeberg ja Matti Sarmela, joiden oppilaaksi ohjauduin sen jälkeen kun olin siirtynyt Turusta Helsinkiin vuonna 1972.

Uskontotieteen toimintaympäristö oli 1970-luvun alussa merkittävästi erilaisempi kuin tänä päivänä. Suomen uskonnollinen maisema oli todella homogeeninen kun väestöstä 92 prosenttia kuului evankelis-luterilaiseen kirkkoon. Tänä päivänä 76,4 % väestöstä kuuluu evankelis-luterilaiseen kirkkoon. Ulkomaalaisväestön määrä oli alhaisimmillaan sitten vuoden 1870 jälkeen, jolloin ulkomaalaisväestöä on tilastoitu. 1980-luvulla ulkomaalaisväestön määrä on kasvanut tasaisesti. Ulkomaalaistaustaisen väestön määrä ylitti 300 000 rajan vuonna 2013.¹

¹ Ks. http://www.stat.fi/til/vaerak/2013/02/vaerak_2013_02_2014-12-10_tie_001_fi.html.

Ulkomaan kansalaiset Suomessa 1870–2010



Kun Lauri Honko otti vuonna 1967 kantaa siihen, miksi Suomen kouluissa pitää opettaa vieraita, ei-kristillisiä uskontoja, hän saattoi valita sarkastisen tyylin:

Joku voinee ihmetellä, miksi suomalaisen koulunkävijän ylipäänsä tarvitsee tutustua islamin, hindulaisuuden, buddhalaisuuden, taoismin tai šinton oppeihin ja historiaan. Eihän noilla uskonnoilla ole merkittävää asemaa Suomessa. Eipä ei. Mikäli näin nurkkakuntaisia asenteita vielä esiintyy, niiden ylläpitäjät sopinee jättää lempeästi rauhaan. Heitä ei arvattavasti kiinnosta maailmanhistorian pääpiirteitten hallinta sen kummemmin kuin päivittäisten Afrikkaa, Intiaa, Pakistania, Indone-

siaa tai Vietnamia koskevia lehti uutisten ymmärtäminenkään. Valpas koulunkävijä sen sijaan saattaa vaistota, että hän voi jonakin päivänä **olla ulkomaille** lähetetty opiskelija, maisteri, insinööri tai diplomaatti, joka päivällispöydässä saa naapurikseen vaikkapa hindun tai muslimin. (Honko 1967, 163–164; lihavointi VA:n.)

Professori Hongon huomio, jonka mukaan uskontojen tuntemusta tarvitaan vasta kun lähdetään ulkomaille, kuvastaa tilannetta Suomessa 1960-luvun lopussa. Oli varsin todennäköistä, että tavallinen suomalainen saattoi kohdata vieraan uskonnon edustajan vain ulkomailla, nähdä televisiosta tai lukea sanomalehdestä. Uskontotieteen tarpeellisuutta professori Honko perusteli suvaitsevaisuuskasvatuksella:

Todellista humanistista sivistystä ei voi olla olemassa ilman kulttuurierilaisuuksien tajua. Kypsyminen alkaa siitä, missä oman kulttuurimiljöön rajat ylitetään ja vertailumateriaaliksi tulee vieras ihminen, outo tapa, merkillinen sosiaalinen järjestelmä ja käsittämätön uskomus. (Honko 1967, 164.)

Elämme tänä päivänä maailmassa, joka on vielä enemmän outo, merkillinen ja myös akateemisille jäsenyksillemme haastavampi kuin 1960-luvun lopun maailma, johon meillä on nyt jo tutkimuksen kannalta tarvittava etäisyys. Maahanmuuttaja- ja pakolaistilanne Euroopassa on ennennäkemätön ja massiivinen. Keskustelu monikulttuurisuudesta ja multikulturalismista on aktivoitunut kuluneen kesän tapahtumien ja turvapaikanhakijoiden määrän moninkertaistumisen seurauksena uudella tavalla. Uskontotieteelle riittää tulevaisuudessa tutkimuskohteita sekä ruokaa teoreettiselle ajattelulle tänä päivänä niin omassa kuin vieraassa kulttuurimiljöössä.

Kun ihmiset lähtevät kotimaistaan turvapaikkaa hakevina pakolaisina, passien ja henkilötodistusten lisäksi rajojen yli kulkevat myös uskonnot, oudot tavat ja poikkeavat rationaliteetit. Uskontotieteen käsitteellisiä ratkaisuja tarvitaan enenevässä määrin selvitettyä maailmanlaajuisesti kansalaisuuteen, sukupuolten tasa-arvoon, koulutukseen, terveydenhuoltoon, yhteiskunnalliseen ja poliittiseen osallistumiseen liittyviä kysymyksiä. Nämä koskevat yhdenvertaisuuden toteutumista, ennakkoluuloja, vastakkainasetteluja, syrjintää ja poissulkemisia, jotka vaikeuttavat maahanmuuttajaväestön kotoutumista ja sitoutumista uuteen kotimaahan.

Monikulttuurisuus ja maahanmuuttajia koskevat tutkimusaiheet ovat ajankohtaisia, ei vain uskontotieteessä, vaan myös muilla humanistisilla, kasvatus-, yhteiskunta- ja oikeustieteellisillä oppialoilla. Meidän oman oppiaineemme tuorein väitöskirja kuuluu maahanmuuttajatutkimuksen alaan. Filosofian maisteri Anu Isotalon kolme viikkoa sitten tarkastettu uskontoantropologinen tutkimus ”Mistä on hyvät tytöt tehty” käsitteli turkulaisten somalimaahanmuuttajien sosiospatiaalista toimijuutta koskien hyvää mainetta tuottavaa käyttäytymistä (ks. Isotalo 2015).

Uskontotieteen kenttä ja tehtävä

Uskontotiede ei tutki Jumalaan tai muihin yli-inhimillisiin agentteihin kohdistuvia uskomuksia ilman, että samalla tutkitaan myös kieltä, historiaa, etnisyyttä, kansalaisuutta, sukupuolta, politiikkaa, kulttuuria ja taidetta, yhteiskunta- ja talouselämää. Klassinen teologia on perinteisesti lähtenyt oletuksesta, jonka mukaan uskonnon perustana on ihmisille myötäsyttyinen jumalatietoisuus, *sensus divinitatis*, sekä siitä juontuva luonnollinen moraalikäsitelmä.² Uskontotieteelle raamattuteologian postuloima ilmoitus ei ole lähtökohta, vaan osa tutkimuskohdetta. Uskonto-sanan nimeämä käsitteellinen alue on teologiaan verrattuna huomattavasti laajempi ja rajoiltaan sumeampi inhimillisen ajattelun ja toiminnan kenttä kuin ns. suurten maailman uskontojen kaanoniin koodatut, kirjallisena tai suullisena perinteenä välitetyt opit ja opetukset. Kun kuvaamme tai selitämme uskontoa, olemme tekemisissä yhtä lailla arkielämän rationalisointien kuin selittämättömän mysteerin kanssa. Tavoitamme parhaimmillaankin uskonto-käsitteen piiriin kuuluvista ilmiöistä ja piirteistä vain sen pienen siivun tai tarjoamme selityksen mekanismille, jota valitsemamme aineisto, teorit ja näkökulmat valottavat. Me voimme ymmärtää ja selittää uskontoa ja uskonnollisia ilmiöitä niiden globaalissa monimuotoisuudessaan tuottamamme aineiston ja teorian valossa, mutta pelkään pahoin, että tulevatkaan uskontotieteilijät eivät voi antaa kokonaiselitystä uskonnolle.

Mikään yksittäinen antropologien, historiantutkijoiden, uskontotieteilijöiden, psykologien, sosiologien tai biologisten korostama piirre, kärsimys, kuolema, muuntuneet tietoisuudentilat ja muut yliluonnolliset kokemukset eivät ole riittävä selityspöytä uskonnon olemassaololle ja säilymiselle. Kognitiotutkija Pascal Boyer antoi vuonna 2001 julkaisemalleen teokselle suuruusnimen *Religion Explained* eli ”uskonto selitetty” (ks. Boyer 2001; Boyer 2007). Hän avasi uskonnon käsitteellisen alueen ongelmaa laajentamalla tarkastelun ihmismielen ohjelmoituihin informaation käsittelymalleihin, joita hän kutsuu käsitteellisiksi skeemoiksi. Boyerin teorian ydin on ihmiselle myötäsyttyisessä päättelyjärjestelmässä, joka koostuu erikoistuneista selitysmekanismista, joita sovellamme automaattisesti havaintoihimme ja kokemuksiimme. Se, mitä Pascal Boyer halusi tietää uskonnosta ylikulttuurisena ilmiönä koski psykologisia mekanismeista, joka selittää ihmiskunnan oudot uskomukset ja erottaa ne muista kulttuurisista representaatioista. Meillä ihmisillä on Boyerin lähestymistavan mukaan intuitiivinen ontologia, joka on suomeksi sanottuna arjessa tapahtuvaa tavanomaista tietämistä. Tiedämme, että kissat synnyttävät eläviä kissanpentuja, kanat hautovat munia, seinien läpi ei kävellä, puut eivät osaa puhua, patsaat eivät vuodata verta jne. Uskonnollisissa representaatioissa kuitenkin näille ontologisille kategorioille annetaan ominaisuuksia, joita emme odota niille kuuluvan: on intuitiomme vastaista jos kuolleet heräävät henkiin, jos puut puhuvat, kasvit kuuntelevat tai patsaat valuttavat verta tai kyyneliä. Esimerkiksi pyhän neitsyen ja verta vuodattavan patsaan uskomus on selitettävissä käsitteellisellä siirroksella elottoman ja elollisen, biologisten ja fysiologisten ominaisuuksien välillä. (Ks. Boyer 2007.)

² Ks. Emeritusprofessori Simo Knuttilan jäähyväisluento verkko-osoitteessa http://www.helsinki.fi/teol/tdk/tiedotteet/Uskonnon_alkupera.pdf.

Uskonto, mielen harhat ja musiikki

Boyerin teoria ei kuitenkaan spesifisesti selitä uskontoa, vaan ihmismielen päättelymekanismeja, joka tuottaa muitakin kuin uskonnolliseen ontologiaan kuuluvia intuitionvastaisia, erityisillä fyysisillä tai psykologisilla ominaisuuksilla varustettuja agentteja. Kognitiivinen uskontotiede on kuitenkin osoittanut, että ihmismielen rakenteessa ei ole erillistä tiedonkäsittelyn moduulia, joka on erikoistunut vain uskonnollisen tiedon käsittelyyn. Näin siksi, koska mikään ei ole luonnostaan uskonnollista. Mutta tästä ei seuraa, että uskonto on illuusio tai harha. Émile Durkheim oli ainakin oman ymmärrykseni mukaan oikeassa yhdessä tärkeässä asiassa: se, että uskonto voidaan löytää vain yhteisöstä, rajaa uskonnon uskontotieteellisen selittämisen ongelmaa. Durkheim kohdisti klassikkoteoksessaan *Uskontoelämän alkeismuodot* (1980) huomionsa rituaalisiin delirium-tiloihin, jonka aikana yhteisön jäsenet ”uskovat siirtyneensä täysin erilaiseen maailmaan kuin juuri heidän silmiensä edessä ollut” (Durkheim 1980, 210; ks. myös Pyy-siäinen 2006, 90–95). Se, että uskonnoissa esiintyy jopa patologisen herkkähermoisuuden merkkejä, kuten shamaanien initiaatiokuvauksissa tai lestadiolaisten *liikutuksissa*, ei kuitenkaan tarkoita, että usko olisi seurausta mielenhäiriöstä. Durkheim katsoi, että intensiivinen sosiaalinen elämä tekee eräällä tavalla väkivaltaa yksilön tajunnalle ja vaikuttaa organismin normaaliin toimintaan. ”Jos nimitämme houreeksi jokaista tilaa, jonka vallassa ihmismieli lisää jotakin aistimien välittämiin aineksiin ja projisoi omia sentimenttejään ja vaikutelmiaan esineisiin”, Durkheim kirjoitti, ”niin kaikki kollektiiviset representaatiot olisivat tässä mielessä houretta; uskonnolliset uskomukset ovat vain tämän yleisen lainalaisuuden erityistapaus”. (Durkheim 1980, 210.)

Durkheimille uskonto on kollektiivinen edustuma, toisin sanoen se on jotakin enemmän kuin yhteisön muodostavien yksilöiden ajattelun ja mielteiden summa. Yksilöiden ”harhat” eivät siten ole mielenhäiriötä, vaan niillä on perustansa sosiaalisissa kategorioissa, jotka ovat pysyviä ja jotka muodostavat samaan yhteiskuntaan kuuluvien jäsenten ajattelulle ja käyttäytymiselle yhteisen pohjan. Delirium-tilat ovat rituaalisen eli yhteisöllisen kontrollin alaisia ja siten erottamaton osa yhteiskunnan konstituutiota.

Uskonnoksi ja uskonnollisiksi kutsuttavat representaatiot syntyvät yhtä luonnollisesti kuin musiikin tuottamat elämykset ja kaikki se, mitä ihmisen kompetenssi musiikkiin on saanut aikaan ihmiskunnan historiassa. Yhtymäkohdat musiikin ja uskonnon tiedonalueiden välillä ovat ilmeiset (musiikista ja uskonnosta ks. Atran 2002, 171–172). Rinnastus on kuitenkin toimiva vain jos tarkoitamme uskonnolla enneminkin uskonnollisia representaatioita kuin virallisen uskonnon nimikkeen alle niputettavia, teologisia lausumia sisältäviä traditioita (ks. Boyer & Walker 2000, 132–133). Molempia voidaan ymmärtää kognitiotutkijoiden esittämän sosiaalisten kategorioiden naturalisaatiomallin pohjalta. On tutkittu, miten lapset hankkivat sosiaalisia kategorioita koskevaa tietoa. Siirrämme varhaislapsuudesta alkaen vaivattomasti biologisen tiedon organisoimiseen tarvittavaa päättelyä sosiaalisen elämän alueelle. (Ks. Hirschfeld 1994, 204–206.)

Uskonnon alkumaisema

Evolutiiviset selitykset ovat tulleet kahden viimeisen vuosikymmenen aikana osaksi uskontotieteen yrityksiä pureutua uskonnon alkulähteille. Antropologi Scott Atran, joka tutkii nykyään uskonnollisesti motivoitunutta terrorismia, on kirjassaan *In Gods We Trust* (2002) hahmottanut metaforista tapaa ajatella miten uskonnon evolutiivinen maisema on muodostunut. Maisema rakentuu lukuisista esi-isien perintöä kantavista vuorista ja laaksoista, joilla on affektii-visia, sosiaalisia ja kognitiivisia erityispiirteitä. Jokainen vuoririnne huippuineen piirtää omat, evolutiivista aikaa kuvastavat ääriiviivansa. Yksi vuorenhuippu kattaa ihmislajin emotionaaliset taidot, ns. affektiohjelmat, joihin kuuluvat matelijavaiheesta periytyvät yllätyksen ja pelon tunteet. Toinen vuorenhuippu kuvastaa kenties vain ihmiselle ominaisia surun ja syyllisyyden tunteita. Kolmas vuorenhuippu koostuu skeemoista, jotka mahdollistavat sosiaalisen vuorovaikutuksen. Näiden skeemojen alkujuuret saattavat palautua aikaan, jolloin ihmislajin piti olla tarkkana saalistajien varalta ja löytää turvallinen, vastavuoroisuuteen kykenevä kumppani periaatteella ”jos raaputat selkääni, niin minä raaputan sinun”. Evoluution myötä ihmislajille on kehittynyt sosiaalisen toiminnan kannalta tärkeä kyky sitoutua myös muihin kuin omaan sukuun kuuluviin lajitovereihin. Muut vuorenhuiput kattavat erityistaitoja kuten kansanomaisen mekaniikan, biologian ja psykologian tajua, kuten kykyä erottaa oma mieli toisen mielestä ja ymmärtää mitä toisen, myös ylikuonnollisen toisen eli Jumalan, mielessä liikkuu. Tällaiseen mielenteoriaan kytkeytyy myös uskonnollisiin agentteihin liittyvä keskeinen kyky kontrolloida voimaa. Entä sitten vuorenrinteiden väliin jäävät laaksot? Atranin evolutiivisessa maisemassa sadevedet laskeutuvat vuorilta laaksoihin muodostaen järviä ja jokia, joiden varsille urautuu kulttuurisia ja eri tavoin risteäviä uskonnollisia polkuja ihmisten ja informaation liikkumisen myötä. Kulttuurit ja uskonnot eivät ole erillään yksilöiden mielistä, jotka ne luovat ja ympäristöistä, joihin ne rajautuvat sekä ekologisista lokeroista, joihin ravinnon hankinta ja sosiaalinen elämä paikantuu. (Atran 2002, 265–270.)

Jani Närhi on vastaavasti argumentoinut uskontotieteen väitöskirjassaan *Hunaja virtaa läpi hedelmällisten laaksojen* (2009) näkemyksen puolesta, jonka mukaan paratiisirepresentaatioilla on evolutiiviset juurensa havaintostrategioissa, joiden perusteella ihmiset preferoivat tietynkaltaisia ympäristöjä kuten laaksoja ja vuoria ja uskonnollisiin ja rituaalisiin tarkoituksiin. Myös omat tutkimukseni pyhä-adjektiivin käytöstä tietynkaltaisiin tarkoitteisiin paikallisessa maastossa ja maisemassa haastavat tarkastelemaan sakraalien topografioiden muodostumisen havaintostrategisia ja kognitiivisia ehtoja (Anttonen 1996; 2013).

Metaforinen hahmotus uskonnon alkumaisemasta on hyödyllinen heuristinen väline, joka osoittaa, että uskonto on erottamaton osa ihmislajin pitkää evolutiivista vaellusta. Uskonnollinen ajattelu on ollut ihmisen kulttuurievoluutiossa kestävä juuri siksi, että yhteinen usko pitää yhteisön koossa, tuo ventovieraat yhteen, lisää yhteistyötä, vähentää kilpailua ryhmien sisällä, luo pohjan säännöille, laeille, oikeusperiaatteille ja sosiaalisille vaihtosuhteille.

Kun uskonto on evolutiivisessa katsannossa luomutuote, oman mielenkiintoisen kysymyksensä muodostavat uskonnottomuuden ja ateismin selittäminen kognitiivisina kategorioina. Kun uskonto on kansanomaisessa muodossaan ”luonnollista”, meidän on kysyttävä onko ateismi ja uskonnottomuus sitten ”luonnotonta”? Onko myös teologia ”luonnotonta”, koska – toisin kuin uskonto kansanomaisessa muodossaan – se ei synny itsestään. Teologia muodostuu ja välittyy vain kulttuurisen oppimisen myötä. Lisäksi opetettavalla pitää olla myös halu oppia. Oikeana pidetty usko (kr. *orthos* ’oikea’; *doxa* ’mielipide’) voi juurtua vain, jos uskonnolliselle yhteisölle sopimaton opettaminen poisjuuritetaan kerettiläisen kontaminaation estämiseksi. Jo Emil Nestor Setälä totesi 1900-luvun alussa, että ”uskontotiede muuttuu teologiaksi, mikäli luodaan sellainen uskontojärjestelmä, jota kansa ei ole koskaan tuntenut: kansanusko ei muodosta systeemiä. Systeemiin paneminen on jo teologiaa, refleksiona, ylempien työtä” (ks. Anttonen 1987). Ilkka Pyysiäinen on esittänyt samansuuntaisesti, että teologinen ajattelu on systemaattisuudessaan lähempänä tieteellistä kuin uskonnollista ajattelua (Pyysiäinen 2006, 38).

Jokapäiväiset tilat, reliikit ja eletty arki

Yksilöiden subjektiivisten kokemusmaailmojen näkökulmasta uskonto on kuitenkin paljon enemmän kuin tekninen termi, jolla kutsumme intuitionvastaisia maailmoja, joita me ihmiset olemme kompetentteja luomaan samalla tavalla kun kirjailijat ja elokuvan tekijät luovat maailman mytologioista ammentavia fantasioita. Nykypäivän uskontotieteessä ja uskontososiologiassa lähestytään uskontoa maankamaralta käsin (*religion on the ground*). Yhdysvaltalainen uskontotieteen professori Thomas A. Tweed tarkastelee tuoreessa katsausartikkelissaan (Tweed 2015) *quotidiaanisen käänteen* jälkeistä uskonnontutkimusta 1960-luvulta alkaen. Quotidiaaninen (ransk. *quotidien*) tarkoittaa jokapäiväistä, eletyssä arjessa todentuvaa uskonnollisuutta ja hengellisyyttä. Kysymyksessä ei ole uskonnontutkimukseen rajoittuva trendi, vaan tutkimussuunta nousee jo pitemmän aikaa vireillä olevasta historian, yhteiskunnan ja kulttuurin tutkimuksesta. Tutkimuksen fokuksessa on uskonto sellaisena kuin kulttuuriset toimijat tekevät sen näkyväksi tavallisina maallikkoina, kadunmiehinä ja naisina, ruumiillisesti ja materiaalisesti ilmaistuna jokapäiväisessä elämässä.

Arjen uskonnollisuuden tutkimuskohteita voivat olla naiset, miehet ja lapset, kantaväestö ja maahanmuuttajat, eri ammattiryhmät, marginaaliset sosiaaliset ryhmät jne. Vaikka jokapäiväisen kategoria on yhtä kulttuurisidonnainen kuin mikä muukin tutkimuksen tekniseksi termiksi valittu käsite, Tom Tweed määrittelee sen – kiinnostavaa itsessään – *hetkeksi, jota ei ole asetettu muusta erilleen*. Jokapäiväinen on tavallista, maallista, luonnollista ja rutiininomaista. Jokapäiväisen vastakohta on siten *pyhä* eli asiat, jotka on asetettu erilleen. Oman määritelmäni mukaan pyhä on attribuutti asioille, joihin latautuu kulttuurisesti postuloitu arvo, erityisyys, ja jotka on asetettu muusta sosiaalisen elämän luokittelusta erilleen omalakisiksi ajattelun ja käyttäytymisen kategoriaksi (Anttonen 2012; ks. myös Taves 2009). Kun pyhällä on kulttuurispesifisesti ja institutionaalisesti muotoutuvat aikansa, tilansa ja paikkansa sekä niitä määrittävät rajat kuten kirkoilla, tempeleillä ja moskeijoilla, on myös sillä, mikä muodostaa jokapäiväisen, omat tilalliset indikaattorinsa. Jokapäiväinen alkaa omasta ruumiista ja paikantuu omiin

intiimeihin tiloihin, kodin tiloihin, mutta laajenee yhtä lailla rakennettuun ympäristöön, kaduille, puistoihin, tehtaisiin, toreille ja marketteihin, oikeussaleihin, kouluihin, terveyskeskuksiin ja sairaaloihin, teattereihin ja urheiluareenoille ja monille muille toiminnan ja suoritusten kentille. (Tweed 2015, 371.)

Olen itse taipuvainen näkemään jokapäiväisen ja pyhän toisiinsa kytkeytyvänä dynaamisena käsiteparina ilman dikotomisointia: molemmat – sekä pyhä että jokapäiväinen – paikantuvat asioihin, joihin investoidaan aikaa, työtä, rahaa ja muita resursseja niiden arvon ylläpitämiseksi sekä arvon vähenemisen estämiseksi. Siksi uskonnontutkimuksessa ei ole tarkoituksenmukaista pitää pyhän ja profaanin, uskonnollisen ja sekulaarin alueita käsitteellisesti toisistaan erillään (ks. Knott 2013).

Voimme ajatella esimerkiksi eroa uskonnollisten tai sekulaarien pyhänjäännösten välillä. Olen saanut seurata läheltä kollegani, Turun yliopiston arkeologian professori Jussi-Pekka Taavitsaisen reliikkiprojektin etenemistä ja käynyt lukuisia keskusteluja reliikkien historiasta ja merkityksestä. Uskonnollinen reliikki on kristillisessä, katolisessa kontekstissaan materiaallinen todiste elävästä yhteydestä uskonnollisen yhteisön ja inkarnoidun Jumalan tai marttyyrikuoleman kokeneiden pyhimysten välillä. Hagiografiat perustelevat uskonnollisen reliikkikäyttämisen. Mutta mikä selittää sen, että ihmiset maksavat



Madonnan bustier-toppi



John Lennonin hammas

huimia rahasummia huutokaupkamareilla myytävistä, julkisuuden henkilöille kuuluneista arkisista esineistä tai historian merkkihenkilöitä esittävistä – kuten amiraali Nelsonin – muotokuvista verrattuna hintaan, jolla myydään saman taitelijan ei-julkisuuden henkilöä esittävää muotokuvaa. Michael Jackson on kuolemansa jälkeen ohittanut sekulaarien reliikkien kaupassa Elviksen ja Marilyn Monroen memorabilia tuotteista maksetut summat. Jacksonin kuuluisassa kuunvalotanssissa (vuonna 1983) käyttämä valkoinen hansikas huutokaupattiin syksyllä 2009 420 000 dollarin hintaan (ks. Hooper 2014, 192–193). Kun Madonnan bustier-toppi tuli myyntiin, sen hinta-arvio oli 6 000–8 000 dollaria. Toppi huutokaupattiin vuoden 2011 lopussa 72 000 dollarilla.³

³ Ks. http://www.huffingtonpost.com/2011/10/26/madonna-bustier-auctioned_n_1032237.html.

Kuinka buddhalainen natiivi ajattelee?

Onko uskonnollisella reliikkikäyttäytymisellä ja sekulaarilla, reliikinkaltaiseen esineeseen kohdistuvalla arvokäyttäytymisellä sama pohja? Onko uskonnollisen ja sekulaarin arvonannon perustana sama ajattelun mekanismi? Reliikit, pyhäiksi attribuoidut esineet, vaihtelevat: osa reliikeistä on ruumisreliikkejä, osa kontaktireliikkejä, osa esineitä ja kuvia. Yhteistä reliikeille on niiden ruumiillisuus. Buddhalaisia reliikkejä Kalifornian yliopistossa Berkeleyssä tutkinut buddhalaisuuden tutkimuksen professori Robert H. Sharf on todennut, että reliikit eivät ole transsendentin kohteen läsnäolon tai *numeenisen* poissaolon symbolisia merkitsijöitä. Buddhalaisuudessa reliikki on yhtä kuin *dharma*, valaistunut Buddha, *nirvāna*. (Sharf 1999, 78.) Kysymys, johon Sharf kohdisti huomionsa, koski sitä, miksi buddhalaisten reliikit ovat äärimmäisen maallisia ja saastaisia, nimittäin kuolleiden ruumiillisia jäänteitä. Sharf pohti buddhalaisen reliikkikäyttäytymisen rationaliteettia ranskalaisen antropologin Lucien Lévy-Bruhlin *How Natives Think* -teoksen esittämällä tavalla?⁴

Sharf osoitti, että ristiriita reliikkiajattelun ja virallisen buddhalaisuuskuvan kanssa on ilmeinen. Buddhalaiset haluavat esitellä perinteensä puhtaana ja rationaalisenä pyhänä oppina, joka kytkeytyy läheisesti länsimaiseen filosofiaan, etiikkaan ja ateismiin. Kenties taustalla on myös paradigma buddhalaisuudesta maailmanuskontona, joka tyypistää kuvattavan uskonnon ominaisuuksiin, jotka ovat identifioitavissa muistakin samat tunnusmerkit täyttävästä uskontoperinteestä. Kaikki se, mikä liittyy universaalisesti uskonnon aluskasvillisuuteen kuten taikausko, magia, ritualismi ja kuvien palvonta on siivottu julkisuus kuvasta pois. Jos näitä piirteitä tavaataan, buddhalaisten doktrinaalinen vastaus on, että siinä tapauksessa yhteys perinteen juuriin on kadotettu. Vasta etnografinen kenttätö on korjannut varhempaa idealisoitua ja romantisoitua käsitystä buddhalaisuudesta. Vastaavasti Tiibetin, Kiinan ja Japanin uskontoperinteiden osalta antropologien huomio kohdistuu tänä päivänä alkuperäisuskontoihin kuten Bön-uskontoon, konfutselaisuuteen, taolaisuuteen, shamanismiin ja kansanuskon vaihteleviin muotoihin.

Robert Sharfin mukaan vastausta kuolleen makaaberien ruumiillisten jäännösten arvottamiseen pyhänä reliikkinä pitää hakea paradoksista tai loogisesta monimerkityksellisyydestä, joka ympäröi tai kehystää kysymyksiä yksilön somaattisesta identiteetistä. Buddhalaisuudessa reliikki kehystetään puhdasta ruumiillisuutta koskevan ajatuksen yksittäiseksi näytepalaksi, jossa ei ole merkkiäkään ihmisen näkyvästä muodosta. Reliikki on Sharfin tarkastelun lopputulemana kaikista merkityksenannoista riisutun somaattisen olemassaolon rajamerkki: *terminus* eli loppupiste, raja, johon kaikki päättyy. Sellaisena reliikki on ranskalaisen pyhä-tutkimuksen klassikon Georges Bataille'n sanoin elämän ylin vahvistus, "the supreme affirmation of life". (Sharf 1990, 89–90.)

⁴ Lévy-Bruhlin teos kuului saksannoksena (*Das Denken der Naturvölker*; alkup. ransk. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) Uno Harvan aikana Turun yliopistossa sosiologian tutkimusvaatimuksiin. Kun Harva astui virkaansa vuonna 1926, hän nojautui yksilöä ja yhteiskuntaa käsitelleessä virkaanastujaisesityksessään Lévy-Bruhlin teoksen saksantajan Wilhelm Jerusalemien esipuheessa esittämiin ajatuksiin. (Ks. Anttonen 1987.)

Reliikinkaltaisessa, länsimaisessa memorabilia-kulttuurissa palvotaan julkisuuden henkilöiden ruumiillisia ”jäänteitä” niihin liitetyn vitaalisuuden vuoksi. Siinäkin todentuu Lévy-Bruhlin ajatus, jonka mukaan osallisuuden lain hallitsemassa ajattelutavassa ei ole selvää rajaa yksilön ja hänen spesifisen lajinsa välillä. Reliikki, makaaberissakin muodossa, on osallisuutta elämänvoiman lähteestä.

Jatkuvuus ja uskomusten rationaliteetti

Mistä me maallistuneet läntisen pallonpuoliskon asukkaat haemme vitaalisuuden ja elämänvoiman jatkuvuuden lähteet? Eurooppalaisessa sekularisaatiokeskustelussa on hyvä muistaa, että Eurooppa muodostaa uskonnollisten traditioiden heikkenemisen kannalta poikkeuksen muuhun maailmaan nähden. Brittiläinen uskontososiologi Grace Davie muistuttaakin siitä, että kristilliset kirkot ja myös muut uskonnolliset suunnat ovat tärkeä osa eurooppalaista kulttuuriperintöämme. Kristinuskon perinteet ovat määritelleet ja määrittelevät edelleenkin kategoriat, joilla ajattelemme – näin siitäkin huolimatta, että annamme toisten harjoittaa uskontoa itsemme puolesta. (Davie 2012.)

Kaakkois-Aasian asiantuntija, nationalistisia liikkeitä tutkinut Benedict Anderson (1936–2015) kirjoittaa Joel Kuortin suomentamassa kirjassa *Kuvitellut yhteisöt* (2007) miksi maallinen kosmologia ei pysty syrjäyttämään uskontoa. Andersonin mukaan uskonnot pyrkivät antamaan selityksiä yhtä lailla sattumanvaraisille kuin väistämättömille tapahtumille ihmisten elämässä: taudeille, rampautumisille, surulle, ikääntymiselle ja kuolemalle. Evolutionististen ja progressiivisten ajattelutapojen suuri heikkous on Andersonin mukaan siinä, että ne vastaavat vaivaantuneella hiljaisuudella sellaisiin kysymyksiin kuten ”Miksi synnyin sokeana?”, ”Miksi paras ystäväni on halvaantunut?”, ”Miksi tyttäreni on jälkeenyäännyt?” (Anderson 2007, 44–45.) Buddhalaisuuden, kristinuskon ja islamin selviytyminen läpi vuosituhansien lukuisissa erilaisissa sosiaalisissa muodostelmissa todistaa Andersonin mukaan uskonnollisen ajattelun tarjoamista luovista vastauksista inhimillisen kärsimyksen ongelmaan ja ennen kaikkea meidän ihmisten pelkoon oman katoavaisuutemme edessä, muuntamalla kuoleman väistämättömyyden jatkuvuudeksi. Karman laki hindulaisuudessa ja kristinuskossa perisynti-oppi voidaan nähdä jatkuvuuden ajatuksen ilmauksena.

Otan lopuksi esimerkin jatkuvuuden ajatuksesta ja samalla myös poikkeavan rationaliteetin ymmärtämisen ongelmasta Uno Harvan teoksesta *Suomalaisten muinaisusko* (1948), jonka Harva julkaisi vuotta ennen kuolemaansa. Uno Harva näytti olleen erityisen kiinnostunut rationaliteetista, jota usko vainajan elämän jatkumiseen kuoleman jälkeen ilmentää. Erityisesti häntä askarrutti elävän ruumiin ongelma suomalaisessa kansanuskossa: ”miten on ymmärrettävä, että kuollut saattaa lähteä maanalaisesta asunnostaan liikkeelle haudan aukeamatta. Yhtä arvoituksellista on, että ihmisten ilmoilla vaeltavien vainajien ruumiit, joissa on pitemmän tai lyhyemmän haudassa olon aiheuttamat merkit, tavallisesti näkymättömiä, kuulumattomia ja tuntumattomia sekä että ne voivat tulla tupaan laipion rajasta tai seinän raosta”. Harva kysyi,

”eikö tuo kuolleen elävä ruumis olekaan rakenteeltaan samanlaista ainetta kuin elossa olevan ruumis?” (Harva 1948, 498.)

Uskomukset elävästä ruumista olivat Harvalle anomaliaita ja sellaisena erottamaton osa hänen implisiittistä yhteiskuntateoriaansa. Mikäli tulkitseen Harvaa oikein Émile Durkheimin ajattelun pohjalta, usko on seurausta sosiaalisista käytänteistä eikä päinvastoin. Toisin sanoen ruumis-hautauskäytäntö, joka ilmentää ajatusta ruumiin ja yhteiskunnan rajojen symbolisesta sidoksesta, tuottaa elävää ruumista koskevat uskomukset. Tulkitessaan esihistoriallisia suomalaisia hautauskäytäntöjä, Harva ei pannut juurikaan painoa polttohautaukselle, vaan sivuutti sen ohimenevänä skandinaaveilta omaksuttuna tapana.⁵

Eläkkeelle siirtyminen on raja, mutta se ei ole *terminus*, loppupiste. Uskontotiede on Suomessa kuten muuallakin maailmassa ajankohtaisempi ja haastavampi kuin koskaan aiemmin sen akateemisen historiansa aikana. Työni uskontotieteessä jatkuu vuoteen 2020 asti uskontotieteen maailmanjärjestön *International Association for the History of Religions* (IAHR) varapuheenjohtajana.

Lähteet ja kirjallisuus

Elektroniset lähteet

Tilastokeskus: Ulkomaalaistaustaisten määrä. http://www.stat.fi/til/vaerak/2013/02/vaerak_2013_02_2014-12-10_tie_001_fi.html (luettu elokuussa 2015)

Simo Knuttila: Uskonnon alkuperä. http://www.helsinki.fi/teol/tdk/tiedotteet/Uskonnon_alkupera.pdf (luettu elokuussa 2015)

Madonna Bustier Auctoned on \$72,000. http://www.huffingtonpost.com/2011/10/26/madonna-bustier-auctioned_n_1032237.html (luettu elokuussa 2015)

Painamattomat lähteet

Uotila, Ulnor

2015 *Uno Harvan käsitys muinaissuomalaisesta hautaustraditiosta*. Uskontotieteen pro gradu – tutkielma. Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos. Turun yliopisto.

Kirjallisuus

Anderson, Benedict

2007 *Kuvitellut yhteisöt*. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua. Tampere: Vastapaino.

⁵ Uno Harvan arkeologisten lähteiden käyttöä on selvittänyt Ulnor Uotila uskontotieteen pro gradu – tutkielmaansa ”Uno Harvan käsitys muinaissuomalaisesta hautaustraditiosta” (2015).

Anttonen, Veikko

1987 *Uno Harva ja suomalainen uskontotiede*. Suomi 138. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Anttonen, Veikko

1996 *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 646. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Anttonen, Veikko

2012 *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Tietolipas 232. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Anttonen, Veikko

2013 Landscapes as Sacrosapes: Why Does Topography Make a Difference? – Stefan Brink & Sæbjørg Walaker Nordeide (toim.), *Sacred Sites and Holy Places: Exploring the Sacralization of Landscape through Time and Space*, 13–32. Turnhout: Brepols Publishers.

Atran, Scott

2002 *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford & New York: Oxford University Press.

Boyer, Pascal

2001 *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books.

Boyer, Pascal

2007 *Ja ihminen loi jumalat*. Miten uskonto selitetään. Helsinki: WSOY.

Boyer, Pascal & Sheila Walker

2000 Intuitive Ontology and Cultural Input in the Acquisition of Religious Concepts. – Karl S. Rosengren, Carl N. Johnson & Paul L. Harris (toim.), *Imagining the Impossible. Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, 130–156. Cambridge: Cambridge University Press.

Davie, Grace

2012 Belief and unbelief. Two sides of a coin. *Approaching Religion*, 2 (1): 3–7.

Durkheim, Émile

1980 *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä*. Helsinki: Tammi.

Harva, Uno

1948 *Suomalaisten muinaisusko*. Porvoo: WSOY.

Hirschfeld, Lawrence A.

1994 Is the acquisition of social categories based on domain-specific competence or on knowledge transfer? – Lawrence A. Hirschfeld & Susan A. Gelman (toim.), *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, 201–233. Cambridge: Cambridge University Press.

Honko, Lauri

1967 Uskontojen opetus valinkauhassa. *Suomalainen Suomi*, 35: 163–169.

Hooper, Steven

2014 Bodies, Artefacts and Images. A Cross-cultural Theory of Relics. – James Robinson, Lloyd de Beer & Anna Harnden (toim.), *Matter of Faith. An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period, 190–199*. London: The British Museum.

Isotalo, Anu

2015 *Mistä on hyvät tytöt tehty? Somalittyöt ja maineen merkitykset*. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C, osa 407. Scripta Lingua Fennica Edita.

Knott, Kim

2013 The Secular Sacred: In between or both/and? – Abby Day, Gisella Vincett, & Christopher Cotter (toim.), *Social Identities between the Sacred and the Secular*, 145–160. Farnham: Ashgate.

Närhi, Jani

2009 *Honey flows through fertile valleys. The Cognitive and evolutionary foundations of paradise representations*. Helsinki: Department of Comparative Religion.

Pyysiäinen, Ilkka

2006 *Jumalten keinu. Kiertoajelu uskontotieteessä*. Helsinki: Gaudeamus.

Sharf, Robert A.

1999 On the Allure of Buddhist Relics. *Representations*, 66: 75–99.

Tweed, Thomas A.

2015 After the Quotidian Turn: Interpretative Categories and Scholarly Trajectories in the Study of Religion since the 1960s. *The Journal of Religion*, 95 (3): 361–385.