

Teologinen tiedekunta
Helsingin yliopisto

Dissertationes Universitatis Helsingiensis
205/2024

Baltianvenäläisten arjen uskonto

*Haastattelututkimus Tallinnan, Riian ja Vilnan venäläisten
uskosta ja identiteetistä vuonna 2004*

Raigo Liiman

AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA

Esitetään Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi Helsingin yliopiston päärakennuksessa
Tekla Hultin -salissa perjantaina 11. lokakuuta 2024 klo 13.

Helsinki 2024

Väitöskirjan ohjaajat:
Maija Penttilä ja Johan Bastubacka

Kustos:
Maija Penttilä

Esitarkastajat:
Kaarina Aitamurto ja Pekka Metso

Vastaväittäjä:
Kaarina Aitamurto

Helsingin yliopisto
Teologinen tiedekunta
Teologian ja uskonnotutkimuksen tohtoriohjelma

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Ouriginal-ohjelmalla

Julkaisija: Helsingin yliopisto
Sarja: Dissertationes Universitatis Helsingiensis 205/2024

ISBN 978-952-84-0268-8 (print)
ISBN 978-952-84-0267-1 (online)
ISSN 2954-2898 (print)
ISSN 2954-2952 (online)

PunaMusta
Joensuu 2024

Abstract

In my doctoral research, I examine and seek to understand the religiosity and identity of Russians living in Tallinn, Riga, and Vilnius in 2004. The data is based on personal interviews conducted in August of the same year. This year was historic as the Baltic countries joined NATO and the European Union. These changes in transitional societies inevitably influenced Russians' status, language, and identity. This influence was evident, for example, in how individual respondents identified themselves, a phenomenon also noted in previous studies, most of which did not pay attention to religiosity.

In this case study, I strive to address questions concerning the everyday religiosity and cultural identity of Russians living in the above-mentioned cities. The main research themes emerge from socialization, social change, and identity processes. Utilizing thematic analysis, I examine the respondents' social reality in everyday life and how religiosity is manifested through religious practice. Thirty-one participants were equally distributed between Tallinn, Riga, and Vilnius. Half identified as members of the Orthodox congregation, while the other half did not belong to any religious community.

The key research result highlights that a clear majority of the respondents considered religion significant in their lives. Half of them could be classified as actively engaged church members and, a quarter as culturally Orthodox, whereas the rest were religiously passive or remained indifferent, with religiosity showing in their lives in limited ways or not at all. The respondents identified baptism as the most important rite of passage, which they considered to connect them to a common reference group and cultural circle. Priests played multiple important roles in their lives and received special attention in the data. Also, artifacts such as icons, sacred spaces, places, persons, and holy people, held significant roles, strongly associated, as they were, with the concept of the holy and its presence. The pursuit of understanding and resemblance in both the sacred and the secular connected the respondents to the same cultural circle. The socie-

tal changes in the transitional period had an impact on the religiosity of most of them. The informants spoke about linguistic and cultural threats and perceived injustice in society. These experiences heightened mutual sympathy and strengthening the sense of belonging among the respondents.

In the end, cultural identity and the identification process are highly individual. I examined this matter through language, religion, traditions, and celebration practices. The Russian communities in Tallinn, Riga, and Vilnius were not homogeneous. The respondents were divided into three cultural groups using categorical analysis: Old believers, Old Russians, and other Russians. The distinguishing factor appeared to be the duration of their residence in the city and their religious identification. This difference was evident, among other things, in the way they celebrated holidays, where the significance of religious and non-religious celebrations varied. The prevailing view among most respondents was that even among the Russian communities in Tallinn, Riga, and Vilnius, the influence of the Orthodox Church on the Russian language and culture remained significant. In summary, despite individual and group differences, I suggest that this minority be considered as part of the extended ethnic groups of Estonians, Latvians, and Lithuanians, more precisely as Estonian Russians, Latvian Russians, and Lithuanian Russians.

Keywords: Baltic Russians, religiosity, socialization, transition, cultural identity

Tiivistelmä

Väitöstutkimuksessani tarkastelen ja pyrin ymmärtämään venäläisten arjen uskontoa ja identiteettiä Tallinnassa, Riassa ja Vlnassa vuonna 2004. Aineisto perustuu henkilökohtaisiin haastatteluihin, ja se kerättiin tuon saman vuoden elokuussa. Vuosi oli historiallinen, sillä Baltian maat liittyivät tuolloin Natoon ja Euroopan unioniin. Siirtymäyhteiskuntien muutokset vaikuttivat väistämättä myös venäläisten asemaan, heidän kielensä asemaan ja heidän identiteettiinsä. Vaikutus näkyi esimerkiksi siinä, miten yksittäiset haastateltavat identifioivat itsensä. Tämä on todettu myös aikaisemmissa tutkimuksissa, joista useimmissa ei kuitenkaan ole juuri huomioitu uskonnollisuutta.

Tapaustutkimuksessa vastaan kysymykseen, millaista oli tutkimuskaupungeissa asuvien venäläisten arjen uskonnollisuus ja millainen on heidän kulttuuri-identiteettinsä. Tutkimuksen pääteemat hahmottuvat sosialisatio-, muutos- ja identiteettiprosessien kautta. Teema-analyysia käyttäen tarkastelen uskontoa elettyinä haastateltavien jokapäiväisessä elämässä ja sosiaalisessa todellisuudessa. Tutkimukseen osallistui yhteensä 31 haastateltavaa Tallinnasta, Riasta ja Vlnasta. Heistä puolet oli jonkin ortodoksisen seurakunnan jäseniä, puolet taas ei kuulunut mihinkään uskonnolliseen yhdyskuntaan.

Keskeinen tutkimustulos on, että selkeä enemmistö haastatelluista määritteli uskonnon merkitykselliseksi omassa elämässään. Tulosten perusteella puolet heistä voitiin määritellä aktiiviseurakuntalaisiksi, neljännes kulttuuriortodokseiksi ja viimeinen neljännes passiivisiksi tai välinpitämättömiksi, joiden elämässä uskonnollisuus näkyi joko rajatusti tai ei lainkaan. Tärkein siirtymäriitti oli kaste, jonka haastateltavat kokivat liittävän heidät yhteiseen viiteryhmään. Papit olivat haastateltujen elämässä monessa asemassa ja tärkeitä, ja he saavatkin aineistossa erityishuomion. Tärkeässä roolissa olivat myös artefaktit, hengelliset tilat, paikat sekä henkilöt ja pyhät ihmiset, ja näihin kaikkiin liittyi vahva käsitys pyhästä ja pyhän läsnäolosta. Haastateltavia yhdisti ja liitti samaan viiteryhmään,

kulttuurialueeseen ja kulttuuripiiriin ymmärrys pyhästä. Siirtymäyhteiskunnan muutoksilla oli vaikutusta useimpien haastateltujen uskonnollisuuteen. Informantit puhuivat kieleen ja kulttuuriin yhteiskunnassa kohdistuneista uhkista ja kokemastaan epäoikeudenmukaisuudesta. Nämä kokemukset lisäsivät haastateltavien keskinäistä sympatiaa ja vahvistivat yhteenkuuluvuuden tunnetta.

Lopuksi kulttuuri-identiteetti ja siihen identifioituminen oli kuitenkin yksilökohtaista. Tarkastelen kulttuuri-identiteettiä kielen, uskonnon, traditioiden ja juhlakäytäntöjen kautta. Tallinnan, Riian ja Vilnan venäläiset eivät ole homogeeninen ryhmä. Katteoria-analyysissa haastateltavat jakautuivat kolmeen kulttuuriryhmään: vanhauskoisiin, vanhoihin venäläisiin ja muihin venäläisiin. Erottavana tekijänä vaikutti olevan kaupungissa eletyn ajan pituus ja uskonnollinen identifioituminen. Molemmat näkyivät muun muassa haastateltavien juhlaperinteissä, joissa uskonnollisten ja ei-uskonnollisten juhlien merkitys vaihteli. Silti useimpien näkemys oli, että ortodoksisen kirkon vaikutus venäjän kieleen ja venäläiseen kulttuuriin oli merkittävä niin Tallinnan kuin myös Riian ja Vilnan venäläisten keskuudessa.

Vaikka yksilöiden ja ryhmien välillä on eroja, ehdotan, että tutkitut vähemmistöt katsotaan laajennettuun virolaisten, latvialaisten ja liettualaisten etniseen ryhmään kuuluviksi, toisin sanoen vironvenäläisiin, latvianvenäläisiin ja liettuanvenäläisiin.

Avainsanat: Baltianvenäläiset, uskonnollisuus, sosialisatio, transitio, kulttuuri-identiteetti

Kiitokset

Kiitän lämpimästi haastateltavia, jotka suostuivat tutkimukseen jakaen siten oman elämis- ja kokemusmaailmansa. Tärkeitä tutkimuksen onnistumiselle olivat myös Tallinnan, Riian ja Vilnan kaupunkien hallinnon ja valtion virastojen yhdyshenkilöt sekä vähemmistöjen parissa toimivien yhdistysten edustajat. Erityisen kiitoksen ansaitsevat paikallisten ortodoksisten kirkkojen papisto, nunnat ja munkit, kirkkojen johto sekä seurakunta-aktiivit. Kiitän ohjaajavanhusta, starets Leoa, hyvistä neuvoista. Kiitän myös lukuisia paikallisia toimittajia ja kulttuurin edustajia, joiden tuki mahdollisti tutkimuksen toteutumisen ja haastateltavien löytymisen. Apuna olivat myös entiset liikekumppanit ja ystävät tutkimuskaupungeissa. Kiitän entisiä ja nykyisiä esihenkilöitä ja kollegoja tuesta ja ymmärryksestä.

Haastattelujen valmistelussa ja niiden aikana olivat korvaamattomana apuna yliopisto-opettaja Johanna Lumijärvi, Riiasa professori Birgita Zepa, Tallinnassa vanhempi tutkija Aksel Kirch ja Vilnassa johtaja Vladas Gaidys sekä vanhempi konsultti Jurgita Montrimaitė. Tutkimusasioissa apua ja neuvoja antoivat paikallisten yhteistyöyliopistojen edustajat ja tutkijat, Tallinnassa Tarmo Tuisk, Riiasa Inese Šūpule ja Vilnassa Jūratė Letkauskienė. Olennainen oli aika, jolloin sain kerätä aineistoa ja osallistua professori Eila Helanderin johtamaan Suomen Akatemian tutkimusprojektiin. Kiitos professoreille (emerita) Eila Helander, (emeritus) Markku Heikkilä, Jyrki Knuutila ja Jouko Talonen sekä dosentti Kimmo Kääriäinen. Tutkimus terävöityi apulaisprofessori Andu Rämmerin, professori Milda Ališauskienėn ja tieteellisen neuvoston puheenjohtajan Solveiga Krūmiņa-Koņkovan avustuksella.

Haastatteluvuoden jälkeen kuluneella ajanjaksolla on ollut merkitystä minulle tutkijana. Ajallinen etäisyys antoi väljyyttä ja auttoi hahmottamaan aineistoa eri perspektiivistä. Ilman sitä tutkimuksen tekeminen ja tyyli olisi ollut erilainen. Tyyliin ja tapaan ovat vaikuttaneet tiedeyhteisö, käytännöllisen teologian ja myös Aleksanteri-instituutin jatkoseminaa-

rit. Instituutin järjestämä ja professori Jukka Törrösen vetämä seminaari ja siinä saatu henkilökohtainen palaute tulivat tarpeeseen. Erytiskiitos kuuluu ohjaajille, todellisille oman alansa osaajille, yliopistolehtoreille Maija Penttilälle ja Johan Bastubackalle. Haastattelujen litteroinnista kiitän maisteri Nina Dermania. Kielen ja ilmaisujen tarkennuksista kiitän Leena Oikarista, Anssi Mieltistä sekä Helsingin yliopiston kielikeskuksesta Anna Maija Luomia ja Lisa Muszynskia. Kiitän esitarkastaja professori Pekka Metsoa ja yliopistolehtori Kaarina Aitamurtoa kriittisestä ja rakentavasta palautteesta. Taloustuesta kiitän Cultura-säätiötä, Koulutusrahastoa, Helsingin yliopistoa ja Suomen Akatemian tutkimusprojektia. Vuosien varrella muodostui laaja, tutkimusaiheeseen liittyvä kansainvälinen verkosto, jossa jokaisella toimijalla on ollut tärkeä panos. Moni tutkimukseen liittyvä julkaisu olisi jäänyt löytämättä ja hankkimatta ilman Baltian yliopistojen keskuskirjastojärjestelmien henkilökunnan apua. On mahdollista, etten enää muista kaikkia avuliaita ja hyviä ihmisiä, joiden panos ja rooli tässä tutkimuksessa on ollut tarpeellinen. Kiitän ystäviä ja perhettä, vaimoani Eveliinaa ja poikiani Dania ja Jania tärkeästä tuesta.

Tästä kaikesta sydämellinen kiitos. Suur tänu! Огромное спасибо! Dīdelis aciū! Liels paldies! Vielen Dank! Tack så mycket! Merci beaucoup! Thank you very much!

Espoossa 11.9.2024

Raigo Liiman

Prologi

Tässä prologissa alustan ja taustoitan tutkimusongelman. Esittelen aikaisemman pro gradu -tutkielman tuloksia, joihin tämän tutkimuksen esitieto perustuu.¹ Pro gradu -tutkimukseni täydennetyt ja korjatut versiot ilmestyivät peräkkäisinä vuosina suomen- ja vironkielisinä.² Tutkin virolaisten ja Viron venäläisten uskonnollisuuden muutosta 1990-luvulla, jolloin Viro oli eri tutkimuksissa todettu Euroopan maallistuneimmaksi maaksi.³ Myös European Values ja World Values -tutkimusten kansainvälisissä vertailuissa itseään uskovina pitäviä oli vähiten Virossa, varsinkin virolaisten naisten keskuudessa. Mainittakoon kuitenkin, että vastaavissa uskonnollisuustutkimuksissa on saatu lähes samanlaisia tuloksia entisen Itä-Saksan⁴ alueelta, Tšekistä, Ruotsista ja joiltakin osin myös Tanskasta.⁵ Tässä ”kilpailussa” kiinnostuin tutkimaan, miten saman maan eri kansallisuuksien vastaukset eroavat toisistaan. Tutkimukseni pääaineisto oli vuoden 1998 kyselytutkimus, johon osallistui 997 henkilöä. Heistä virolaisia oli 687, venäläisiä 255 ja muita kansallisuuksia 55 henkilöä.⁶ Lisäksi käytössä oli neljä laajaa aineistoa. Jokaisessa niistä oli haastateltu vähintään 1000:ta henkilöä.⁷ Tutkimuksessani pyrin selvittämään paitsi haastateltujen venäläisten uskonnollisuutta myös sitä, vahvistaako uskonto heidän etnistä identiteettiään.

1 Liiman 2000.

2 Liiman 2001; 2002.

3 Liiman 2001, 52; 2002, 54.

4 Müller ym. (2012, 95 ja 107) luonnehtivat Itä-Saksan maailman maallistuneimmaksi alueeksi.

5 Af Burén (2015, 14, 29, 31 ja 85) sijoittaa Tšekin ja Viron jälkeen Ruotsin maailman maallistuneimmaksi maaksi. Ks. myös Altnurme 2021b, 140–149; Pollack 2003, 321–334; Ringvee 2013, 144; Kilemit 2020, 10; Willander 2014, 92; Kuznecoviené ym. 2016, 31.

6 Tutkimus oli osana Suomen Akatemian tutkimusprojektia, johtajana dosentti Kimmo Kääriäinen.

7 1991 (N=1008), 1992 (N=1013), 1994 (N=1541) ja 1995 (N=1021). Liiman 2001, 43; 2002, 7–8 ja 47–48.

Uskonnollisuuden määrittely on ihmiselle vaikeaa⁸ ja sen mittaamiseksi käytin soveltuvin osin Starkin ja Glockin klassista ulottuvuuksien jaottelua, josta otin mukaan ideologisen (*belief*), rituaalisen (*practice*) ja seuraamuksellisen (*consequence*) ulottuvuuden.⁹ Edellisten ulottuvuuksien lisäksi oli vielä institutionaalinen (*institutional*) ulottuvuus, jossa tarkastelin henkilön samastumista ryhmään: pitääkö hän itseään uskonnollisen yhteisön jäsenenä, ja miten hän suhtautuu toisiin uskontokuntiin.¹⁰

Käytin analyysissä SPSS-ohjelmistoa. Tutkimustuloksissa venäläisten erityispiirteenä oli uskonnollisuuden yhteys tulotasoon: tulojen kasvaessa itseään uskovana pitävien osuus pieneni. Lisäksi Tallinnassa ja Viirumaalla asuvat venäläiset uskoivat Jumalaan useammin kuin muualla asuvat venäläiset. Kyseiset alueet ovat myös Viron venäläiskeskittymiä. Tämä tulos vaikutti pääkaupungin venäläisten valintaan jatkotutkimuskohteeksi.

Ideologisessa ulottuvuudessa tarkastellen eniten Jumalaan uskoivat venäläiset naiset. Heistä uskovina piti itseään yli puolet (58 %), virolaisista naisista taas alle neljännes (16 %). Tarkasteltaessa ryhmien välisiä eroja Mann-Whitney-testin avulla havaittiin, että venäläiset uskovat virolaisia enemmän helvettiin, sielunvaellukseen, saatanan olemassaoloon, noituteen ja rukouksen voimalla parantumiseen.¹¹ Virolaisten uskonkäsitykseen ja katsomuksiin verrattuna venäläisten uskomukset olivat taikauskoisempia ja synkretistisempiä. Rituaalisessa ulottuvuudessa havaittiin, että venäläiset rukoilivat hieman useammin kuin virolaiset. Rukoilevista useimmin rukoilivat venäläiset naiset.¹² Vertailuaineistoissa virolaisten erityispiirre oli, että uskonnolliset teemat kiinnostivat, mutta aiheeseen tutustuttiin etäältä, median tai julkaisujen välityksellä. Seurausten ulottuvuudessa vertailin T-testillä vastausten keskiarvoja. Eri vuosien vertailussa suhtautuminen tiettyihin tekoihin, kuten aborttiin ja avioeroon, oli muuttunut vuosien mittaan vähän sallivammaksi. Itseään uskovina ja ei-uskovina pitävien vastauksissa ei ilmennyt suuria eroja.

Institutionaalisen ulottuvuuden mukaan tarkasteltaessa vastanneista alle puolet (45 %) virolaisista identifioi itsensä vuonna 1998 luterilaisiksi ja yli puolet (60 %) vironvenäläisistä ortodokseiksi. Vironvenäläisten si-

8 Kunnas 2021, 14.

9 Kyseiseen teoriaan liittyvät kriittiset huomiot esim. Liiman 2001, 153–163; Willander 2014, 48–66 ja 215.

10 Liiman 2001, 41–42; 2002, 46.

11 Liiman 2001, 61; 2002, 64.

12 Liiman 2001, 68; 2002, 71.

donnaisuus uskontokuntaan oli suuri. 78 % katsoi kuuluvansa johonkin uskontokuntaan.¹³ Tämä oli mielenkiintoinen tulos. Tutustuin Neuvosto-Viron uskontovaltuutetun arkistoon. 1980-luvun arkisto ei ollut ensin saatavilla mutta löytyi etsinnän jälkeen.¹⁴ Vuonna 1989, Neuvosto-Viron uskontovaltuutetun viimeisessä Moskovaan lähetetyssä vuosiraportissa, ortodoksisten seurakuntien jäsenmääräksi koko maassa oli ilmoitettu vain 17 000 jäsentä.¹⁵ Päättelin tuolloin, että monen muun tekijän lisäksi kirkoista ja uskontokunnista vieraantumista edistivät neuvostoyhteiskunnassa vallitsevat arvot ja symbolijärjestelmät.¹⁶ Tähän halusin vielä palata. Oletin, että paikallisessa kontekstissa seurakunnan jäsenten ja ei-jäsenten vastaukset eroaisivat selkeämmin toisistaan kuin esimerkiksi uskovien ja ei-uskovien. Uskovat olisivat häilyvä ja epämääräinen ryhmä, kun taas seurakuntalaiset olisivat paikalliskontekstissa vahvasti sitoutuneita, mahdollisesti seurakunnan ydinryhmän jäseniä, joilla todennäköisesti olisi aktiivinen uskonelämä.

Lyhyesti poliittisesta ilmapiiristä on todettava, että siirtymäyhteiskunnassa alkaneiden prosessien jälkeen rakentui yhä vahvemmin julkinen kuva ”meistä” ja ”heistä”, omista ja vieraista. Poliittiset päättäjät kannustivat vieraita, joita kutsuttiin muukalaisiksi, palaamaan valtion talousavustuksen turvin synnyinmaahan. Osa tarttui ehdotukseen, mutta suuri osa venäjänkielisistä jäi maahan. Vuonna 1998 vastanneista 255 identifioi itsensä venäläiseksi. Tätä voidaan pitää ensimmäisenä ja varsin vahvana samastumisena omaan ryhmään.

Kansalaisuuskysymys oli tutkimusvuonna hyvin ajankohtainen. 1.7.1998 tilanteen mukaan voimassa oleva oleskelulupa oli Virossa yhteensä 338903 ulkomaalaisella.¹⁷ Tämä oli pienessä maassa suuri luku, noin 26 % maan väestöstä. Kansalaisuuden puuttuminen vaikutti henkilön juridiseen asemaan yhteiskunnassa ja sen kautta hänen arkielämäänsä. Tutkimustuloksista ilmeni, että henkilön kielitaito ja syntymäpaikka vaikuttivat kansalaisuuden hakemiseen ja valintaan. Venäjällä syntyneistä peräti 70 % haki Venäjän kansalaisuutta. Laajoilla siirtymäyhteiskuntaan liittyvillä prosesseilla ja muilla tekijöillä, kuten kansalaisuudella ja

13 Liiman 2001, 97; 2002, 101.

14 Arkisto sisältää raporttien ja tilastojen lisäksi laajan kirjeenvaihdon muun muassa Moskovan päätoimiston kanssa. Pappien henkilökohtaiset kansiot olivat sisällöltään henkilökohtaisia ja arkaluonteisia, ja varustettu salainen asiakirja -leimalla. Ks. esim. Liiman 2001, 24–34; 2002, 26–37.

15 Liiman 2001, 32; 2002, 36. Ks. myös Teraudkalns 2020, 3.

16 Pollack 2003, 323–324.

17 Liiman 2001, 97; 2002, 102.

kielitaidolla, oli vaikutusta yksilön identiteettiin ja uskonnollisuuteen. Tarkoitukseni oli selvittää tätä haastattelututkimuksessa, mutta tämä ei toteutunut, vaan asia siirtyi jatkotutkimukseen.

Tässä aiemmassa tutkimuksessani selvitin ryhmittelyanalyysin avulla, jakautuvatko venäläiset vastaajat ryhmiin etnisen samastumisensa vahvuuden mukaan. Pyrin ryhmien avulla selvittämään uskonnon ja etnisyyden riippuvuussuhdetta. Ryhmittelyanalyysin tuloksissa venäläiset eivät jakautuneet etnisyyden eivätkä uskonnollisuuden, siis uskovien ja ei-uskovien mittarien mukaan. Erilaisuuden taustalla näkyivät sosiodemografiset taustamuuttujat, kuten Virossa asutun ajan pituus ja henkilön ikä. Tutkimuksen lopputuloksena oli, että useimpien vuoden 1998 tutkimukseen osallistuneiden venäläisten sidonnaisuus uskontoon oli vahva ja että se samalla toimi yhtenä muuttuvaa identiteettiä vahvistavana tekijänä. Tutkimuksessa ilmeni, että itseään uskovina pitäviä oli eniten vironvenäläisten keskuudessa ja että he olivat valittujen ulottuvuusmittareiden mukaan uskonnollisempia kuin maan pääväestö virolaiset.¹⁸ Tämä tuki tutkimuksessa esitettyä hypoteesia, jonka mukaan ortodoksinen usko oli yli puolelle vastanneista vironvenäläisistä identiteettiä tukeva tekijä.

On suorastaan yllättävää, miten vähän urbaanin Tallinnan, Riian ja Vilnan venäläistä vähemmistöä koskevia uskonnollisuustutkimuksia löytyi. Viron kirkkojen neuvosto, *Eesti Kirikute Nõukogu* eli EKN, on jatkanut uskontososiologisten tutkimusten tilaamista Virossa.¹⁹ EKN:n tilaamissa kvantitatiivisissa tutkimuksissa tulokset osoittivat samaa kuin aiemmat tutkimukset: venäläiset ja venäjänkieliset olivat uskonnollisempia kuin virolaiset. Viron vuosien 1990–2008 määrällisissä tutkimuksissa ilmeni, että venäläisten ja venäjänkielisten keskuudessa on enemmän itseään uskovina pitäviä kuin vironkielisten keskuudessa.²⁰ Latvian ja Liettuan määrällisissä tutkimuksissa kieliryhmien välinen ero on pienempi kuin Virossa.²¹

Edellä mainitut tutkimukset vahvistivat aikaisemmat tulokset ja innostivat vähemmistön parempaan ymmärtämiseen. Haastatteluvuodesta on kulunut 20 vuotta, mikä on tietystä mielessä pitkä aika. Siihen, että

¹⁸ Aikaisemmat tutkimukset olivat määrällisiä. Liiman 2000; 2001; 2002; Liiman ja Tuisk 2012.

¹⁹ EKN järjesti Tartossa 4.11.2010 ”Elust, usust ja usuelust 2010” -konferenssin, ja toimin siinä pääpuhujana. Aineistojen analyysin ja artikkelin kirjoitimme yhteistyössä sosiologi Tarmo Tuiskin kanssa: Liiman ja Tuisk 2012.

²⁰ Vuosi 2010 oli poikkeava, jolloin itseään uskovana pitäviä oli vähiten. Liiman ja Tuisk 2012, 129.

²¹ Esimerkiksi Zepa ym. 2005, 32–33; Halman and Voicu 2010; Pew Research Center 2017.

palaan aineistoon vasta nyt, ovat vaikuttaneet monet tekijät, kuten työn rajaaminen ja etenkin se, että tutkimus on tapahtunut pääasiassa työn ohella. Vuosien varrella aineisto ja yliopisto eivät ole muuttuneet, mutta tutkimuksen ohjaajat, kysymykset, metodit, teoreettinen viitekehys ja analyysit ovat vaihtuneet. Tutkimuksen tieteelliset metodit ja metodologiset valinnat ovat kiertäneet eräänlaista kehää mutta löytäneet lopulta oman paikkansa. Tämän päivän näkökulmasta tarkastellen aineisto tarjoaa ainutlaatuisen ikkunan lähihistorian tärkeisiin murrosvuosiin niissä eläneiden yksilöiden kautta. Edellä kuvattu tutkimuksen tausta ja sisäinen dialogi ovat olleet tarpeen haastateltujen jokapäiväisen uskon ja todellisuuden ymmärtämisessä.²²

Sisällysluettelo

Abstract	III
Tiivistelmä	V
Kiitokset	VII
Prologi	IX
1 Johdanto	16
1.1 Tutkimuksen kohde	16
1.2 Vähemmistöjen oikeudellinen asema ja uskonnonvapaus	21
2 Teoreettinen viitekehys	26
2.1 Aikaisemmat tutkimukset	26
2.2 Sosialisatio	40
2.3 Sosiaalinen, kulttuurinen ja yhteiskunnallinen muutos	48
2.4 Identiteetit ja kulttuurinen identiteetti	53
3 Tutkimusmenetelmät	61
3.1 Tutkimuksen tavoitteet ja toteutus	61
3.2 Aineiston hankinta ja keruu	69
3.3 Aineiston analyysimenetelmät	78
3.4 Tutkimuksen eettisyys ja luotettavuus	86
3.5 Tallinnan, Riian ja Vilnan väestö	92
4 Uskonnollinen tausta ja aatteellinen menneisyys	98
4.1 Uskonnollinen kasvatus, informaatio ja vaikuttajat	98
4.2. Yhteiskunnallinen kasvatus ja järjestötoiminta	134
4.3 Neuvostoajan eletty uskonto ja juhlapäivät	141
4.4 Siirtymäriitit, kaste	152
4.5 Yhteenveto	157

5 Arjen hallinta muutoksessa ja uskonelämän rakentuminen . . .	162
5.1 Muutos ja arkielämä	162
5.2 Pyhyys ja henkisyys	185
5.3 Uskonnollisuus, papin roolit ja jäsenyys	201
5.4 Uskonelämä	224
5.5 Yhteenveto	243
6 Kulttuuri-identiteetin rakentuminen	249
6.1 Kansallinen identifioituminen	249
6.2 Kieli ja kulttuuri	274
6.3 Uskonnollinen identifioituminen	284
6.4 Juhlapäivät	292
6.5 Yhteenveto	306
7 Johtopäätökset	311
8 Epilogi	326
Lähteet ja kirjallisuus	334
Liitteet	368

1 Johdanto

1.1 Tutkimuksen kohde

Tässä tutkimuksessa katse suuntautuu vähemmistön edustajan näkemyksiin ja kokemuksiin. Tutkimuksessa etsitään vastauksia baltianvenäläisten arjen uskontoon ja identiteettiin. Tutkimusryhmäksi valittiin Tallinnan, Riian ja Vilnan venäläiset vähemmistöt. Tutkimuksen tavoitteena on ymmärtää uskonnon roolia venäläisvähemmistön elämässä ja kaupunkiympäristössä. Haluan ymmärtää käytännöllisen teologian näkökulmasta haastateltavien käytäntöjä, joissa he ovat mukana ja tekijöinä. Olen kiinnostunut selvittämään, millaisina haastateltavat itseään pitävät, heidän identifioitumisestaan, mihin he katsovat kuuluvansa, millaisia ovat heidän arkiset tapansa ja ennakkokäsitykset, mihin he uskovat ja mitä he kokevat uskonnollisiksi käyttäytymismuodoiksi yhteiskunnallisten muutosten keskellä. Aineisto muodostuu elokuussa 2004 toteutetuista teema-haastatteluista. Kysymyksenasettelua ja aineiston analyysia jäsentää kolme pääteemaa: sosialisatio, sosiaalinen muutos ja kulttuuri-identiteetti. Nämä laajat pääteemat ovat prosesseina vuorovaikutuksessa keskenään ja ovat myös tutkimuksen ajallisia läpileikkauksia. Prologissa kerron aikaisemmasta kvantitatiivisesta tutkimuksesta, joka toimi tämän tutkimuksen lähtökohtana. Tämän aikaisemman tutkimuksen tulokset ovat vaikuttaneet nykyisen työn rakenteeseen. Tämä tutkimus fokusoituu kaupunkiympäristössä asuviin venäläisiin. Johtopäätöksissä esitän analyysin ryhmittelemällä tulokset haastateltavien kokeman kuulumisen, käytännön ja uskomisen avulla.²³ Esimerkiksi seurakunnan jäsenyys, ei-jäsenyys

²³ Esimerkiksi Mustajoki (2020, 263–276) ryhmittelee kulttuuriset taustatekijät neljän otsikon alle: 1. Ajatusmalli ja tapa hahmottaa maailmaa, 2. Arvot ja uskomukset, 3. Käsitteet ja toimintakartat, 4. Mentaliteetti ja käyttäytymisnormit.

tai yksilön yhteys kulttuuriryhmään saattavat hyvin kuvata yksilön käsitystä kuulumisesta. Samoista asioista puhun läpi työn ja ne ovat upotettuna läsnä tutkimustekstissä.

Laadullisen tutkimukseni keskiössä ovat yksilöt merkityksentekijöinä ja merkitysten jakajina.²⁴ Holm tarkoittaa, että yksilötason merkityskysymykset kytkeytyvät suurempiin järjestelmiin.²⁵ Tutkimuksessani muodostuneet päälinjat ilmentävät Holmin kuvaamia suurempia järjestelmiä ja auttavat paremmin ymmärtämään urbaanin vähemmistön uskonnollisuutta ja identiteettiä.

Miksi haastatteluvuosi 2004 oli tärkeä? Lainsäädäntöä päivitettiin Baltian maissa aktiivisesti ennen niiden liittymistä Euroopan unioniin. Samalla kyseinen vuosi katsotaan sosiologisissa tutkimuksissa siirtymäajan päätekohtaksi ja merkittäväksi historialliseksi murroskohtaksi.²⁶ Tämä tekee haastatteluvuodesta poikkeavan ja uniikin. Esimerkiksi Riassa koulu-uudistukset, joiden oli määrä käynnistyä 1.9.2004 alkaen, kuohuttivat venäjänkielisiä ja aiheuttivat laajoja mielenosoituksia, jotka kiihtyivät asetetun päivämäärän lähestyessä. Yksi maan laajimmista mielenosoituksista järjestettiin Riassa 1.5.2004, Latvian Euroopan unioniin liittymisen päivänä.²⁷ Tämä poliittinen päätös aiheutti levottomuutta, minuuteen assimilaation pelkoa.²⁸ Koettiin vähemmistön kieleen ja kulttuuriin kohdistuvaa uhkaa. Viro, Latvia ja Liettua olivat viidestätoista entisestä neuvostotasavallasta ainoat, jotka liittyivät Naton ja Euroopan unionin jäseniksi vain kolmesta vuotta Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen.²⁹ Liittymisen psyykinen ja symbolinen merkitys oli suuri. Yhteiskunnissa vahvistui pyrkimys eurooppalaistua. Tässä prosessissa identiteettimerkit voimistuivat, ja osa niistä lisäsi kieliryhmien välistä etäisyyttä.³⁰

Haastateltavat ovat itse kulttuurisen informaation toimijoita ja kantajia, ja näin he saavat kertojapaikan. Aineistonhankintamenetelmänä oli kasvoista kasvoihin tapahtuva yksilöhaastattelu, jossa haastateltavaa pyydettiin kertomaan omista havainnoistaan, kokemuksistaan ja tulkin-

24 King and Brooks 2017, 2.

25 Holm 2008, 90.

26 Lauristin ym. 2017, 1–4.

27 Boguševiča 2009, 138–139; Cara 2013, 16; Kļave 2010, 236–247. Vrt. Kosmarskaya 2014, 13.

28 Esim. Youngin (1929, 393–402) tutkimus venäläisen Molokan -religious sectarians, siirtokunnan kamppailusta ja asteittaisesta kulttuurisesta assimiloitumisesta Los Angelesin kaupunkitilassa.

29 Pohjois-Atlantin liiton, North Atlantic Treaty Organization, NATO:n 29.3.2004 alkaen ja Euroopan unionin, EU:n 1.5.2004 jäsenyyden kautta.

30 Seljamaa 2012, 207; Cara 2013, 31; Weeks 2015, 226–228; Kasekamp 2016, 164; Paju 2009, 55.

noistaan.³¹ Kuten etnografisessa tutkimuksessa, käytän kenttäpäiväkirjan merkintöjä ja havaintoja kentältä.³² Ne ovat esianalysoituja: esianalyysi tapahtui muistiinpanoja kirjoittaessa, kun tein myös omia havaintoja.³³ Pääkaupunkien Tallinnan, Riian ja Vilnan venäläisiä on mielenkiintoista tarkastella nopeasti muuttuvassa yhteiskunnassa, jossa historian ajanjakso-ot kohtaavat.³⁴ Bagginin mukaan postmoderniin liitetään ajatus elämäntavasta, jossa ihmisiltä puuttuu olennainen keskinäinen yhteys.³⁵ Myös haastateltavat pohtivat omaa uskomista, käytäntöjä ja kuulumista sekä kenen kanssa heillä on yhteys siirtymäyhteiskunnassa neuvostomodernin ja postmodernin elämäntavan välissä. Tätä taustaa vasten tein tutkimushaastattelut elokuussa 2004. Niissä korostuu haastateltavien omaan elämänhistoriaan ja asuinympäristöön liittyvä muistihistoria, johon ovat tallentuneet kaupunkien muutokset, aikaisemmat historianjaksot ja kerrostumat.³⁶ Lokaali muistihistoria näkyy haastateltujen sanaston kielikontakteissa, joissa ilmenee heidän sijaintinsa idän ja lännen aatteellisten, uskonnollisten ja kulttuurivirtojen kohtaamispisteessä.³⁷ Haastatellut kuvaavat samanaikaisesti neuvostoajan modernia aikakautta, koettua kaupungistumista, teollistumista ja sekularisaatiota. Neuvostoliiton aikakausi oli haastateltaville tärkeä, sillä sinne sijoittuu kaikkien sosiaalistuminen, lapsuus, nuoruus ja suurimmalla osalla myös aikuistuminen. Puheissa haastateltaville oli luontevaa vertailla nostalgiseen sävyyn mennyttä Neuvostoliiton aikaa kokemuksiin nykyajasta. Esitetty konstruktio ja kokoonpano koostuu eri tasoista, historiallisista jaksoista ja kerrostumista.

Olen teologi ja filosofi Kierkegaardin kanssa samaa mieltä siitä, että vaikka yksittäinen subjekti on maailmanhistoriassa vähäinen ja merkityksetön, eettisesti yksittäinen subjekti on äärettömän tärkeä.³⁸ Haastateltavien omakohtainen subjektiivinen kokemus on tässä empiirisessä tutkimuksessa mielenkiinnon kohteena ja äärettömän tärkeä. Kuinka Tallinnan, Riian ja Vilnan venäläiset haastateltavat tunnistautuvat, miten heidän oma ryhmänsä tunnistetaan, ja miten muut määrittelevät heitä?³⁹

31 Metsämuuronen 2006, 111–115; Eskola ja Suoranta 2014, 86–95.

32 Alasuutari 2001, 83.

33 Schegloff 2007, 465; Huttunen 2010, 41

34 Ehala 2018, 10.

35 Baggin 1996, 195–196.

36 Bachelard 2003, 91.

37 Venclova 2012, 19; Jakobson 2013, 84.

38 Kierkegaard 1998, 154–155, 302, 544 ja 554. Kierkegaard julkaisi kirjan pseudonyymillä Johannes Climacus.

39 Ehrenpreis 2004, 131–138.

Haastateltavien valinta kolmesta kaupungista, ortodoksisen paikalliskirkon jäsenyys ja se, että puolet heistä ei ole minkään uskontokuntokunnan jäseniä, antaa mahdollisuuden vertailla, miten uskonto näkyi jokapäiväisessä kaupunkielämässä.

Neuvostoliitossa venäjä oli valtakieli, ja sen asema oli vahva myös neuvostotasavalloissa. Neuvostoaikana venäläiset olivat Baltian maissa valta-asemassa. Baltian uudelleenitsenäistymisen jälkeen heistä tuli kunkin maan vähemmistö. Seurauksena oli venäjän kielen aseman tosiasiallinen ja oikeudellinen muutos, ja sen ohella kansallisen ideologian kohtaamisen haaste kaupunkiympäristössä.⁴⁰ Venäläisiin liittyvä tutkimus on mielenkiintoista juuri tämän yhteiskunnallisen muutoksen takia.⁴¹ Tutkimuksissa puhutaan usein Baltian venäjänkielisten ryhmästä, johon kuuluvat myös venäläiset. Tässä tutkimusaineistossa venäläiset on huomioitu omana ryhmänään. Tiido esittää, että venäjänkielisten, *Russian speakers*, määrittely on liukuva ja monikerroksinen.⁴² Laitin havaitsi tutkimuksessaan venäjänkielisten ymmärtävän ja kategorisoivan itsensä nimenomaan venäjänkieliseksi väestöksi, *Russian-speaking population*.⁴³ Horiguchi määrittelee venäjänkieliset, *Russian speakers*, Venäjän federaation ulkopuolella asuviksi henkilöiksi, joiden pääkieli on etnisestä taustasta riippumatta venäjä, joskin myös itse venäläiset kuuluivat tähän ryhmään.⁴⁴ Useimmin haastateltavat ryhmitellään laajoissa kyselytutkimuksissa haastattelu- tai lomakekielen mukaan, mikä on tekijälle tutkimusekonominen ratkaisu.⁴⁵ Lisäksi on huomioitava, että tutkijat puhuessaan venäläisistä saattavat helposti yleistää venäläisyyden, *Russians* kaikkiin venäjänkielisiin, *Russian speakers* tai *russophone*, eikä erotte-lun tekeminen ole aina helppoa.⁴⁶

Kieli on tärkeä osa yksilön kulttuuri-identiteettiä, tosin identifikaatio ja kokemus kuulumisesta vaihtelevat yksilöittäin. Toisten antama määrittely ja informanttien oma pohdinta minuudesta ja paikasta, identiteetistä

40 Zabrodskaia and Ehala 2014, 1–3.

41 Esimerkiksi Eesti NSV Keeleseadus 1990. Tämän kielilain mukaan valtiokieli on viro. ”Viron kansan ja kulttuurin säilymiseksi”. Venäjän kieli saa laissa erityishuomion. Myöhemmin tämä erityishuomio poistettiin.

42 Tiido 2019, 1–3.

43 Laitin (1998, 190–191 ja 265) tutki Kazakstanin, Latvian, Ukrainan ja Viron venäjänkielisiä. Laitin toteaa, että vanhan neuvostoidentiteetin tilalle oli tullut uusi identiteetti ja se alkoi muodostua vuodesta 1989.

44 Horiguchi 2019. Vrt. Kosmarskaya 2014, 21; Kasatkina 2006, 43.

45 Esimerkiksi European Values, Latvian tutkimuksissa vuosina 1990, 1999, 2008 lomakekielet olivat latvian lisäksi venäjä. EVS, GESIS 2013.

46 Esimerkiksi Seljamaa (2012, 47–49) puhuu terminologisesti miinakentästä, ei-virolainen, venäjänkielinen. Polese (2014, 64) Odessan kaupungin tutkimuksessa kertoo venäjänkielisistä ukrainalaisista ja venäläisistä.

sekä koetusta muutosprosessista olivat keskusteluissa läsnä. Haastattelujen epävarmuus saattoi liittyä urbaaniin arkielämään ja kokemuksiin uudessa ajassa, josta puuttui selkeys ja johdonmukaisuus. Moscovicin mukaan kaupunkia voi luonnehtia nykyajassa paikaksi, jossa jokainen yksilö on tiettyssä mielessä vieras ja erakoitunut.⁴⁷ Osallisuus tai vetäytyminen tulevat esiin juhlissa, jotka ovat useimmiten tärkeä osa henkilön merkitysmaailmaa, yksilön identiteettiä rakentavia ja omaa ryhmää yhteen liittäviä tapahtumia. Tiedustelin lisäksi henkilökohtaisista ja vuodenvuorokiertoon liittyvistä merkkipäivistä. Niillä on ryhmäyttävä vaikutus, ja ne kertovat juhlan tärkeydestä subjektille eri ajanjaksoina. Kysyin haastattelussa arkisista käytännön valinnoista ja ymmärryksestä pyhän luonteesta.⁴⁸

Kutsun haastateltavia tutkimuksessa vuoroin toimijoiksi, kertojiksi ja informanteiksi – kolme positiota, jotka saattoivat olla kaikki samassa yksilössä. Toimijoita ovat tekijät itse, jotka kertovat, miten he rakentavat omaa sosiaalista maailmaansa. Kertoja on henkilö, jolla on tieto tutkitavasta ilmiöstä. Osalla haastateltavista vastaukset olivat kertomuksia ja niissä oli monta tapahtumaa, joten niitä voi kutsua narratiiveiksi.⁴⁹ Informantiksi kutsun avainhenkilöä, joka voi johdattaa seuraavan haastateltavan luokse. Informantti, kertoja ja toimija eivät ole toisiaan poissulkevia, vaan samassa haastattelussa mukana kulkevia subjekteja. Haastateltavat kertovat tekijöinä ja toimijoina omakohtaisesta aatteellisesta ja uskonnollisesta polustaan. Toimijat ovat itse muutoksentekijöitä ja tuottavat ajallisesti, historiallisesti ja paikallisesti eletyn sosiaalisen maailman.⁵⁰ Toimijan todellisuuden ymmärtämiseen kuuluu myös se, että jokainen selittää omaksi parhaakseen, mitä tapahtui, juuri näin, eikä mitenkään toisin.⁵¹ Todellisuus rakentuu kokemuksen kautta.⁵² Yksittäisistä tapahtumista tulee prosessi, joka on toki sattumavarainen, tilannekohtainen ja vuorovaikutusten alainen. Sattuman merkitys yksilön elämässä voi olla suuri.⁵³ Hall puhuu epävakaa pisteestä, jossa subjektia koskevat tarinat, historialliset ja kulttuuriset kertomukset kohtaavat ja identiteetti muodostetaan.⁵⁴ Haastattelut ovat tilannekohtaisia, eivätkä henkilöiden

47 Moscovici 2022, 560.

48 Gadamer 2004, 175; Ganzevoort and Roeland 2014, 97; Česnokova 2005, 7–8; Gergen 2002, 19–20; Kunnas 2021, 210–213.

49 Alasuutari 1999, 127.

50 Ahokas ym. 2011, 63; Bauman 2004, 278.

51 Bauman 2004, 21.

52 Gilgun 2008, 183.

53 Pascal 2002, 51 ja 75.

54 Hall 2019, 26.

kertomukset tule valmiiksi, koska niitä luodaan, korjataan ja konstruoidaan läpi elämän. Haastatteluissa on läsnä vastanneiden spontaani pohdinta, vaikka kaikkia yksityiskohtia ei muisteta tai ehkä haluta muistaa.⁵⁵

Tieteenalana tutkimukseni kuuluu käytännölliseen teologiaan, yksilön uskonnollisuuden ja identiteetin tutkimukseen. Immink näkee, että käytännöllinen teologia akateemisena tieteenalana käsittelee ensisijaisesti käytäntöjä. Olen Imminkin kanssa samaa mieltä siitä, että varsinkin ihmisten uskonnolliset käytännöt ovat monimutkaisia ilmiöitä ja että ne ovat henkisyiden ja eletyn uskonnon ilmaisemia jälkiä ja sosiaalisia käytäntöjä.⁵⁶

1.2 Vähemmistöjen oikeudellinen asema ja uskonnonvapaus

Seuraavaksi luodaan katsaus haastateltavien eletyn maailman todellisuuteen Latvian, Liettuan ja Viron uskontokuntia ja vähemmistöjä koskevan lainsäädännön näkökulmasta. Uskonnon, kielen ja vähemmistön asema tutkimuskaupungeissa on vaihdellut historian eri jaksoina. Tutkittavista kaupungeista muinaisusko virallisena uskontona säilyi pisimpään Vilnassa. Kontakti ja eri vaikutteet saapuivat aikanaan ortodoksisesta idästä ja etelästä sekä katolisesta lännestä. Maitten oikeushistoriat jakautuvat ajallisesti suuremmiksi kokonaisuuksiksi. Oma maakohtainen oikeusjärjestelmä ja uskonnonvapausperinne vallitsi pisimpään Liettuassa. Esimerkiksi Rzeczpospolitan, Puolan kuningaskunnan ja Liettuan suuriruhtinaskunnan liitossa sallittiin katoliset, ortodoksit, protestantit, juutalaiset ja muslimit. Vilnassa vapaudet ja yhtäläiset oikeudet taattiin valtion asetuksella vuonna 1563.⁵⁷

Uskonpuhdistus, reformaatio, tavoitti nopeasti Tallinnan ja Riian.⁵⁸ Ruotsin vuoden 1686 karoliinisen kirkkolain mukaan luterilainen kirkko oli valtionkirkko Tallinnassa ja Riiasa.⁵⁹ Kun alueet liitettiin Venäjän keisarikuntaan, tuli voimaan keisarikunnan lainsäädäntö ja ortodoksisesta

55 De Certeau 1984, 70; Mills 2015, 79.

56 Immink 2014, 127–128. Samoin Hermans 2002, VII–IX.

57 Myöhemmin tilanne muuttui ja ortodoksinen kirkko oli vuoteen 1632 saakka kielletty alueella. Tarkemmin ks. Kasekamp 2016, 76–77; Šlevis 2005, 3–4, 39–40.

58 Teraudkalnsin (2000, 4) mukaan Melchior Hofmanis (Melchior Hoffman) saapui Riikaan 1521 ja jatkoi matkaa Dorpatin, sen ajan Tarton, kautta Reveliin.

59 Misāne 2016, 56.

kirkosta tuli valtionkirkko.⁶⁰ Ruotsin ajan oikeuskerrostuma säilyi ja luterilainen kirkko säilytti maakirkon, *Landeskirche*, oikeuden Tallinnassa ja Riiassa.

Lainsäädännöllä on mahdollisuus antaa tietyille uskonto- tai kirkkokunnille erityisasema valtakunnassa tai rajoittaa niiden asemaa. Vaikka Venäjän keisarikunnan aikana ortodoksinen kirkko oli valtionkirkko, paikallisesti luterilaisella kirkolla oli erityisasema Revalissa, myöhemmin Tallinnassa, Eestinmaalla, ja Riiassa, Liivinmaalla. Vilnassa, Vilnan kuvernementissa vastaava asema oli katolisella kirkolla.⁶¹ Kirkkokuntien merkittävä asema säilyy myös itsenäisyysjaksolla vuodesta 1918 neuvostokauteen saakka. Viron ortodoksinen kirkko siirtyi Konstantinopolin patriarkaatin alaisuuteen vuonna 1923, samoin Vilnassa toiminut Puolan ortodoksinen kirkko vuonna 1924 ja Latvian ortodoksinen kirkko vuonna 1936.⁶² Liettuan ortodoksinen kirkko pysyi Moskovan patriarkaatin alaisuudessa hiippakuntana. Vuonna 1941 ja uudelleen vuonna 1945, Viron ja Latvian paikalliset ortodoksiset kirkot lakkasivat olemasta ja ne liitettiin Moskovan patriarkaatin alaisuuteen kahdella tavoin: sekä julkisten että jumalanpalveluksen yhteydessä järjestettyjen katumuspalvelusten kautta. Sõtšov kutsuu tätä ”parannuksen ja jälleenyhdistymisen toimenpiteeksi – *meeleparanduse ja taasühendamisakt*”.⁶³

Riiassa ja Tallinnassa aikaisempi saksalaisuuden vaikutus vaihtui venäläisyyden ja sittemmin neuvostoliittolaisuuden kerrostumiin.⁶⁴ Tallinnan, Riian ja Vilnan vähemmistöjen historia on ollut kirjavaa. Näistä kolmesta Vilnan historia on kahta muuta kaupunkia astetta monitahoisempi. Mainittakoon, että Vilnassa oli voimassa Puolan kansallinen lainsäädäntö vuosina 1920–1939. Liettua ei kuitenkaan koskaan tunnustanut Puolan miehitystä Vilnassa.

Dramaattinen kolonialistinen neuvostoliittolaistamishegemonia vallitsi vuosina 1940–1941 ja uudelleen vuosina 1944–1991, jolloin legitiimin aseman sai sosialistinen oikeus.⁶⁵ Väli vuosien saksalaistamisajanjakson

60 Eek 2017, 34.

61 Vilnan kuvernementti vuosina 1796–1915.

62 1930-luvulla maan väestöstä ortodoksinen seurakunnan jäseniä oli Virossa 11 %, Latviassa 9 % ja Liettuassa, ilman Vilnaa, 1 %. Weeks 2015; Rimestad 2010, 95–101. Vrt. Viimased teated, 1937.

63 Sõtšov 2018, 242–255. Ks. myös Laukaiyte 2003, 97–98 ja 186; Cleary 2014, 24–31; Eek 2017, 36–37.

64 Paju 2009, 94–97; Kasekamp 2016, 397. Vuosien 1880–1917 venäläistämisaikajaksosta ja ortodoksinen kirkon roolista ks. Karjahärm ja Sepp 1997.

65 Itsenäisyyden menetyksen jälkeen muodostettiin Viron, Latvian ja Liettuan sosialistiset neuvostotasavallat osaksi Neuvostoliittoa.

aikana oli voimassa kansallissosialistisen Saksan miehitysajan lainsäädäntö. Kolonialistinen neuvostokausi merkitsi uutta oikeusnormistoa ja toisten kulttuurien sovittamista tai sulauttamista neuvostokulttuuriin. Neuvostoliiton alueella viimeisen ja suurimman muutoksen alku sijoittuu maan kommunistisen puolueen pääsihteerin Mihail Gorbatšovin uudistus- ja avoimuuspolitiikkaan vuosina 1985–1991.⁶⁶ Uudistukset mahdollistivat ortodoksisen kirkon 1000-vuotistaipaleen juhlat vuonna 1988.⁶⁷ Kylmän sodan päätyttyä ja Baltian maiden itsenäistyttyä uudelleen⁶⁸ yhteiskunnassa alkoivat laajat muutosprosessit.⁶⁹ Puhutaan postsosialististen maiden siirtymä- eli transitio-, ja murros- eli transformaatioyhteiskunnista.⁷⁰ Siirtymäyhteiskunnalle on ominaista suuri muutosten määrä, joka koskee yksilöitä, instituutioita, oikeusnormeja ja koko yhteiskuntaa. Neuvostoliitto lakkasi olemasta joulukuussa 1991, ja ennen sitä, heinäkuussa 1991, lakkasivat Keskinäisen taloudellisen avun neuvosto eli SEV ja Varsovan liitto. Uudelleenitsenäistymisen jälkeen Baltian 1930-luvun oikeusnormit ja lainsäädäntö tulivat kansallisvaltioiden rakentamisen perustaksi. Oikeusnormiston uudelleen rakentamisessa oli luontevaa ja samalla ristiriitaista, että osa käytänteistä ja lainsäädännöstä perustui neuvostoaajan lakeihin ja säädöksiin.⁷¹

Neuvostohegemonian perinnöstä ja heijastumasta pyrittiin pääsemään eroon vastahegemonialla.⁷² Uudelleen rakentuminen alkoi yhteiskunnassa toimivien instituutioiden ja lainsäädännön tasolla. 1990-luvun alkua on kuvattu tutkimuskaupungeissa sekavaksi ajanjaksoksi, jona vanhat oikeusnormit eivät välttämättä olleet enää sellaisinaan voimassa ja uusien osalta oli tulkintaeroja. Puhutaan oikeusvajeesta ja legitimititeettikriisistä.⁷³ Uudelleen- itsenäistyminen ja uusien valtiosäännösten soveltaminen

66 Seljamaa (2012, 1 ja 102) tarkentaa, että uudistukset käynnistyivät tammikuussa 1987. Ks. myös Altnurme 2006, 80–83; Ringvee 2013, 151–155.

67 Esim. Ringvee (2015, 63) kertoo, että helluntaillaiset onnistuivat hyväksyttämään ja järjestämään heinäkuussa 1988 Tallinnassa suuren evankelioimistapahtuman. Semenenko-Basin (2011, 241, 252) toteaa, että samalla alkoi pyhänjäännösten palauttaminen kirkolle.

68 Uudelleenitsenäistyminen ja suluissa maan itsenäistyminen: Liettua 11.3.1990 (16.2.1918), Viro 20.8.1991 (24.2.1918) ja Latvia 21.8.1991 (18.11.1918). On myös katsottu, että Liettuan suuriruhtinaan Mindaugasen, *Magnus Ducatus Lithuaniae*, kruunajaisista 6.7.1253 alkoi Liettuan suuriruhtinaskunnan historia. Tutkimuspäiväkirja 2004.

69 Krūzmētra 2011, 22–29.

70 Üleminekuperiood, Pärejas periods, Pereinamasis laikotarpis. Esimerkiksi Kivinen ja Nikula (2006, 513–544) kuvaavat transition tutkimusta. Kuznecovienė ym. (2016, 18–19) määrittelevät postkommunistisen yhteiskunnan, *Pokomunistinė visuomenė*, käsitteen ja sen ominaispiirteet.

71 Prilenska ym. 2020, 109–121.

72 Klave 2010, 260.

73 Moscovici 2022, 183 ja 191–193.

ja tulkinta yhteiskunnassa paitsi luo, myös muovaa uutta todellisuutta. Kuten jo todettiin, ennen liittymistä Euroopan unioniin vuonna 2004 tehtiin kunkin maan kansalliseen oikeusjärjestelmään merkittäviä muutoksia ja tarkennuksia, joista osa vaikutti viralliseen identiteettipolitiikkaan ja koski uskonnollisia yhteisöjä ja vähemmistöjä.

Mitä tulee kansalaisten oikeuksiin ja velvollisuuksiin, esimerkiksi Liettuassa uudelleenitsenäistyminen tapahtui 10.3.1990. Tammikuussa 1991 voimaan astuneessa, vähemmistöjä koskevassa laissa sanotaan, että kaikille kansalaisille taataan Neuvosto-Liettuassa⁷⁴ yhtäläiset poliittiset, taloudelliset ja sosiaaliset oikeudet ja vapaudet, tunnustetaan kansallinen identiteetti, kulttuurin jatkuvuus, edistetään kansallista itsetietoisuutta ja sen ilmaisua.⁷⁵ Lisäksi taataan oikeus painaa ja tiedottaa äidinkielellä ja tunnustaa uskontoa tai olla tunnustamatta mitään, oikeus suorittaa uskonnollisia rituaaleja ja kansallisia rituaaleja äidinkielellä.⁷⁶

Kaikkien kansalaisten oikeudet taataan kunkin tasavallan perustuslaissa. Latvian perustuslain artiklan 114 mukaan ”etniseen vähemmistöön kuuluvilla henkilöillä on oikeus säilyttää –ja kehittää kieltään sekä etnistä ja kulttuurista identiteettiään”.⁷⁷ Latviassa vähemmistöjä koskeva lainsäädäntö astui voimaan vuonna 1995.⁷⁸ Virossa ensimmäinen uudelleenitsenäistymisen jälkeen päivitetty kansallisuusvähemmistöjen kulttuuriautonomialaki astui voimaan vuonna 1993.⁷⁹ Tutkimuksessa käsiteltävien teemojen ja niihin liittyvien lakien voimassaolossa ja soveltamisessa on maakohtaista vaihtelua.⁸⁰ Tärkeä asema on ollut myös kansainvälisillä yleissopimuksilla.

Baltian maiden uudelleenitsenäistymisen jälkeen uskontokuntia koskevat rajoitukset päättyivät ja valtiolta alkoi palauttaa kirkkojen historiallista asemaa ja omaisuutta. Liettuassa näin tapahtui jo aikaisemmin, vuodesta 1987.⁸¹ Latviassa ja Liettuassa paikallisten ortodoksisten kirkko-

74 Maan nimi laissa oli edelleen Neuvosto-Liettua.

75 Liettuan vähemmistöjä koskeva lainsäädäntö, sopimukset: Tautinių mažumų teisinis reglamentavimas 2020.

76 Lietuvos Respublikos tautinių mažumų įstatymą, priimtą 1989; Lietuvos Respublikos tautinių mažumų įstatymas 1991. Vähemmistöjä koskeva laki oli Liettuassa käytössä vuosina 1989–2010

77 Latvijas Republikas Satversme 1922/1993.

78 Par Vispārējo konvenciju par nacionālo minoritāšu aizsardzību 1995. Ks. myös Sūpule 2012, 162.

79 Vähemusrahvuse kultuuriautonomia seadus 1993. Ks. myös Raitviir 2009, 261–265.

80 Esimerkiksi Viron osalta ks. Aidarov and Drechsler 2011, 43–61; Paju 2009, 95.

81 Pyhän Tiuhon Zadonskilaisen kappeli sijaitsee Vilnassa Liepkalnio g. 19. Laukaiytė 2003, 309.

jen asema tunnustettiin, mutta Virossa tilanne oli monimutkaisempi. Käsitellen tätä tarkemmin osiossa ”5.1. Muutos ja arkielämä”. Maakohtaiset, uskontokuntien toimintaa säätelevät lait astuivat voimaan Virossa⁸² vuosina 1993 ja 2002, Latviassa⁸³ vuonna 1995 ja Liettuassa⁸⁴ vuonna 1995.⁸⁵ CRIDHO:n (Cellule de Recherche Interdisciplinaire en Droits de l’Homme) EU:n uusia jäsenmaita koskevassa vuoden 2004 julkaisussa todetaan, että maakohtaisten vuosiraporttien mukaan Baltiassa oli toimiva uskonnonvapaus.⁸⁶ Raporteissa analysoidaan perustavaa laatua olevien ihmisoikeuksien tilannetta, uskonnonvapautta ja vähemmistöoikeustilannetta. Suurempia epäkohtia maakohtaisissa raporteissa ei esiintynyt. Kotiranta kuvaa tilannetta ja uskonnonvapausprosessia Itä-Euroopassa ja havainnollistaa, että perustuslakien tasolla yksilöllinen uskonvapaus on toteutunut Baltiassa hyvin.⁸⁷ Kaikkien kolmen maan lainsäädännössä puhutaan vähemmistön kulttuuri-identiteetin tukemisesta.⁸⁸

Johdannon yhteenvedona totean, että entiset vähemmistöjä ja uskontokuntia koskeneet neuvostoajan rajoitteet olivat poistuneet Baltian maiden uudelleenitsenäistymisen jälkeen. Edellytykset vapaalle uskontokuntien ja vähemmistöryhmien toiminnalle olivat olemassa.⁸⁹ Sikäli kun henkilöltä puuttui maan virallisen kielen osaaminen ja kansalaisuus, hänen asemansa ja statuksensa yhteiskunnassa muuttui radikaalisti suhteessa neuvosto aikaan. Moni saattoi kokea dramaattiseksi juridisen muutoksen ulkomaalaiseksi, jonka oli haettava oleskelulupaa.

82 Kirikute ja koguduste seadus 1993; 2002.

83 Likums par reliģiskajām organizācijām 1995; Runce 2021.

84 Lietuvos Respublikos religinių bendruomenių ir bendrijų įstatymas 1995.

Ks. Ališauskienė (2009, 52–57) huomautukset roomalaiskatolisen kirkon ja Liettuan valtion erityissuhteesta.

85 Tarkemmin kirkkojen ja valtion suhteista, lainsäädännöstä ja uskontokuntien asemasta antavat kuvauksen koskien Liettuaa Kuznecovienė 2005; Ališauskienė 2009, 43–63., sekä koskien Latviaa Ringolds 2005, ja Viroa Kiviorg 2005; Ringvee 2011.

86 CRIDHO Country reports 2004.

87 Liettuan perustuslaki on avoimesti perinteisten uskontokuntien puolella.

Kotiranta 2010, 353.

88 Miten laissa säädetty tukimuoto on toteutunut tutkimuskaupungeissa, pitää selvittää erikseen.

89 Ališauskienė 2009, 71.

2 Teoreettinen viitekehys

2.1 Aikaisemmat tutkimukset

Tässä laadullisessa tutkimuksessa ollaan uskontososiologian ja käytännöllisen teologian paradigman äärellä, yksilön, vähemmistön edustajan, sosiaalisen todellisuuden, eletyn uskonnon ja eletyn teologian tutkimuskentällä.⁹⁰ Seuraavaksi esiteltävät tutkimukset ovat kuin tienviittoja ja vihjeiden kokoelmia. Niiden kanssa on mahdollista käydä keskustelua, jolloin ne liittyvät taustateorioiden kanssa osaksi tutkimuksen kokonaisuutta. Useimmat vertaistutkimukset ovat eri tieteenalojen väitöskirjoja tai niihin pohjautuvia uusintapainoksia ja liseniaattitutkielmia sekä pro graduja.⁹¹ Osa tutkijoista pysyttelee vanhoissa paradigmoissa, mutta osa haastaa vanhat ja esittää uusia paradigmoja. Aikaisemmat tutkimukset sijoittuvat eri tieteenalojen genreen ja käyn niiden kanssa keskustelun tutkimusaineiston analyysin yhteydessä.⁹²

Vähemmistö- ja identiteettikysymykset ovat saaneet paljon huomiota Baltian⁹³ vähemmistöjen tutkimisessa, mutta Tallinnassa, Riiassa ja Vlnassa asuvan vähemmistön uskonnollisuutta, uskonnon roolia ja sen merkitystä jokapäiväisessä elämässä ei ole juurikaan tutkittu. Uskonnollisuus on ilmiönä globaali, eikä se ole sidottu mihinkään tiettyyn us-

⁹⁰ Laiho 2021, 135–140.

⁹¹ Rinnastan entisen Neuvostoliiton ja nykyisen Venäjän kaksipuolaisen jatkotutkintojärjestelmän alempaan *kandidat nauk* -tutkintoon, Suomen tieteelliseen liseniaatintutkintoon.

⁹² Hermans (2002, XII) ja Immink (2014, 129–131) esittävät tieteidenvälisen mallin käytännöllisessä teologiassa. Eletyn uskonnon tutkimuksen tieteenalojen jakolinjoista esimerkiksi Kupari ja Vuola 2020b, 10. Jaan Mustajoen (2020, 206–210) huomion, että eri tieteiden välinen vuoropuhelu voi olla myös vaikeaa.

⁹³ Baltia on tässä tutkimuksessa Viron, Latvian ja Liettuan alueet. Liettuan liittäminen Baltiaan keskusteluissa on tapahtunut myöhemmin, ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Baltia-sanana historiaa ja merkitystä valaisee Kasekamp 2016, 9–13; Jansen 2005, 35–44. Venäjän kielessä on alueesta vakiintunut nimimuoto: *Pribaltika*.

kontokuntaan. Weber kuvaa uskonnollisuutta maa- tai aluekohtaiseksi. Hän puhuu esimerkiksi iranilaisesta, intialaisesta, juutalaisesta tai kiinalaisesta uskonnollisuuden alueesta. Sakraalin kielen aseman perusteella uskonto saattaa muodostaa oman kulttuuripiirinsä. Weber mainitsee kirkkoslaavin esimerkkinä tällaisesta kulttuuripiiristä.⁹⁴ Uskonnollisuudesta puhuttaessa voidaan hyvin tarkoittaa myös henkisyyttä ja hengellisyttä.⁹⁵ Fursethin ja Repstadin mukaan ilmaisu henkisyys käytetään usein laajemmassa merkityksessä kuin sanaa uskonto.⁹⁶ Tutkimuksissa keskustellaan neuvostoajan uskonnollisuudesta, alkuperäisestä venäläisestä henkisyudesta, ortodoksisesta hengellisyydestä ja vaihtoehtoisesta tai toisesta hengellisyydestä.⁹⁷ Haastateltavat saivat itse määrittellä, mitä hengellisyys ja henkisyys heille tarkoittavat omaksutussa kulttuurissa ja kontekstissa.⁹⁸ Uskonnollisuutta on tutkittu eri näkökulmista ja eri tieteenaloilla. Baltian väestön osalta tutkimukset ovat pääasiassa määrällisiä ja laadullisia tutkimuksia on vähemmän. Esimerkiksi Raitviirin toimittama, vuonna 2009 ilmestynyt ja eri elämänalueita käsittelevä, määrällisiin tutkimuksiin perustuva julkaisu *Rahvuste Tallinn*, kansojen Tallinna, käsittelee laajasti myös kaupungin venäläisiä.⁹⁹

Lopuksi avainkäsitteiksi muodostuivat sosialisaatio, uskonnollisuus, identiteetti ja muutos, joita tässä luvussa kuvaan ja esittelen. Tutkimusaihetta ja -aluetta koskevien laadullisten tutkimusten vähäisyyttä voi selittää se, että uskonnollisuus, yksilön usko ja uskonnolliseen identiteettiin liittyvät kysymykset ovat tutkimusaiheina arkoja ja intiimejä.¹⁰⁰ Tietynlainen etäisyys, epävarmuus, tietämys, varovaisuus ja pelko sekä uskonnollisiin aiheisiin liittyvä vieraus voi heijastua tutkimusintoon.¹⁰¹ Uskonnollisuuteen ja vähemmistöihin kohdistuvassa tutkimuksessa tutkijalla tulee

94 Weber 1989, 98, 153, 223 ja 241.

95 Hengellisyydestä ja henkisyudesta esimerkiksi Antikainen ym. 2006, 171–173 ja 204; Hervieu-Léger 2005, 302; Bender 2015, 46–58; Kuznecovienė ym. 2016, 11; McGuire 2008, 223–227; Mylly 2022, 4, 23–61.

96 Furseth and Repstad 2006, 23. Ks. myös. Ališauskienė 2009, 38 ja 118–126; Suzukovich III 2011, 8; Müller ym. 2012, 102–116.

97 Esimerkiksi Aitamurto 2008, 24–36; 2016; Ališauskienė 2009; Lossky 2019; Metso 2003, 27–48; 2005, 123–131; Ware 1985, 91, 156 ja 163. Laihiala-Kankainen (2021, 366) esittää *duhovnost*-henkisyuden käsitteen venäläisessä kulttuurissa.

98 Aiheesta esim. Ammerman 2021, 221; Willander 2014, 200; Giordan 2011, 85; Kupari ja Vuola 2020b, 19. Idän kirkon hengellisyydestä esimerkiksi Lossky 2019; Metso 2003, 27–48; 2005, 119–131. Esimerkiksi karismaattisuudesta Ringvee (2015, 57–66) ja uushenkisyudesta Uibu (2021, 118–130).

99 Raitviir 2009.

100 Esimerkiksi Päiviö ja Soom (2017, 8) kertovat tutkimusvaikeudesta löytää informantteja Virossa.

101 Grigore (2015a, 42) kertoo romaniaisesta sosiologista, joka pelkäsi uransa puolesta, mikäli ryhtyisi tutkimaan uskonnollisia aiheita.

olla suuri motivaatio, jotta hän voi ylittää kielellisiä, mentaalisia ja kulttuurisia esteitä sekä oman mukavuusalueensa.¹⁰² Voi olla myös hankala löytää sellaisia yksilöitä, jotka ovat valmiita jakamaan intiimit tunteukset ja elämän osa-alueet. Lisäksi on joskus vaikea vetää raja uskonnollisen ja sekulaarin, todellisen ja näennäisen, normatiivisen ja ei-normatiivisen dikotomian välille.¹⁰³

Sen sijaan baltianvenäläisten identiteettiin, asemaan tai kollektiiviin identiteettiin kohdistuvia tutkimuksia on runsaasti.¹⁰⁴ Identiteetti aiheena on ollut mielenkiintoinen monesta syystä. Myös aiheen näkyvyys ja julkisuus on lisännyt tutkijoiden intoa ja samalla laitosten rahoitusta. Baltianvenäläisyydestä puhuttaessa tutkimuksissa toistuvat ilmaisut vanha identiteetti, neuvostoidentiteetti, identiteettikriisi ja uusidentiteetti.¹⁰⁵ Vastanneiden uskonnollisuus ja uskonnolliseen elämään liittyvät ilmiöt huomioidaan sen sijaan identiteettitutkimuksissa vain harvoin, jos lainkaan.

Aikaisempien tutkimusten valintastrategiassa olen huomionut oman aihepiirini kannalta pääteemat, tutkimusten ajankohdat, subjektin kokemuksen ja kontekstuaalisuuden ja lisäksi erilaiset näkökulmat, metodit, jäsenyys-, vähemmistö- ja kaupunkitutkimukset. Ensisijaisesti etsin laadullisia tapaustutkimuksia, joissa on esimerkiksi temaattisia yhtymäkohdita oman tutkimukseni kanssa. Valitettavasti tutkimuksia Viron, Latvian ja Liettuan vähemmistöjen uskonnollisuudesta yksilötasolla ei ole kovin monta ja vielä vähemmän niitä on eletystä ortodoksisuudesta.¹⁰⁶ Pyrin lisäksi ottamaan mukaan tutkimuksia, joissa on huomioitu näkökulmana seurakunnan jäsenyys verrattuna ei-jäsenyyteen sekä myös Baltian ulkopuolella tehtyjä tutkimuksia. Rajan vetäminen ei ole aina ollut helppoa. Jokaisella tieteenalalla, tutkimuksella ja tekijällä on omat lähestymistavat, tulkintatapa, painopisteensä ja prioriteettinsa. Aikaisemmat tutkimukset on mahdollista ryhmittää tietyn pääteeman ympärille, jolloin annetaan vaihtelevasti tilaa metodiselle ja teoreettiselle pohdinnalle. Korostan omassa tutkimuksessani kokijan, toimijan ja näkijän eli tutkittavan ymmärtämistä.

102 Seljamaa 2012, 46. Tarkemmin Mustajoki (2020, 25, 205, 251) vuorovaikutuksen välttämisestä ja kulttuurienvälisen kommunikaation onnistumisesta.

103 Af Burén 2015, 36–40, 67 ja 88.

104 Esimerkiksi Ehala 2018.

105 Esimerkiksi Ališauskienė 2009, 77; Avanesova 2012, 194–213; Annus 2019, 96; Nimmerfeldt 2011, 207.

106 Eek 2017, 22–26; Cleary 2014, 2; Kuznecovienė ym. 2016, 6.

Paert on tehnyt relevantteja laadullisia kaupunki- ja maakohtaisia uskonnollisuustutkimuksia. Tallinnassa hän on tutkinut Viron venäläisten ortodoksien identiteettiä ja muistia. Paert haastatteli Viron diasporaan kuuluvia tallinnalaisia ortodoksisen seurakunnan jäseniä, jotka erotuvat muistojen perusteella paikallisiksi ja neuvostoajan venäläisiksi.¹⁰⁷ Tutkimuksessa hän päättelee, että uskonto on tärkeä osa vastanneiden kulttuuria ja muistia. Paert toteaa, että Viron etniset venäläiset eivät ole yhtenäinen muistiyhteisö.¹⁰⁸ Toisessa tutkimuksessa Paert tutki sukupolvien välisiä eroja ja nimesi haastateltavat käännyttäviksi venäläisiksi ortodokseiksi. Haastatellut löysivät uskonnon nopeiden yhteiskunnallisten muutosten aikana ja omaksuivat aktiivisesti uuden identiteettinsä, joka oli heille keino moraaliseen uudistumiseen. Käännyttävät kokivat vieraantuneensa Viron yhteiskunnasta ja rakensivat aktiivisen osallisuuden kautta yhteisön, joka tarjosi heille solidaarisuutta, hyväksyntää ja keskinäistä tukea. Tutkimusvastauksissa nousi esiin pelon tunne ja myös risitiiriä sukupolvien välillä. Vastanneet korostivat karismaattisia henkisiä johtajia, ja myös pyhimykset olivat mukana haastateltavien kuvitellussa yhteisössä. Ortodoksiset uskovat olivat huolissaan perinteistään ja siitä, että heille tärkeitä arvoja ei tueta yhteiskunnassa laajemmin.¹⁰⁹

Tēraudkalnsin kirkkohistorian alan väitöskirja on yksi esimerkkitutkimus Baltian monipuolista uskonnollista kenttää sekä uskonnollisen identiteetin rakentumista käsittelevistä tutkimuksista.¹¹⁰ Tekijä kartoittaa helluntailiikkeen, baptistikirkon ja uususkonnollisten liikkeiden sekä vaihtoehtoisen henkisyyden muotoja koko viime vuosisadalta ja tutkii niiden historiaa Latviassa keskittyen Riikaan. Hän käy läpi myös uususkontojen toimijoiden vaikutusta ja kriisejä sekä kuvaa uususkonnollisten liikkeiden kytköksiä luterilaiseen, katoliseen ja ortodoksiseseen kirkkoon. Aineistona Tēraudkalns käyttää arkistomateriaaleja, kirjallisuutta ja haastatteluja.¹¹¹ Tutkimustuloksissa hän esittää, että totalitarismilla on ollut vaikutusta uskonnollisten liikkeiden sisäiseen käyttäytymiseen ja johtamistyyliin. Tēraudkalns kuvaa neuvostoajan viranomaisvalvontaa, jännitteitä, sortoa, haastateltavien kokemaa painostusta ja stressiä, joka

107 Paert (2016a, 503) “local and Soviet Russians”.

108 Paert 2003, 62–65; 2016a, 497–512.

109 Paert 2016b, 188–214.

110 Tēraudkalns 2000.

111 Osana tutkimusaineistoa toimii kirjeenvaihto kuuden henkilön ja yhdentoista vuosina 1997–1999 haastatellun uskonnollisten liikkeiden miespuolisen johtajan kanssa. Haastatteluista 7 tehtiin Riikassa, 3 Jelgavassa ja yksi Ozolniekosssa. Tēraudkalns 2000, 13, 181–207 ja 230–231.

lopuksi vaikutti esimerkiksi helluntairyhmien pirstoutumiseen ja hajautumiseen. Riassa toimivista seurakunnista osa toimi neuvostokaudella virallisina ja osa epävirallisesti, Tēraudkalnsin mukaan maanalaisesti. Muualta Neuvostoliitosta tulleet siirtolaiset toivat elinvoimaa Riian uususkonnollisiin liikkeisiin, ja heistä suuri osa oli venäjänkielisiä. Tēraudkalns kertoo Neuvostoliiton aikaisesta uskovien siirtymisestä ulkomaille ja heidän yhteyksistään Neuvosto-Latviaan. Tutkimuksessa ilmeni, että osa helluntailiikkeen ja uususkontojen edustajista pyrki sovinnollisuuteen viranomaisten ja toisten uskonnollisten liikkeiden kanssa, mutta osa eristäytyi yhteiskunnasta esimerkiksi antamalla jäsenille tarkkoja ohjeita jokapäiväisestä elämästä. Jotkin uususkonnollisista liikkeistä ottivat aggressiivisen lähetystyön asenteen. Lopuksi Tēraudkalns kertoo uskonnollisen liikehdinnän dynamiikasta Riassa erotellen erottumisen, konfliktin, sulautumisen sekä liittymisen ja päättelee, että tärkein siirtymäriiteistä oli esimerkiksi helluntailiikkeessä Pyhän Hengen kaste, aito kokemus, joka oli osa subjektiivista uudestisyntymisprosessia.¹¹²

Ališauskienén sosiologian alaan sijoittuva väitöskirja on sekä määrällinen että laadullinen monimenetelmätutkimus. Pääaineisto on haastatteluihin perustuva tapaustutkimus, johon osallistui kaksikymmentä kaupungissa asuvaa, uususkontoa edustavan Art of life Foundation -kursien opettajaa. Heistä puolet oli Kööpenhaminasta ja puolet Vilnasta.¹¹³ Johtopäätöksissään Ališauskiené esittää, että modernina aikana uskonnosta tulee yksilön valintakysymys, joka tarjoaa vastauksen ontologiseen kysymykseen transsendenssistä. Tutkimustuloksissa Ališauskiené kuvaa, että erilaisesta sosiokulttuurisesta kontekstista huolimatta kööpenhaminalaisten ja vilnalaisten läheisten negatiiviset reaktiot olivat kummassakin kaupungissa samankaltaisia. Läheisten kriittiset asenteet johtuivat haastateltavien elämässä tapahtuneesta uskonnollisesta muutoksesta. Kommunismin romahtaminen ja sen jälkivaikutukset sekä yhteiskunnalliset muutokset olivat Vilnan haastateltaville merkittäviä tapahtumia. Ališauskiené korostaa, että nämä piirteet luovat sosiaalisen kontekstin kokonaisuutena ja erottavat postkommunistiset yhteiskunnat muista yhteiskunnista.¹¹⁴ Huomioin Ališauskienén ehdotukset: kiinnitän huomiota haastateltavien kokemuksiin kommunistiselta ajanjaksolta ja uskonnon rooliin identiteetin rakentumisessa.

112 Tēraudkalns 2000, 17–27, 42–56, 76–123 ja 145–201.

113 Perustaja intialainen Gurudev Sri Sri Ravi Shankar, jota seuraajat kutsuvat *Guruij*-ksi. Luokitellaan hinduperäisiin ryhmiin. Ališauskiené 2009, 74, 83, 87 ja 90.

114 Ališauskiené (2009, 49, 93 ja 164), tutkimukseen osallistui samana vuonna

Koska Baltian maiden venäläisten uskonnollisuutta koskevia vertais-
tutkimuksia on vähän, otan tarkasteluun joitakin Venäjän venäläisten
uskonnollisuutta koskevia laadullisia tutkimuksia, joissa on huomioitu
urbaaniväestön uskonnollisuus ja identiteetti. Maija Turunen, nykyinen
Penttilä, on väitellyt Venäjän yliopisto-opiskelijoiden uskonnollisuudesta
ja identiteetistä. Kyseessä on monimenetelmätutkimus, ja tutkimukseen
osallistuneet opiskelivat Pietarin, Moskovan, Saratovin ja Novosibirskin
kaupunkien yliopistoissa.¹¹⁵ Tuloksissa Turunen hyödyntää ja kehittää
edelleen näiden Venäjän kaupunkiaineistojen pohjalta Hervieu-Légerin
sosioukonnolliseen identiteettiin pohjautuvaa ulottuvuuksien teoriaa ja
käsitteitä.¹¹⁶ Työn laadullinen osuus on tutkimukseni kannalta relevantti.
Tuloksissa Turunen esittää uuden tyypittelyn, jossa haastateltavat jakau-
tuvat seitsemän eri sosioukonnollisen identifikaation mukaan.¹¹⁷

Aitamurto tutki uskontotieteen alan tutkimuksessaan uususkonnolli-
suutta Venäjällä tarkastellen rodnoverien yhteisöjen rakentumista narra-
tiiveissa.¹¹⁸ Aitamurto tutki, kuinka marginaalissa oleva yhteisö legitimo-
i itseään ja rakentaa identiteettiään. Hän käsitteli tutkimuksessa myös na-
tionalismia, venäläisyyttä ja traditioita. Tutkimuksen näkökulma ja kes-
kustelu perustuu rodnoverilaisia edustavien tahojen teksteihin ja kent-
tätymateriaaleihin. Ne oli kerätty pääasiallisesti Pietarissa, ja lisäksi
aineistoon sisältyy havaintoja sekä eri rodnoverilaisten johtajien haastat-
teluja Omskissa, Kalugassa ja Moskovassa.¹¹⁹ Aitamurron tutkimuksessa
ilmeni pakanallisten rodnoverilaisten omaleimaisuus, ristiriitaisuus ja
antiautoritaarisuus.¹²⁰

Seuraava Venäjän uskonnollisuustutkimus on Dubovkan liseniaatti-
työ, joka käsittelee ortodokselämää ja sijoittuu luostariin. Se on etnogra-
finen haastattelututkimus, jonka aiheena on jokapäiväinen uskonelämä

2007 N=1001 ja N=1011 henkilöä. Lisäksi puolistrukturoidut haastattelut vuosina
2005 (4), 2006 (15) ja 2009 (1) yhteensä 20 henkilön haastattelut Vlnassa (10) ja
Kööpenhaminassa (10).

115 Turunen (2005, 78) tutkimuksen aineisto oli kerätty vuosina 2001–2002.
Kvantitatiiviseen tutkimukseen osallistui N=432 ja laadulliseen tutkimukseen 25
opiskelijaa.

116 Hervieu-Léger 1998, 213–228.

117 Socio-religious identifications. Turunen 2005, 73, 82, 239–251.

118 Baltiassa on omat muinas- ja uususkonnolliset liikkeet, joita en käsittele
tutkimuksessa, esimerkiksi seuraavat: Virossa *Maausk* (ja *Taarausk*) ks. Rinne 2016.
Latviassa, *Dievturība*, *Lielvārdes jostas* perinne ks. Misāne 2016, 26, 44, 78 ja 148–
177. Liettuassa *Romuva*, *Vilkatlakiai*, *Senasis žynys* ks. Ališauskienė 2009, 69.

119 Kenttämateriaalit oli kerätty vuodesta 2004 alkaen kahdessa rodnoverien
yhteisössä. Aitamurto ym. 2010, 32 ja 38; Aitamurto 2016, 7.

120 Aitamurto (2016, 2, 7, 12, 65, 162 ja 188–195) kertoo eettisistä haasteista
kentällä.

postneuvostoliittolaisessa sekulaariyhteiskunnassa ja ortodoksisen uskonnollisuuden reflektio luostarielämässä.¹²¹ Dubovka muutti itse asumaan useisiin Keski-Venäjällä sijaitseviin luostareihin ja tutki niissä asuvien nunnien, vapaaehtoisten ja vierailijoiden uskonnollisuutta.¹²² Dubovkan mukaan suuri osa asukkaista ja vierailijaista oli kaupunkilaisia. Hän pohdii, kuinka monet ortodoksisen eletyn uskonnollisuuden muodot jäävät etäisiksi maalliselle ihmiselle. Dubovka tunnistaa tutkimuksessaan lukuisia kuuliaisuuteen liittyviä, itsemuuntamiseksi tai itsetransformaatioksi kutsuttuja henkilökohtaisia käytänteitä ja niiden eri yhdistelmiä luostarielämässä. Kaikki nämä ovat kuitenkin vielä yhden tradition sisällä. Sama koskee myös luostarivieraita, vapaaehtoisia, joilla oli pyrkimys päästä samankaltaisuuteen luostarin asukkaiden kanssa. Dubovka esittää, että on paljon hyödyllisempää tutkia yksilöiden käytänteitä kuin vain jakaa tai tyyptellä käyttäjät sen mukaan, noudattavatko he sekulaaria vai uskonnollista elämänmallia.¹²³

Dubovkan kenttätutkimus kuuluu uskontoantropologian ja etnografian alaan. Alan tunnetuimpia edustajia on Venäjän tiedeakatemian Kunstkamera – Pietari Suuren antropologian ja etnografian museo – yhdessä Pietarin Eurooppalaisen yliopiston kanssa. Tutkimusten näkökulma on osallistuva ja havainnoiva. Toinen tärkeä uskontososio­logian laboratorio Venäjällä sijoittuu Ortodoksisen Pyhän Tihonin yliopistoon Moskovassa.¹²⁴ Sieltä mainittakoon esimerkkinä laboratorion johtajan Emelyanovin lisen­siaattitutkimus ortodoksisen papin roolista uskonnollisuuden vaikuttajana nyky-Venäjällä. Emelyanov pohtii tutkimuksessaan nyky-Venäjän uskonnollisen kysynnän ja tarjonnan välistä suhdetta ja kiinnittää tuloksissa huomiota papin ajankäyttöön varsinkin seurakunnissa, joissa on paljon aktiivisia seurakuntalaisia. Hän havaitsi, että näissä seurakunnissa papit eivät ehtineet ottaa vastaan kaikkien halukkaiden henkilökohtaista katumuksen mysteeriota, mikä vaikutti negatiivisesti seurakuntalaisten osallistumiseen ehtoolliselle. Katumuksen käytännöt papeilla vaihtelivat ja Emelyanov toteaa, että tämä rajoittaa ja estää seurakuntalaisten määrän kasvua ja heidän kirkossakäyntiänsä sekä osallistumistaan jumalanpalvelukseen. Emelyanovin työ on tapaustutkimus, joka perustuu yhtenä viikonloppuna 9.–10.4.2016 tehtyihin kenttätöyhavaintoihin. Kyseisenä

¹²¹ Dubovka (2017, 129–134) haastatteli vuosina 2010–2014, 46 henkilöä, heistä 11 oli miehiä ja 35 naisia.

¹²² Goritskiy, Uspenskiy, Nikolski ja luostari, jonka nimeä igumenian pyynnöstä ei kerrota. Dubovka 2017, 16, 129–134.

¹²³ Dubovka 2017, 114.

¹²⁴ Ks. myös Mitrohin 2012, 506.

aikana mitattiin samanaikaisesti synnintunnustuksen pituutta 50 ortodoksisessa seurakunnassa Moskovassa. Tehtävän suoritti 52 vapaaehtoista ja valinta tehtiin Moskovan 542 seurakunnasta. Lisäksi papeilta oli kerätty 34 elämäkerrallista syvähaastattelua Venäjän kirkon eri hiipakunnista.¹²⁵ Česnokova on kuvannut metodia ortodoksisen uskonnollisuuden selvittämiseksi. Hän ehdottaa kirkollistamisprosessin tutkimista asteikolla. Näkisin, että Česnokovan ehdotus on samankaltainen kuin Hervieu-Légerin esittämä kirkollistaminen, *ecclesiasticized – ecclésiastique*, sillä molemmat liittyvät instituutioon.¹²⁶ Näillä molemmilla prosesseilla on yhteys ja vaikutus jäsenyyteen kirkossa.¹²⁷

Ortodoksisen väestön uskonelämää selvittäviä tutkimuksia on myös toisilta uskonnollisuus- ja kulttuurialueilta.¹²⁸ Kuparin uskontotieteen väitöskirja koskee Karjalan evakkonaisten uskonnollisuutta ja elettyä ortodoksisuutta nyky-Suomessa. Kupari käyttää tutkimuksessa Bourdieun *habitus*-käsitettä ja kuvaa tuloksissa ortodoksinaisten läpi elämän kestävää, rutiinimaista uskonnollisuutta. Haastateltujen uskonnollisuudelle tärkeä oli perhe, mutta myös suhde institutionaaliseen kirkkoon oli tiivis ja samalla jännitteinen. Haastateltavien ortodoksiuskon perustan muodostivat sosialisatio, historiallinen ja ruumiillinen kokemus sekä tietoisuus vähemmistöuskosta.¹²⁹ Grigoren sosiologian alan väitöskirja paneutuu postkommunistisen nyky-Romanian ortodoksien elettyyn uskontoon, *religion vécue*. Tutkimuksessa tarkastellaan yksilöitä ja heidän tapojaan ymmärtää, harjoittaa ja kokea ortodoksista uskoa arjessa. Aineisto on kerätty kolmella pyhiinvaellusmatkalla Romaniassa ja yhdellä pyhiinvaellusmatkalla Moldovassa. Grigoren empiirinen aineisto osoittaa, että eletty uskonto juurtuu kirkossa kiertääkseen, *circular*, sitten edestakaisin haastateltujen naisten ja instituution edustajien välillä. Tähän tarvitaan molempia osapuolia, koska ilmiö on edestakaisessa liikkeessä. Grigore puhuu tuloksissa normatiivisesta inversiosta, politisoituneesta keskustelusta historian tulkinnessa, kuten pappien yhteistyöstä kommunistisen hallinnon ja maan salaisen palvelun kanssa, poliittisista uhreista, heidän

125 Emelyanov 2017, 20–21, 26, 105–112 ja 132–137.

126 Česnokova 2005, 8 ja 63; Hervieu-Léger 2000, 167.

127 Venäjää koskevia määrällisiä uskonnollisuustutkimuksia on enemmän, esimerkiksi Furman ja Käärinen 2006; Sinelina 2001, 89–96.

128 Willander (2014, 226) päättelee Ruotsin aineiston pohjalta, että kulttuurialuetta ei aina voi rinnastaa maantieteelliseen alueeseen. Vrt. Alasuutari 2001, 83.

129 Kupari 2016, 6 ja 35. Tutkimuksen haastattelut olivat vuosina 2007–2008, vuosina 1920–1955 syntyneille naisille. Haastateltavia oli yhteensä 24 ja heistä 14 oli Etelä-Suomesta.

muistamisestaan, arvojen uudelleenmuotoutumisesta ja ääriliikkeistä. Grigore toteaa, että pyhiinvaellusmatkoilla vaeltavia naisia seuratessa näytti kaiken kaikkiaan siltä, että uskonnon arvostus nyky-Romaniassa on seurausta yhteiskunnalle tällä haavaa luonteenomaisesta antikommunistisesta asenteesta. Toisin sanoen uskonnon arvostuksen nousu, *recrudescence*, liittyy vastareaktionä läheisesti postkommunismien romahdusta seuranneisiin muutoksiin.¹³⁰

Baltianvenäläiset sijoittuvat mielellisesti idän ja lännen kulttuurien rajamaille.¹³¹ Neuvostoaajalle ominainen sekularisaatio on lisäksi heijastunut ihmisten arvoihin ja uskonnollisuuteen. Pohjoismaista Ruotsia ja Tanskaa pidetään muita maallistuneempina, ja määrällisissä uskonnollisuustutkimuksissa niissä kerätyt vastaukset lähenevät Baltian vastauksia. Pohjoismaiden pääkaupunkien uskonnollisuustutkimukset linkittyvät keskenään ja ne voi asettaa tietyille janalle, jolle sopivat myös Tallinnan, Riian ja Vilnan haastattelut. Esittelen seuraavaksi Tukholman, Kööpenhaminan ja Helsingin urbaania väestöä koskevat tapaustutkimukset, joissa oli keskenään samansuuntaisia tuloksia. Af Burénin väitöskirja koskee urbaanin väestön uskonnollisuutta. Af Burénin tutkimushaastattelut oli tehty eräässä Tukholman keskustakorttelissa, Södermalmin alueella.¹³² Ensin hän haastatteli osallistujia näiden omissa kodeissa kyselylomakkeen avulla. Pari vuotta myöhemmin hän haastatteli samat henkilöt uudelleen. Af Burén on kiinnostunut yksilön tavasta puhua uskonnosta ja merkityksistä jokapäiväisessä elämässä. Kriteeriksi asetettiin välinpitämättömyys uskonnon osa-alueiden suhteen riippumatta siitä, olivatko haastateltavat Ruotsin luterilaisen kirkon jäseniä vai eivät. Af Burén perustelee välinpitämättömyyskriteeriä sillä, että se lisää ymmärrystä "uskonnollisen" ja "maallisen" välimaastossa oleviin henkilöihin. Tuloksissa af Burén kuvaa haastateltavia puolimaallistuneiksi ruotsalaisiksi, *semi-secular Swedes*, vaikka osa heistä olikin Ruotsin kirkon jäseniä.¹³³

¹³⁰ Grigore (2015a, I–II, 48, 50, 109 ja 189) haastatteli vuonna 2012 yhteensä 24 henkilöä Bukarestissa ja Moldovan Sihăstrian luostariin pyhiinvaellukselle osallistujien joukosta.

¹³¹ Tosin Euroopan maantieteellinen keskipiste sijaitse noin 20 km Vilnan keskustasta pohjoiseen.

¹³² Haastateltavien anonymiteetin takia tarkempaa korttelinimeä ei kerrota.

¹³³ Af Burén (2015, 16, 54, 61, 65, 72–78 ja 207) teki alkuhaastattelut ensin Thurfjelin kanssa vuosina 2009 ja 2010 67 henkilölle, joista 35 oli naisia ja 32 miestä, ja näistä hän tunnisti 28 henkilöä puolimaallistuneiksi. Heistä 16 todettiin Ruotsin kirkon jäseniksi ja 12 ei kuulunut mihinkään uskontokuntaan. 12:lle haastatelluista, joista 7 Ruotsin kirkon jäsentä ja 5 uskontokuntaan kuulumatonta, tehtiin vuonna 2012 syvähaastattelut ja tämä oli tutkimuksen toinen aalto.

Rosenin väitöskirja perustuu fokusryhmien haastatteluihin suur-Kööpenhaminan alueella. Rosen tutki tavallisten tanskalaisten uskonnollisuutta ja kysyi tapaustutkimuksessa, mitä tarkoittaa olla uskova nyky-Tanskassa ja miten fokusryhmän haastateltavat ymmärtävät uskonnon. Tanskan kirkko oli tutkimusvuonna valtionkirkon asemassa oleva kansankirkko. Rosenin tutkimustulos osoittaa, että tanskalaisilla ei ole enää yhteistä uskomusjärjestelmää. Tulokset kutsuvat ajattelemaan uskontoa eri tavoin, sellaisena kuin se esitetään ihmisten keskuudessa ja yksilötasolla, kun haastateltavat käsittelevät jokapäiväisen elämänsä rutiineja, onnistumisia ja epäonnistumisia. Rosen esittää käsitteen *pakattu uskonto*, joka on piilossa eikä näy tanskalaisessa nyky-yhteiskunnassa.¹³⁴

Moderneihin uskonnollisuustutkimuksiin kuuluvat helsinkiläisen Case Kallio -tutkimushankkeen tulokset, jotka on koottu artikkelikokoelmaan *Urbaani usko. Nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Tutkimuksen tuloksissa vahvistui, että kaupunkilaisen nykykirkko Helsingin Kalliossa ei ole enää yhtä merkittävä kuin ennen ja että yksilön uskonnollista identiteettiä etsitään muualta.¹³⁵

Avanesova pro gradussaan tutki ortodoksisen kirkon roolia venäläisten identiteetin, *krievu identitātes*, säilymisessä ja uuden identiteetin muodostumisessa Latviassa ja Virossa vuosina 1991–2011. Avanesovan esittämä väite, jonka mukaan ortodoksinen kirkko oli tärkeä venäläisyyden tukipilari, sai hänen tutkimustuloksistaan vahvistuksen, vaikka useat vastaajat pitivät ortodoksisen kulttuurin rinnastamista venäläiseen kulttuuriin vanhentuneena. Vastanneet olivat erimielisiä esimerkiksi siitä, pitääkö kirkon olla poliittisesti aktiivinen toiminnassaan. Näin toivoivat vastaajat Latviassa mutta eivät Virossa. Avanesova päättelee, että ortodoksisuus oli tutkimuksessa edelleen tärkeä osa identiteettiä monille viron- ja latvia-venäläisille.¹³⁶ Cleary tutki puolestaan pro gradussaan uskonnon vaikutusta vironvenäläisten vähemmistöidentiteettiin. Aineistoksi hän ilmoittaa tilastotiedot eri lähteistä, asiantuntijahaastattelut ja mediatekstit. Tuloksissa Cleary esittää, että uskonto voisi vaikuttaa poliittisten jännitteiden purkamiseen. Tässä hän näkee roolin erityisesti Viron molemmilla ortodoksisilla kirkoilla, jotka mahdollisesti voisivat

¹³⁴ Rosen 2009, 8, 22, 28, 162 ja 194. Fokusryhmiä oli 12 ja osallistujia oli yhteensä 41 henkilöä, heistä 17 miestä ja 24 naista.

¹³⁵ Halme 2006, 342–356; Petterson 2006, 66–82.

¹³⁶ Avanesovalla (2012, 194–213) on monimenetelmätutkimus, jossa asiantuntijakyselyyn osallistui vuonna 2011 30 henkilöä. Käytän Avanesovan pro graduun pohjautuvaa artikkelia, joka on ilmestynyt kokoomateoksessa *Religiozitate Latvijā – uskonnollisuus Latviassa*. Pro gradua en ole onnistunut hankkimaan.

estää jännitteiden eskalaatiota virolaisten ja venäläisten välillä. Clearyn ja Avanesovan tutkimukset perustuvat asiantuntijoiden kuten pappien haastatteluihin.¹³⁷ Latvian,¹³⁸ Liettuan¹³⁹ ja Viron¹⁴⁰ uskonnollisuutta ja identiteettiä koskevia tutkimuksia on esitetty ja kuvattu myös maakohtaisissa kokoomateoksissa.

Viron uskonnollisuustutkimuksissa painottuu vironkielinen väestö. Esimerkiksi Altnurme tutki elämäkertoihin perustuvassa väitöskirjassaan yksilöjen uskonnollista muutosta. Tuloksissa Altnurme esittää, että haastateltavien suurimmat muutokset tapahtuivat neuvostokaudella. Tuolloin uskonnollisuus muotoutui etsintöjen kautta, ja neuvostoaikana uskonnollisuuden motiivi oli ennen kaikkea vastarinta. Ilmeni myös, että uudelleenitsenäistymisen jälkeen uskonto toimi henkilökohtaisten huolien ja ongelmien ratkaisijana. Altnurme toteaa kerättyjen elämäkertojen pohjalta, että virolaisten luterilainen mentaliteetti perääntyy asteittain ja että samalla vahvistuu New age -liikkeen suuntausten vaikutus, jolloin yksilön katse kohdistuu henkilökohtaiseen ja sisäiseen kokemukseen.¹⁴¹ Kilemit tutki väitöskirjassa konversioilmiötä, kristillisiin seurakuntiin liittymisen syitä. Tutkimus perustuu syvähaastatteluihin, ja niiden lisäksi Kilemit käyttää määrällisiä aineistoja, mikä tekee työstä monimenetelmä-tutkimuksen.¹⁴² Kilemit perustelee aiheenvalintaa toteamalla, ettei kristillisiin seurakuntiin liittymisen ole nyky-Virossa tavanomaista ja että aihetta ei ole aikaisemmin tutkittu. Tuloksissa yleisimmät liittymissytyt olivat sisäisen rauhan löytyminen, läheisten tai kristityn henkilön vaikutus sekä elämässä koettujen murheiden, huolien ja onnettomuuksien vaikutus. Muita liittymissyitä olivat kansallinen- tai perhetraditio, oppi

¹³⁷ Clearyn (2014, 35, 38 ja 86) haastattelut olivat kesäkuussa 2014 (6). Haastatelluista kolme oli ortodoksisipappeja ja kolme asiantuntijaa, haastattelupaikat olivat Tallinnassa ja Tartossa.

¹³⁸ Krūmiņa-Koņkovan (2012) toimittamassa uskontotieteen alan teoksessa *Reliģiozitāte Latvijā - uskonnollisuus Latviassa* - on huomioitu historia ja nykypäivään painottuvat uskonnollisuuden tutkimukset, ja lisäksi maan eri uskonnollisten vähemmistöjen identiteettiä ja uskontoa koskevia tutkimuksia.

¹³⁹ Kuznecovienė ym. (2012; 2016) toimittamassa teoksissa esitetään Liettuan uskonnollisuuden kartta ja tutkimuksia, joissa kuvataan moderneja uskonnollisuuden ilmenemismuotoja.

¹⁴⁰ Esimerkiksi Altnurmen (2018; 2021) toimittamissa teoksissa painottuu Viron uskonnollinen ja kirkollinen elämä historiallisesta perspektiivistä käsin. Jõksin (2012) toimittama artikkelikokoelma pohjautuu pääasiallisesti vuoden 2010 (N=1007) Viron uskonnollisuustutkimukseen, *Elust, usust ja usuelust-EUU*. Eekin (2015) toimittama ortodoksi-erikoisnumero sarjassa *Mitut usku Eesti*.

¹⁴¹ Altnurme 2006, 10 ja 291. Tutkimusaineisto oli kerätty pääasiallisesti vuosina 1998–2000 ja siinä analysoitiin 77 elämäkertaa. Ks. myös Uibu 2021, 118–130.

¹⁴² Tutkimuksen haastattelijoina toimi kuusihenkinen tiimi ja haastattelut tehtiin viron kielellä, määrällisen aineiston kautta tutkimuksessa olivat mukana venäläiset ja muut ei-virolaiset. Kilemit 2020, 155.

ja kristilliset toimitukset. Myös lapsuudenkodin vaikutus oli ilmeinen. Ilmeni, että jokaisella kirkkokunnalla oli oma liittymispolkunsa, sen tapa ja prosessi, ja lisäksi kirkkokuntien välillä oli eroja käsityksessä siitä, mitä tarkoitti ”kristityksi tuleminen”. Tuloksissa Kilemit väittää, että kansalliskulttuurin ja identiteetin yhteys luterilaisuuteen oli virolaisilla heikompi kuin vastaava yhteys venäläisillä ortodoksisuuteen.¹⁴³

Eek tutki artikkeliväitöskirjassaan nykypäivän vironkielisten ortodoksien katekumenaattia ja uskomuksia.¹⁴⁴ Haastateltavat maallikot olivat kaikki ortodoksisen seurakunnan jäseniä. Tulosten valossa Eek toteaa, että uskonnollisen identiteetin rakentumisessa haastateltaville oli tärkeää verrata itseään toisiin uskontokuntiin.¹⁴⁵ Liettuassa on ilmestynyt useita uskonnollisuustutkimuksia tai aihetta käsitteleviä tutkimuksia. Esimerkiksi antropologi Lankauskas ja sosiologit Ališauskienė ja Kuznecovienė ovat tutkineet uskonnollisuutta ja sekularisaatioparadigmaa.¹⁴⁶ Brizickaja tutki sosiologian alan pro gradussaan Liettuan liettualaisten katolista uskonnollista identiteettiä. Tuloksissa Brizickaja hahmottaa aineistosta pääasiassa kaksi uskonnollisen identiteetin tyyppiä. Lähes puolet informanteista katsoi kuuluvansa katoliseen yhteisöön olematta uskovia. Heidät Brizickaja nimeää nominalisteiksi, kulttuurikatolisiksi. Toinen yleinen tyyppi olivat henkilöt, jotka eivät tunteneet kuuluvansa uskonnolliseen tai hengelliseen yhteisöön, mutta pitivät itseään uskovina.¹⁴⁷

Baltianvenäläisiä koskevia identiteettitutkimuksia löytyy eri tieteenaloilta, ja tutkimusten määrä on varsin laaja.¹⁴⁸ Niissä identiteettiteemat, nationalismi ja etniset vuorovaikutuskysymykset kuvataan usein akkulturaatio-, segregaatio-, kotoutumis- ja integraatiokysymyksiä kautta.¹⁴⁹

143 Kilemit 2020, 9, 13, 17, 50, 70–71, 156–159 ja 179–180. Syvähaastatteluihin osallistui vuonna 2015 60 henkilöä, heistä 28 oli miehiä. Osallistuja oli eri kirkkokunnista, ja kaikista vastanneista 29 oli tallinnalaisia. Tallinnasta ortodokseja osallistui syvähaastatteluihin neljä henkilöä.

144 Väitöskirja koostuu kuudesta tieteellisestä julkaisusta ja yhteenvedosta. Eek 2017, 7 ja 47–212.

145 Eek 2017, 16, 213–214 ja 239–240. Tutkimukseen haastateltiin lokakuusta 2012 – toukokuuhun 2014, yhteensä 57 henkilöä, heistä pappeja, diakoneja 21 ja yksi nunna sekä 34 maallikkoa, heistä 26 naista ja 8 miestä. Haastateltavien ikä oli 22–89 vuotta.

146 Ališauskienė 2002; 2009; 2021, 16–34; Kuznecovienė ym. 2012; 2016; Lankauskas 2002, 320–344; 2015.

147 Brizickaja (2014, 3, 28, 36 ja 84). Tutkimukseen osallistui 16 henkilöä ja kuusi haastattelua oli tehty Vilnassa. Kaikki haastattelut olivat liettuankielisiä.

148 Esimerkiksi Kļave (2010, 48–69) ja Cheskin (2015, 72–93) esittävät aikaisemmat tutkimukset.

149 Useimmin viitataan Berryn (1997, 5–34) kaksiulotteiseen akkulturaatiomalliin, joka perustuu neljään erilaiseen akkulturaatiostrategiaan: assimilaatio, integraatio, separaatio ja marginalisaatio.

Seuraavissa on huomioitu myös Baltian pääkaupunkien venäläiset ja laajemmin venäjänkieliset. Seljamaa tutki väitöskirjassaan nationalismia, integraatioita ja etnistä vuorovaikutusta sekä Tallinnan vähemmistöjen tilaa Neuvostoliiton jälkeisessä Virossa.¹⁵⁰ Kyseessä on folkloristiikan tieteenalaan kuuluva tutkimus. Aineisto perustuu asiakirjoihin ja kenttä-tutkimukseen pääasiassa Tallinnassa. Seljamaan mukaan kansalaisuus-kysymykset ja politiikka kietoutuvat toisiinsa, ja molempien taustalla on ajatus etnisyydestä. Kategoriana on syntyperä, joka on synonyymi kansallisuudelle ja täydellinen kansallisen kielen kanssa. Viron kotouttamispolitiikka tarjoaa kaikille pääsyn yhteisen tilaan, mutta etnisyyden tai kansalaisuuden alueellinen määritelmä antaa virolaisille etuoikeutetun pääsyn tähän tilaan. Väite kulttuurien yhteensopimattomuudesta ei päde jokapäiväisessä elämässä, jossa tapahtuu eri ajanjaksojen eli Neuvostoliiton, Viron ja Venäjän päällekkäisyyttä ja yhteensulautumista. Lopuksi Seljamaan tutkimuksessa kuvataan kollektiivista muistia ja osoitetaan, kuinka eri toimijat käyttävät tätä käsitettä strategisesti ja kuinka he neuvottelevat päällekkäisyyksistä oletettavasti erillisten muistiyhteisöjen välillä.¹⁵¹ Muistamiseen ja muistiin liittyvät teemat ovat edelleen ajankohtaisia ja toisinaan jännitteisiäkin Virossa, Latviassa ja Liettuassa.

Riian osalta nostan esiin kaksi esimerkkitutkimusta. Boguševiča tutki valtiotieteiden väitöskirjassaan venäjänkielisen protestiliikkeen syntyä ja kehittymistä Riiaassa. Boguševiča puhuu käytännön tapaustutkimuksesta, *praktiskā gadījuma izpēte*, jossa hän haastatteli aktiivisia ja ei-aktiivisia protestiliikkeen osallistujia, vanhempia, opettajia ja oppilaita sekä koulu-uudistusta vastustavan liikkeen johtajia.¹⁵² Kiinnostavuutta lisää, että tutkimuksessa käsitellään identiteettiä ja että tutkimuksen pääasiallinen ajankohta ovat vuodet 2003–2004. Boguševiča pyrki selvittämään, miksi aiemmin hiljainen vähemmistö käynnistää yhteiskunnallisen liikkeen vastustaakseen Latvian valtion koulutuspolitiikkaa. Tulosten perusteella hän laati olemassa olevien teorioiden pohjalta syntetisoidun ja parannetun etnisen mobilisaatiomallin. Boguševiča toteaa, että etnisiä ryhmiä on helppo mobilisoida varsinkin uusia tai koettuja uhkia, kuten kieleen ja kulttuuriin kohdistuvia uhkia ja muita epäkohtia vastaan. Samalla Boguševiča luo aineiston pohjalta yksityiskohtaisen mallin, joka koostuu

¹⁵⁰ Seljamaan (2012, III ja 418) tutkimus perustuu 18 kuukauden etnografiseen kenttätutkimukseen vuosina 2010–2011 Tallinnassa, sekä muuhun aineistoon.

¹⁵¹ Seljamaa 2012, II–V.

¹⁵² Yhteensä 50 henkilöä, heistä protestiin ei-osallistujia oli 5 (vanhemmat) ja 5 (opiskelijat), osallistujia 10 opiskelijaa, 10 opettajaa ja 10 poliittista johtajaa. Boguševiča 2009, 100, 167, 175 ja 200–201.

uhkista ja sosiaalisista verkostoista, ja korostaa niiden roolia mobiilisoinnissa. Tutkimuksesta ilmeni, että etniset ryhmät pystyvät muodostamaan tiheämpiä ja intensiivisempiä sosiaalisia verkostoja ja että niihin kuuluvien keskinäinen solidaarisuus on suurempaa kuin pääväestön. Sosiaalisissa verkostoissa tärkein vaikuttaja oli laitosten osalta koulu. Uskonnollisten järjestöjen ja kirkkokuntien rooli Riian venäjänkielisten protestiliikkeen mobilisoinnissa oli Boguševičan mukaan olematon.¹⁵³

Cara selvittää monimenetelmä tutkimuksessa identifioimis- ja akkulturaatioprosessia, jonka avulla Riian venäjänkielisten koulujen nuoret ja opettajat rakentavat ja ylläpitävät etnistä ja kansallista identiteettiään.¹⁵⁴ Caran haastateltavat kertovat venäjänkielisyyteen liittyvistä syrjäytymiskokemuksista ja kokemusten vaikutuksesta omaan identifioitumiseensa. Vaikka suuri osa tutkimukseen osallistuneista venäjänkielisistä tunnisti itsensä venäläiseksi, moni kuitenkin samastui latvialaiseksi tai Latvian valtion kansalaiseksi, eikä kukaan samastunut Venäjän venäläisiin, kun asiasta kysyttiin tarkemmin. Nuoret samastuvat sekä latvialaisiin että venäläiseen kulttuuriin ja muodostivat lopulta ainutlaatuisen latvianvenäläisen identiteetin.¹⁵⁵ Tuloksissa Cara sijoittaa haastateltavat latvialaisen etnisen ryhmän etno-kansalliseen identiteettiryhmään. Cara erotti aineistossaan lisäksi kolme erilaista akkulturaatio- ja tunnistusprosessia.

Seuraavissa ihmis- kaupunkimaantieteen alan väitöskirjoissa käsitellään Viron ja Tallinnan etnisiä kysymyksiä ja asuinsegregaatiota. Mägi selvittää venäjänkielisten väestön asuinpaikan segregatiota ja integraatiota virolaiseen yhteiskuntaan. Tutkimuskohteena oli Tallinna. Mäen tutkimus perustuu väestönlaskennan vuosien 1989, 2000 ja 2011 tietoihin. Mäen tulokset osoittavat selvästi, että etnisen asuin ympäristön ja etnisen identiteetin muutosten välillä on vahva yhteys.¹⁵⁶ Varsinaisena ongelmakehtana Mägi pitää sitä, että venäjänkieliset suosivat alueita, joilla asuu muita venäjänkielisiä. Tämä segregatioilmiö lisää eriytymistä, ennakkoluuloja ja ymmärtämisen vaikeutta kieliryhmien välillä. Lopuksi

153 Boguševiča 2009, 40–54, 145–148. Esim. Runce ja Avanesova (2014, 374) antavat seuraavan selityksen: Latvian ortodoksisen kirkon johtajat ovat päättäneet pysyä poissa kaikesta poliittisesta toiminnasta Latviassa.

154 Cara (2013, 81–83) määrälliset aineistot olivat vuosilta 2002, 2007 ja pääaineisto vuodelta 2009, osallistujia joka kerralla noin 450 henkilöä. Vuonna 2009 haastateltiin 104 opettajaa, heistä 6 miehiä ja 98 naisia.

155 Cara (2013, 59) puhuu kulttuurisen ja etnisen identiteetin elementeistä, eli ne ovat hänellä rinnakkain.

156 Mägi 2018, 30–31.

Mägi esittää argumentin, että asuinympäristöllä on huomattava vaikutus ihmisen etniseen samastumiseen. Vähemmistön ymmärtämyksen parantamiseksi hän suosittelee laadullista jatkotutkimusta.

Kukk vastaa Mäen ehdotukseen ja keskittyy tapaustutkimuksessaan etniseen segregatioon vapaa-ajalla ja sen liittymiseen työ- ja asuinpaikkoihin Tallinnassa. Tuloksissa Kukk kertoo, että Tallinnassa asuinsegregaatio ja asuinalueiden eriytyminen on kasvanut. Viron- ja venäjänkieliset ihmiset pysyvät omilla alueillaan myös vapaa-ajallaan. Monelle haastatettavalle koti ja kotiseutu ovat sosiaalisen elämän keskipiste.¹⁵⁷ Eri etnisillä ryhmillä on omat vapaa-ajanviettopaikat mieltymysten tai paikan miljööön mukaan. Haastatteluissa ilmeni, että venäläiset pitävät glamorisisista ja niin sanotusti ylivertaisista paikoista, kun taas virolaiset pitivät vaatimattomista paikoista, joissa oli esimerkiksi retrotyylinen sisustus. Kukk puhuu vähemmistöjen noidankehästä ja suosittelee jatkotutkimukseksi kiinnittämään huomiota ihmisten jokapäiväiseen elämään, jotta asuinsegregaation noidankehään voisi jatkossa puuttua.¹⁵⁸

Yhteenvedona voi todeta, että tutkimustani vastaavaa empiiristä, Tallinnan, Riian ja Vilnan urbaania vähemmistöä eli venäläisiä koskevaa, haastatteluihin perustuvaa, uskonnollisuutta, muutosta ja kulttuuri-identiteettiä käsittelevää kokonaistutkimusta ei ole aikaisemmin tehty. Tämä päätelmä perustuu saatavilla oleviin tutkimuksiin.¹⁵⁹

2.2 Sosialisatio

Sosialisatioprosessia kutsutaan tapahtumasarjaksi, jossa yksilö paitisi tulee ja kasvaa ympärillä olevan yhteiskunnan jäseneksi myös oppii kulttuurin keskeiset normit ja tavat.¹⁶⁰ Prosessi ei tule valmiiksi, vaan se jatkuu yksilön koko elämän ajan. Bergerin ja Luckmannin mukaan tulomme osallisiksi elämän tapahtumasarjoista, jaamme, koemme ja ”ymmärrämme” merkityksiä.¹⁶¹ Sosiaalisella vuorovaikutuksella on merkitystä yksilön oman minäkuvan muodostumiselle. Sosialisatioteoreetikot

157 Vrt. Malkki (2012, 50) diaspora ja kodittomuuden tila.

158 Kukk (2019, 17 ja 21–22) haastatteli 24 tallinnalaista, heistä 11 oli venäläisiä, 11 virolaisia ja 2 muita.

159 Jotkut väitöskirjat ovat jääneet saavuttamatta, pyynnöstä huolimatta niitä ei ole lähetetty.

160 Williamson and Vigilant 2007, 144.

161 Berger ja Luckmann 1994, 148–149.

ovat usein jakaneet sosialisaaion joko ikäluokkiin tai vaiheisiin, kuten primaariseen ja sekundaariseen sosialisaaioon.¹⁶² Lisäksi on painopiste-eroja siinä, puhutaanko kasvatuksesta, yksilöitymisestä vai henkilön oman identiteetin syntyprosessista. Näkisin, että sosialisaaioprosessi on kaikkia edellä mainittuja.

Solisaaioprosessissa henkilö omaksuu kielen, kulttuurin, asenteet ja ymmärryksen uskonnosta. Kulttuurin jäsenenä yksilö käyttää ja jakaa sen yhteistä aistitietoa.¹⁶³ Primaarisessa, ensisijaisessa sosialisaaiovaiheessa lapsi tapaa vuorovaikutuksessa kaikki tärkeät vaikuttajat, kuten perheen ja yhteisön, koulut ja vertaisverkostot.¹⁶⁴ Perhe auttaa yksilöä tunnistamaan itsensä ja paikantamaan sosiaalisen sijaintinsa yhteiskunnassa. Perhe sosiaalistaa henkilön luokkaan, sukupuoleen ja etnisyyteen. Perheen kautta yksilöt aluksi saavat uskonnotonta tai uskonnollista maailmaa koskevia näkemyksiä, jotka ainakin aluksi ohjaavat henkilön eettisiä, poliittisia ja ideologisia suuntauksia. Hervieu-Légerin näkemys on, että perheen merkitys vaihtelee yhteiskunnassa ja yksilön mukaan ja että perhe voi tarjota vakautta ja jatkuvuutta tai olla esteenä tunne- ja ilmaisukyvyille.¹⁶⁵

Bauman toteaa, että käyttäytymisestä suuri osa on opittua.¹⁶⁶ Lapset ja nuoret mallintavat aluksi ensisijaisesti vanhempiansa käyttäytymistä, minkä jälkeen nuorten valintoihin murrosiässä vaikuttavat ystävät. Myös koulun merkitys on varsin laaja: siellä yksilö omaksuu kulttuurin sekä yhteisen kielen, arvot, keskeiset roolit, maailmankuvan ja koko elämäntavan. Sieltä hän saa tarvittavat tiedot ja taidot. Myöhemmin koulutus vaikuttaa selkeästi henkilön sijoittumiseen yhteiskuntaan.¹⁶⁷ Vaikuttaa siltä, että mikään muu julkinen instituutio ei ole yhtä tärkeä lasten ja nuorten identiteetin kehittymiselle kuin koululaitos. Myös lainsäädäntö, media, poliittinen retoriikka, hierarkiat, eritasoiset diskurssit ja narratiivit, laajemmin kirjallisuus sekä visuaalinen informaatio ovat mukana yksilön sosialisaaioprosessissa. Laaja sosiaalinen vuorovaikutus tekee yksilöstä kulttuurin ja yhteiskunnan jäsenen.¹⁶⁸ Taas epävirallinen sosialisaaio ta-

162 Berger ja Luckmann 1994, 146–166, 192–193. On esitetty myös kolmivaiheinen ja nelivaiheinen sosialisaaioprosessi. Esim. Antikainen, Rinne ja Koski 2006, 36–37. Alanen (2009, 17–18) esittää, että sosialisaaioajatteluun kohdistuvasta kriitikkistä huolimatta siitä ei ole luovuttu. Ks. myös Kupari 2016, 22.

163 Beckford 2003, 203; Schegloff 2007, 470.

164 Williamson and Vigilant 2007, 146–148.

165 Hervieu-Léger 2000, 134. Vrt. Schegloff 2007, 466.

166 Bauman 2004, 183.

167 Williamson and Vigilant 2007, 145–146.

168 Fiske 1993, 15.

pahtui muualla kuin virallisen instituution valvonnassa. Kasvatus ja socialisaatio vaikuttavat myös siihen, onko henkilön kuva omasta taustastaan myönteinen. Sama koskee kuvaa muista ihmisistä, esimerkiksi sen myötä, miten ihmiselle on puhuttu toisista – ovatko nämä olleet ”muita”, siis noita, heitä vai meitä.¹⁶⁹

Seuraavaksi tarkastelen neuvostoliittolaista kasvatuserinnettä ja käytäntöjä, joihin kuului virallisen aatteen edustajan kyseenalaistamisen auktoriteetti.¹⁷⁰ Sen ajan socialisaatioprosessissa painottui virallinen näkemys ”valtion ohjailusta ja holhouksesta”. Julkisessa kasvatuksessa korostui aatteellinen ja poliittinen socialisaatio, jonka pyrkimyksenä oli katkaista väestön uskonnollinen kasvatus.¹⁷¹ Näin selkeitä eivät asiat kuitenkaan neuvostotodellisuudessa olleet, vaan toisissa asioissa oltiin varsin tosissaan ja tiukkoja, toisissa toimitettiin vain näennäisesti yhteisten, siis muodollisten, vaatimusten saavuttamiseksi.¹⁷² Tämän ilmiön Yurchak nimeää hallitsevan diskurssin performatiiviseksi uudelleentuottamiseksi: näin toisto tuo autoritäärisessä yhteiskunnassa yksilölle turvallisuuden tunteen.¹⁷³ Samalla tavoin harmonian periaate yhteiskunnassa toteutuu teemoja toistamalla.¹⁷⁴ Virallisten tekstien kopiointi, toistaminen ja käyttäytymismalli muodostivat yksilölle turvakehän. Käyttäytymismalliin kuului myös vaikenemisen kulttuuri. Vaietuista ja tabuaiheista oli mahdollista puhua julkisesti komedian, ironian, parodian tai satiirin keinoin.¹⁷⁵ Näin tabuaiheita oli yhteiskunnassa mahdollista käsitellä naurun keinoin.¹⁷⁶

Kovaleva painottaa socialisaatioteoriassa yhteiskunnan tärkeyttä ja merkittävyyttä samoin kuin monet muut venäläiset ja Neuvostoliiton aikaiset tutkijat.¹⁷⁷ Siinä socialisaation katsotaan tapahtuvan ylhäältä alaspäin, johdettuna. Fokus ei ollut niinkään yksilö, lasten ja nuorten elämä, vaan lainsäädäntö ja viralliset määräykset, neuvostokouluohjelmat ja oppilaiden käytöstapojen kehittäminen, missä kuunteleminen oli tot-

169 Cara 2013, 16.

170 Kunnas (2021, 36) puhuu marxilaisesta neuvostohumanismista.

171 Altnurme 2006, 71; Kilemit 2020, 9.

172 Annus 2019, 42–43; Ališauskienė 2009, 40; Bataille 2020, 27.

173 Yurchakin (2017, 56, 74–76 ja 80–81) jokapäiväisyyden tutkimus perustuu haastatteluihin vuosina 1994–2001. Myös Tallinnasta, Riiasta ja Vlnasta oli haastateltavia.

174 Bataille 2020, 92.

175 Turner (1974, 72) näkee satiirin konservatiivisena genrenä.

176 Omakieliset karikatyyrit ja pilalehdet sekä aikakauskirjat olivat Dadzis Riiassa, Pikker Tallinnassa ja Šluota Vlnassa ja valtakunnallinen venäjänkielinen Krokodil (Крокодил) Moskovassa.

177 Kovaleva 2004, 141–143. Tässä heijastuu Hegelin ajatus yhteisön ja valtion ensisijaisuudesta.

telemista. Laihiala-Kankainen puhuu neuvostoliittolaisesta ja myöhemmin venäläisestä kasvatustraditiosta, jonka hän nimeää pedagogiseksi kulttuurikäsitteeksi, johon kuului kasvatuksen ja koulutuksen laaja kokonaisuus.¹⁷⁸ Baltian alueen erityispiirteenä oli, että neuvostoaikana venäjänkieliseen väestöön kohdistuvan institutionaalisen sosialisoinnin opetus- ja kasvatustekniikat noudattivat virallisesti yleisliittolaisia sääntöjä, tapoja ja menetelmiä. Venäjänkielisissä neuvostoaikojen kouluissa käytettiin yleisliittolaista materiaalia, josta puuttui täysin paikallinen Viroa, Latviaa ja Liettuaa koskeva tieto. Nykyinen pääväestö virolaiset, latvialaiset ja liettualaiset olivat silloisen Neuvostoliiton vähemmistö, joka sai tehdä oppimateriaaleista rajoitettuja sovelluksia, ja siten paikallinen tieto oli olemassa. Yhteistä oli, että neuvostoaikojen oppikirjoissa ja opetuksessa oli kielestä riippumatta kielteinen asenne uskontoa ja uskonnollisuutta kohtaan.¹⁷⁹

Yksilön koko elinajakseen omaksuma sosiaalinen normi, joka piti sisällään kulttuuriset arvot kuten yhteiskunnan kielen ja käyttäytymistavat, oli ihannetilanne, mutta suuressa maassa kaikki ei aina mennyt virallisen ohjelman mukaan.¹⁸⁰ Epäonnistumisia ja virheitä sattui, ja niistä neuvostopedagogit joutuvat puhutteluun tai saivat huomautuksia, mikäli oli pelkoa oppilaiden negatiivisesta resosialisoinnista. Resosialisointiprosessissa merkitystä saavat muut kuin yhteiskunnassa vallitsevat, ideologian pohjalta valitut henkilöt, paikat, materiaalit ja esineet. Williamson ja Vigilant tulkitsevat resosialisoinnin radikaaliksi muutokseksi, joka merkitsee yksilölle normien muuttamista kokonaan. Tällöin alkaa uusi rooli henkilön elämänvaiheessa.¹⁸¹ Jokaisessa sosialisointivaiheessa, pienemässä jaksossa ja suhteessa voi ilmetä säröjä ja poikkeamia.¹⁸² Tällöin yhteiskuntatieteissä puhutaan negatiivisista vertaisryhmistä. Neuvostoaikojen kontekstissa tämä voidaan tulkita myös vastareaktioksi viralliselle sosialisoinnille.

Settersten esittää seuraavat teoreettiset näkökulmat yksilöiden sosialisoinnin tutkimiseen: elämäntietäminen, olosuhteet, paikka, sosiaalinen muutos ja uudelleensosialisointi. Nämä kaikki vaikuttavat inhimilliseen kehi-

¹⁷⁸ Laihiala-Kankainen 2021, 11 ja 368–369.

¹⁷⁹ Esim. Seljamaa (2012, 9) puhuu neuvostokaudella historian väärentämisestä ja falsifikaatiosta.

¹⁸⁰ Annus 2019, 72–73.

¹⁸¹ Williamson and Vigilant 2007, 150–151. Furseth and Repstad (2006, 111–114) puhuvat yksilölle asetetuista odotuksista.

¹⁸² Kovaleva 2004, 139–14. Ks. myös Beckford (2003, 198) ja Bauman (2004, 280) vallasta ja valvonnasta.

tykseen.¹⁸³ Sosialisatioprosessissa yksilö oppii kielen ja kulttuurin kautta ryhmän elämäntavan, tottumukset, eettiset ja kulttuurikoodit, uskomus- ja kulttuurijärjestelmän, kulttuurimallit ja merkitykset.¹⁸⁴ Mayol puhuu symbolisesta kentästä ja kulttuurisäännöistä, de Certeau puolestaan tietojen varannosta tai tietovarannosta: tiedot voi vaikka kerätä haastattelvien kertoman pohjalta ja luetteloida.¹⁸⁵ Beyers esittää Etelä-Afrikan tutkimusten pohjalta, että kulttuurimallit on annettu ennalta ja ne haastetaan sellaisinaan.¹⁸⁶ Kulttuurimallit ovat markkinoitavia ja siirrettäviä, ja niiden voima on neuvoteltavissa. Toisaalta subjektia kantaa ja yksilöä ”lävistää” universaalisuus ja kollektiivisuus, joka yhdistää hänet kulttuuriryhmään, viiteryhmään ja laajempaan kulttuuripiiriin.¹⁸⁷ Tämä kulttuurin omaksumisen prosessi tapahtuu asteittain ja suhteessa muihin.¹⁸⁸

Mayol käyttää sopivaisuus, *pertinence*, -käsitettä kun hän puhuu sosiaalisesta ja käyttäytymiseen liittyvästä koodista, kohteliaisuuskoodista ja ruumiin representaatiosta kadulla. Tämä kollektiivisen konvention koodi, jota kaupungin kortteli edustaa, on kirjoittamaton, mutta koodia rikottuaan henkilö altistuu välittömästi kommenteille.¹⁸⁹ Siinä ilmenee ruumiin sanasto, siis esimerkiksi yksilön puhetapa, jonottamisen tyyli, etuili tai etuilematta jättäminen.¹⁹⁰ Kulttuurikoodit säätelevät sopivuuden ja toiminnan rajoja ja kertovat yleisemmin ja laajemmin kulttuureista, joihin symbolit upotetaan ja jotka ovat jossain määrin yhteisesti jaettuina.¹⁹¹ Sosiaalipsykologiassa tehdään ero kasvokkain tapahtuvan sanallisen ja ei-sanallisen vuorovaikutuksen välillä. Kommunikaatio tapahtuu puheessa ja kielellisessä vuorovaikutuksessa, siinä ilmaisun voima kätkeytyy sanoihin ja niiden merkitykseen sekä kulttuurisesti tuttuihin ja vakiintuneisiin tapoihin. Esimerkiksi prosodia on sanalliseen kommunikaatioon kietoutuva vuorovaikutuksen resurssi, joka saattaa olla merkittävä erottelun lähde, mutta samalla se kuvaa puheen musiikillisia piirteitä kuten in-

183 Settersten 2002, 13–40.

184 Esimerkiksi Fiskén (1993, 14, 68–111) mukaan viestinä toimivat koodit ja merkit. Ks. Lotman (1999a, 389) kulttuurikoodin rekonstruoinnista. Misäne (2016, 14) Latvian ideahistorian tutkimuksessa ehdottaa, että kulttuurikoodien arkisto on erottamaton osa nationalismia.

185 De Certeau 2013, 112; Mayol 2013, 26; Geertz 1993, 112; Douglas 2003, 182.

186 Beyers 2017, 3.

187 Vrt. Bataille (2020, 170–171) yksilön eri kommunikaation tilat.

188 Kristeva 1993, 35; Hall 2019, 67. Vrt. Beckford 2003, 198; Zabrodskaia and Ehala 2014, 7.

189 Mayol 2013, 23–25 ja 33.

190 De Certeau (1984, 33 ja 99–101) puheakti ja kävelyretoriikka.

191 Turner 1974, 55–56; Fiske 1993, 121; Bauman 2004, 187–189; Goffman 2012, 118; Riis and Woodhead 2010, 216; Ruusuvoori, Nikander ja Hyvönen 2010, 28.

tonaatiota, rytmiä, kestoja, nopeutta ja puheen jaksotusta.¹⁹² Vuorovaikutuksen resursseina ei-sanallisen kommunikaation tärkeitä välineitä ovat ilmeet, katse, eleet, kosketus ja muut ruumiin liikkeet ja ilmaisut. Lisäksi on merkitystä puheen sävyllä, vivahteilla ja ruumiinkielellä, ja tällöin voidaan puhua eräänlaisesta kielestä, joka on kulttuurisidonnainen ja joka opitaan varhain.¹⁹³

Ihminen itse määrittelee ympäröivän tilan ja sen käytön.¹⁹⁴ Tämän määräävät lisäksi status, kulttuuri ja vuorovaikutuskumppanien suhde.¹⁹⁵ Näin tilalle tulee niin fyysinen kuin sosiaalinen merkitys, joihin liittyy tarina ja tilakäytäntö.¹⁹⁶ Tilavyöhykkeet jaetaan etäisyyksien mukaan intimeiksi, henkilökohtaisiksi, sosiaalisiksi ja julkisiksi vyöhykkeiksi, joista viimeksi mainittuun kuuluvat viralliset tilaisuudet. Yksilön suhde julkiseen tilaan, kuten kirkkoon, voi olla läheinen tai etäinen.¹⁹⁷ Lisäksi tilat voi jakaa niissä käytetyn kielen ja kulttuuristen tunnusten mukaan.¹⁹⁸ Kulttuuri on sitä, mitä yksilölle ”kulttuurivälineiden” määrästä on valikoitunut.¹⁹⁹ Voisi puhua myös jaetusta kulttuurisesta ymmärryksestä.²⁰⁰

Bachelard kertoo yksilön kuvittelun voimasta ja esittää näkemyksen ihmisen sieluntilasta, jossa ihminen on levollinen, mutta hänen tietoisuutensa on valpas, ja nimeää sen uneksinnaksi, *la rêverie*, eli toisaalla olemisen tilaksi. Tämä ilmentymä kuuluu haaveilun ja kuvittelun piiriin.²⁰¹ Kuvittelun voima ilmenee myös haastatteluissa merkinä ihmisen paluusta perinteisiin, juurilleen ja matkana kodikkuuteen. Kuvittelun voimalla ja uskonnollisuudella on asiayhteys, jossa on lisäksi kulttuurisidonnaisia heijastumia, muotoja ja resonointia todellisuuteen. Ne ovat loppujen lopuksi yksi ja sama kudelma kuten unet, ajatukset ja muistot.²⁰² Kuvittelu on olemisen maailman yksi vivahde, joka kietoutuu ympäröiviin arvoihin ja auttaa kuvittelemaan elämää.

192 Lindholm, Stevanovic ja Peräkylä 2016, 21; Stevanovic 2016, 202; Mustajoki 2020, 119, 213.

193 Ahokas ym. 2011, 34; Alasuutari 2001, 107.

194 Venclova (2012, 56) esittää, että ”tila muokkaa ihmisten elämää ja heitä itseään”.

195 Pietilä 2010, 414.

196 De Certeau 1984, 115.

197 Bachelard (2003, 65) kertoo ylistetyistä ja onnellisista tiloista.

198 Ks. esimerkiksi Polese 2014, 68–69.

199 Weber 1989, 199. Vrt. Sorokin (2017, 20) käyttää kulttuurista myös ilmaisua *it (se)*.

200 Lindholm, Stevanovic ja Peräkylä 2016, 18.

201 Bachelard (1968, 10, 14 ja 19) selvittää kuvittelun ja haaveilun tietoisuutta fenomenologian avulla.

202 Bachelard 2003, 18–19, 41, 321, 358, 366 ja 380. Ks. Alasuutari (2001, 120) merkitysten kudelmasta.

Uskonnollisuus ja uskonnollinen sosialisatio

Uskonnollisuutta ei voida selittää vain yhdellä tekijällä, vaan uskonnollisuuden muodostumiseen vaikuttavat erilaiset tekijät ja mekanismit yksilön elämässä eri aikoina ja paikoissa. Uskonto kuvaa tässä tutkimuksessa yksilön orientaatiota ja koko kulttuurijärjestelmää, joka on osa yksilön todellisuutta ja jokapäiväistä elämää.²⁰³ Sosiologiassa tarkastellaan uskonnollisten instituutioiden merkitystä sosiaalisessa elämässä. Uskonnolliset instituutiot nimittäin myötävaikuttavat sosiaalistumiseen auttamalla yksilöä. Ne ylläpitävät kulttuuria ja välittävät arvoja, maailmankatsomusta ja rituaaleja. Neuvostoliiton aikana uskonnolliset yhteisöt menettivät niillä historiallisesti olleen julkisen ja yhteiskunnallisen asemansa.²⁰⁴ Lisäksi niiden omaisuus kansallistettiin. Uskontovastainen ideologia ja ateistinen kasvatusta sai yhteiskunnassa virallisen aseman, voimaan tuli uusi legitiimi kalenteri.²⁰⁵ Uuden kalenterin myötä muuttuu myös sosiaalinen todellisuus ja sillä oli vaikutusta yksilön eletyn uskontoon. Kääriäisen mukaan varsinkin Baltian alue kävi Neuvostoliiton aikana läpi vahvan ateistisen kasvatuksen.²⁰⁶

Ihmisen kokemusmaailma ja sosiaalinen elämä ovat sidottuja instituutioiden historialliseen kehitykseen, ihmiselämään ja yksilöön sekä perheiden toimintaan ja jokapäiväisen elämän kehyksiin ja sykleihin.²⁰⁷ Ortodoksisessa perinteessä ja tutkimuksessa puhutaan aineellisesta ja ruumiillisesta hurskaudesta, jossa painottuvat ruumiin ja aistien sekä rituaalien merkitykset.²⁰⁸ Hervieu-Léger puhuu kulttuuriankkureista ja symbolisista järjestelmistä, jotka aiemmin varmistettiin yksilöiden varhaisella sosiaalistumisella ja jotka myöhemmin ovat saaneet aikaan uskonnollisen kulttuurin heikkenemistä tai katoamista.²⁰⁹

Miksi toiset yksilöt ovat uskonnollisia ja toiset eivät? Kysymykseen on lukuisia vastauksia. Jokainen yksilö on osa ympäröivää yhteiskuntaa, jossa ajan aatteelliset, uskonnolliset ja kulttuuriset suuntaukset sekä nii-

203 Stolz 2008, 2–3.

204 Kivinen ja Nikula (2006, 513–544) esittävät neuvostotyypipisten yhteiskuntien perustavan institutionaaliseen matriisiin.

205 Kreegipuu 2011, 69 ja 72. Neuvostoajan uskonnollisuuden tutkimisesta esim. Mitrohin 2012, 505–511.

206 Kääriäinen 2002, 407.

207 Jauhiainen 2005, 115. Vrt. Ven 2001, 295.

208 Grigore 2015a, 83; Kupari 2016, 10; Kupari and Vuola 2019, 11. Ks. myös Bahna 2022, 245–246.

209 Hervieu-Léger (2005, 300–302) vertaa uskonnollista sosialisatiota eräänlaiseen rangaistuslaitokseen.

den vahvuus vaihtelevat.²¹⁰ Nyky-yhteiskunnan globalisoitumisen, sekularisoitumisen ja desekularisoitumisen prosessit tukevat kaikki kasvavaa individualismia.²¹¹ Furseth ja Repstad tarjoavat yksilön uskonnollisuuden tutkimiseen neljä teoriatraditiota: 1. Deprivaatio eli puutteen teoria,²¹² 2. Sosialisatioteoria,²¹³ 3. Rationaalisen valinnan teoria,²¹⁴ 4. Merkityksen ja kuulumisen etsimisen teoria.²¹⁵

Uskonnollisuustutkimuksen sosialisatioteoriassa vallitsee idea, että toimimme tai ajattelemme niin kuin teemme, koska meitä on kasvatettu tekemään niin.²¹⁶ Tässä vanhempien ja läheisten vaikutus on ensisijainen. Muita vaikuttajia ovat muut aikuiset, opettajat ja kasvattajat, joilta opimme tärkeät roolimallit.²¹⁷ Cara nimeää vanhemmat ja opettajat tutkimuksessa tärkeimmiksi kulttuuriagenteiksi, jotka liittävät nuoren kulttuuriin.²¹⁸ Furseth ja Repstad tulkitsevat sosialisatiion määritelmän seuraavasti: Se on prosessi, jossa yksilöt kasvavat vähitellen yhteiskunnallisiin rooleihin ja oppivat noudattamaan niihin kohdistuvia odotuksia.²¹⁹ On vielä erotettava muodollinen, virallinen ja epävirallinen sosiaalistuminen.²²⁰ Seuraamukset prosessissa voivat olla negatiivisia tai positiivisia sen mukaan, noudatetaanko säädettyjä normeja vai ei. Uskonnollisuutta on selitetty myös sen periytymisellä. Useat uskonnollisuustutkimukset osoittavat, että uskonnollisten vanhempien lapset ovat suuremmalla todennäköisyydellä uskonnollisia kuin ei-uskonnollisten vanhempien.²²¹

Lisäksi Furseth ja Repstad tarjoavat merkityksen ja kuulumisen etsimisen teoriaa yksilön uskonnollisuutta selittäväksi teoriaksi.²²² Siinä yksilöllinen uskonnollisuus keskittyy merkityksiin ja kuulumiseen. Teoriaa on kutsuttu myös fenomenologiseksi, tulkitseväksi ja hermeneuttiseksi

210 Kunnas 2021, 22.

211 Af Burén 2015, 14; Kormina 2019, 7. Teoriat ja niihin kohdistuvan kritiikin esittävät esimerkiksi Furseth and Repstad 2006, 111–114 ja 117–120; Hervieu-Léger 2000, 93

212 Deprivation theory. Furseth and Repstad 2006, 111–114.

213 Socialization theory. Furseth and Repstad 2006, 114–117.

214 Rational choice theory. Furseth and Repstad 2006, 117–120. Beckford 2003, 202. Bruce (2000, 44) kyseenalaistaa teorian käyttöä Baltian tutkimuksen osalta.

215 Theory of the search for meaning and belonging. Furseth and Repstad 2006, 120–121. Vrt. Stolz 2008, 1–26.

216 Stolz 2008, 9–10.

217 Ven (2001, 295) viittaa Ricouerin väitteeseen vapaasti tulkittuna: ”ihmisenä olemisen ydin on näytteleminen.” Goffman (1971) tutki arkielämän rooleja, käyttäytymisen yksityiskohtia ”näyttämöllä”.

218 Cara 2013, 41.

219 Furseth and Repstad 2006, 84, 113 ja 117–118.

220 Williamson and Vigilant 2007, 148

221 Esim. Furseth and Repstad 2006, 114–117.

222 Furseth and Repstad 2006, 120–122.

sosiologiaksi. Siinä yksilöt toimivat sen sosiaalisen kontekstin mukaan, jossa he ovat. Heidän toimensa perustuvat käsityksiin ja tulkintoihin sisällöstä ja ympäristöstä sekä mielekkästä kehyksien rakentamisesta. Ihminen etsii elämäänsä merkitystä ja järjestystä. Etsimiseen kuuluvat myös vaikeudet, kriisit, niistä eheytyminen ja selviytyminen.²²³ Merkityksen ja kuulumisen etsimisen teorian kaikista hyvistä puolista huolimatta huomioon Fursethin ja Repstadin näkemyksen siitä, että tutkimus on liian yksipuolinen, jos keskitytään vain merkityksiin, ja että tällaista tutkimusta voi kutsua tieteelliseksi idealismiksi.²²⁴

2.3 Sosiaalinen, kulttuurinen ja yhteiskunnallinen muutos

Sosiologiassa on aina ollut kiinnostusta yhteiskunnalliseen muutokseen, ja tästä todistavat lukuisat sosiologian klassikot.²²⁵ Selkeä kiinnostuksen kohde ovat olleet vallankumoukset ja valtioiden hajoaminen. Sana vallankumous esiintyy haastateltavien puheissa, kun he kuvaavat jyrkkiä muutoksia yhteiskunnassa ja niiden vaikutuksia elämismailmassa.²²⁶ He saattoivat mainita Ranskan suuren vallankumouksen vuodelta 1789.²²⁷ Puhuttaessa Venäjän vallankumouksista ei aina eroteltu, tarkoitettiinko vuotta 1905²²⁸ vai helmikuun tai lokakuun 1917 tapahtumia²²⁹. Useimmin ilmaisu *vallankumous* liittyi Baltian alueen tapahtumiin vuosina 1987–1991; ne tunnetaan paremmin *laulavana vallankumouksena*.²³⁰ Haastateltavien käyttämä sana vallankumous saattaa kuvata yksilön elämänmuutosta ja tapahtumien sarjaa, ja moni muisti tapahtumat raskaik-

223 Hall 2019, 247–248.

224 Furseth and Repstad (2006, 120–122) viittaavat tässä yhteydessä Weberin toimintateoriaan.

225 Social change. Tarkemmin Sanderson 2007; Form and Wilterdink 2019.

226 Ks. Af Burén 2015, 43. Moscovici (2022, 13–14) vallankumouksen vaikutus ihmisen olemiseen ja mieleen. Kunnas (2021, 69) vallankumous on kuin unissakävijän varmuus.

227 De Certeau 1984, 74; Aarelaid-Tart 2006, 40; Hervieu-Léger 2000, 115; Hall 2019, 253. Moscovici (2022, 213, 253 ja 336) kertoo Lutherin vallankumouksesta.

228 Semenenko-Basin 2011, 138. Teraudkalns (2000, 59): vuoden 1905 uskonvapausjulistuksesta Riiasa.

229 Juliaanisen kalenterin mukaan helmikuun 23.2–3.3. ja Lokakuun vallankumous 25–26.10.1917. Yksilön karismasta ja Venäjän vallankumouksessa ks. Moscovici 2022, 381.

230 Ilmiöstä tarkemmin esimerkiksi Kasekamp 2016, 115–116 ja 225–226; Seljamaa 2012, 109, 112–114, 225, 407 ja 451–452.

si ja jyrkiksi. Ilmaisuihin *vallankumous* oli kuin metafora tilanteesta, jonka seuraukset olivat vaikuttaneet radikaalisti haastateltavan elämänrytmiin ja -strategioihin.²³¹ Yksilön arkisessa vuorovaikutuksessa taustalla vaikuttavat sosiaaliset suhteet ja verkostot, yhteisön sisäiset säännöt, niin uskonnolliset kuin sekulaarit informaation jakajat, vaikuttajat ja välittäjät sekä eletyn maailman ilot ja huolet. Päätelen, että haastateltavien kyky kulkea puheessa hyvinkin kauas liittyy yksilön kieliyhteisön omaksumaan kulttuuriseen muistiin ja tietovarantoon.²³² Tutkimuksessa pyrin ymmärtämään ja seuraamaan haastateltavien puheita heidän esittämänsä aikamatkan mukaan.

Sosiaalisten muutosten kokonaisuus on laaja, ja muutosten yhteydessä muuttuvat myös yhteiskunnan sosiaaliset rakenteet, kulttuurisymbolit, käyttäytymissäännöt ja arvojärjestelmä.²³³ Muutosteorioista vaikuttivat mielenkiintoisilta Sztompkan ja de la Sablonnièren esittämät teoreettiset mallit.²³⁴ Sztompka puhuu kriisistä ja trauman teoriasta, joka ilmenee tietyissä yhteiskunnissa ja historian jaksoissa, kuten postsosialistisissa maissa. Kriisit voivat olla vahvempia tai heikompia, ja traumatogeeniset muutokset ovat niille ominaisia.²³⁵ Sztompka puhuu massiivisesta ja kollektiivisesta sekä kulttuurisesta traumasta postsosialistisessa yhteiskunnassa tapahtuneiden äkillisten muutosten seurauksena. Vallankumousta seuraa yleensä poliittisen eliitin vaihtuminen, suuria uudistuksia, uusien instituutioiden rakentamista ja arjen uuden infrastruktuurin luomista.²³⁶ Jotkin näistä prosesseista voivat aiheuttaa tai pahentaa traumaa.²³⁷ De la Sablonnière tutkii yksilön kokemaa dramaattista sosiaalista muutosta, ja yhdistää tutkimuksessaan psykologian ja sosiologian aikaisemmat tutkimukset.²³⁸ Hän tunnistaa Sztompkan tapaan neljä ominaisuutta ja nimeää ne seuraavasti: 1. sosiaalisen muutoksen vauhti, 2. sosiaalisten ja toisaalta 3. normatiivisten rakenteiden murtuminen sekä 4. uhan taso

231 Ks. myös Bataille 2020, 117.

232 Berger ja Luckmann 1994, 55–57 ja 81–82; Hervieu-Léger 2000, 141–142.

233 Form and Wilterdink (2019) esittävät tarkemmin sosiaalimuutoksiin liittyvät teorit.

234 Sztompka 2004, 158–159; De la Sablonnière ym. 2010, 1–33; De la Sablonnière 2017, 3–5. Esimerkiksi Aarelaid-Tart (2006, 7, 14–18) on väitellyt aiheesta kulttuurinen trauma ja elämäkerrat, jossa tutkimuskohteena olivat ulkovirolaiset: venepakolaiset Ruotsissa 34 (2001–2004), Viron virolaiset 73 (1996–1998 ja 2005) ja Viron venäläiset 41 (2002–2005). Ensimmäisen ja toisen polven haastateltavat yhteensä 148 haastateltava ja heistä oli 59 naisia ja 89 miehiä.

235 Traumatogenic change. Sztompka 2004, 158–160; De la Sablonnière 2017, 1–20.

236 Sztompka 2004, 158–161. Ks. myös Berger ja Luckmann 1994, 77.

237 Sztompka 2004, 158–159; Aarelaid-Tart 2006, 34–39.

238 Dramatic social change. De la Sablonnière 2017, 1–19.

kulttuuriselle identiteetille.²³⁹ De la Sablonnière nimeää mallin sosiaalisen muutoksen typologiaksi ja teoreettiseksi ehdotukseksi. Varsinkin uhka, joka kohdistuu kulttuuriseen identiteettiin, on tutkimuksen kannalta mielenkiintoinen.²⁴⁰

Sztompka kuvailee siirtymäyhteiskuntaa käsitteellä kollektiivinen ajatusmalli, jossa tulkitaan yhteiskunnan jäsenten ajatustenvaihtoa sosiaalisten muutosten ymmärtämiseksi. Siinä ovat tärkeässä asemassa historiallisen menneisyyden kokemuksen kautta muodostuneet ajatussuunnat ja yhteinen muisti.²⁴¹ Grönlund ja Härkönen viittaavat kaupungin ja uskonnon välisen vuorovaikutuksen muutosta koskevien uskontososiologinen tutkimusten vähyyteen.²⁴² Blom pitää tärkeänä vertailevaa lähestymistapaa yhteiskunnallisen muutoksen tutkimisessa.²⁴³ Tutkimuksessa vertailen kolmen eri valtion pääkaupungin vähemmistöjen vastauksia.

Uskonnollinen ja kulttuurinen muutos

Puhuttaessa uskonnollisesta ja kulttuurisesta muutoksesta linkittyvät muutosprosessin eri tasojen värähtelyt, virtaukset ja niiden keskinäinen vuorovaikutus.²⁴⁴ Yksittäisen toimijan asema muuttui Baltian uudelleenitsenäistymisen jälkeen vanhojen neuvostorakenteiden hajotessa ja uusien rakentuessa. Uskonnollisuus elpyi, ja usko tuli näkyväksi ja julkiseksi. Uskonnon ja kirkkojen rooli alkoi kasvaa. On huomattava, että tämä muutos alkoi jo ennen uudelleenitsenäistymistä. Olojen vapautuessa ja uskonnollisen elämän rajoitusten loppuessa kasvoi kirkkojen suosio, pyhyden kokemisen ja pyhiinvaelluksen elpymisen kautta. Kirkot ja uskontokunnat tulivat suosituksi ainakin hetkellisesti, ja tulijoiden määrät kasvoivat moninkertaisiksi, mihin ei ollut mitenkään varauduttu.

De Certeau esittää, että yksilölle olennaiset asiat tapahtuvat arkipäiväisessä historiallisuudessa.²⁴⁵ Arki koostuu paradokseista, vaikeasti havaittavista, haastateltavalle itselleen itsestäänselvyyksistä, joita ylistetään tai halveksitaan.²⁴⁶ Uskonto voi näkyä arkipäivän rutiinien, kriisien tai

239 De la Sablonnière 2017, 3–5.

240 De la Sablonnière 2017, 1–20. Ks. myös Hall 2019, 139; Ehala 2018, 144–145; Nimmerfeldt 2011, 210–212.

241 Sztompka 2004, 155–195; Rämmer 2017, 27. Vrt. Seljamaa 2012, 6.

242 Grönlund ja Härkönen 2020, 94.

243 Blom 2003, 11–27.

244 Hall 2019, 136–138.

245 De Certeau 2013, 56.

246 Jokinen (2005, 158) nimeää arjen neljä paradoksia, 1. vaikeasti havaittavissa,

erityistapahtumien kautta.²⁴⁷ Immink tarkoittaa, että nykyaikana käytännöllisen teologian tutkimus on kääntynyt eletyn uskonnon tutkimiseen, mikä sopii paremmin uudenlaiseen ja vaikeammin määriteltävään uskonnollisuuteen.²⁴⁸ Elettyä uskontoa kuvataan arkiseksi tai jokapäiväiseksi uskonnoksi, arkielämässä tapahtuvaksi toiminnaksi järjestäytyneiden uskonnollisten tapahtumien ja instituutioiden ulkopuolella.²⁴⁹ Tämä ei tarkoita, että institutionaalista puolta ei huomioida, sillä arkipäiväinen uskonto voi tapahtua ihmiselämässä niin julkisesti kuin yksityisestikin.²⁵⁰ De Certeau huomauttaa yksilön arkipäivän käytänteistä puhuessaan, että ne juontuvat valtavista kokonaisuuksista, joita on vaikea rajata.²⁵¹ Kriisitilanteessa henkilö alkaa etsiä tapahtuneeseen selitystä. Uskonto voi tarjota henkilölle elämään tarkoituksen ja sisällön.²⁵²

Sekularisaatio Baltiassa

Modernisaatiokehitykseen liitetään teollisen tuotannon aiheuttama kaupungistuminen, entisen maalaiskalenterin, perinteiden ja rytmin hylkääminen, uudet arvot, verkostot ja sosiaalinen elämä sekä talouden ja tieteen kehitys. Edellisten lisäksi tärkeitä tekijöitä olivat laajat neuvostoliittolaiset uskonnollisen elämän rajoitukset. Laajemmassa kuvassa vaikutusta oli lainsäädäntöohjelmilla, uusilla neuvostoriiteillä, valtion siviiliuskonnolla ja neuvostoajan kalendarisilla rytmeillä ja juhlilla. Kaikki olivat osa pyrkimystä uuden neuvostoihmisen, *Homo Sovieticuksen*, hybridi-identiteetin rakentamiseen.²⁵³ Näin arjessa vahvistui yksilön etääntyminen uskonnollisesta elämästä.²⁵⁴

2. sekä kevyttä että painavaa, 3. ylistetään ja halveksitaan, 4. sukupuoliparadoksi.

²⁴⁷ Esimerkiksi Davie (1999) kartoittaa uskonnollista muutosta Yhdistyneessä kuningaskunnassa vuodesta 1945.

²⁴⁸ Imminkin (2014, 132) mukaan subjekti on aina kiinnostanut protestanttisessa tutkimusperinteessä.

²⁴⁹ Kupari ja Vuola 2020, 13. Weber (1989, 102) käyttää ilmaisuja: arkiuskonnollisuus, käytännöllinen uskonnollisuus, virtuoosiuskonnollisuus ja joukkouskonnollisuus.

²⁵⁰ Af Burén 2015, 51. Pessi ja Grönlund (2018, 100–112) puhuvat julkisen ja yksityisen uskonnollisuuden häilyvästä rajasta.

²⁵¹ De Certeau 2013, 84.

²⁵² Kilemit (2020, 26) viittaa Arthur L. Greilin.

²⁵³ Paju (2009, 178) toteaa, että Baltian ihmiset käskettiin ”pakolliseen identiteetin muutokseen” (neuvostoihmiseksi). Ks. myös Yurchak 2017, 86.

²⁵⁴ Kuznecovienė ym. (2016, 21) toteavat, että toisin kuin länsimaisissa yhteiskunnissa, postkommunistisissa yhteiskunnissa sekularisaatio oli pakotettu, *vyko priverstina*. Ks. myös Altnurme 2006, 71–74; Berdjajev 2009, 450–451; Seljamaa 2012, 87.

Sekularisaatioparadigma on ilmeisesti yksi laajimmin käsitellyistä teemoista uskontososiologian alalla.²⁵⁵ Bender ja muut puhuvat sekularisesta tai postsekularisesta käänteestä ja uskonnon teoretisoinnista.²⁵⁶ Casanova esittää sekularisaation erityispiirteiksi seuraavat prosessit: privatisoitumisen, eriytymisen ja uskonnon aseman heikkenemisen yhteiskunnassa.²⁵⁷ Tomka huomauttaa, että sekularisaatioteoria on ristiriidassa Keski- ja Itä-Euroopassa 1980-luvun lopulla tapahtuneen uskonnollisen herätyksen kanssa. Uskonnollisen muutoksen ymmärtäminen kommunistisissa ja postkommunistisissa yhteiskunnissa vaatisi lisää teoreettista kehittelyä.²⁵⁸ Sekulaarin vastakohta on sakraali. Neuvostotyyllisessä yhteiskunnassa aatteelle ja siihen liittyvälle annettiin sakraalia vastaava asema ja tila.²⁵⁹ Neuvostovaltio ja instituutiot määrittivät, millainen oli neuvostosakraalinen tila, sen paikka ja artefaktit, ja kenelle (ihmisistä) annettiin kunnia. Paikallisilla erityispiirteillä on vaikutusta ja ajallinen kehys on tärkeä sekularisaatioprosessin kannalta. Latour puhuu ilmiöiden vahvistumisesta ja heikentymisestä, niiden kiinnittymisestä ja erottelukyvystä, plus- ja miinusglobalisaatiosta sekä plus- ja miinuspaikallisuudesta.²⁶⁰

Luehrmann puhuu neuvostotyyllisestä sekularisaatiosta, ja Froese käyttää ilmaisua kiihdytetty sekularisaatio.²⁶¹ Neuvostoliitto oli laaja maa, ja sen alueilla oli omat erityispiirteensä. Jossain päin uskonelämää valvottiin ja jossain toisaalla uskonnollista elämää suvaittiin ja sallittiin paremmin. Itä-Euroopan sekularisaatioilmiön tutkijoiden joukko on laaja, kun taas post-Neuvostoliiton Baltian alueen tutkijoiden määrä on tätä rajatumpi.²⁶² Sekularisaatioparadigmasta kertoo esimerkiksi Ališauskienė. Hän puhuu pakotetusta sekularisaatiosta Liettuassa, *priverstine sekuliarizacija*, uskonnollista elämää koskevasta poliittisesta pakottamisesta kommunistisen hallinnon aikana.²⁶³ Altnurme on tutkinut Viron tilannetta ja kiinnittää huomion virolaisia koskevaan ”oma uskonto” -ilmiöön, jossa institutionaalinen auktoriteetti on vähentynyt ja usko individualisoitu-

255 Kallunki (2018, 49–51) esittää sekularisaatioparadigman ja tutkijat.

256 Bender ym. 2012, 11. Ks. myös Altnurme 2021b, 131–140.

257 Casanova 1994, 19–20.

258 Tomka 1998, 237.

259 Tumarkin 1997.

260 Latour 2022, 44–47. Ks. myös Hall 2019, 86 ja 270.

261 Luehrmann 2011, 190–217; Froese 2004, 35–50.

262 Sekularisaatioprosessia entisen Neuvostoliiton osalta, esimerkiksi: Froese (2004, 35–50), Kääriäinen (2004), Turunen (2005), Luehrmann (2011, 190–217). Vasta-sekularisaation näkökulmasta koskien Venäjää ovat tutkineet esim. Kormina, Shtyrkov ja Panchenko 2015.

263 Ališauskienė 2009, 38 ja 41.

nut.²⁶⁴ Altnurmen löydös voi heijastua myös venäläisiin ja venäjänkielisiin Baltiassa ja näkyä heidän keskuudessaan. Vastaavia sekularisaatio- ja privatisaatioprosessiin liittyviä tulkintoja ovat tehneet esimerkiksi Latviassa Ansone ja Liettuassa Ališauskienė, Lankauskas ja Laumenskaitė.²⁶⁵ Ansone tarkentaa, että juuri vuoden 1960 jälkeen alkoivat yksilöiden yritykset ymmärtää hengellisiä järjestelmiä.²⁶⁶ Haastatteluihin perustuva Lankauskasin tutkimus koskee Vilnan ja muiden Liettuan kaupunkien asukkaiden hääriittejä ja kuvaa, miten Neuvosto-Liettuan viranomaiset osallistuivat pakkosekularisaatioon. Viranomaiset kokeilivat ja kansalaiset sovelsivat uusia neuvostoriittejä sekä niiden roolia neuvostomodernisaatiossa.²⁶⁷ Tehostetusti riittejä otettiin ensiksi käyttöön juuri Liettuassa, jossa katolisen kirkon vaikutus oli voimakkain.²⁶⁸ Myöhemmin alkoi postkommunistisissa yhteiskunnissa desekularisaatioprosessi, jossa pyhät saivat taas kunniapaikan ja palasivat niin keskusteluun kuin julkisen tilaan.²⁶⁹ Esimerkiksi Müller, Pollack ja Pickel tekivät Saksan uskonnollisuustutkimuksen pohjalta etenkin Itä-Saksan osalta havainnon, jonka mukaan sosialisatioprosessin lisäksi olisi hyvä huomioida laajemmassa tutkimuksessa kulttuurisen ja sosiaalisen kontekstin sekä makrotekijöiden vaikutus. Sosiaalisessa todellisuudessa valtavirran tapahtumasarjat ja yhteiskunnalliset kehitykset yksilön maailmassa eivät välttämättä aina ole lineaarisia.²⁷⁰

2.4 Identiteetit ja kulttuurinen identiteetti

Identiteetti rakentuu lapsuudessa, nuoruudessa, miljöössä ja kieliympäristössä tapahtuvan sosialisatioprosessin varmuuden ja epävarmuuden kautta.²⁷¹ Identiteettiä muovaavat erilaiset kokemukset, joita saadaan eri

264 Altnurme 2018, 309–316. Altnurme (2021b, 3–28) käsittelee kristinuskon marginalisoitumisen historiaa Virossa vuodesta 1857 vuoteen 2017.

265 Ansone 2015, 84–87; Lankauskas 2002, 320–344; 2015, 55–57; Laumenskaitė 2015, 403–426; Kuznecovienė ym. 2016; Ališauskienė 2009, 8 ja 17–22.

266 Ansone 2015, 13–17 ja 54; Malte 2009, 134–140. Ks. myös Aitamurto 2016, 26–27. Hervieu-Léger (2000, 138) esittää, että 1960-luku oli individualismin kukoistusaikaa.

267 Neuvostoliiton modernia kolonialismia valaisee Annus 2019, 28–29 ja 136–138.

268 Lankauskas 2002, 320–344; 2015, 55–56; Laukaitytė 2003, 190.

269 Kuznecovienė ym. (2016, 22–24) jakavat vielä desekularisaatioprosessin eri tasoihin: yksilöt, valtio ja uskonnolliset järjestöt.

270 Müller ym. 2012, 7–20.

271 Berger ja Luckmann 1994, 153.

elämänvaiheiden kautta.²⁷² Prosessin lopputulos on ennustamaton. Aina identiteetin tunnukset, aspektit tai osa-alueet eivät ole selkeitä, ja joskus ne ovat myös ristiriitaisia: jotkin osat identiteetistä pysyvät ja jotkin muuttuvat.²⁷³ Identiteetit voivat olla valmiiksi tarjottuja tai sellaisia, joita yhteiskunnassa ihannoidaan tai arvostetaan. Modernin neuvostoihmisen identiteetti ei ollut uusi keksintö, vaan siinä oli keisarillisen isänmaallisuuden elementtejä: yhteinen historia, kieli ja kulttuuri – paitsi että ortodoksisuus vaihtui siinä ateismiksi.²⁷⁴ Suunnitelmaan kuului kuvitelma sellaisesta ihmisestä, jolla ei ole juuria eikä identiteettiä: on vain yksi ja sama ”liturginen”, ideologinen venäjän kieli, henki ja mieli.²⁷⁵ Berdjajev selittää asian niin, että venäläisessä ateismissä näkyy nihilismi ja materialismi ja se saa uskonnollisen sävyn. Vaikka venäläiset ihmiset olivat oletettavasti hylänneet ortodoksisuuden, he jatkoivat Jumalan totuuksien ja elämän tarkoituksen etsintää.²⁷⁶

Nykyaikaan tultaessa identiteettitutkimus on varsin laajaa ja pirstaloituvaa.²⁷⁷ Tässä ajassa identiteetti ymmärretään liikkuvaksi ilmiöksi, joka ei koskaan ole lopullinen, vaan muotoutuu jatkuvassa prosessissa. Hallin mukaan identiteetti ei voi ollenkaan olla kiinteä olemus, identiteetit voivat olla ristiriitaisia ja ne voivat tavallaan siirtää toisiaan pois paikalta.²⁷⁸ Kaupunkiympäristön vaikutus identiteettiin ilmenee esimerkiksi antropologi Malkin aineistossa, joka perustuu etnografiseen tutkimukseen hutu-pakolaisten keskuudessa Tansaniassa. Hän käyttää ilmaisua kreolisoituminen, millä tarkoitetaan saatavilla olevista aineksista muokattua identiteetin yhdistelmää. Tällöin identiteetissä on lainaelementtejä toisista kulttuureista. Malkin tutkimuksessa Kigoman kaupunkiin Tansaniassa asutetut kaupunkipakolaiset pitivät itseään kosmopoliitteina ja heidän identiteettinsä oli kreolisoitunut.²⁷⁹ Eristetylle pakolaisleirille asutettujen tilanne oli päinvastainen: he pysyttelivät kiinni perinteissään. Kummatkin olivat hutu-kansan edustajia, ja tämä identiteettien ero oli radikaali.²⁸⁰

272 Bitkevičienė 2018, 9; Šūpule 2012, 71–81.

273 Brubaker 2009, 21–42; Af Burén 2015, 145–146.

274 Annus 2019, 137; Altnurme 2021a, 17; Kosmarskaya 2014, 11–12. Aitamurto (2016, 76) päätelee, että Neuvostoliiton politiikka käytti retoriikassa voimakkaasti venäläistä nationalismia. Laihiala-Kankainen (2021, 371) tarkentaa Venäjän keisarikunnan ja Neuvostoliiton ”identiteettihierarkian” samankaltaisuudesta.

275 Paju 2009, 179; Kasekamp 2016, 221; Laihiala-Kankainen 2021, 170–171, 290–298.

276 Berdjajev 2009, 695.

277 Ehala 2018, 2.

278 Hall 2017, 127; 2019, 57.

279 Ks. esim. Hall (1990, 236): kreolisoituminen on hybridisaatio. Vrt. Andersonin 2020, 71–92.

280 Malkki 2012, 47–49.

Sosiaalisesti tuotettu minuus on läpi ihmisen koko elämänkaaren jatkuvassa vuorovaikutuksessa toisten kanssa. Jokainen yksilö on osa asuinympäristöä, yhteisöä ja yhteiskuntaa, ja ihmisten yhteisesti jaettu maailma heijastuu yksilön kautta.²⁸¹ Lähtökohtana on, että ihmisen identiteetti ei ole pysyvä tila vaan dynaaminen prosessi. Eri ajanjaksoina ovat dominoineet tietyt identiteettitunnukset, joissa esimerkiksi uskonnon merkitys on ollut muuttuva. Neuvostoajan jälkeisessä Virossa, Latviassa ja Liettuassa identiteetikriisit ja -tunnukset ovat olleet vahvasti esillä keskusteluissa. Jotkin arvot olivat yhteiskunnallisesta muutoksesta riippumatta kulttuurisesti niin pitkälle yhteisiä, että niille oli kasvanut pyhälle ominaista voimaa.²⁸² Aiempien neuvostoliittolaisten kanonisten kertomusten, tunnusten, arvojen ja myös pyhän uudelleen arvio tuli ajankohtaiseksi.²⁸³ Juuri arvojen perustalle rakentuvat sosiaalista järjestystä koossapitävät mekanismit. Baltianvenäläisten muuttunut yhteiskunnallinen asema on yksi merkittävä ja tutkimuksissa osoitettu identiteetikriisin aiheuttaja.²⁸⁴ Hallitseva yhteiskuntakeskustelu, jossa ihmisille annetaan vapaus löytää itselleen uusi asema yhteiskunnassa, vaikuttaa jokaiseen yksilöön ja hänen jokapäiväiseen elämäänsä.

Muistilla on todettu olevan tutkimuksissa merkitystä identiteetin perustana.²⁸⁵ Ehala on tutkinut baltianvenäläisten kollektiivista identiteettiä ja ehdottaa, että itse asiassa kaikki identiteetit ovat symboleja.²⁸⁶ Kristeva puhuu muisti yhteydestä, identiteetin kriisistä ja toisaalta sen menetyksestä Euroopan kontekstissa.²⁸⁷ Bachelardilla muistot jalostuvat symboleja luovassa poeettisessa uneksinnassa.²⁸⁸ Mikrososiologi Goffman mainitsee persoonan ainutlaatuisuuden vuorovaikutuksessa ja puhuu arkipäivän rooleista, joita ihminen pyrkii tietoisesti tai piilotajuisesti esittämään ja sisäistämään todelliseen minäänsä.²⁸⁹ Kaiken kaikkiaan tärkeitä ovat yhteinen kokemus, muistot, merkit, symbolit ja kulttuurinen arvo.

281 Berger ja Luckmann (1994, 62–63) toteavat, että ihmisen minuus muotoutuu ja kehittyy vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa.

282 Hall 1992, 154. Ks. myös Ehala 2018, 10; Kunnas 2021, 78.

283 Kunnas 2021, 225–226.

284 Esim. Aarelaid-Tart 2006, 44; Lebedeva 1997, 89–115.

285 Ahokas ym. 2011, 91, 138 ja 316. Vrt. Mustajoki (2020, 52–57) valikoivasta muistista.

286 Ehala 2018, 12, 50 ja 98.

287 Kristeva 1993, 165.

288 Bachelard 2003, 113.

289 Goffman 1971, 29 ja 34.

Kulttuurinen identiteetti

Kulttuurinen identiteetti on moniulotteinen termi ja tarkoittaa tässä tutkimuksessa yksilötasolla identiteetin eri osa-alueita, elementtejä: tunnuksia, joihin päästään identiteettineuvottelujen kautta. Nämä kulttuuri-identiteetin tunnukset ilmenevät käyttäytymisessä, ja niihin sisältyvät kansalliset, rodulliset, etniset, luokkaan liittyvät, sukupuoleen perustuvat, poliittiset, uskonnolliset ja muut tunnukset.²⁹⁰ Cara huomauttaa, että vain yhden kulttuuri-identiteetin osa-alueen tutkiminen tuottaa ristiriitaisia tuloksia.²⁹¹

Jokainen kuuluu yksilönä johonkin ryhmään, jonka jäsenet jakavat yhteisiä arvoja ja ominaisuuksia.²⁹² Henkilön valitsema kulttuuriryhmä saattaa liittää hänet esivanhempiin, alkuperään ja/tai käyttäytymiseen, esimerkiksi lomien ajankohdan, juhla-aikojen, pukeutumisen ja puhettavan kautta.²⁹³ Kulttuuri-identiteetti ei ole staattinen, vaan muuttuu ihmisen elämän aikana, ja laajempi kulttuurikonteksti vaikuttaa ihmisen käytökseen.²⁹⁴ Hallin mukaan kulttuuri-identiteetti on kontekstissa rakentuva.²⁹⁵ Henkilölle annetulla tai hänen valitsemallaan kulttuuriryhmällä on jokin yhdistävä identiteetti, kuten yhteinen syntyperä, samanlainen kulttuuri, rotu, uskonto, kielitaito, sukulaisuus, asuin- tai lähtöpaikka. Näissä identiteeteissä on läsnä tunne kuuluvuudesta ja yhteiset käytännöt, kuten kulttuurinen ja sosiaalinen osallistuminen. Nämä käytännöt ja yhteiset ”kulttuurikoodit”, jotka koostuvat eri elementeistä, symboleista, merkeistä, tunnuksista ja joita voi kutsua markkereiksi, yhdistävät ryhmäläisiä enemmän kuin erottavat.

Muuttaessaan vieraaseen kulttuuriympäristöön yksilö saattaa kokea joutuvansa vähemmistöasemaan. Tällöin kulttuuri-identiteettiin kuuluu yksilön tietoisuus omasta vähemmistöasemastaan suhteessa enemmistöasemassa olevaan ”hallitsevaan” ryhmään.²⁹⁶ Yksilön omaksuessa toisen kulttuurin, mahdollisesti enemmistökulttuurin, osa identiteeteistä saattaa suunnata kohti kahden kulttuurin identiteettiä, ja sen jälkeen kenties kohti monikulttuurista identiteettiä.²⁹⁷ Seurauksena voi olla myös eri

290 Hall 1990, 222–237; 2017, 130–132; Collier 2005, 239–240.

291 Cara 2013, 59.

292 Etnistä ryhmää analyysiyksikkönä kritisoi Brubaker ym. 2013, 27–54.

293 Vihalemm ja Harro-Loit 2017, 455–457.

294 Unger 2011, 811–825.

295 Hall 1990, 222.

296 Goffman 2012, 312.

297 Muižnieks 2010, 22–25; Hall 2019, 122–123 ja 155. Ks. myös Ehala (2018, 161–162) monikulttuurinen yhteiskunta kulttuuri-identiteettien kilpailun luojana.

kulttuurien yhdistelmistä muodostunut hybridi-identiteetti.²⁹⁸ Identiteetit ovat itsenäisiä ja voivat muuttua eri yhdistelmien, esimerkiksi kahden, monen tai hybridi-identiteettineuvottelun tuloksena. Schegloff puhuu identiteettien aktiivisuudesta ja luokkakokoelmista siten, että henkilö sijoitetaan ensimmäisen tapaamisen jälkeen määrättyyn luokkaan, mutta hänet tunnustetaan tai hän itse tunnistaa itsensä seuraavalla kerralla joksikin muuksi. Tämä voidaan rekisteröidä *johdonmukaisuussäännön* poikkeukseksi.²⁹⁹

Hallin mukaan identiteetti muotoutuu tiedostamattomista prosesseista. Kulttuurisen identiteetin tunnistamisen rakentamiseen ja muodostamiseen voi liittyä kysymys yksilön identifioitumisesta ja siitä, millä kulttuurilla tai kielellä on yhteiskunnassa määräävä asema.³⁰⁰ Collier puhuu kulttuurienvälisestä kompetenssista, identiteettipolitiikasta ja statushierarkioista, jotka muodostuvat sen mukaan, mitä pidetään pätevänä. Vaikutusta on suhteella enemmistökulttuuriin, altistumisen luonteella ja herkkyydellä muille kulttuureille.³⁰¹ Kansat ja kulttuurit sekä yksilöt joutuvat kosketukseen toistensa kanssa, ja erot ilmenevät ryhmien välisessä tilassa ja vallassa. Ihmiset voivat itse kehittää kulttuuri-identiteettiään, olla lähettäjiä ja vastaanottajia kulttuurien välillä, tai he voivat lainata elementtejä toisesta kulttuurista. Kulttuuri-identiteettiin voi sisältyä aineksia useista kulttuureista. Muovautumisen taustalla on ihmisen ymmärrys kuuluvuudesta, ja se voi myös muuttua ja muokkautua läpi elämän. Se ei sellaisenaan tule valmiiksi. Tutkijat eivät ole yksimielisiä kulttuuri-identiteetin käsitteestä. Osa pitää sitä identiteettien kattokäsitteenä, kuten tässä tutkimuksessa.³⁰² Toisten mielestä kysymyksessä on sosiaalisen identiteetin yksi osa-alue.³⁰³ Kulttuuritodellisuuden kerrokset kerääntyvät henkilökohtaisen elämäkerran kokemuksista ja sen ympäriltä, menneistä ja tulevasta. Muutenkin identiteetin kerrostumat voivat olla ambivalentteja ja ristiriidassa keskenään. Yksilö määrittelee itse oman kulttuuri-identiteettinsä, ja tämä yksilön identiteettien kudelma on jokaisella ainutlaatuinen.

298 Liu 2017, 1–9.

299 Schegloff 2007, 471–472.

300 Hall 2019, 49–73. Šupule (2012, 78–81) esittää Hallin ja kulttuuritutkimuksen lähestymistavan kritiikin.

301 Collier 2005, 235–256; 2009b, 344–368.

302 Hall 1990, 225–228.

303 Esimerkiksi Matuzkova 2014, 62–68.

Tässä empiirisessä haastattelututkimuksessa on lisäksi huomioitava, että aineiston muodostumiseen vaikuttavat informanttien tilannekohtaiset identiteetit. Ihmiset etsivät minuuttaan ja samastumiskohteitaan taloudellisten, poliittisten ja yhteiskunnallisten muutosten jälkeen ja niiden aikana. Siirtymäyhteiskunnissa muutosten ajankohtaa voi sanoa myös välivaiheeksi – ollaan kynnyksellä, ei sisällä eikä ulkona. Turnerin esittämä liminaalisuuden, *liminality*, käsite on ajallinen rajapinta ja kuvaa henkilön asemaa, yhteiskunnan ja siirtymäriitin välivaihetta.³⁰⁴ Af Burén määrittelee tutkimuksensa osallistujat liminaalitilassa, *liminal space*, oleviksi. Tämä sopii myös omaan tutkimukseeni, jossa kuvataan tietynlaista välitilassa olemista.³⁰⁵ Sosiaalinen todellisuus rakentuu vuorovaikutuksessa ja siihen sisältyvät sosiaaliset rakenteet.³⁰⁶ Modernissa ja globaalissa ajassa siirtymät ja muutokset muuttavat myös henkilökohtaista identiteettiä ja horjuttavat käsitystä itsestä subjektina. Hall erottaa selkeyden vuoksi kolme varsin erilaista käsitystä identiteetistä: a) valistuksen subjektin, b) sosiologisen subjektin ja c) postmodernin subjektin.³⁰⁷ Nämä kaikki liittyvät subjektin muodostumiseen.

Collier puhuu kulttuurisista identifioinneista ja esittää kulttuurisen identiteetin teorian.³⁰⁸ Ensin Collier ja kumppanit väittivät, että ihmisten väliseen vuorovaikutukseen liittyvät viestit voivat sisältää monentyyppisiä kulttuurisia identiteettejä, kuten kansallisen, rodun, etnisen, luokkaan liittyvän, sukupuoleen perustuvan, poliittisen ja uskonnollisen identiteetin. Ryhmän jäsenyys on yksilön subjektiivisesti valitsema ja sisältää yksilön tunnistautumisen ryhmään.³⁰⁹ Yksilö edustaa ryhmässä itseään. Lisäksi on identiteettejä, jotka muut ovat määrittäneet, osoittaneet tai merkinneet ryhmälle. Näin muodostuu Collierin mukaan kolme määrittelytasoa, joita käytän tässä tutkimuksessa: 1. henkilön itsensä antama määrittelmä, 2. ryhmän oma määrittelmä, 3. toisten antama määrittelmä ryhmälle.³¹⁰

304 Turner 1974, 58–64, 71–87. Ks. myös Aitamurto (2016, 137) näkee samankaltaisuutta Turnerin liminaalisuudessa ja Bahtinin karnevaalitulassa, molemmissa käännetään hierarkiat ylösalaisin.

305 Af Burén 2015, 51. Bachelard (1968, 157) näkee, että on olemassa koko joukko välitiloja.

306 Stevanovic (2016, 200) nimeää sosiaalisiksi rakenteiksi kulttuuriset, sosiaaliset, poliittiset instituutiot, sosiaaliset verkostot, normit ja odotukset.

307 Hall 1999, 21–22; 2019, 49–59 ja 72.

308 Cultural identifications. CIT, Cultural Identity Theory. Collier 2005, 235–256.

309 Moscovici 2022, 14.

310 Collier 2005, 239–252; 2009a, 260–263; 2009b, 344–368.

Collier jatkoi teorian kehittämistä 2000-luvun alussa korostaen monien identiteettien ja suhteiden kontekstuaalisen neuvottelun merkitystä. Kulttuurisen identiteetin teoria kehittyi kulttuurista identiteettiä koskevaksi neuvotteluteoriaksi. Collierin mukaan teoria tarjoaa uuden ratkaisun ymmärtää kulttuurin toimintaa arjessa.³¹¹

Tarkastelen tutkimuksessani kulttuuri-identiteettiä Hallin ja Collierin teoramallien yhdistelmällä niin yksilöllisen kuin ryhmäpohjaisen identifioitumisen näkökulmasta. Käsittelen aineiston pohjalta kapeampaa sisäryhmää eli kulttuuriryhmää, viiteryhmää ja kulttuurialueen lisäksi laajempaa kulttuuripiiriä.

Hall näkee, että tässä ajassa vanhat identiteetit, jotka pitkään vakauttivat sosiaalista todellisuutta, ovat kulumassa ja rappeutumassa. Ne väistyvät uuden identiteetin tieltä, ja tämä identiteettikriisiksi kutsuttu ilmiö on osa laajaa muutosprosessia, jossa modernin yhteiskunnan kiinteät osa-alueet horjuvat ja liikkuvat paikoiltaan. Hall käyttää myös monikkoa *kulttuuriset identiteetit*, viitaten niihin identiteettimme puoliin, joissa identifiointi muodostuu, muuttuu, jotka liittyvät siihen, että kuulumme joihinkin selvärajaisiin etnisiin, rodullisiin, kielellisiin, uskonnollisiin tai kansallisiin kulttuureihin.³¹² Tulkiten tutkimuksessa tätä niin, että kaikki edellä mainitut voivat olla eri vahvuisina identiteetin osa-alueita, joista muodostuu yksilön kulttuuri-identiteetti. Houriguchi on soveltanut tutkimuksessaan Baltian venäjänkielisistä samaa ajatusta. Hän puhuu kaksinkertaisesta mullistuksesta ja perustelee näkemystä sillä, että Baltian venäjänkielisen väestön piti ensin selviytyä tasavaltojen kielilaista (vuodesta 1989 alkaen) ja sitten Neuvostoliiton romahduksesta vuonna 1991. Tästä kaikesta aiheutui kaksinkertainen identiteettikriisi.³¹³ Identiteetteihin vaikuttavat siis monet tekijät ja toimijat.³¹⁴ Aarelaid-Tark kiinnittää Ruotsin ja Viron virolaisia sekä Viron venäläisiä koskevassa elämäkertatutkimuksessaan huomiota siihen, että posttraumaattisten identiteettien ymmärtäminen vaatii joustavaa asennetta.³¹⁵

Määrittysten prosessit voivat olla samankaltaisia tai suhteellisia mutta myös poliittisia, ja ne vaihtelevat intensiteettitasoiltaan ja ovat yhteydessä toisiinsa. Kulttuurinen identiteetti voi neuvotteluprosessissa muuttua, purkautua ja jäsentyä tai rakentua uudelleen. Esittelen kulttuuri-identiteetin elementit tarkemmin seuraavassa tutkimusmenetelmien luvussa

³¹¹ CINT, Cultural Identity Negotiation Theory. Collier 2009a, 260–263; 2009b, 344–368.

³¹² Hall 2017, 126–127 ja 147; 2019, 49.

³¹³ Double cataclysm. Houriguchi 2019. Ks. myös Laitin 1998, 85–104.

³¹⁴ Bauman 2004, 14.

³¹⁵ Post-traumatic identities. Aarelaid-Tark 2006, 58 ja 61.

osiossa aineistonanalyysin vaiheet, taulukossa 2. Teoreettisen viitekeh-
sen lopuksi totean, että teoriat eivät ole aina tässä tutkimuksessa määrää-
vässä asemassa, vaan ne toimivat pikemmin kehyksinä, jotka ovat taustalla,
limittyvät ja lisäävät ymmärrystä tutkittavasta ilmiöstä.

3 Tutkimusmenetelmät

3.1 Tutkimuksen tavoitteet ja toteutus

Tutkimusasetelma nousee aikaisemman, prologissa lyhyesti esitellyn tutkimuksen pohjalta.³¹⁶ Aikaisemman tutkimuksen valossa oli tiedossa, että yhteiskunnalliset muutokset ovat vaikuttaneet Baltian vähemmistöjen asemaan, uskonnollisuuteen ja identiteettiin.³¹⁷ Hervieu-Léger puhuu sosiaalisten toimijoiden tuottamasta ilmiöstä, joka samanaikaisesti ilmaisee niin yksilön kuin ryhmän kokemusta ja johon kuuluvat eri tasoiset, esimerkiksi historialliset ja maantieteelliset identifioinnit ja kontekstit.³¹⁸ Nämä prosessit ja identiteettien rakentuminen siirtymäyhteiskunnassa olivat kiinnostavia.

Tutkimus on syntynyt tarpeesta ja omasta kiinnostuksesta. Vertailevan näkökulman saamiseksi otin aiemmassa tutkimuksessa olleiden Tallinnan venäläisten lisäksi tähän tutkimukseen mukaan venäläisiä Riian ja Vilnan kaupungeista. Tutkimus tarkastelee murroskautta, jonka aikana yksilöt joutuvat irralleen totutuista arvoista ja elämänmenosta. Ihmiset alkavat koota identiteettiä vanhan elämänsä pirstaleista sekä yhdistämällä siihen aineksia todellisuudesta. He koettavat rekonstruoida menneisyyttä sellaisena, millainen se on heistä joskus ollut. Minuuden rakentumiseen osallistuvat myös muut tahot, kuten joukkotiedotusvälineet, instituutiot sekä valtiot ja ulkomailla.

Neuvostoliiton hajottua transitiomuutokset olivat laajoja ja nopeita kaikilla mittareilla, varsinkin Baltian maiden uudelleenitsenäistymisen eli vuosien 1990–1991 jälkeen.³¹⁹ Tutkimuksen mielenkiintoa lisää Sim-

³¹⁶ Liiman 2000; 2001; 2002.

³¹⁷ Esimerkiksi Liiman 2001; 2002; Cheskin 2015, 72–93.

³¹⁸ Social actor. Hervieu-Léger 1997, 22–40.

³¹⁹ Tarkemmin sanoen, muutos on alkanut 1980-luvun lopulla. Kivinen ja Nikula 2006, 513–544.

melin väite, että suurkaupunkielämässä korostuu ruumiillinen läheisyys ja tilanahtaus, ihmisten henkinen varautuneisuus ja etäisyys sekä välinpitämättömyys, jonka Simmel nimeää *blasé*-asenteeksi. Tällaiselle henkilölle suurkaupungissa kaikki asiat näyttävät harmaansävyisiltä.³²⁰ Moscovici lisää kaupunkielämään vielä moraalisen tihentymän ja informaation nopeuden.³²¹ Simmelin ja Moscovicin argumenttina on, että uskonnollisuus- ja identiteettimuutokset näkyvät yhteiskunnassa aina ensin kaupunkiympäristössä. Lähtökohtana on, että seurakunnan jäsenet antavat kuvauksen uskonnollisesta elämästä ja vertailun vuoksi tutkitaan, millaista uskonelämää elävät – vai elävätkö lainkaan – ne haastateltavat, jotka oman ilmoituksensa mukaan eivät ole minkään uskontokunnan jäseniä. Vertaamalla saa paremman kuvan, miten henkilöt rakentavat omaa uskonnollisuuttaan seurakunnan jäsenenä tai ei-jäsenenä.

Tutkimustehtävän pääkysymys on:

Keitä ovat Tallinnassa, Riiassa ja Vlnassa asuvat venäläiset, ja millainen arjen uskonto, uskonnollisuus ja identiteetti heillä on?

Tutkimus jakautuu neljään alakysymykseen:

1. Ketkä vaikuttajat ja millaiset instituutiot ovat olleet mukana haastateltavien sosialisointiprosessissa?
2. Miten he elävät ortodoksista uskoa arjessa?
3. Millä tavoin laajat sosiaaliset ja kulttuuriset muutokset yhteiskunnassa ovat vaikuttaneet uskonnollisuuteen ja identiteettiin?
4. Millainen on haastateltavien identifioituminen venäläisyyteen ja kulttuurisen identiteetin rakentuminen?

Tutkimus koostuu pääluvuista, joissa pyrin vastaamaan näihin kysymyksiin. Vuosi 2004 on historiallisesti tärkeä rajapyykki Baltian mais-
sa.³²² Tälle vuodelle sijoittuvissa haastatteluissa selvitän, kuinka henkilöt itse määrittivät, keitä he ovat, mikä heille on tärkeää, millainen on

³²⁰ Simmel 2002, 1–12; 2006, 39; Boy 2021, 195. Ks. myös Losskij 1990a, 58; Hall 2019, 250; Latour and Hermant 2006, 93.

³²¹ Moscovici 2022, 174.

³²² Kasekamp 2016, 11.

heidän itseymmärryksensä ja uskonnollinen maailmansa.³²³ Olen utelias ottamaan tästä kaikesta selvää sellaisena kuin se ilmenee haastateltavien elämässä. Tämä avaa uusia polkuja arjen tutkimiseen ja siirtymäyhteiskunnan ymmärtämiseen.³²⁴ Arki kuvaa uskonnon läsnäoloa kaupunkitilassa, jokapäiväisessä toiminnassa, luovuudessa, levottomuudessa ja rutiineissa.³²⁵ Haastattelututkimuksessa korostuvat konteksti, tilannekohtaisuus ja todellisuuden luonne.

Joskus toinen kieli, asenteet, stereotyyptit ja ennakkoluulot voivat olla syynä siihen, että välittyvä tieto vääristyy tai saa sävyjä, jotka eivät siihen alun perin kuuluneet.³²⁶ Tieto voi olla myös pinnallista, etäistä ja kaukais-ta, jolloin se ei perustu tutkimukseen vaan huhuun.³²⁷ Tämän tutkimuksen tulokset on kerätty kysymällä haastateltavilta henkilökohtaisesti, ilman välikäsiä ja huhuja. Tämä toiminta auttoi saamaan tuntuman de Certeau'n sanoin, haastateltavien arjen strategioihin ja jokapäiväisiin toimintoihin, jotka ovat luonteeltaan taktisia.³²⁸ Kuten narratiivisessa tutkimuksessa pystyn tarkastelemaan, miten tutkittava hahmottaa maailmaa ja millaiset ”tilat” ja ”paikat” ovat haastateltaville tärkeitä, ja hahmottamaan paremmin haastateltavien käytäntöjä ja toimintaa tilassa, kadulla, korttelissa ja kaupungissa.

Metodologia ja metodinen viitekehys

Tutkimuksen metodologinen lähtökohta ja metodien taustalla oleva tietoteoreettinen oletus sekä tieteenfilosofis-metodologinen perusta on sosiaalinen konstruktivismi, joka on samalla valtavan laaja orientaatio- ja ajatteluperinne. Vaikka osa todellisuudesta saattaa olla yhteistä monien ihmisten kanssa, konstruktivistinen todellisuus on suhteellinen eri henkilöillä.³²⁹ Painotus on sosiaalisen todellisuuden rakentumisessa. Siinä kuvataan ihmisten välistä toimintaa ja tekemistä.³³⁰ Tutkimukseni nojaa

323 Ganzevoort 2022, 633.

324 Grigore 2015a, 18.

325 De Certeau 2013, 148; Bauman 2004, 28; Ammerman 2021, 17.

326 Esimerkiksi Douglas (2003, 187) puhuu vääristyneestä tiedosta.

327 De Certeau 2013, 161.

328 De Certeau'n (1984, XIX ja 40) mielestä strategiat ja taktiikat voivat olla myös sattumanvaraisia. Vrt. Woodhead 2013, 9–22. Ks. myös Kupari 2016, 23.

329 Berger ja Luckmann 1994; Gergen 1997, 723–746; 1999; 2002, 3–22; Latour 2006. Kritiikkiä esittävät esim. Burr 2003, 178–180; Beckford 2003, 199; Hermans 2002, XIII–XVI; Eberle 2016, 237–250; Ehala 2018, 6.

330 Juhila ym. 2012a, 26.

tulkinnalliseen eli hermeneuttiseen perinteeseen.³³¹ Gadamerin hermeneuttisen kehän käsite hahmottelee merkityksen ymmärtämistä prosessina, joka syvenee tulkintakierroksilla.³³² Ganzevoort ehdottaa, että jos uskonto ymmärretään kulttuurisesti upotettuna ilmiönä, on hermeneuttinen lähestymistapa käytännöllisen teologian pyrkimyksen ytimessä.³³³ Tutkimusaineiston ymmärtämisessä teoriat ja tutkimusmenetelmät toimivat oppaina valintoja tehdessä.

Tutkimus paikantuu metodisesti sosiaalisen konstruktionismin ja eletyn uskonnon tutkimustraditioihin, joissa korostuvat tavallisen ihmisen kokemus ja toiminta yksilönä arjessa.³³⁴ Arjen käsitteen voi jakaa kolmeen ulottuvuuteen: ajallisuuteen, tilallisuuteen ja modaalisuuteen. Jokinen esittää, että arjen muodostavat jaettu elämäkokemus, rutiini, kodintuntu, tavanmukaisuus ja arvojen horisontti.³³⁵ Haastateltavat kertovat subjektiivisen kokemuksensa. Tutkimuksessa korostuu toiminta ja sen motiivi, sisäinen markkeri, merkitysmaailma ja kulttuurinen merkitys.³³⁶ Se, miten haastateltavat jokapäiväisessä elämässä kokevat ”*minun maailmani*”, on sosiaalista todellisuutta.³³⁷ Siten tutkimus kuuluu laadulliseen tutkimusperinteeseen.

Pyrkimykseni on päästä liikkumaan tutkimuksessa *emic*- ja *etic*-tasoilta ja samalla pitää niitä erossa toisistaan. Emic-näkökulmassa kulttuuri-ilmiöitä tutkitaan paikallisesti eli kentällä käyttäen haastateltavan itsensä käyttämiä ilmaisuja, kun taas *etic*-näkökulmasta katsotaan ilmiötä ulkopuolelta, analyttisesti, ja lopulta näitä näkökulmia vertaillaan keskenään. Alasuutari puhuu tekstin *etic*-tyyppisestä erottelujärjestelmästä, jossa on tutkijan luomia luokitteluja, ja *emic*-tyyppisestä, jossa katsotaan tekstissä itsessään olevia luokitteluja.³³⁸ Törrönen kertoo haastatteluissa luoduista maailmoista, jotka irtoavat ajasta ja paikasta ja jotka toimijat tuovat mukanaan oman ja yhteisen kokemuksen maailmaan.³³⁹ Nämä koetut kokemukset tulkitaan kielen välityksellä. Viime kädessä tutkimusteksti on tutkijan konstruktio, näkemys ja tuotos ilmiöstä. Se perustuu haastateltavien ”esityksiin”.

331 Bauman 2004, 276; Gadamer 2004, 29–39; Ganzevoort 2022, 633–643.

332 Gadamer 2004, 207–209 ja 213–214.

333 Ganzevoort 2022, 633.

334 Kupari ja Vuola 2020, 11; Grigore 2015a, 19–26.

335 Jokinen 2005, 7–9 ja 27.

336 Ks. Alasuutari (2001, 168) ja Durkheim (1982, 83) metodiikasta tutkimuksessa.

337 Berger ja Luckmann 1994, 29–32; Alasuutari 2001, 122–123.

338 Alasuutari 1999, 121–124.

339 Törrönen 2010, 186.

Puhutaan tiukasta ja väljemmästä tai maltillisesta sosiaalisesta konstruktionismista.³⁴⁰ Tässä tutkimuksessa painottuu väljempi orientaatio, jolloin siinä katsotaan, että todellisuus on olemassa kielestä riippumatta.³⁴¹ Sosiaalisissa todellisuuksissa kieli ja symboliuniversumit ovat mukana lähes kaikessa kasvokkaisessa vuorovaikutuksessa ja sosiaalisessa toiminnassa.

Pyrkimyksenä on keskittyä niiden prosessien ymmärtämiseen, joilla ihmiset kuvaavat ja selittävät itseään ja maailmaa, jossa he elävät.³⁴² Eskola ja Suoranta kehottavat puhumaan monikossa ja käyttämään termiä sosiaaliset todellisuudet.³⁴³ Myös koko sosiaalinen todellisuus on tulkittua todellisuutta.³⁴⁴ Tutkimuksessa tarkastellaan ilmiötä aikaan ja paikkaan sidoksissa olevien yhteisöjen tuotteina.

Ontologisen ilmiön luonne ja tutkimuskohde ymmärretään tässä yksittäisen ihmisen konstruoimaksi, ja todellisuuskäsitykset ovat luonteeltaan intersubjektiivinen maailma, joka jaetaan vuorovaikutuksessa toisten yksilöiden kanssa.³⁴⁵ Yksilöt uskovat näiden todellisuuksien olemassaoloon, kuten yhteisiin arvoihin, ja niitä esiintyy monta yhtä aikaa. Tällaisessa yhteisössä yksilöt jakavat vuorovaikutuksessa samalle ryhmälle tyypillistä maailmankuvaa ja kulttuurista kontekstia sekä konstruoivat identiteettirakenteita, jotka ovat sinä hetkenä sellaisia, kuin ne sattuvat olemaan.³⁴⁶ Nämä kaikki mahdolliset ilmiöt, kuvitelmat ja ihmisen elämismaailman arjen rutiinit voivat olla tutkimuskohteina.³⁴⁷

340 Gerger (1997, 723) käyttää sosiaalisesta konstruktionismista ilmaisua ”ideoiden perhe”. Vrt. Ven 2001, 295.

341 Sosiaalinen konstruktionismi 2021. Käytännöllisestä teologiasta ja sosiaalisesta konstruktionismista tarkemmin Hermans (2002, VII–XXIII).

342 Gergen 1985, 266.

343 Eskola ja Suoranta 2014, 141. Ks. myös Gergen 2011, 109–110.

344 Berger ja Luckmann 1994, 11 ja 77–83.

345 Berger ja Luckmann 1994, 33–39; Kilemit 2020, 16. Gadamer (2004, 32) ehdottaa, että tutkimuksen pitää kohdistaa katse asioihin itseensä. Af Burénin (2015, 43 ja 189) mukaan sosiaalinen todellisuus ja merkitykset ovat luonnostaan intersubjektiiviset.

346 Latour 2006, 138–143 ja 146–147; Rée 2000, 17.

347 Esimerkiksi Gergen (2002, 12–15) kertoo konstruktionismista ja ontologisista valinnoista.

Epistemologisesti tutkimus tuottaa tietoa haastateltavien konstruoi-
masta sosiaalisesta todellisuudesta, ja toisaalta sen rajoista.³⁴⁸ Oletuksena
on, että tulkittu sosiaalinen ilmiö koostuu subjektiivisista käsityksistä.³⁴⁹
Kohdejoukon haastateltavilta kysytään käytänteistä, uskonnollisuudesta
ja identiteetistä.

Sosiaalisen todellisuuden rakentaminen on tietäntyyppistä tietoa tuot-
tavaa toimintaa, joka on luonteeltaan kielellistä ja sellaisenaan tutkijan
konstruktio.³⁵⁰ Kritiikin mukaan konstruktionismissa ei oteta huomioon
yksilöä suurempia suhteita, kuten niitä voimia, joita yhteiskunta tai tätä
nykyä yhä voimallisemmin vapaat markkinat kohdistavat yksilöihin, ja
myös kulttuurimerkitys jätetään liian vähäiselle huomiolle.³⁵¹ Pysin hu-
omiomaan tämän kritiikin. Haastateltavat ovat kulttuurinkantajia ja kerto-
vat, miten he näkevät ja kokevat omasta perspektiivistään arjen uskonnol-
lisuutta ja ympäröivää yhteiskuntaa ja miten he ovat vuorovaikutuksessa
yhteiskunnan kanssa. Näin ollen he tuottavat toistensa toiminnasta rep-
resentaatioita, jotka ajan myötä muotoutuvat vastavuoroisiin rooleihin.
Rooleja, ihmistoimia ja niiden toimintakykyä sekä toimijuutta ei ole aina
helppo ymmärtää.³⁵² Täten yhteiskunnallisen todellisuuden voidaan sa-
noa olevan prosessien kautta sosiaalisesti rakentunut.³⁵³

Eletyn uskonnon kuvaus

Tutkimukseni nojaa metodisesti myös eletyn uskonnon³⁵⁴ tutkimustradi-
tioon.³⁵⁵ Siinä huomio keskittyy siihen, millainen usko on ihmisen itsensä
kokemana, vaikka uskomukset ja totuudet eivät olisi institutionaalisen
uskonnon tai sen auktoriteetin hyväksymiä.³⁵⁶ Vuonna 1970 professori

348 Huomioiden tutkimuksessa Braunin and Clarken (2006, 7) ehdotuksen
epistemologisen mielekkään tiedon ja tietoteorian oletuksen tuottamisesta
laadullisessa tutkimuksessa.

349 Esimerkiksi af Burén (2015, 66–67 ja 69) esittää epistemologiset huolenaiheet,
epistemological concerns.

350 Ven 2001, 296–307; Šūpule 2012, 65–66 ja 149.

351 Burr 2003, 178–180; Eberle 2016, 237–250; Ehala 2018, 6–7. Ks. myös Latour
and Hermant 2006, 94.

352 Latour 2022, 109.

353 Berger ja Luckmann 1994, 64–70.

354 Hall (1997, VII) kertoo, että uskontososiologiassa eletyn uskonnon, *religion
vécue*, tradition juuret ovat ranskalaisessa uskontososiologiassa. Kupari ja Vuola
2020b, 12.

355 Eletyn uskonnon tutkimustraditiosta esimerkiksi Ammerman 2016, 83–99;
Kupari ja Vuola 2020b, 9–14.

356 McGuire 2008, 12; Utriainen 2018, 113–124; Kupari ja Vuola 2020b, 10.

Le Bras³⁵⁷ kertoi haastattelussa, että eletty uskonto tarkoittaa sellaista uskonnollista elämää, jota ei määrää (kirkko)laki eivätkä säännöt. Kanoninen laki katolisessa kirkossa määrittelee ja säätelee uskonnollista elämää, jolloin voi puhua virallisesta, *formal, religion légale*, ja epävirallisesta eletystä uskonnosta, *informal, la religion vécue*.³⁵⁸ Puhutaan myös uskonnon eloisuudesta.³⁵⁹ Eletyn uskonnon näkökulmasta on ollut suositua kuvata uskonnollista historiaa ja uskonelämää ennen ja nyt.³⁶⁰ Eletyn uskonnon fokus on tässä tutkimuksessa praksiksessa, uskonharjoittajassa ja siinä, miten haastateltavat käyttävät uskontoa arkielämän kysymysten ratkaisemiseksi.³⁶¹ Yksilön eletty ja koettu usko ja elämä on keskiössä, ja eletyn uskonnon ymmärtämiseksi ortodoksisen kirkon teologia on tarvittaessa taustainformaationa. Sovellan eletyn uskonnon lähestymistapaa huomioimalla tutkimuksessa myös institutionaalisen tradition.³⁶²

Eletty uskonto on nähty niin teoreettisena kuin metodisena lähestymistapana.³⁶³ Tässä tutkimuksessa kyse on metodisesta lähestymistavasta. Eletty uskonto, *lived religion*, ja Ammermanin käyttämä arjen tai myös jokapäiväinen uskonto, *everyday religion*, ovat uskonnollisia käytäntöjä, joita voi tarkastella ja tutkia eri tasoilla ja eri kulmauksista.³⁶⁴ Kuparin ja Vuolan toimittamassa monitieteellisessä antologiassa kiinnitetään huomiota siihen, että naiset ja heidän roolinsa ortodoksisessa perinteessä jäävät tutkimusten marginaaliin tai ulkopuolelle.³⁶⁵ Kaksi suomenkielistä antologiaa valaisee eletyn uskonnon tutkimusta. Vuolan toimittamassa julkaisussa painopiste on arjen uskonnollisuudella.³⁶⁶ Siinä Kalkun käyttää eletyn uskonnon lähestymistapaa tutkiessaan Viron ortodoksi-setukaisia.³⁶⁷ Toinen julkaisu käsittelee eletyn uskonnon ja teologisen tutkimuksen normatiivisuutta. Siinä Laiho selvittää eletyn teologian metodologisia lähestymistapoja. Laihon ehdottamassa jaottelussa oma

357 Hervieu-Léger (1997, 22–40) esittää ranskalaisen uskontososiologisen perinteen.

358 Desroche Henri et Le Bras 1970, 15. Ks. myös Kupari ja Vuola 2020b, 12–13; Possamai 2015, 781–795; Willander 2014, 81–85.

359 Religion vitality. Hall 1997, VII–XII; Kupari 2016, 5; Grigore 2015a, 19.

360 Esimerkiksi Kalkun 2020, 193–216; Laitila 2017.

361 Kupari ja Vuola 2020b, 10; Ammerman 2021, 18.

362 Laiho 2021, 132; Ammerman 2020, 6–51; Laitila 2017, 17; Ganzevoort 2022, 631–643. Ortodoksisen kirkon traditiosta Metso 2005, 119–127. Ks. myös Kupari 2016, 6; Grigore 2015a, 27.

363 Eletyn uskonnon lähestymistavan teoretisoinnista esim. Knibbe and Kupari 2020, 157–176.

364 Ammerman 2013; 2021, 5–11; McGuire 2008.

365 Kupari and Vuola 2019; Kupari and Vuola 2020a, 1–17.

366 Vuola 2020.

367 Kalkun 2020, 193–213.

tutkimukseni sijoittuisi yksilökeskeiseen teologiaan, jossa on elementtejä instituutiolähtöisen eletyn teologian tutkimuksesta.³⁶⁸ Eek käyttää eletyn uskonnon lähestymistapaa tutkiessaan vironkielisiä ortodokseja. Tuloksissa hän toteaa, että eletyn uskonnon konsepti sopii ortodoksisuuden tutkimiseen yksilötasolla.³⁶⁹ Käytännöllisen teologian suunnalta katsottuna Ganzevoort ja Roeland puhuvat eletystä uskonnosta käytännön, praksiksen kautta. Heidän näkemyksensä mukaan *praxis*³⁷⁰ viittaa elävään uskontoon, käytäntöön, samoin kuin vaikkapa puutarhanhoito.³⁷¹ Näitä uskonnon ja arjen käytäntöjen kenttiä ei pitäisi rajoittaa ja erottaa toisistaan, vaan ne ovat yksi kokonaisuus.³⁷² Samalla linjalla on Ammerman, jonka mukaan arjen uskonnollisuutta ei pitäisi erottaa muusta eletystä elämästä, vaan nähdä se osana ihmisen elämää ja arkea.³⁷³ McGuiren mukaan eletty uskonto koostuu monipuolisesta, monimutkaisesta uskomusten ja käytäntöjen sekoituksesta, kulttuurisesta improvisaatiosta sekä suhteista, kokemuksista ja sitoumuksista.³⁷⁴ Tutkimuksessani eletty uskonto ja arjen uskonto ovat synonyymejä ja auttavat paremmin hahmottamaan ihmisen uskonnollisuutta. Edellisten rinnalla käytän myös ilmaisua eletty ortodoksisuus.³⁷⁵ Haastateltavat kertovat päivittäisistä vuorovaikutusmalleista, eletyn uskonnon käytännöistä menneisyydessä, muutosten aikana ja nykyisyydessä. Yksilön päivittäisiä käytäntöjä kuvaavat tiedot ovat tutkimuksen kannalta valaisevia.³⁷⁶ Elettyä uskontoa ei katsota niinkään vastakohtana viralliselle institutionaaliselle uskonnolle, vaan se nähdään pikemminkin haastateltavan linssien kautta ja siinä, miten he toteuttavat uskonnollista elämää ruohonjuuritasolla.³⁷⁷ Ymmärrän

368 Laiho 2021, 128–148.

369 Eek 2017, 46.

370 Hermans 2002, IX–X. Weberin (1989, 194): praksis on maailman ”olemista” koskeva intuitiivinen tieto.

371 Ganzevoort and Roeland (2014, 91–93): haastateltavalle Marialle puutarhanhoito oli hartaustoimintaa ”*spiritual gardening*”. Af Burén (2015, 159): tukholmalaiselle Elisabethille puutarhahoito ja vanha talo antoivat voimia ja autoivat häntä toipumaan terveysongelmista.

372 Weber 1989, 179.

373 Ammerman 2013, 1–20.

374 McGuire 2008, 185.

375 Esimerkiksi Penttilä (2021, 174–191) tutki Suomen venäjänkielisten elettyä ortodoksisuutta ja Grigore (2015a, 26–30) tutki elettyä ortodoksisuutta Bukarestissa Romaniassa ja Sihăstriassa Moldovassa.

376 Kuznecovienė ym. 2016, 35.

377 Eletyn uskonnon rinnakkaisilmaisut ja osa samaa perhettä: populaari, kansankielinen, kansanusko ja vernakulaarin käsite. Esimerkiksi Primiano 1995, 37–56; Possamai 2015, 781–795; Kupari and Vuola 2019, 10; 2020, 7–35; Grigore 2015a, 20 ja 26–29.

praxiksen niin, että kyseessä on konkreettinen eletty kokemus, joka on aina sekoitus arvoja ja toimintaa tai käyttäytymistä, ja niitä ei voi tai pitäisi erottaa.

Tutkimuksissa aineiston luonne määrää lähtökohdat: millaista teoreettista viitekehystä ja millaisia metodeja voidaan siis käyttää, kun niiden on myös oltava sopusoinnussa keskenään.³⁷⁸ Tässä tutkimuksessa metodit keskittyvät haastattelujen sisältöön.³⁷⁹ Näkisin, että tutkimuksessa metodeina käytetyt sosiaalinen konstruktionismi ja eletty uskonto tasapainottavat ja täydentävät toisiaan.³⁸⁰

3.2 Aineiston hankinta ja keruu

Haastatteluaineisto on kerätty väitöskirjaa varten ja muodostaa pääaineiston. Lisäksi tutkimuspäiväkirjan omat havainnot ja asiantuntijoiden kommentit ovat osa tutkimusaineistoa. Myös haastateltavien luovuttamat ääni- ja kuvatallenteet ovat osa aineistoa. Aineistokeruun päämetodiksi valikoitui yksilöhaastattelu, teemahaastattelu, jossa tietoa saadaan ja kerätään suoraan tutkittavalta. Haastattelutilanteet sovittiin haastateltavan kanssa etukäteen, ja yhteys tapahtui henkilökohtaisesti puhelimen välityksellä. Teemahaastattelu sopii menetelmänä tunteellisen herkkiin aiheisiin, joista ei puhuta päivittäin. Siinä on tärkeää, että kaikki etukäteen päätetyt teema-alueet käydään läpi, mutta kysymysten tarkka muoto ja järjestys on toissijainen.³⁸¹

Gilgun toteaa, että haastateltavien määrään vaikuttaa, minkä tyyppinen tutkimus on kysymyksessä. Tapaustutkimukseen tarvitaan vähemmän haastateltavia, enintään kaksikymmentä tai kolmekymmentä, ja tutkimusaineiston laatu ja valinta on paljon tärkeämpi asia kuin määrä.³⁸² Tutkimuksen perusjoukkoon otettiin 10 henkilöä jokaisesta kohdekaupungista, Tallinnasta, Riiasta ja Vlnasta. Viron, Latvian ja Liettuan

³⁷⁸ Pidän hyödyllisenä Birminghamin yliopiston kulttuurintutkimuksen koulukunnan, *Centre for Contemporary Cultural Studies* ja Chicagon yliopiston, sosiologisen koulukunnan *Chicago school of sociology*, perinteisiin pohjautuvia metodisia ja teoreettisia lähestymistapoja. Esim. Gilgun 2008; 2014; Hall 1990; 2017; 2019; Young 1929, 393–402.

³⁷⁹ Alasuutari 1999, 83.

³⁸⁰ Hermans 2002, VIII–XXII. Kuparin ja Vuolan (2020b, 16) mukaan ”Käytännöllisessä teologiassa keskeinen praxiksen käsite on eletyn uskonnon käsitteen kanssa yhtenevä”.

³⁸¹ Eskola ja Suoranta 2014, 86–95.

³⁸² Gilgun 2014, 661 ja 668.

pääkaupungit muodostivat luontevan kokonaisuuden, josta saatiin vertailukelpoiset aineistot. Yksi³⁸³ haastattelu Vilnassa epäonnistui teknisistä syistä, mutta Vilnassa tehtiin yksi ylimääräinen haastattelu, joten yhteensä tuli 31 haastattelua. Tämä otoskoko maksimoi tutkittavan ilmiön tunnistamisen paremmin. Eskolan ja Suorannan mukaan aineiston kattavuus, koko, kylläntyminen eli saturaatio on tietty määrä sellaista aineistoa, joka riittää kuvaamaan tutkimuskohdetta.³⁸⁴ Naiset olivat selvästi aktiivisempia tutkimukseen osallistujia kuin miehet. Naisia osallistui tutkimukseen 20 ja miehiä 11. Tallinnasta mukana oli 4 miestä ja 6 naista, Riiaista 3 miestä ja 7 naista sekä Vilnasta 4 miestä ja 7 naista. Tutkimuksen nuorin haastateltava, TN4, oli haastatteluhetkellä 24-vuotias, ja vanhin TNs8, 64-vuotias. Nuorin haastateltava oli syntynyt vuonna 1980 ja vanhin vuonna 1940. Haastateltavat olivat hyvin koulutettuja. Korkeakoulututkinto oli 22 haastateltavalla, heistä kahdella³⁸⁵ tohtorintutkinto ja yhdellä³⁸⁶ liseniaatintutkinto.

Vähemmistötutkimuksessa on tärkeää, että henkilö kuuluu oikeaan kohderyhmään. Tässä tutkimuksessa edellytettiin, että henkilö pitää itseään venäläisenä. Määrittelyn tekivät haastateltavat itse. Haastateltavia voi yleistäen kutsua tavallisiksi ihmisiksi.³⁸⁷ Osa haastateltavista olisi voinut koulutustason ja asemansa puolesta hyvin sijoittua myös kunkin maan eliittiin.³⁸⁸ Haastateltavien keskuudessa oli henkilöitä, joita voi kutsua uskonnollisiksi virtuooseiksi.³⁸⁹ Weber puhuu uskonnollisista ”virtuooseista”, ja herooinen uskonnollisuus ja virtuoosiuskonnollisuus esiintyvät Weberillä joskus synonyymeinä.

Tein tutkimuksessa itse havainnoiteja ja merkintöjä tutkimuspäiväkirjaan, joka toimi muistini tukena aineiston tuloksia katsoessa.³⁹⁰ Havainnot ovat kuitenkin subjektiivisia kokemuksia. Tutkimuspäiväkirjaini³⁹¹ kirjasin keskusteluja pappien, uskonnollisten ja yhteiskunnallisten asiantuntijoiden kanssa sekä oivalluksia, joita syntyi niin haastattelujen yhteydessä kuin kohdemaissa toisten tutkijoiden kanssa puhuttuani.

383 VN29.

384 Eskola ja Suoranta 2014, 60–65. Samoin Alasuutari 1999, 107.

385 VN28, VM31.

386 VM29.

387 Rosen (2009, 55) viittaa Davieen ja toteaa, että tavallisten ihmisten suhdetta uskontoon on alituttu.

388 Ks. Liite 1.

389 Weber 1989, 257. Ks. myös Bender 2015, 47.

390 Mills (2015, 87) osoittaa kritiikkiä tutkimusprojekteista vastuussa oleville tutkijoille, jotka osallistuvat vähän tai ei lainkaan välittömään havainnointiin kentällä.

391 Gilgun (2014, 658–676) pitää kenttäpäiväkirjahavaintojen tekemistä tärkeänä tiedonkeruun aikana.

Braun ja Clarke suosittelivat aineiston ja kirjallisuuden *ristiinlukemista*, mistä lopuksi muodostuu kvalitatiivinen temaattinen tieto.³⁹² Tutkimuspäiväkirjan lisäksi olen käyttänyt muuta kirjallisuutta tuottaakseni rikkaan kuvauksen tutkittavasta ilmiöstä sekä aineiston ristiinlukemisesta muiden aineistojen ja tutkimuskirjallisuuden kanssa.³⁹³ Tutkimusympäristöorganisaation vastuu, kuten aineistohallinnalle tarvittava infrastruktuuri, koulutus ja ohjaus koskee kaikkia tutkijoita. Tässä asiassa oli avuksi Helsingin yliopiston tiedeyhteisö. Haastateltavien pyynnöstä tutkimusaineisto hävitetään, kun tutkimus on valmistunut. Tiedon lopullinen hävittäminen tapahtuu suunnitelmallisesti. Tutkimusaineisto on tallennettu ulkoiselle kiintolevyille, joka hävitetään murskaamalla kiintolevy lukukelvottomaksi.³⁹⁴

Ensimmäinen teemahaastattelujen matka sijoittui kesäkuulle 2004. Matka ei valitettavasti ollut kovin tuloksekas. Huomasin, että myös yhteiskunnallinen tilanne heijastui selvästi tutkimukseen. Jännitteisin yhteiskunnallinen tilanne oli kohdekaupungeista Riiassa. Taustalla olivat vuosien 1998 ja 2004 koululakiehdotukset, joiden mukaan Latvian kaikissa vähemmistöjen kouluissa, myös venäjänkielisissä, opetettaisiin 1.9.2004 alkaen osa oppiaineista (60 %) latviaksi.³⁹⁵

Tapaamisessa Latvian yliopiston sosiologian professori Zepa kertoi, että jokainen oli tulkinut koululakiehdotusta omalla tavallaan.³⁹⁶ Tämä herätti yhteiskunnassa ristiriitoja ja dramatisointia. Kireä tunnelma ilmeni paitsi haastatteluissa, myös tapaamisissa ja kaupunkikuvassa. Boguševiča on tutkinut Latvian venäjänkielisten protestiliikkeen mobilisointia ja kertoo, että prosessin taustalla olivat myös aikaisemmat Latvian kansallisuutta ja kielipolitiikkaa koskevat päätökset.³⁹⁷

Koulu-uudistus aiheutti laajimmat mielenosoitukset itsenäisen Latvian historian aikana. Neljän vuoden jaksolla, maaliskuusta 2001 syyskuuhun 2005, järjestettiin 17 mielenosoitusta.³⁹⁸ Caran mukaan latvialaisen identiteetin ja erityisesti latvian kielen oli koettu olevan vaarassa, ja tämä pelko selittää Latviassa valitun koulutuspolitiikan. Latvialaisten huoli nousi

392 Braun and Clarke 2006, 9.

393 Huttunen 2010, 44–45; Ruusuvuori, Nikander ja Hyvärinen 2010, 9–34.

394 Aineiston hävittäminen. Aineistohallinnan käsikirja 2021.

395 Zepa ym. 2005, 54–78; Boguševiča 2009, 87; Cara 2013, 16.

396 Tutkimuspäiväkirja 2004.

397 Boguševiča (2009, 154–156) venäjänkielisen median tilanteen dramatisointi.

398 Boguševiča 2009, 40 ja 96.

neuvostokaudelta, jolloin Riassa vallitsi epäsymmetrinen kaksikielisyys: Cara kiinnittää huomiota siihen, että lähes kaikki latvialaiset osasivat venäjää, mutta vain harvat ei-latvialaiset puhuvat latviaa.³⁹⁹

Yhteistyö ja verkosto ovat paikallisen kenttätutkimuksen suorittamisessa välttämättömiä.⁴⁰⁰ Yhteistyötahoja olivat Tallinnan yliopiston The Institute for European Studies, Riassa Latvian yliopiston Baltic Institute of Social Sciences ja Vilnan yliopiston Institute for Social Studies. Kenttätutkimuksessa yhteistyötahot toimivat tukiverkkona ja paikallisasiantuntijoina, ja niiden kautta varmistui tutkimuksen mahdollisimman korkea laatu ja luotettavuus.⁴⁰¹ Ennen varsinaisia matkoja perehdyin tutkimuseettisiin kysymyksiin. Parhaiten oli informaatiota saatavilla Helsingin yliopistosta, joka on toiminut tiedeyhteisönäni.⁴⁰² Perehdyin myös Baltian maissa oleviin vastaaviin ohjeisiin, mikäli niitä oli saatavilla.⁴⁰³ Kontaktihenkilöiden kanssa keskustelin tutkimuksen päälinjoista, ja he antoivat myös palautetta kyselylomakkeesta. Haastateltaville tarjottiin neutraali ja puolueeton tila, johon he voisivat tarvittaessa tulla sovittuun aikaan.⁴⁰⁴ Koska Tallinna oli näistä kaupungeista maantieteellisesti pienin, oli haastateltavien helpointa tulla sovittuun paikkaan, joka oli siihen aikaan Viron tiedeakatemia hallinnoima rakennus kaupungin keskustassa.⁴⁰⁵

Osallistuminen tutkimukseen oli vapaaehtoista, ja ennen haastattelua tutkimuksen kriteerit käytiin läpi jokaisen haastateltavan kanssa. Voidaan puhua harkinnanvaraisesta otoksesta, jossa haastateltavat valittiin heille asetettujen kriteerien mukaan. Tutkimuksessa huomioitiin lisäksi ikä- ja sukupuolijakauma. 1. Asuinpaikan kriteerinä tässä tutkimuksessa oli, että haastateltava asuu kaupungin rajojen sisällä.⁴⁰⁶ 2. Kansallisuus-sanalla kuvataan kuuluvuutta etniseen ryhmään. 3. Paikallisen ortodoksisen seu-

399 Cara 2013, 98 ja 146.

400 De la Sablonnière ym. 2013, 265–266.

401 European Code 2020.

402 Suomen Akatemian tutkimuseettiset ohjeet 2003; Helsingin yliopisto, hyvä tieteellinen käytäntö 2018; Hyvä tieteellinen käytäntö 2012.

403 Tutkimuksia koskevista eettisistä ohjeista vastaavat Baltiassa: Latvian tiedeakatemia: Latvijās Zinātņu akadēmija; Liettuan tiedeakatemia: Lietuvos mokslų akademijos; Viron tiedeagentuuri: Eesti Teadusagentuur. Esimerkiksi Eesti teadlaste eetikakoodeks 2002.

404 Eskola ja Suoranta 2014, 92.

405 Estonia puiesteen 7. Tallinnan yliopiston The Institute for European Studies -tiloissa. Riassa oli tarjolla Tērbatas iela 53, *Baltic Institute of Social Sciences* ja Vilnassa Odminių g. 12, tutkimuskeskus Vilmorus tilat. Edellä mainitut haastattelutilat sijaitsivat kaupunkien ydinkeskustoissa.

406 Vrt. Day (2010, 91) ei nähnyt perusteluja kaksijakoisuudelle uskonnollisuustutkimuksessa maaseutu/kaupunki, Bradfordin ja Leedsin taajamissa ja alueen kylissä

rakunnan jäsenyys määräytyi sen ilmoituksen mukaan, jonka haastateltava antoi. Puolet haastatelluista ei kuulunut oman ilmoituksensa mukaan mihinkään uskontokuntaan.

Tutkimukseni valmistelu alkoi vuonna 2002, ja sen intensiivijakso sijoittui kesälle 2004.⁴⁰⁷ Motivoituneita tutkimushaastateltavia alkoi löytyä vasta toisella matkalla, vuoden 2004 elokuussa.⁴⁰⁸ Kesäkuun kokemuksen jälkeen kävin tutkimuskaupungeissa aiempaa enemmän paikoissa, jotka toimivat vähemmistöjen parissa, kuten kirjastoissa, lehtien toimituksissa, kirjakaupoissa, kulttuurikeskuksissa ja oppilaitoksissa. Kohteet ja käyntiviheet tulivat yhteistyötahoilta ja haastateltavilta.

Tutkimuksen informanttien rekrytointi tapahtui suoraan, suositusten kautta tai joissakin tapauksissa portinvartijahaastattelulla, jota seurasi lumipalloeefekti.⁴⁰⁹ Osallistuville kerrottiin, että aineisto kerätään väitöskirjaa varten ja että tutkimuksen rahoittajana toimii Suomen Akatemian tutkimusprojekti.⁴¹⁰ Jokaiselta haastateltavalta pyydettiin erikseen suostumus ja vielä haastattelun alussa lupa osallistumiseen ja jokaiselle kerrottiin, että hänelle taataan anonyymiyys ja intymiteettisuoja.⁴¹¹ Luvan kysyminen ja vastaus kuuluvat nauhoilla ja litteroinnissa on merkintä ”suostui”.⁴¹² Anonyymiyys antaa tutkittaville suojan ja oikeuden sekä turvaa heidän hyvinvointinsa.⁴¹³ Haastateltaville tarjottiin myös mahdollisuutta keskeyttää haastattelu.⁴¹⁴ Osa haastateltavista kysyi minulta esimerkiksi, mikä on ammattini ja kuinka pitkään olen ollut tutkijana.⁴¹⁵

Selostin tutkimuksen lähtökohdat informanteille ja esitin haastattelukysymykset heidän äidinkielellään eli venäjäksi. Kysymysten esittämisen yhteydessä merkittiin tiedonantajan vastaukset muistiin myös tutkimuspäiväkirjaan. Haastattelun etu on ennen kaikkea joustavuus. Siinä on mahdollisuus toistaa kysymys, oikaista väärinkäsityksiä, selventää ilmai-

407 Majoitus tutkimusmatkalla: Tallinnassa keskusta-asunto, Riiasa *Rīgas cirks* -hotelli vanhassakaupungissa ja Vīlnassa yliopiston ylioppilaskylän vierasasuntola.

408 Samoin Grigore (2015a, 43) ja Kupari (2016, 34) toteavat, että heidän tutkimuksessaan ensiksi valittu lähestymistapa ei toiminut.

409 Daylla (2010, 90–92) sama menetelmä. Myös Rosen (2009, 45–48) rekrytoi fokusryhmän osallistujat lumipalloeefektiä käyttäen. Vrt. Af Burén (2015, 52) tutkimusstrategia.

410 Ks. Liite 2. Tutkimuksen esittelyteksti haastateltavalle ja kyselylomake.

411 Esim. Suzukovich III:n (2011, 122) Chicagon urbaanissa intiaanitutkimuksessa kaikki 41 haastateltavaa antoivat luvan tulla tunnistetuksi omalla nimellä, kuten: Mila Smith, Tulé Inuit, haastatteluvuosi 2007.

412 Eskola ja Suoranta 2014, 90–91.

413 Aineistohallinnan käsikirja 2021.

414 Huttunen 2010, 58.

415 Tutkimuksen aikana olin tutkimusvapaalla Suomen ev.-lut. kirkon Salo-Uskelan seurakunnan seurakuntapastorin virasta. Tämän tiedon haastateltavat ottivat positiivisesti vastaan.

suja ja käydä keskustelua. Kysymykset esitettiin siinä järjestyksessä kuin oli tarve. Jos haastateltava oli esimerkiksi vastannut johonkin kysymykseen aikaisemman kysymyksen yhteydessä, kysymystä ei toistettu. Tämä oli tarpeen, jotta haastattelussa säilyi dialogisuus, nimittäin dialogi on kaiken ilmaisun perusrakenne.⁴¹⁶ Kysymyksiä ei annettu haastateltaville etukäteen. Kolme⁴¹⁷ haastateltavaa mainitsi, että olisi paremmin valmistautunut haastatteluun, jos olisi saanut kysymykset etukäteen.⁴¹⁸ Tutkimuksessa käytettiin teemahaastattelun mahdollisuutta sallia haastateltavalle luonnollinen, spontaani ja vapaa reagointi esitettyihin kysymyksiin. Tutkimuksessa oli yksi parihaastattelu, ja sen antoi pariskunta kotonaan niin, että heidän vastauksensa vuorottelivat.⁴¹⁹

Haastattelut toteutuivat siinä paikassa, jota haastateltava itse toivoi ja ehdotti. Haastattelut sovittiin etukäteen, ja ne tapahtuivat eri paikoissa: koulussa, kirkon kryptassa, toimistossa, työpaikalla, hautausmaalla, puis-tossa, kahvilassa, tutkimuslaitoksessa ja joskus haastateltavan kotona.⁴²⁰ Haastattelupaikka ei aina ollut paras mahdollinen.⁴²¹ Haastattelujen ajallinen kesto oli tunnista kolmeen tuntiin, mutta useimmiten haastattelu kesti 1,5 tuntia.⁴²²

Tutkimuksessa haastateltavat on nimetty kaupungin ja sukupuolen mukaan juoksevassa järjestyksessä läpi aineiston. Esimerkiksi TM1 tarkoittaa Tallinna, mies, järjestysnumero 1. Seurakunnan jäsenyys näkyy koodauksessa RNs11 Riika, nainen, seurakunnan jäsen, järjestysnumero 11. Latviassa ja Liettuassa, mikäli käytettäisiin henkilön virallisia nimiä ja toiminin maan tapojen ja lainsäädännön mukaan, esimerkiksi venäläisestä Vladimirista tulisi latviaksi Vladimirs ja liettuaksi Vladimiras. Olisin voinut käyttää tutkimuksessa haastateltavien kulttuurille ja kielelle ominaisia nimiä, kuten etunimen lisäksi patronymia tai salanimiä, mutta koodaus vaikutti toimivammalta ja selkeämmältä ratkaisulta.⁴²³

416 Tuomi ja Sarajärvi 2018, 73 ja 78–80; Gergen 1997, 724; Durkheim 1982, 28 ja 53–55. Ks. myös Mustajoki (2020, 21–28, 135–141, 229) dialogi ja polylogi.

417 TN9, RMs14, VM31.

418 Bauman (2004, 274) muistuttaa, että ihmisiltä kyselemällä saatu tieto on joka tapauksessa häilyväistä ja osittaista.

419 TM5 ja TN6 7.8. Eskola ja Suoranta (2014, 91) näkemys on, ettei koti ole aina paras haastattelupaikka ja tästä olen samaa mieltä ainakin tämän parihaastattelun osalta.

420 Ks. Liite 1.

421 Taustamusiikin takia seuraavissa haastatteluissa TN9, RNs12 ja RMs20 sekä katumetelin takia VN21 ja VN27.

422 Ainoa poikkeus oli haastateltava TMs2: varsinainen haastattelu 3 h ja jälkihaastattelu 4 h.

423 Ks. Venäläisten henkilönnimien opas Kahla ja Mikkonen 2005.

Haastattelut nauhoitettiin puhemuotoiseen aineistoon, joka kirjoitettiin myöhemmin puhtaaksi.⁴²⁴ Litteroinnin tarkkuus on puhutun keskustelun mukaista tekstiä ja kaikki sanat kirjoitettiin sellaisina kuin litteroija ne kuuli. Myös emootiot kuten äänensävy, nauru tai itku, on merkitty litterointiin.⁴²⁵ Lindholm ja muut kertovat, että jos emootioita, ihmisen mielensisäisiä prosesseja, ei oteta tutkimuksessa huomioon, ymmärrys vuorovaikutusprosessista jää puutteelliseksi.⁴²⁶ Haastattelujen aikana esiintyi sellaisia sanoja, jotka olivat paikallisia erikoisuuksia, kielilainoja, murre- tai slangisanoja. Mikäli ne jäivät epäselväksi, pyysin tarkennusta kysymällä, mitä sana tarkoittaa. Myös väärinkäsitysten välttämiseksi piti tehdä tarkennuksia.⁴²⁷

Koen positiiviseksi sen, että litteroija lisäsi omia kommenttejaan, mikäli hänen mielestään kuulija ymmärsi väärin kysymyksen tai vastasi siihen eri tavalla kuin odotettiin.⁴²⁸ Joidenkin sanojen osalta merkitys ilmeni kontekstista. Tarkennukset olivat tarpeen myös, kun haastateltava lainasi ja siteerasi venäläisen kirjailijan tai muuten paikallisesti tunnetun persoonan lauseita. Haastattelut on tehty ja litteroitu venäjän kielellä. Litteroija esitti työstä raportin, ja haastattelujen litterointi vei litteroijalta hänen oman toimensa ohella noin puolitoista vuotta. Yhteensä siinä oli 1459889 merkkiä ja välilyöntiä, 244077 sanaa 663 A4-kokoista sivua. Kyrillisten kirjainten translitteroinnissa on noudatettu pitkälti Suomen kansallista standardia SFS 4900.⁴²⁹ Mikäli löytyi suomen kielessä vakiintuneita esimerkiksi pyhien nimiä, olen käyttänyt niitä. Venäjän, Viron, Latvian ja Liettuan nimistä on käytetty suomalaista vastinetta, jos sellainen oli tiedossa ja saatavilla, kuten Tallinna, Riika ja Vilna, jotka ovat suomen kielessä vakiintuneita kaupunkinimiä.⁴³⁰

424 Haastattelut nauhoitettiin: Olympus Pearicorder 5925 microcassette recorder.
425 Mustajoki (2020, 162, 242) nauru ja kyenneet kasvokkaisessa viestinnässä kertovat voimakkaista tunteista.

426 Lindholm ym. 2016, 14–15.

427 Schegloff 2007, 464.

428 Ks. esim. Pietilä (2010, 413) vieraskielisen aineiston analyysi ja merkitysten nyanssit.

429 Kahla ja Mikkonen 2005, 9–27.

430 Kasekamp 2016, 277.

Haastateltavat

Kaikki haastateltavat kertoivat haastattelun alussa pitävänsä itseään venäläisinä. Osa haastateltavista piti kysymystä huvittavana, jollekin se herätti vastakysymyksen, närkästystä tai hämmennystä.⁴³¹ Osittain tämä johtuu siitä, että haastateltavan venäläisyyttä kysyttiin lukuisia kertoja ennen haastattelua ja vielä sen aikana.

Tallinnan, Riian ja Vilnan haastateltavista puolet⁴³² ilmoitti olevansa paikallisen ortodoksisen seurakunnan jäseniä ja puolet⁴³³ ei kuulunut mihinkään uskontokuntaan. Ensimmäisten haastatteluun tavoiteltujen ortodoksisen seurakunnan jäsenten osalta kävi ilmi (Tallinnassa), että he eivät anna haastatteluja ilman oman seurakuntansa papin suostumusta. Kun pappiin saatiin yhteys, kävi ilmi, ettei pappi voi antaa puoltoa tutkimukselle ilman metropoliitan siunausta.⁴³⁴

Tutkimuksessa toimittiin haastateltavien toivomusten mukaan, ja osa toivoi legitiimin auktoriteetin vahvistusta.⁴³⁵ Tutkimuslupa eli hyväksyntä ja siunaus kysyttiin kaikilta Baltian alueen ortodoksisten kirkkojen metropoliitoilta. Pyynnön esitti kirjallisessa muodossa professori Markku Heikkilä. Hyväksynnän, siunauksen seurakuntalaisten haastattelemiseksi, sain henkilökohtaisella tapaamisella Tallinnassa metropoliitta Stefanokselta⁴³⁶ ja metropoliitta Korneliukselta⁴³⁷ sekä Vilnassa metropoliitta Krysostomokselta⁴³⁸. Latvian metropoliitan Aleksanderin⁴³⁹ edustaja isä Nikolajs Tihomirovs⁴⁴⁰ kertoi tapaamisessa, että yhteiskunnan kiireän tilanteen takia Latvian ortodoksinen kirkko ei ole edesauttamassa tutkimusta mutta ei ole myöskään estämässä eli pysyttelee sivussa. Tämä

431 Ks. Gadamer (2004, 16 ja 121) hermeneuttisesta tietoisuudesta.

432 TMs2, TMs3, TNs7, TNs8, TNs10, RNs11, RNs12, RMs14, RNs16, RMs20, VMs22, VNs23, VNs24, VNs28 ja VN30.

433 TM1, TN4, TM5, TN6, TN9, RN13, RN15, RN17, RN18, RM19, VN21, VM25, VN26, VN27, VM29 ja VM31.

434 Eek (2017, 16–17) kertoo, että noudatti hyvää tapaa ja pyysi molemmilta Tallinnan ja koko Viron metropoliitoilta siunausta tutkimukselle, vaikka olisi voinut toimia myös ilman sitä. Rousselet (2013b, 29) kertoo Venäjän ortodoksisen kirkon hierarkian, siunauksen, henkisyuden ja tottelevaisuuden perinteestä.

435 Stevanovic 2016, 211.

436 Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin alaisuudessa toimivaa kirkkoa, Viron apostolista ortodoksista kirkkoa, johtaa Tallinnan ja koko Viron metropoliitta Stefanos.

437 Moskovan patriarkaatin Tallinnan ja koko Viron metropoliitta Kornelius.

438 Moskovan patriarkaatin Vilnan ja koko Liettuan metropoliitta Krysostomos laati tapaamisen yhteydessä sihteerin avustuksella vierailulistan, missä seurakunnissa ja kenen luona pitää ehdottomasti vierailla. Tästä oli paljon apua.

439 Moskovan patriarkaatin Riian ja koko Latvian metropoliitta Aleksanteri.

440 Ilman nimen latvialaistamista: Nikolai Tihomirov.

ei ollut esteenä Riian seurakuntalaisten haastatteluille.⁴⁴¹ Tutkimuskaupunkien seurakunnissa oli käytössä henkilöseurakuntamalli. Papin apu oli tärkeä, sillä hän tiesi, ketkä seurakuntalaisista asuvat tutkimuskaupungissa.

Jäsenyys paikallisessa Viron, Latvian tai Liettuan ortodoksisessa kirkossa oli ilmiönä joustava. Henkilön asuinpaikalla ei ollut merkitystä, mutta muulla yhteydellä saattoi olla vaikutusta.⁴⁴² Paikallisessa ortodoksisessa kirkossa katsotaan seurakunnan jäseneksi henkilö, joka on kastettu ja voideltu ja joka osallistuu säännöllisesti jumalanpalveluksiin ja ehtoolliselle.⁴⁴³ Tutkimuksen kannalta olennaista oli, että vähintään puolet haastateltavista identifioi itsensä ortodoksiksi ja piti itseään seurakunnan jäsenenä.

Vilnassa ortodoksisen kirkon seurakuntia oli vuonna 2004 kuusi, Riiasa kaksitoista. Tallinnassa toimi Moskovan patriarkaatin seitsemän seurakuntaa. Lisäksi kaksi seurakuntaa Konstantinopolin patriarkaatin alaisuudessa. Samana vuonna vanhauskoisilla oli Tallinnassa ja Vilnassa kummassakin yksi, Riiasa puolestaan kaksi seurakuntaa. Haastateltavat saattoivat ilmoittaa jäsenyyden kirkkorakennuksen mukaan, mikä oli yleinen tapa, ja käyttivät niistä heille tuttuja, lyhennettyjä venäjänkielisiä nimiä. Havainto oli, että myös seurakuntaedustajat ja papit käyttivät vastaavia nimiä. Kävin vielä vahvistamassa asian tutkimusvuonna uskonto-
kuntien valtionvirastojen rekisterivastaavilta.

Tallinnassa toimivien ortodoksisten seurakuntien jäsenistä yksi oli Kazanin kirkosta, kaksi Aleksanteri Nevskin katedraalista, ja yksi Nikolain kirkosta Koplissa ja yksi Nikolain kirkosta⁴⁴⁴ vanhassa kaupungissa.⁴⁴⁵ Riiasa toimivien ortodoksisten seurakuntien jäsenet olivat Aleksanteri Nevskin kirkosta, kaksi haastateltavaa Pokrovan hautausmaan kirkosta, Ilmoituksen kirkosta ja Kristuksen syntymän katedraalista.⁴⁴⁶ Vilnassa

⁴⁴¹ Se kuitenkin esti vierailun Riiasa sijaitsevan ortodoksisen kirkon seminaarin kirjastoon.

⁴⁴² Tutkimuspäiväkirja 2004.

⁴⁴³ Tästä kertoivat isä Aleksanteri ja isä Nikolai. Tutkimuspäiväkirja 2004. Ks. jäsenyydestä Prekup 2012, 85.

⁴⁴⁴ Tallinnan vanhimman ortodoksikirkon (1371) nimen perijä, Vanha kirkko sijaitsi Pyhän Olavin kirkon ja kaupunkimuurin välillä. Uusi kirkkorakennus valmistui nykyiselle paikalle Vene tänav 24, vuonna 1827.

⁴⁴⁵ Tallinna Kaasani Jumalaema Sünni kirik 1721, Liivalaia 39. Tallinna Stavropigiaalne Aleksander Nevski katedraal, Lossi plats 10. Tallinna Püha Piiskop Nikolause kirik (Kopli) 1936, Treiali 6. Nikolai Imetegija kirik - 1827, Vene 24. Tamm 2002.

⁴⁴⁶ Rīgas Sv. Aleksandra Ņevska pareizticīgo baznīca, Brīvības iela 56, 1825. Rīgas Kristus Piedzimšanas pareizticīgo katedrāle, Brīvības bulvāris 23, 1884. Rīgas Dievmātes patvērums baznīca 1845, Mēness iela 3. Rīgas Vissvētās Dievmātes

toimivien ortodoksisten seurakuntien jäsenistä kaksi haastateltavaa oli Autuaan Efrosinii Polotskin hautausmaan kirkosta⁴⁴⁷, Pyhien Konstantinuksen ja Mikaelin kirkosta⁴⁴⁸, Uspenskin katedraalista⁴⁴⁹ ja Paraskevan kirkosta⁴⁵⁰.

Kaikki edellä esitetyt seurakunnat ovat rekisteröityjä, jolloin seurakunnan nimi on maan virallisen kielen – viron, latvian tai liettuan – mukainen. Esimerkiksi Liettuan ortodoksisen kirkon kansliasta saamassani luettelossa kirkon ja samalla seurakunnan nimi on Pretsistenskin katedraali. Haastateltavat kutsuivat kirkkoa ja seurakuntaa Uspenskiksi (VNs28) tai Pretsistenskiksi (VNs24), mutta kukaan ei maininnut kirkon eikä seurakunnan, *parapija*, virallista liettuankielistä nimeä, Vilniaus stačiatikių katedros Dievo Motinos Ėmimo į dangų parapija. Tämä esimerkki kertoo, että seurakuntien viralliset nimet eivät olleet vakiintuneet eikä niitä ollut omaksuttu. Erikieliset nimet ja niiden käyttö kuvaavat paikallista monikerroksellisuutta ja kielellistä todellisuutta, joka ilmenee myös haastatte- luissa. Omakieliset nimet voivat kertoa käytännöstä ja totunnaisuudesta ja mahdollisesti myös haastateltavien identiteetin elementeistä.⁴⁵¹

3.3 Aineiston analyysimenetelmät

Käytän tutkimuksessa teema-analyysia laadullisen aineiston selkeyttä- miseksi ja tiivistämiseksi. Analysointi koostuu aineiston käsittelystä ja sen kokoamisesta uudelleen.⁴⁵² Teoreettinen viitekehys puolestaan taustoit- taa analyysia ja mahdollistaa uuden tiedon tuottamisen.⁴⁵³ Aineistolle tehtiin myös päätelmien kvantifointi, sillä siinä havaintojen jakautumi-

Pasludināšanas pareizticīgo baznīca 1814 Gogoļa ielā 9. Pravoslavnye hramy 2017, 274–278, 295–299, 300–312 ja 328–330.

447 Vilniaus Šv. Eufrosinijos cerkvė 1838, Liepkalnio g. 19. Laukaitytė 2003, 154–155, 223–224; Šlevis 2003, 60–72; 2006, 60–70.

448 Vilniaus Šventųjų Konstantino ir Mykolo cerkvė 1913, J. Basanavičiaus g. 27. Laukaitytė 2003, 225; Šlevis 2003, 78–88; 2006, 77–85.

449 Vilniaus Katedros Dievo Motinos Ėmimo į dangų katedra Maironio g. 14. Perimätiedon mukaan kirkon perustus laskettiin vuonna 1346, palautettu ortodoksiselle kirkolle 1868. Laukaitytė 2003, 223; Šlevis 2003, 34–45; 2006, 37–46.

450 Vilniaus Šv. kankinės Paraskevės (Piatnicos) cerkvė, Didžioji g. 2. Kirkko on yksi Liettuan ja Baltian alueen vanhimmista säilyneistä ortodoksikirkkoista, vuodelta 1345. Laukaitytė 2003, 225–226; Šlevis 2003, 94–100; 2006, 92–97.

451 Brizickaja 2014, 45.

452 Grönfors 1982, 156.

453 Eskola ja Suoranta 2014, 138.

nen nostaa tutkimuksen validiteettia.⁴⁵⁴ Kvantifioinnilla laskin koodien ja teemojen lukumääriä, jonka tein lähinnä itseäni varten laadullisen analyysin tukemiseksi. Lukumäärät ovat analyysin rakentamisen taustalla.

Teema-analyysi mahdollistaa aineiston systemaattisen tiivistämisen ja koodaamisen.⁴⁵⁵ Analyysistrategiana yhdistin tutkimuksessani pienten kerrostumien ja tekstin mallinnuksen. Täsmäntävänä työkaluna käytin kategoria-analyysia. Tämä analyysi on kuin suurennuslasi detaljien tarkentamisessa.⁴⁵⁶ Törrönen toteaa, että kun vaihtaa tutkimuslinssin, myös subjektiasema muuttuu ja aineistosta voi saada uusia tuloksia.⁴⁵⁷ Kategoriat muodostuvat tutkimuksessa haastateltavien puheessa ja ovat yhteinen kulttuurinen tietovaranto.⁴⁵⁸ Kategoriat ovat arkisen rutiinin, yhteiskunnan ja yhteiselämän kokemusta, kulttuurista tietoa, kuvaus ihmisen toiminnasta ja tekemisestä. Tässä prosessissa ihminen valikoi, muokkaa, hyödyntää ja rakentaa ymmärrystä itsestään, toisista ja yhteiskunnasta.⁴⁵⁹ Tietyt sanat, niiden rinnakkaisuudet tai synonyymit ja niiden tiheys haastatteluissa kiinnittivät huomioni, jolloin niitä oli mielekästä analysoida myös kategoria-analyysin avulla. Tällainen oli esimerkiksi sana pelko, josta kategoria-analyysissa muodostuivat pelkokategoriat. Kategoria-analyysissa kiinnitän huomion siihen, miten haastateltavat puheessa sijoittavat itsensä tiettyyn pelkokategoriaan, muutoskategoriaan ja identiteettikategoriaan. Haastattelutilanteessa muodostuneet identiteettikategoriat saattavat olla tilannekohtaisia ja vaihtelevia haastattelun aikana artikulaatiohetken mukaan.

Haastateltavat antoivat puhuessaan tietyille sanoille painoarvoa tai tulkitsivat ne merkittäviksi. Voidaan puhua kulttuurisesta merkkieristä, merkistä, ja merkit ovat ryhmittyneet merkkijärjestelmäksi.⁴⁶⁰ Merkki viittaa niin tulkinnassa kuin ilmaisussa ”kokemuksiin, jotka ovat johtaneet sen rakentumiseen mielessä”.⁴⁶¹ Haastattelututkimuksessa on kiinnostavaa huomata, missä ja miten haastateltava eli esittelijä merkkiä käyttää.⁴⁶² Mukaan tulee subjektiivinen puoli ja myös tilannemerkitys sekä koko-

454 Ruusu vuori, Nikander ja Hyvänen 2010, 28.

455 Goffman 2012, 164–165.

456 Jokinen 2012, 227; Latour 2022, 112.

457 Törrönen 2010, 185 ja 208.

458 Juhila ym. 2012a, 18–43. Alasuutari (2001, 147) myös sosiaalisen tiedon varasto.

459 Juhila ym. 2012b, 46–55 ja 76.

460 Berger ja Luckmann 1994, 45–47.

461 Schütz 2007, 222–223.

462 Kristevalla (1993, 27) käsite *merkki*, merkitsijä-merkitty ”on tieteellinen abstraktio”.

naisyhteys. Puhujan ääni viittaa hänen rooliinsa, identiteettiinsä ja näkökulmaansa.⁴⁶³ Ehalan mukaan merkit ovat tietyn kielen puhujien yhteisiä henkisiä esityksiä, jotka eivät välttämättä ole näkyviä ja ymmärrettyjä toisessa yhteiskunnassa.⁴⁶⁴ Haastateltavat saattavat käyttää ilmaisua tai tiettyä sanaa metaforisessa mielessä. Gadamer nimeää tämän luonnollisten kielten metaforiseksi monimerkityksellisyydeksi.⁴⁶⁵ Kieli kuvaa, miten haastateltavat hahmottavat maailmaa ja mitä he tuntevat. Sanojen merkitykset yhdistyvät tunnesanoihin.⁴⁶⁶ Filosofi Schütz nimeää puheen sellaiseksi merkityskudokseksi, jossa ”sanat saavat puheen kokonaiskudelmassa erityisen merkityksen”.⁴⁶⁷ Ymmärrän Schützinkin kokonaiskudelman eli syntaksin tekeillä olevaksi tulokseksi, joka rakentuu toimijan puheessa ja tulkitsijalle puheen esitettyinä akteina.⁴⁶⁸

Kertomuksista ilmenee ajallinen jakso, yhteiskunnan tilanne, normisto ja kulttuuri. Tutkimuksissa puhutaan ikimuistoista. Ne saattavat olla toisille hyvin kaukaisia ja toisille ei niin kaukaisia muistijälkiä.⁴⁶⁹ Huomioitava on, että kertomukset ovat tapahtuneet haastattelutilanteessa ja että haastattelu on vuorovaikutustilanne.⁴⁷⁰ Vaikka vastaavia tilanteita on arkisessa elämässä jatkuvasti, haluavat haastateltavat kertoa tapahtumia ja tekevät omasta positiostaan käsin merkityksellisiä tulkintoja, koettuina ja muistettuina.⁴⁷¹

Tieteellisen todistamisen polku ja päättely

Alasuutarin mukaan laadulliselle tutkimukselle on luonteenomaista käännellä ja katsella ilmiötä monesta näkökulmasta, ja näin ollen ei ole suotavaa lyödä tutkimuksen alussa lukkoon tutkimuksen teoreettista vii-

463 Sulkunen ja Törrönen 1997, 96–104.

464 Ehala 2018, XI, 7, 47 ja 68.

465 Gadamer 2004, 19 ja 241.

466 Tuovila 2005, 15–16. Douglas (2003, 41) liittäisi vihan, toivon ja pelon useimmin riskitilanteisiin.

467 Schütz 2007, 226–227; Kristeva 1993, 13.

468 Gadamer 2004, 36.

469 De Certeau 1984, 108. Esimerkiksi Bachelardin (2003, 389) mukaan ikimuistot tulevat ajalta, jolloin hän ei vielä elänyt, hänen vanhempiensa muistot ovat noin sadan vuoden takaa. Ks. myös Aitamurto 2016, 115.

470 Ahokas ym. (2011, 81–88) esittelevät arkisen vuorovaikutustutkimuksen analyysoivia nykysuuntauksia.

471 Juhila ym. 2012a, 25–26

tekehystä ja metodia.⁴⁷² Teoreettinen viitekehys taustoitti tutkimukseni analyyseja, jolloin tutkimusaskeleet ja päättelyn logiikka muotoutuivat seuraavasti:

1. Alussa tutkimukseni oli aineistolähtöinen, induktiivinen, ja sen pääpaino oli aineistossa.⁴⁷³ Analyysin lähtökohta oli induktiivinen lähestymistapa ja päättely ilman teoriaa. Johtopäätös perustui empiiriseen näyttöön. Tutkimusaineistosta luotiin teoreettinen muoto, eivätkä analyysiyksiköt olleet etukäteen sovittuja tai harkittuja. Etsin aineistosta teemoja ja useampien lukukertojen jälkeen pelkistin (redusoin) aineiston ensin ryhmittelyn, klusteroinnin ja luokittelun kautta, minkä jälkeen tapahtui tutkimuksen kannalta olennaisen tiedon erottaminen (abstrahointi).⁴⁷⁴ Etsin erilaisuuksia ja yhtäläisyyksiä sisällön eli teemojen mukaan, ensin ilman tutkimuskysymyksiä ja sitten niiden kanssa. Haastattelut analysoitiin yksi kerrallaan, käyttäen apuna paperiversiota ja värikoodausta. Tällä tavoin ryhmittelin yhtäläisyydet ja eroavaisuudet toisiaan poissulkeviksi teemoiksi ja luokiksi.⁴⁷⁵

2. Seuraava tutkimusaskel oli teorialähtöinen, deduktiivinen lähestymistapa ja päättely. Tällainen tutkimus on teorialähtöinen, ja tutkimusanalyysia taustoittavat teoriat. Johtopäätös on varma, jos alkuperäiset väitteet pitävät paikkansa. Pelkistys ja luokitus tapahtui etsimällä aineistosta sopivia ilmaisuja, joita ryhmiteltiin teemojen ja luokkien mukaan. Tässä voi testata aikaisempaa tietoa uuden tiedon valossa. Analyysi perustui aikaisempaan analyysirunkoon, ja kokeilin myös luokittelua Hervieu-Légerin kuvaamien sosiouskonnollisen identiteetin neljän dimension mukaan, nimittäin yhteisöllisen, eettisen, kulttuurisen ja emotionaalisen.⁴⁷⁶ Hain ilmaisuja ja ryhmittelin aineistoa. Tämä ei kuitenkaan soveltunut sellaisenaan omaan tutkimusaineistooni.

3. Tutkimuksen lopullinen lähestymistapa ja päättely oli näiden alkuvaiheiden jälkeen abduktiivinen.⁴⁷⁷ Siinä teoreettinen viitekehys ei ollut määräävä, vaan toimii välineenä ja apuna, jolloin aineistosta saattoi rakentaa konstruktiivisia tulkintoja teoreettisten kytkentöjen kautta. Tutkin ilmiö-

472 Alasuutari 1999, 84–85.

473 Aineistolähtöisen tutkimuksen vaikeuksista. Esimerkiksi Tuomi ja Sarajärvi 2018, 108–109.

474 Alasuutari 1999, 85.

475 Vaihtoehtona aineiston analyysin tukena olisi ollut Atlas.ti ohjelma. Kokeilun jälkeen palasin perinteiseen käsityöhön, joka vaikutti tässä aineistossa selkeämmältä.

476 Hervieu-Légerin (1998, 213–228) teoria olisi ollut tutkimuksessa liian määräävässä asemassa.

477 Grönfors 1982, 149; Boguševića 2009, 172.

tä, joka oli jossain määrin tiedossa aikaisemman tutkimuksen pohjalta.⁴⁷⁸ Abduktiivista päättely- ja selitysmallia luonnehtivat ilmaukset ”riittävän hyvä” ja ”saattaa olla todennäköinen”, vaikka tulos olisi sellaisenaan epätäydellinen. Abduktiivisen päättelyn tulos on yhdistelmä induktiivisuutta ja deduktiivisuutta.

Teema-analyysi

Teema-analyysi eli *Thematic Analysis* tai TA toteutui pitkälti psykologien Braun ja Clarke ehdotuksen mukaan. He hahmottavat analyysin koostuvan kolmesta TA-päälukasta: koodauksen luotettavuudesta, koodikirjasta ja refleksiivisyydestä. Oman analyysiehdotuksensa he ovat jakaneet kuuteen vaiheeseen.⁴⁷⁹ Tutkimuksessa aineisto koodattiin suhteessa tutkimusongelmaan ja kysymyksiin. Teoreettinen viitekehys tuli mukaan ja auttoi aineiston ryhmittelyssä. Tuloksena syntyivät alateemat, ja niistä täsmentyi kolme pääteemaa. ”Teema” on käytännössä yhteenveto kaikista osallistujien keskusteluista ja tärkeimmistä aiheista.⁴⁸⁰ Ne kaikki tarjoavat oman näkökulman arjen uskonnollisuuteen eli sosialisointiin, muutoksiin ja identiteettiin.

Temaattinen analyysimenetelmä on hyödyllinen, kun aineistosta halutaan tuoda esiin laajempia kertomuksia tai kokemusmaailmoja, ja se toimii parhaiten, kun koodeihin sisällytetään myös konteksti.⁴⁸¹ TA on yksi laadullisen tutkimuksen analyysimenetelmistä, jonka tarkoituksena on järjestää ja kuvata aineistoa. Tässä on kuvattuna eri askelia, ja lopullinen koodaus esitetään viimeisenä versiona.⁴⁸² Ero esimerkiksi induktiiviseen sisällönanalyysiin on, että aineistoa ei pilkota pieniin osiin, vaan sen avulla voidaan kuvata ja järjestää isompia kokonaisuuksia. Kovin selkeää jakoa esimerkiksi sisällönanalyysin (temoittelu) ja TA:n välillä ei aina ole.⁴⁸³

478 Ks. tutkimuksen prologi.

479 Braun and Clark 2006, 87–93.

480 Braun and Clark 2006, 10–11. Vrt. Slagle (2019, 367) amerikkalaisten ortodoksisten kristittyjen tapaustutkimus teemojen muodostumisesta.

481 Jokinen 2005, 17; Eskola ja Suoranta 2014, 153.

482 Eskolan ja Suorannan (2014, 158) näkemys on, että onnistunut ja aukoton koodaus, koodausrunko (indeksointi) ja varsinkin laajan aineiston kattava koodaus on lähes mahdoton tehtävä.

483 Ks. Flick (2014, 421–425) temaattinen koodaus, analyysi ja sisällönanalyysi.

Braun ja Clarke toteavat, että TA on joustava menetelmä, jota voidaan soveltaa mihin tahansa aineistoon.⁴⁸⁴ TA:n lopputuloksena on keskeisten, tutkimuskysymysten kannalta olennaisten teemojen muodostuminen. Braunin ja Clarken mukaan heidän kehittämänsä TA-mallin analyysiprosessi tarjoaa vankan, systemaattisen kehyksen laadullisen tiedon koodaamiseksi.⁴⁸⁵ Koodeiksi valikoituvat kaikki sellaiset sanat, virkkeet ja kapaleet, jotka kuvaavat alakategoriaa. Usein esiintyvät koodit on esitetty tiivistettyinä. Analyysia ohjaavat tutkimustehtävä ja tutkimuskysymykset, analyysissa liikutaan askel askelelta eteenpäin ja taaksepäin samalla aineistoa tiivistäen ja tarkistaen.

Aineistonanalyysin vaiheet

Lopullisen analyysivalinnan perustelut ovat, että teema-analyysi soveltuu vähän tutkittuihin ja laajoihin aineistoihin. Tässä tutkimuksessa käytetyn lopullisen koodauksen kehitin käyttämällä Kingin ja Brooksian mallianalyysia *Template Analysis* ja sovittamalla sen koodausmenetelmää.⁴⁸⁶ Kokeilin Kingin ja Brooksian ehdotusta sopivan mallin luomiseksi ensin viidelle haastateltavalle, sitten yhdeksälle haastateltavalle ja sitten koko aineistoon. Vaikutti siltä, että yhdeksän haastateltavan kohdalla näin sai parhaat tulokset, mutta tämä todennäköisesti riippuu myös tutkimuksen luonteesta, laajuudesta ja haastateltavien kokonaismäärästä.

484 Braun ja Clarke 2006, 77–101; 2012. Joffen (2012, 210) mukaan TA on menetelmänä tietokokonaisuuksien merkitysmallien tunnistamista ja analysoimista.

485 Braun and Clarke 2006, 77–101. Ks. myös Flick 2014, 397–414. 420–437; Tuomi ja Sarajärvi 2018, 122–127.

486 King 2012, 426–450; King and Brooks 2017, 2–17.

Taulukko 1 Esimerkkinä sosialisatio eli menneisyyden reflektointi.

ALKUKOODI	KOODI	ALATEEMA
Sallittua oli aatteellinen toiminta, me kaikki olimme pioneereja ja Komsomolissa, kaikki oli siellä. <i>Entä sinä? Jäätkö kotiin?</i> Oli hauskaa ja mielenkiintoista. Näin piti toimia. Aikaisempi elämä oli hyvin ohjattua, tarhasa, koulussa, työpaikalla.	Määrätty ja hyväksytty toiminta ryhmässä, ryhmäpaine, jatkuva ohjaus, positiivinen kokemus aatteellisista järjestöistä	Sallittu toiminta ja ohjattu elämä
Opetus oli koulussa ja kotona Jumalaa vastaan Vanhemmat eivät kertoneet uskonnosta, koska pelkäsivät menettävänsä työpaikan.	Opetus oli aatteellista Maailmankatsomus Ei kerrottu uskonnosta, pelko	Kielteinen asenne uskontoon pelko
Läheiset sukulaiset uskovia, salaa/piilossa tapahtuva uskonnollinen elämä. Näin piti toimia, pelko ja varovaisuus. Mummoni kertoi uskosta, mutta eivät vanhemmat. Tätini kävi muilta salaa kirkossa.	Kosketus uskontoon läheisten kautta Piilossa, salaa toimiminen	Uskonnon läsnäolo rajattuna ja salattuna
Kotona vain ateistista kirjallisuutta	Ei uskonnollista informaatiota	Tiedon puute
Uskovat olivat aikaisemmin poikkeavia ihmisiä (negatiivisessa mielessä).	Uskovien leimaaminen	Leimautuminen
Yhteiset juhlat: merkkipäivät, valtiolliset ja kirkolliset juhlat kuten pääsiäinen. Pääsiäinen oli meillä perhejuhla, koska virallisesti ei saanut juhlaa viettää, mutta näin sai.	Merkki- ja valtion juhlapäivien tärkeys Myös uskonnollinen juhla Syntymäpäivät ja perhejuhlat	Valtiojuhlat Syntymäpäivät, perhe- ja uskonnolliset juhlat

Tutkimuksen aineistolähtöisen analyysin polku eteni seuraavasti: 1. Aineistoon tutustuminen, 2. Kingin ja Brooksian mallianalyysin koodausmenetelmien kokeilut, 3. alkuperäisten teemojen luominen, 4. teemojen tarkastelu, 5. teemojen määrittäminen ja nimeäminen, 6. raportointi.⁴⁸⁷ Tässä tutkimuksessa teemat tunnustetaan pääasiallisesti semanttisella, *semantic*, mutta sen lisäksi piilevällä, *latent*, tasolla. Semanttisella tasolla katsotaan, mitä haastateltavat ovat sanoneet, kun taas piilevällä tasolla ylittyy semanttinen sisältö, ja pyrin tunnistamaan taustalla olevia ideoita, oletuksia ja ideologioita, joilla saattoi olla muokkaava vaikutus aineiston semanttiseen sisältöön.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ Braun and Clarke 2006, 87–93; King 2012, 426–450.

⁴⁸⁸ Braun and Clark 2006, 13.

Joffen mukaan toiset hyödyntävät sekä induktiivista että deduktiivista aineiston analyysia, toiset vain yhtä lähestymistapaa.⁴⁸⁹ Lopullinen analyysini oli abduktiivinen päättely.⁴⁹⁰ Abduktiivisen päättelyn loogisuudessa kiinnitin huomiota muun muassa taustalla piileviin valtatekijöihin ja alistussuhteisiin. Muuten tutkimuksessa etsitään pääasiallisesti semanttisia teemoja, joita haastateltavat rakensivat eli konstruoivat oman elämäkokemuksensa kautta.⁴⁹¹ TA on hyödyllinen työkalu valaisemaan sosiaalisen rakentumisen prosessia.

Taulukko 2 Lopullinen kehikko, tiivistetyt ilmaisut, tutkimuksen pää- ja alateemat.

PÄÄTEEMAT	YLÄTEEMA	ALATEEMAT
Sosialisaatio	Sosialisaatio, menneisyys	Uskonnollinen ja yhteiskunnallinen kasvatus, eletty uskonto, riitit, aiemmat juhlat.
Muutos	Uskonelämä, arjen muutos	Muutos, huolet, uhkat, uskonnolliset asteet, pyhyys.
Kulttuuri-identiteetti	Kulttuuri-identiteetti, nykyisyys	Identifioinnin elementit: kulttuuriryhmät, uskonnollinen identiteetti ja uskontokunta, kieli ja kulttuuri; juhlat vuonna 2004.

Tutkimuksen painopiste on haastateltavien eletyn uskonnon ja sosiaalisen todellisuuden kuvaamisessa, ymmärtämisessä ja tulkitsemisessä.⁴⁹² Lopullisen päättelytavan valintaa edelsi lukuisia kokeiluja ja analyysireittejä. Kaikissa vaiheissa oli kyse prosessista ja myös löytämisestä, oivaltamisesta ja keksimisestä. Pääteemaksi muodostui sosialisaatio, muutos ja kulttuuri-identiteetti. Liittämällä tulokset teoreettiseen viitekehykseen ja analyysiin avaan ilmiön tarkastelun uudella tavalla.⁴⁹³

489 Joffe 2012, 210–213.

490 Boguševića 2009, 172.

491 Braun and Clarke 2006, 77–101.

492 Joffe 2012, 214–218. Gadamer (2004, 30) puhuu yhteisymmärryksestä, hermeneutiikan tehtävänä. Ks. myös Ganzevoort (2022, 633–643) käytännöllinen teologia ja kulttuurinen hermeneutiikka.

493 Ruusuvuori, Nikander ja Hyvänen 2010, 29.

3.4 Tutkimuksen eettisyys ja luotettavuus

On hyvin todennäköistä, että toinen tutkija, joka toteuttaisi samantyyppisen tutkimuksen saman aineiston pohjalta, voisi päätyä eri lopputulokseen.⁴⁹⁴ Erot saattavat johtua havainnoista, temperamentin vaikutuksesta henkilön persoonallisuuteen, koulutuksesta ja elämäkokemuksesta.⁴⁹⁵ On tutkijan tehtävä tehdä mahdollisimman hyvä ja luotettava tutkimus. Vähemmistötutkimuksessa vastaan voi tulla herkkiäkin aiheita ja alueita. Tutkimuskentällä ja tutkimuksen aikana olikin tarvetta tehdä eettisiä valintoja, jotka liittyivät konkreettisiin tilanteisiin.⁴⁹⁶ Tasa-arvoinen ja ihmisarvoinen kohtelu oli keskiössä. Vaikka en aina ollut samaa mieltä haastateltavien kanssa, en antanut sen vaikuttaa haastatteluihin. Tutkimuspäiväkirjan käyttöön saattoi liittyä tilanteita, joissa muistion tekeminen jäi mahdollisesti puutteelliseksi.⁴⁹⁷

Baltian maiden liityttyä EU:hun ja aiemmin samana vuonna Natoon myös maiden suojelupoliisit olivat tutkimuskesänä aktiivisia. Tämä teki ilmeisesti myös osan haastateltavista varovaisiksi. Tutkimuksen haastateluissa oli etnografinen ote: toimin mahdollisuuksien mukaan kentällä osallistuvassa havainnoinnissa.⁴⁹⁸ Sosiaaliset vuorovaikutustilanteet muodostuivat tärkeäksi osaksi tiedonhankintaa.⁴⁹⁹ Mikäli haastateltava tai ortodoksisen seurakunnan pappi pyysivät minua osallistumaan tilaisuuteen tai jumalanpalvelukseen, olin mukana seuraamassa ja havainnoimassa, esimerkiksi ikoninäyttelyn avajaisissa Tallinnassa.⁵⁰⁰ Myös romanssi-ilta Vilnassa jäi hyvin mieleen. Siinä tulkittiin ja esitettiin venäläisiä romansseja.⁵⁰¹ Osallistuin eri tilaisuuksiin esimerkiksi Riiassa Moskova-talolla ja taidenäyttelyyn vanhauskoisten galleriassa.⁵⁰² Tutki-

494 Pascalin (2002, 58) vertauksessa kaksi henkilöä lukee saman kirjan, eivätkä lopuksi tunteneet kirjaa yhdenmukaisesti.

495 Rosen 2009, 49; Eskola ja Suoranta 2014, 89. Moscovici (2022, 11) puhuu tutkijan vaistosta.

496 Ks. esim. Eskola ja Suoranta (2014, 52–60) tutkimukseen liittyvät eettiset kysymykset.

497 Eskola ja Suoranta 2014, 100–104. Dubovkalla (2017, 21) Keski-Venäjällä nunnaluostarien asukkaisiin ja vapaaehtoiisiin kohdistuvassa tutkimuksessa oli vastaava kokemus.

498 Osallistuvasta havainnoimisesta ks. Eskola ja Suoranta 2014, 99–101 ja 104–111.

499 Tuomi ja Saarijärvi 2018, 71 ja 81–83; Huttunen 2010, 58.

500 Osallistumista tilaisuuksiin estivät tai häittäsivät rajoilla tapahtuvat passintarkastukset ja etäisyydet, Tallinnasta Riikaan 310 km ja Riiasta Vilnaan 295 km. Tallinnasta Vilnaan noin 600 km.

501 Vilnan venäläisen romanssin ilta -tilaisuudessa esitettiin kaupunkiromansseja. Tutkimuspäiväkirja 2004.

502 Turnerin (2007, 24) mukaan yksi asia on havainnoida ja toinen on päästä

muksen aikana vierailin myös ortodoksisessa yhteisössä Vilnan lähellä.⁵⁰³ Yhteisössä vierailu onnistui metropoliitta Krysostomoksen suosituksen ja siunauksen jälkeen. Vierailut, tilaisuudet kulttuuritapahtumissa ja palvelukset kirkoissa sekä luostareissa auttoivat paremmin ymmärtämään paikallista venäläistä kulttuuria ja elettyä uskontoa.⁵⁰⁴

Muut tutkimuseettiset kysymykset

Historian tulkinta oli vahvasti aiheena esillä ja kuului vaikeisiin kysymyksiin. Siihen sisältyivät neuvostokaudella ilmestyneet julkaisut ja painotuotteet ja myöhemmin siirtymäyhteiskunnissa ilmestyneet julkaisut, niiden luotettavuus ja uskottavuus.⁵⁰⁵ Tutkimus voi parhaassa tapauksessa olla hyödyksi omalle kulttuurille, jonka kehittämiseen tarvitaan keskustelua ja syvällistä arviointia.⁵⁰⁶

Tiivistäen voi sanoa, että haastateltavalla oli oikeus A. osallistua tutkimukseen vapaaehtoisesti, dokumentoiden suostumus suullisesti, B. mahdollisuus keskeyttää osallistumisensa milloin tahansa, eikä tämä olisi estänyt siihen asti kerätyn aineiston käyttämistä tutkimuksessa, C. peruuttaa suostumuksensa, D. saada informaatiota henkilötietojen käsitteystä, E. saada ymmärrettävä kuva tutkimuksesta ja sen tavoitteista sekä koituvista haitoista, F. tietää, että on tutkittavana. Tutkimuksessa kaikki edelliset kohdat toteutuivat, eikä yhtään haastattelun keskeytystä tapahtunut. Tutkimukseen osallistuneille ei maksettu erillistä korvausta.⁵⁰⁷

Tässä tutkimuksessa analysoin sitä yksilön elämäntilannetta, joka minulle esitettiin. Pyrin tulkitsemaan ja ymmärtämään sitä.⁵⁰⁸ Schegloff tähdentää, että meidän pitää uskoa tutkittavaa, koska emme itse ole voineet nähdä tilannetta tai asiaa, jota haastateltava kuvaa.⁵⁰⁹ Tutkimuksen kie-

asioista selvyteen.

503 Yhteisö toimii luostarin periaatteella, noin 30 km Vilnasta Mikniškėsin kylässä, Šalčininkųn alueella, ja on perustettu vuonna 1921. Laukaitytė 2003, 177–180. Ks. myös Kormina 2019, 102.

504 Kenttätutkimuksissa esimerkiksi Seljamaa (2012, 45) noudatti strategioissa avoimuusperiaatetta. Toisin toimi Grigore (2015a, 1–3 ja 51), hän osallistui pyhiinvaelluksiin ja käytti salaista tai peitettyä havainnoitsijan metodia, *secrète ou covert méthode*.

505 Esimerkiksi ks. aiheesta Česnokova 2005, 13, 65 ja 275. Entisten ortodoksipappien neuvostohenkiset julkaisut kuten Tšertkov 1977.

506 Durkheim 1980, 379.

507 Tutkimuseettisen neuvottelukunnan julkaisuja 2019, 8–9; Aineistonhallinnan käsikirja 2021.

508 Eskola ja Suoranta 2014, 139.

509 Schegloff 2007, 481. Vrt. Gadamer 2004, 15.

leksi valikoitui suomi, ja pyrin tekstissä kielelliseen ymmärrettävyyteen. Haastattelut taas tehtiin venäjäksi. On mahdollista, että tulkitsin väärin, mitä haastateltava juuri siinä tilanteessa tarkoitti, ja ymmärsin ilmaisun, näkemyksen tai sanan eri tavoin kuin mitä haastateltava tarkoitti.⁵¹⁰ Aineisto-otteiden kääntäminen suomeen pohjautuu tulkintoihini.⁵¹¹ Kielellisten ja kulttuuristen lainausten lisäksi paikallisen kulttuurin vaikutus haastateltavien elämismaailmaan on tunnistettavassa. Tutkimuksen haastattelulainaukset ovat puhekieltä, ja eri kielistä tehdyt käännökset ovat minun tekemiäni.⁵¹²

Haastateltavat puhuivat kulttuurilleen ominaisella tavalla, esimerkiksi teitittelivät kohteliaisuusmuotona. Välillä he harhailivat aiheesta, ja puhe oli toisinaan rönsyilevää tai jopa sisäisesti ristiriitaista, epäjohdonmukaista, varovaista ja arvoituksellista sekä sisälsi vihjeitä, jolloin ei aina haluttu kertoa tai paljastaa tekijää.⁵¹³ Gadamer kuvaa, että ihmisen puheeseen ja toimintaan kuuluu myös salaaminen, peittely ja harhaanjohtaminen.⁵¹⁴ Myös kielellinen tapa puhua itsestä, hänestä, meistä ja heistä vaati tarkkuutta.⁵¹⁵ Varsinkin monikolliset pronominit saattavat, kuten Mustajoki toteaa, olla kommunikaatiossa väärintulkinnan syitä.⁵¹⁶ Toimija saattoi olla salattu, piilotettu tai kätkeyty, eli implisiittisesti esitetty. Vastaukset saattoivat olla kulttuurinkantajia yhdistäviä ja heille sopivia. Luotettavuuden osalta olen valinnut sellaiset metodit ja tehnyt sellaiset ratkaisut, jotka ovat tutkimuksen kannalta olennaisia.⁵¹⁷ Gergenilla tiedon muodot ovat suhteiden muotoja, hierarkkisia, henkisiä ja kilpailukykyisiä.⁵¹⁸ Gadamer puhuu vaihtuvien ilmiöiden virrasta, jossa nähdään jotain samaa.⁵¹⁹ On mahdollista, että en pääsekään haastateltavien suh-

510 Ks. Schegloffin (2007, 480–481) näkemys kategorioista ja resonanssista, miten tutkija tulkitsee ja kuulee asiansa.

511 Pietilä 2010, 420–422.

512 Mainitsen esimerkiksi kielten eroista, että suomi on kieliopillisesti sukupuoleton kieli verrattuna indoeurooppalaisiin kieliin. Itäslaavilaisiin kieliin kuuluvalla venäjällä on kieliopillisia sukuja kolme: maskuliini, feminiini ja neutri. Esim. pronominiin käännösvastineiden (venäjä-suomi) osalta sanatarkka käännös voi jättää suomennoksen epäselvyyttä, *on* (hän, se mask.), *ona* (hän, se fem.), *ono* (hän, se neutri).

513 Vihjepuhumisesta ja spontaanin puheen sekavuudesta sekä puheen kaoottisuudesta ks. Mustajoki (2020, 190–194, 214, 223, 232, 287).

514 Gadamer 2004, 15.

515 Brubaker (2013, 246) mukaan monikkomuotoa käytetään myös, kun puhutaan vastuuttamisesta. Klave (2010, 208) Pronominien *me* ja *he* avulla rakennetaan diskursseja ja identiteettejä.

516 Mustajoki 2020, 231–232.

517 Ruusuvuori, Nikander ja Hyvänen 2010, 29.

518 Gergen 2002, 4.

519 Gadamer 2004, 83.

teiden muotoihin ja kielen virran syvyyteen. Haastateltavien kuvaukset, kuvittelun voima, sisäinen olemus, eletty uskon ja koetun maailma sekä tilan kosmisuus voivat jäädä arvoitukseksi. Näin uskonnollinen kokemus saattaa jäädä minulle epämääräiseksi. Haastattelututkimuksissa on huomattu, että ihmiset kertovat parhaansa mukaan elämästä, ja usein asia- virheet eivät ole tarkoituksellisia.⁵²⁰

Vaikka laadullisessa tutkimuksessa ei pyritä yleistettävyyteen, tutkimuksen luotettavuutta lisää, että empiria ja tulokset keskustelevalta laajasti aiemman tutkimuksen ja monien taustalla olevien teorioiden kanssa.⁵²¹ Pyrkimyksenä on haastateltavien kuunteleminen ja heidän äänensä esille tuominen niin, että ääni sijoittuu tiettyyn kontekstiin ja tilanteeseen haastateltavien todellisuudessa, olkoonkin, että tämä ei aina vastaa institutionaalisesti määrättyä uskonelämää.⁵²²

Tutkijan asema ja refleksiivisyys

Tässä tutkimuksessa kiinnostuksen kohteeksi on valikoitunut urbaanin vähemmistön identiteetti ja uskonnollisuus. Tapaustutkimuksen valintaan on vaikuttanut myös tutkijan henkilökohtainen eletty ja koettu maailma sekä tutkimusaiheeseen liittyvä esiymmärrys.⁵²³ Haastateltavien prosessimaisesti rakentuvan, moninaisen sosiaalisen todellisuuden luonteen ymmärtäminen kulkee siivilöitynä tutkijan oman aseman ja henkilökohtaisen elämäkokemuksen kautta. Elämäkokemukseeni kuuluvat toimiminen yhdistys-, liike- ja seurakuntamaailmassa sekä vuoden pituinen jakso tutkijana yliopistomaailmassa.⁵²⁴ Ne ovat osa minuutta, kuten myös syntymäkaupunkini Tallinna, joka oli neuvostoliittolaiseen tyyliin monikulttuurinen. Tutkimuskaupungeista ensimmäinen kosketus ja vierailu Baltian metropoliin Riikaan tapahtui kilpapyöräilyn⁵²⁵ merkeissä ja viehättävään Vilnaan puolestaan turistina. Varusmiespalveluksen suoritin iloisten ihmisten Odessassa.⁵²⁶ Työtehtävät eurooppalaisessa Pietaris-

520 Jokinen 2005, 40; Kupari 2016, 31.

521 Eskola ja Suoranta 2014, 83 ja 176.

522 Gergen 2002, 13; Ganzevoort and Roeland 2014, 100; Grigore 2015a, 188–189. Lindholm ym. (2016, 22) esittävät vuorovaikutuksen haasteet tutkimuksessa.

523 Gadamer 2004, 70–71; Aalto 2018, 22.

524 Tutkimuskaupunkeihin tutustuin paremmin työssä ja toimiessani oppaana yliopiston opintojen aikana.

525 Edustamani seura oli *Tallinna Mererajooni Spordikool*.

526 Nykyinen Ukraina. Kahden vuoden palvelus ilman lomiam tuntui nuorena pitkältä jaksolta.

sa ja mahtipontisessa metropolissa Moskovassa sekä lyhyet vierailut muihin Venäjän kaupunkeihin, kuten Novgorodiin, Pihkovaan, Vladimiriin ja Vladivostokiin syvensivät ymmärrystäni oletetusta venäläisyydestä.⁵²⁷ Oli luontevaa, että näillä matkoilla ja kaupungeissa oleskelun aikana käyttökeli oli sen ajan yleiskieli *lingua franca* eli venäjä.⁵²⁸ Varsin pian navigointi suuntautui Länsi-Euroopan kaupunkeihin, ja Neuvostoliiton loppuvuosina ensimmäinen ulkomaanmatkani osui paikkoihin, joihin liittyi tarinoita ikimuistoisista ajoista, kuten matkalla Viipurin, Porvoon⁵²⁹ ja Helsingin kautta Tukholmaan. Kaikista näistä matkoista huolimatta en saanut kuitenkaan mielestäni Vilnan taianomaista lumoa, joka perustuu erilaisuuteen verrattuna asumis- ja vierailukokemuksiin esimerkiksi Itämeren kaupungeissa kuten Helsingissä, Kööpenhaminassa, Lyypekissä, Tallinnassa, Tukholmassa, Pietarissa, Riiassa ja Rostockissa.⁵³⁰ Vierailut ja oleskelu näissä kaupungeissa ovat jättäneet muistijäljen paikallisten ihmisten mentaliteetista, kielestä ja tavoista sekä kuvan urbaanista olemisesta.

Mitä tulee etnisyyteen ja identiteettiin, muistan lapsuudesta ja nuoruudesta, että vaikka asuttiin Tallinnassa samassa korttelissa, kävivät tallinnalaiset omien kieliryhmiensä tarhoissa ja kouluissa. Neuvostoajan todellisuudessa kielijako lapsuudessa ja nuoruudessa oli hyvin selkeä ja totunnainen: sitä määrittelivät kaksijakoisuus, kieleen perustuva, selkeärajainen virolaisuus ja joustavarajainen venäläisyys. Kaupungissa elettiin kahdessa todellisuudessa, vaikka myöhemmin yhteiskunnan kaksijakoisuus asteittain hämärtyi. Muutimme vaimon kanssa Helsinkiin Fabianinkadulle.⁵³¹ Kohtaamisissa helsinkiläiset olivat uteliaita ja kysyivät kysymyksiä, joihin jokainen maahanmuuttaja törmää, kuten milloin tulit, mistä, miksi ja milloin lähdet. Minulle ulkopuolelta tarjotuista tai annetuista identiteeteistä pidin saamelaisuudesta ja Aslakin nimestä. Samalla pyrin olemaan eurooppalainen, ehkä kosmopoliitti, jolla on monen maan kautta kulkevat juuret. Edellä mainittujen kokemusten kautta tutkimuk-

527 Ei ole poissuljettu, että tapaamani venäjänkieliset henkilöt ovat olleet etnisesti ei-venäläisiä.

528 Mustajoki 2020, 279.

529 Isoisä Evertiltä jäänyt tehtävä: ensimmäinen ulkomaanmatka on tehtävä *Soome Poruvan Bio Luxiin*. Saapuessani osoitteeseen Vänrikinkatu 4, Porvoo ei ollut enää elokuvateatteria eikä ollut myöskään enää isoisää.

530 Vilna ei ole Itämerenkaupunki ja se sijaitsee Liettuan kaakkoisosassa Niemenin sivujokien Neriksen ja Vilnian rannoilla.

531 *Fabiansgatan* on saanut nimen Suomen kenraalikuvernööri mukaan. Syntyjään baltiansaksalainen Fabian von Steinheil (1762 Taebala–1831 Meilahti) oli lähtöisin Viron Haapsalusta.

sen haastateltavat ovat minulle tavallaan kuin vertaisryhmä. Samankaltainen kokemus sosialisatioprosessista auttaa paremmin ymmärtämään haastateltavia, joskin toisen ihmisen henkilökohtainen kokemus ja sukupuolen sensitiivisyys voi jäädä vajaaksi.⁵³² Toisaalta haastateltavat kertoivat rohkeasti huolista ja heitä harmittavista asioista, minkä koen luottamuksen osoitukseksi.⁵³³

Nykyisin on Tallinnassa, osoitteessa Pagari tänav 1, Riassa, osoitteessa Brīvības iela 61 ja Vilnassa, osoitteessa Aukų gatvė 2A, kussakin KGB⁵³⁴-museot, joissa turisti voi vieraila levollisin mielin. Toisin olivat asiat Neuvostoliiton aikana, jolloin harva oli innokas menemään näihin osoitteisiin vapaaehtoisesti. Sain itse aikoinaan kutsun Tallinnan KGB:n päämajaan Pagari-kadulle. Gorbatšovin uudistusten myötä minulle tarjottiin huikeaa uraa Neuvostoliiton turvallisuuspalveluissa.⁵³⁵ Minusta ei tullut ammativakoojaa, mutta käynti KGB:ssä pysyi jostakin syystä mielessä. Mietin, miten vastaavaa henkilökohtaista kokemusta voisi selittää ja kuulija ymmärtää, varsinkin kun talolla oli synkkä historia ja maine.⁵³⁶ Aikoinaan vain harvat sisään menijöistä pääsivät sieltä pois. Olen tutkimusmatkani aikana oppinut haastateltavilta uutta ja oivaltanut asioita, joihin en aikaisemmin ole saanut vastauksia tai joita en ole ymmärtänyt.⁵³⁷ Latour huomauttaa tapaustutkimuksen refleksiivisyyden merkityksestä.⁵³⁸ Haastateltavat toimivat opettajana tutkijalle, ja näin tapahtui myös tässä tutkimuksessa.⁵³⁹ Ammermanin tutkijan oman aseman tiedostaminen ja Collierin itserefleksiivisyys tutkimuksessa ovat olleet käyttökelpoisia neuvoja.⁵⁴⁰

532 Bataille 2020, 65. Gilgunin (2008, 184–193) mukaan sukupuoli on merkittävä ulottuvuus refleksiivisessä prosessissa.

533 Tarkemmin Mustajoki (2020, 161–167, 257, 288) huoli- ja purkupuheista.

534 Maan turvallisuuspalvelu vuosina 1951–1991 KGB- Komitet gosudarstvennoj bezopasnosti, КГБ -Комитет государственной безопасности СССР. Neuvostoliiton valtion turvallisuuskomitea.

535 Opiskelupaikka oli tarjolla: Neuvostoliiton KGB:n Dzeržinski -niminen korkeakoulu. Viron suojelupoliisi on vuodesta 1997 julkaisut henkilöjen nimiä, jotka ovat palvelleet miehitysvallan aikana myös Neuvostoliiton turvallisuuspalvelussa, syytettynä Viron rikoslaisissa rikoksista ihmisyyttä vastaan. Tamm 2013, 658–659.

536 Aiheesta esim. Aarelaid-Tark 2006, 57–65 ja 84–85.

537 Šūpule 2012, 150–151.

538 Latour 2004, 71.

539 Antropologin, filosofin ja sosiologin, professorin Bruno Latourin (1947–2022) tutkimusten mielenkiintoa lisää, että hän oli Bowdenin ja Lowen (2013, 3–26) mukaan yksi Pariisin koulukunnan, *Paris School*, edustajasta, joka sai vaikutteita Chicagon koulukunnan empiirisestä tutkimustraditiosta.

540 Ammerman 2021, 210–215; Collier 2005, 240–241. Ks. myös Gilgun 2008, 183–188.

Seurakuntaan kuuluvien osalta olivat useimmin papit suosittelemassa haastateltavia. Ei-seurakuntalaisten osalta en voi poissulkea, että tutkimukseen valikoituivat sellaiset henkilöt, joille uskonasiat olivat tärkeitä elämässä. Lisäksi oma ammattini *luterilaisen kirkon* seurakuntapastorina saattoi lisätä haastateltavien intoa ja motivaatiota kertoa uskonelämästään.⁵⁴¹

3.5 Tallinnan, Riian ja Vilnan väestö

Jotta tutkimusmateriaalin taustalla olevia prosesseja voisi ymmärtää paremmin, esitän seuraavaksi lyhyen katsauksen tilastolliseen ja paikalliseen historialliseen todellisuuteen. Olisi kiehtovaa aloittaa muinais- ja viikinkiajasta, mutta aloitan dokumentoidusta kaupunkihistoriasta.⁵⁴² Riika on tutkimuskaupungeista vanhin ja koko Baltian asukasmäärältään suurin kaupunki. Riika (1201) ja Tallinna (1219) ovat vanhoja saksalaisia hansakaupunkeja, ja Tallinna lisäksi myös tanskalainen. Riian perustajaksi nimetään piispa Albert von Buxhövdén. Riiaista ja Tallinnasta puhutaan myös ruotsalaisina kaupungeina, Riian osalta lisäksi Puola-Liettuan ajanjaksosta. Hansakaupungeilla oli yhteisiä piirteitä, kuten arkkitehtuuri ja lainkäyttö.⁵⁴³ Tallinnan ja Riian kaupunkien asukkaat jakautuivat ei-kansalaisiksi ja kansalaisiksi: *civitas Revaliensis*, alasaksaksi Reval, Rääveli, vuodesta 1918 Tallinna ja *civitas Rigensis*, Riika. Kaupunkikansalaiset olivat vapaita kaupungin kansalaisia ja pitkälti vastuullisia kaupungin omalle tuomioistuimelle. Tallinnassa toimivalta koski alakaupunkia, kun taas yläkaupunkia hallinnoi ritarikunta. Baltian kuvernementeissa⁵⁴⁴, Eestinmaalla, Liivinmaalla ja Kuurinmaalla olivat pitkään voimassa kaupungin kansalaisten oikeudet,⁵⁴⁵ kunnes Venäjän keisarikunnassa tuli voimaan uusi kaupunkilaki vuonna 1877.⁵⁴⁶

541 Ks. Beckford (2003, 199–200) tutkijan vastuusta ja Pietilä (2010, 414–416) tutkijan asema haastattelussa.

542 Esim. Saks (2003) kertoo *Estonian Vikings*. Latviaan ja Liettuaan liittyen puhutaan *Curonians Vikings*-sta.

543 Venclova 2012, 62.

544 Venäjäksi: *Ostzeiskij kraj* Остзейский край tai *Pribaltiiskij kraj* Прибалтийский край.

545 Perustuen: *Entdeckte Provinzialrecht der Ostsee-Gouvernements*.

546 Raati menetti tuomioistuimen aseman vuonna 1889. Tutkimuspäiväkirja 2004.

Vilnasta tuli vuonna 1323 Liettuan suuriruhtinaskunnan pääkaupunki.⁵⁴⁷ Liettuan suuriruhtinas Jogaila otti kristillisen kasteen, ja avioliiton kautta hänestä tuli myös Puolan kuningas kastenimeltään Władysław II Jagiełło. Vuonna 1387 katolisuudesta tuli Liettuan virallinen uskonto, mikä mahdollisti Vilnalle Magdeburgin kaupunginoikeudet, jotka olivat sitten voimassa vuoteen 1840.⁵⁴⁸ Samalla oikeus laajeni suuriruhtinaskunnan muihin kaupunkeihin. Simmeliin viitaten tässä toteutuu suurkaupungin merkittävyys, joka piilee sen toiminnallisessa laajuudessa ja paljastaa sen todellisen luonteen.⁵⁴⁹ Kaupunkioikeudet liittivät Tallinnan ja Riian vahvasti saksalaiseen kulttuuripiiriin. Tämä vaikutus näkyi myös Vilnassa. Vilnasta, *civitas Vilnensis*, voi Weeksin mukaan eri ajanjaksoina puhua juutalaisena, liettualaisena, puolalaisena, ruteenilaisena, saksalaisena, valkovenäläisenä tai venäläisenä kaupunkina.⁵⁵⁰ Historiallisesti tarkastellen kansa on terminä melko moderni.⁵⁵¹ Sitä ennen puhuttiin Baltian, Viron ja slaavien alkuperäisistä heimoista.⁵⁵²

Riika ja Tallinna liitettiin Venäjään vuonna 1710 ja Vilna 1795, minkä jälkeen venäläisen väestön ja ortodoksisten kirkkorakennusten määrät asteittain lisääntyivät etenkin Tallinnassa ja Riiasa.⁵⁵³ Ortodoksisen kirkon asema vahvistui Vilnassa vuosien 1831 ja 1863 kansanousujen jälkeen.⁵⁵⁴ Näkisin, että kaukaisten aikojen paikalliset totunnaisuudet jatkuvat ja heijastuvat edelleen tutkittavien kaupunkien ihmisten ajatuksiin, mentaalisuuteen, käyttäytymismalleihin ja luonteeseen. Keskityn tutkimuksessa venäläisiin: en käsittele virolaisia tai latvialaisia, 1840-luvulla tai sen jälkeen ortodoksiseen uskoon kääntyneitä.⁵⁵⁵ Tutkimuksessa ei tarkastella myöskään etnisyyden vaihtoa aikaisemmin tai tässä ajassa.⁵⁵⁶ Etniseen ryhmään kuuluvuus ei aina ollut selkeä myöskään tutkimusmatkani aikana, mikä tuli esiin varsinkin Vilnassa.

547 Weeks 2015, 11–13; Kasekamp 2016, 35.

548 Tallinna sai Lyypekin ja Riika sai Visbyn kaupungin oikeudet. Myöhemmin Riialla oli oma kaupunkioikeus.

549 Simmel 2006, 40–41.

550 Weeks 2015. Venclova (2012, 23 ja 98) mukaan vielä kirjavampi oli Vilnan kaupungin hengellisyys. Tunnetaan myös Vilnan esikaupunki *Civitas Ruthenica*.

551 Hall (2017, 137): kansa on aina symbolinen yhteisö.

552 Bitkevičienė 2018, 16.

553 Kasekamp (2016, 69 ja 97) Puola-Liettua ja Kuurinmaan herttuakunta lakkasivat 1795.

554 Laukaitytė 2014, 357.

555 Misänen (2016, 58) mukaan katolisuuden, luterilaisuuden ja ortodoksisuuden jälkeen Riikaan saapui muita kristillisiä kirkkoja. Herrnhutilainen herätysliike oli tullut jo aikaisemmin.

556 Etnisestä identifioinnista ks. esim. Bogoševića 2009, 75–78; Misäne 2016, 18.

Taulukko 3 Tutkimuskaupungit perustamisvuoden, pinta-alan ja kansallisuuksien mukaan väestönlaskennassa. Tallinna, Riika (vuonna 2000) ja Vilna (vuonna 2001) prosenttilukuina.⁵⁵⁷

PERUSTAMISVUOSI JA PINTA-ALA	PÄÄVÄESTÖ	VENÄLÄISET	MUUT	YHTEENSÄ
Tallinna 1219, 158 km ²	54 (215 114)	36 (146 208)	10 (39 056)	100 (400 378)
Riika 1201, 307 km ²	41 (312 987)	44 (335 184)	15 (115 504)	100 (763 675)
Vilna 1323, 401 km ²	57,5 (318 510)	14 (77 698)	28,5 (157 696)	100 (553 904)

Vuoden 2000 väestönlaskennan mukaan 44 % Riian asukkaista piti itseään venäläisinä, ja he olivat kaupungin suurin kansalaisuusryhmä. Vastaavasti Tallinnassa 36 % piti itseään venäläisinä. Vilnassa 14 % kaupungin väestöstä piti vuoden 2001 väestönlaskennan mukaan itseään venäläisinä. Historian aikana kaupunkien uskonnollinen ja etninen väestökehitys on vaihdellut ja muuttunut. Äidinkielen puhujien määrä on vaihdellut myös saman etnisen ryhmän sisällä. Samoin kielen käyttö ja kaupunkien pinta-ala on ajan myötä muuttunut. Tutkimusvuonna kaupungeista kokonaispinta-alaltaan suurin oli Vilna, seuraavaksi Riika ja pienin oli Tallinna, joka oli myös asukasmäärältään kahta muuta kaupunkia pienempi.

⁵⁵⁷ 2000. Gada tautas skaitisanas provizoriskie rezultati (2001, 37); 2000. Aasta rahva ja eluruumide loendus (2001, 78); 2001. Lietuvos Gyventojų ir būstų surašymai (2002, 192).

Asuinkaupunki ja venäläisten uskonnollinen kartta

Kaikki haastateltavat ilmoittivat asuvansa haastattelukaupungissa. Tallinna jakautuu kahdeksaan⁵⁵⁸ kaupunginosaan ja hallinnolliseen alueeseen, Riika kuuteen piiriin,⁵⁵⁹ Vilna taas kahteenkymmeneen⁵⁶⁰ kaupunginosaan.⁵⁶¹

Seuraavaksi tarkastelen Vilnan ja Tallinnan venäläisiä sen mukaan, pitivätkö he itseään uskonnollisina. Luvut perustuvat uskonnolliseen karttaan, joka sisältyi näiden kaupunkien venäläisten väestönlaskentaan vuosina 2000, 2001 ja 2011. Valitettavasti vastaavaa kysymystä ei esitetty Latvian väestönlaskennassa.⁵⁶² Tilastot antavat yleiskuvan Tallinnan ja Vilnan venäläisten käsityksistä omasta uskonnollisuudestaan, mutta eivät kerro merkityksen vivahteista.⁵⁶³

⁵⁵⁸ Venäläisten osuus Tallinnan asukkaista 18.8.2004 tilanteen mukaan oli pienin Piritan 8 % ja suurin Lasnamäen 49,4 % kaupunginosien asukkaista. Pruusapuu 2004. Ks. myös Leetmaa 2008, 68.

⁵⁵⁹ Centra rajons, Kurzemes rajons, Zemgales priekšpilsēta, Ziemeļu rajons, Latgales priekšpilsēta ja Vidzemes priekšpilsēta. Vuoden 2000 Latvian väestönlaskennan mukaan eniten venäläisiä: 61 % asui Daugavgrīvan ja vähiten: 11 % Beberbekin kaupunginosassa. Ledzivotāju skaits pēc tautības 2000.

⁵⁶⁰ Venäläisten osuus Vilnan kaupunginosissa oli pienin Pilaitēsissa 8,6 %, ja suurin Naujosios Vilniosissa 19,8 %. Vilniaus miesto savivaldybės Gyventojų ir būstų surašymai 2004, 38–39.

⁵⁶¹ Lõhmus and Tõnisson (2006, 55–56, 71–72) esittävät tarkemmin Tallinnan, Riian ja Vilnan kaupunginosien hallinnollisten nimien kehityksen.

⁵⁶² Olga Zeile, Latvian oikeusministeriön uskontokuntien rekisterin johtaja, kertoi tapaamisella, että Latviassa vuonna 2003 maan kolmanneksi suurin kirkkokunta luterilaisen (556 000) ja roomalaiskatolisen kirkon (429 675) jälkeen oli ortodoksinen kirkko, jossa oli arvoitu jäsenmääräksi noin 350 000 henkilöä. Tutkimuspäiväkirja 2004.

⁵⁶³ Day 2010, 86–87. Ks. myös Kilemitin (2020, 49) huomio koskien Viron väestönlaskentaa.

Taulukko 4 Tallinnan venäläiset ja uskontokunta vuosina 2000 (123 713) ja 2011 (125 527) (%).⁵⁶⁴

	ORTO-DOKSI	EI MIKÄÄN	EI HALUA VASTATA	EI OLE TIEDOSSA	MUUT**	YHTEENSÄ
2000	38,20	34,62*	17,91	6,73	2,54	100
2011	47,28	28,30	19,85	2,23	2,34	100

*Vuonna 2000 Tallinnan venäläisistä 8,77 % (10 853) piti itseään ateisteina. Vuonna 2011 ateisteja ei ole erikseen tilastoitu, vaan heidät on laskettu luokkaan: ei mikään uskonto.⁵⁶⁵

**Vuonna 2000 Tallinnan venäläisten keskuudessa vanhauskoisia oli 0,18 % (217) ja vuonna 2011 0,31 % (391).

Taulukko 5 Vilnan venäläiset ja uskontokunta vuosina 2001 (75 850) ja 2011 (62 304) (%).⁵⁶⁶

	ORTO-DOKSI	EI MIKÄÄN	KATO-LISET	EI ILMOI-TETTU	VANHA-USKOISET	MUUT	YHTEENSÄ
2001	49,47	23,48	9,97	8,44	7,71	0,93	100
2011	53,56	11,75	11,88	13,77	7,95	1,09	100

Puolet Tallinnan yli 15-vuotiaista ja Vilnan kaikista venäläisistä piti itseään vuoden 2011 väestönlaskennassa ortodokseina: heidän määränsä oli kasvanut suhteessa edelliseen laskentaan (2000/2001). Tallinnassa kasvu oli tuntuvampi, sillä itsensä uskonnottomiksi katsovien, mihinkään uskontokuntaan kuulumattomien venäläisten määrä oli laskenut. Tilastoissa on havaittavissa uskonnollisuuden ja ortodoksisuuden elpymisen merkkejä. Kun huomioidaan kaikki uskontokunnat, puolet Tallinnan venäläisistä (49,62 %) katsoi vuonna 2011 kuuluvansa johonkin uskontokuntaan, kun Vilnassa puolestaan eri uskontokuntiin identifioituvia oli jo enemmistö haastateltavista (74,39 %). Luvuissa näkyy paikallinen konteksti, nimittäin Tallinnan ja Vilnan venäläisten erilainen uskonnollinen kenttä ja ympäristö suhteessa pääväestön uskonnollisuuteen.

⁵⁶⁴ Statistika andmebaas 2023.

⁵⁶⁵ Statistika andmebaas 2023.

⁵⁶⁶ Stolytė 2023.

Tallinnan, Riian ja Vilnan venäläiset saavat tässä tutkimuksessa itse kertoa koetusta todellisuudesta, elämästä, menneestä ja tulevasta, siitä, mitä usko heille merkitsee eletyssä elämässä ja ajassa matkalla ”neuvosto-unionista” Euroopan unioniin.

4 Uskonnollinen tausta ja aatteellinen menneisyys

4.1 Uskonnollinen kasvatus, informaatio ja vaikuttajat

Kolmea⁵⁶⁷ lukuun ottamatta haastateltavat olivat urbaaneja kaupunki-ihmisiä ja kasvaneet kaupunkiympäristössä. Seitsemän⁵⁶⁸ haastateltavaa ilmoitti saaneensa kotona uskonnollisen kasvatuksen. Lapsuudessa ja nuoruudessa uskonto kulttuurisena ja sosiaalisena ilmiönä oli useimmille haastateltaville heikko, etäinen ja katkennut, mutta läheisillä, kontekstilla ja kasvuympäristöllä oli ollut merkitystä. Toisille kosketus oli ollut vahva ja voimakas ja ilmennyt jatkuvana läsnäolona kotona tai mummolassa. Haastateltavat puhuivat koetuista emootioista ja tunnesiteestä.

Haastateltavien lapsuus ja enemmistön nuoruuskin oli sijoittunut neuvosto-aikaan, jolloin uskontoa koskeva julkinen tiedonsaanti oli ollut vaikeaa ja poliittinen sosialisointi uskonnonvastaista.⁵⁶⁹ Tästä huolimatta ateismia tavoittelevassa yhteiskunnassa oli mahdollista saada uskonnollista informaatiota sen jakajien, vaikuttajien ja välittäjien kautta.⁵⁷⁰ Enemmistöllä haastateltavista oli ollut uskonasioissa taustavaikuttajia. Nämä olivat kuin himmeitä kynttilän liekkejä, jotka pitivät valoa yllä. Uskonnollinen valo saatiin eri vahvuudella informaation ja tiedon jakajilta,

⁵⁶⁷ TNs8, RN13 ja RNs16

⁵⁶⁸ TM1, TMs2, TNs7, TNs8, RMs20, VMs22 ja VNs23. Haastateltavat olivat kasvaneet kaupungissa paitsi TNs8, joka oli syntynyt Tambovin alueella Venäjän maaseudulla.

⁵⁶⁹ Turunen 2005, 85.

⁵⁷⁰ Esim. Williamson and Vigilant (2007, 146) puhuvat sosiaalistumisen tekijöistä, ihmisistä ja instituutioista, jotka toimivat sosiaalisten tosiasiasoiden välittäjänä.

vaikuttajilta sekä joissakin tapauksissa hengellisen perinnön siirtäjiltä.⁵⁷¹ Ensin oli ajatuksena, että määrittelen heidät välittäjiksi,⁵⁷² mutta päädyin luokittelemaan heidät uskonnollisiksi vaikuttajiksi, koska osa haastateltavista käytti sanaa ”välittäjä” ortodoksisen kirkon papeista ja pyhistä. On myös mainittava, että harvalla informantilla oli kontakti ja yhteys pappeihin lapsuudessa ja nuoruudessa. Joillekin haastateltaville välittäjiä olivat kirkon pyhät ja myös näkymättömät voimat ja energiat, kuten enkeliolennot.⁵⁷³ Välittäjä saattoi olla myös opettaja tai ohjaaja, johon liitettiin pyhyiden kaltaisuutta.⁵⁷⁴ Tässä aineistossa yhdistävä piirre on, että kaikki edellä mainitut olivat omalla tavallaan osallistuneet yksilön uskonnolliseen sosialisatioprosessiin. Heidän merkittävyytensä, voimakkuutensa haastateltavalle vaihtelivat. Furseth ja Repstad pitävät sosialisatioteoriaa yksilön uskonnollisuuden kasvua selittävänä ja relevanttina teoriana, jossa tarjotut roolit, tavat, normit ja seuraamukset saattavat antaa merkityksellisen selityksen jollekin uskonnollisuuden muodolle.⁵⁷⁵

Haastattelujen pohjalta voi havaita, että uskonnollisuuden muodot kotona ja perheissä noudattavat kolmijakoa sosialisatiolinjauksissa ja suhtautumisessa uskontoon: A. kielteinen, B. neutraali tai C. myönteinen.⁵⁷⁶ Jako on karkea eikä tietyissä tapauksissa aina kovin selkeä. Osa haastateltavien perheistä suhtautui uskonnollisuuteen myönteisesti ja sallivasti, ja näissä perheissä oli mahdollisuus kirkossakäynteihin ja uskonnolliseen informaatioon. Osassa perheistä uskontoon suhtauduttiin neutraalisti tai negatiivisesti, ja näitä oli aineistossa enemmän. Ajalle tyypillistä oli eri sukupolvien asuminen saman katon alla, jolloin vanhempi sukupolvi suhtautui yleensä nuoria positiivisemmin uskonasioihin, joskaan ei aina. Näin jokainen haastateltava oli tämän kautta saanut perheessä uskonnollisen informaation minimin ja uskonnollisen kielen eräänlaisen vähimmäisosaamisen.⁵⁷⁷

571 Lossky 2019, 86 ja 106.

572 Ware (1985, 79 ja 224) mainitsee ihmisen välittäjäksi.

573 Tarkemmin Seppälä 2016, 16 ja 34–37; Laitila 2017, 8–9, 30.

574 Ware 1985, 35; Metso 2005, 121. Vrt. Latour and Hermant 2006, 95.

575 Furseth and Repstad 2006, 114–117.

576 Päiviö ja Soom (2017, 1 ja 9) Virossa tehtyjen teemahaastattelujen (13) pohjalta vuosina 2014–2015 hahmottui kolme neuvostonuorityyppiä: 1. Omien johtopäätösten tekijä (kotona vaiettiin), 2. Sopeutuja (kotona toiset arvot) ja 3. Alistuja (paluumuuttajat).

577 Toisin päättelee Kilemit (2020, 10 ja 84–85), että uskonnollisen sosialisatiion päättymisen jälkeen perheen uskonnollinen kieli muuttui epämääräiseksi ja naurettavaksi.

Ympäröivä konteksti, kulttuuri ja paikallinen käytäntö pitävät yllä tai muuttavat kulttuurista arvostusta ja arjen ilmiöiden ymmärtämistä.⁵⁷⁸ Eri kaupungeissa asuvia haastateltavia yhdisti sosialisointia kautta opittu kieli, viiteryhmään, kulttuurialueeseen ja kulttuuripiiriin kuuluva samankaltainen sanasto, jolloin käytettiin esimerkiksi ilmaisuja *häikäisevä, loistava, mahtava ja upea*.⁵⁷⁹ Haastateltavien samankaltaisessa sanastossa näkyy yhteinen käsitys, miten kieli heijastaa puhujan maailmankatsomusta ja kulttuurin rakennetta.⁵⁸⁰ Ilmaisut saattoivat liittyä niin pyhiin kuin sekulaareihin ilmiöihin sekä myös persooniin, ja tällöin haastateltavat puhuivat ilmenemän yhdenmukaisuudesta. Toisaalta menneen uskonnollisen kosketuksen vahvuutta ei ole aina helppo mitata ja määritellä haastattelujen pohjalta. Joillakuilla uskonnolliset ilmiöt ja teemat olivat elämässä etäisiä ja heikkoja menneisyyden kaikuja, välähdyksiä ja heijastumia.⁵⁸¹ Esimerkiksi haastateltava VNs24 puhui perheensä kunnioittavasta suhtautumisesta uskontoon ja siitä, että uskonnollinen kaipuu on hänellä jossain syvällä sisällä.

VNs24 Minun uskonnollinen kasvatukseni ei tule perheen sisältä, vaan se tulee jostain geenien tasolta, mutta myöhemmin yhteys [uskontoon] – totta, minulla katkeili, sen jälkeen [...] minä itse tulin siihen siis täällä Vlnassa.⁵⁸²

Haastateltava VNs24 kuvaa uskonnollista kaipuuta ja yhteyttä niin kaukaiseksi, ettei sen ajallista alkulähdettä voi määritellä. En sijoittanut häntä uskonnollisen kasvatuksen saaneiden ryhmään. Haastateltavista seitsemän oli saanut uskonnollisen kotikasvatuksen, ja lisäksi yksi haastateltava kuvasi asiaa sanalla ”tavallaan”.⁵⁸³ Tavallisimmin uskonnollisen informaation saanti toteutuu epävirallisen sosialisointia kautta, arjen vuorovaikutuksessa, jossa jakajina ja vaikuttajina toimivat useimmin läheiset ja sukulaiset joko kertomusten tai keskustelun kautta tai kotona opettamalla. Kerrotut narratiivit ja jaettu käytännön tieto kehystävät haastateltavien arjessa uskonnollista toimintoja.⁵⁸⁴ Neuvostoajana us-

578 Hall 2019, 107–115.

579 Furseth and Repstad 2006, 114. Gergen (2002, 9) kielen merkitys ei ole niinkään ”todellisuuteen perustuva” kuin kulttuurisesti määritelty. Mustajoki (2020, 263) kulttuurikäsitteen epätarkkuudesta.

580 Gadamer 2004, 81.

581 Durkheim 1980, 55.

582 Kuparin (2016, 78) tutkimuksessa Raili kuvasi ortodoksisuutta sanoilla ”melkein kuin geeni; se on sinussa”. Samoin Kunnas (2021, 13) puhuu uskontogeenistä, jota ei voi erottaa muista geeneistä.

583 TM1, TMs2, TNs7, TNs8, RMs20, VMs22, VNs23 ja tavallaan TMs14.

584 Esim. Ammerman (2021, 177–206) narratiivit uskonnollisessa käytännössä.

konnollisessa toiminnassa oli ollut hyvä noudattaa varovaisuutta. Oli tärkeää olla rikkomatta tai ylittämättä yhteiskunnan asettamia normeja ja vallitsevia rajoja. Haastateltavien kertomukset ovat historiallisia heidän puhuessaan omasta lapsuudestaan. Tutkimusaineistossa on tunnistettavissa Luehrmannin havainto, jonka mukaan Neuvostoliiton sekularisatioprosessi ei täysin sulkenut pois uskontoa. Informanttien sanastossa on eletyn uskonnon näkökulmasta havaittavissa Luehrmannin mainitsemia liukumia ja aaltoja uskonnon ja aatteen välillä, jolloin selkeän rajan vetäminen on vaikeaa.⁵⁸⁵ Tämä prosessimainen liukuma ja aaltoliike ilmenee myös muualla aineistossa ja on tärkeä haastateltavien eletyn uskonnon ymmärtämiseksi.

Vanhemmat ja kirjallisuus uskonnollisina vaikuttajina

Pieni osa haastateltavien vanhemmista oli ollut tärkeitä uskonnollisia kasvattajia ja vaikuttajia. Haastateltavien mukaan uskonnollinen informaatio tavoitti heidät epäsuorasti myös kirjallisuuden kautta, jolloin kotona vallitsevalla ilmapiirillä oli merkitystä. Joidenkin informanttien kertomukset vanhempien roolista uskonnollisena vaikuttajina saattoivat olla ristiriitaisia. Osalla haastateltavista vanhemmat olivat olleet vakaumusellisia kommunistisen aatteen tukijoita tai edustajia.⁵⁸⁶ Haastateltavat kutsuivat heitä kommunismiuskoviksi, maailmanvallankumous oli ollut vanhemmille tärkeä, osa taas oli luopunut siitä. Aatteellista maailmanvallankumousta voi sanoa missionääriseksi liikkeeksi, jonka tausta Berdjajevin mukaan nousee uskonnollisesta venäläisyydestä.⁵⁸⁷

Joidenkin haastateltavien perheissä esiintyi soveltamista ja puhuttiin ”tekopyhyydestä”. Päivällä nämä vanhemmat olivat aitoja kommunisteja, mutta verhojen sulkeutuessa kotona alettiin juhlia kirkollisia juhlia. Näin kertoi esimerkiksi haastateltava RN13. Vanhemmista osalla äiti ja harvemmalla isä oli tärkeässä uskonnollisen informaation jakajan ja vaikuttajan roolissa. Furseth ja Repstad näkevät, että perhe on tärkeimmässä

585 Luehrmann 2011, 190–217. Vrt. Bachelard 2003, 179.

586 Losskij (1990a, 17) puhuu formaalista uskonnollisuudesta, jolle on ominaista kiihkaus, fanaattisuus rakentaa omanlainen Jumalan Valtakunta maan päällä, mutta ilman Jumalaa, tieteeseen turvaten.

587 Berdjajev 2009, 445, 507 ja 654.

asemassa uskonnollisen sosialisoinnin prosessissa, jossa vanhemmat, iso- vanhemmat ja sisarukset toimivat roolimalleina.⁵⁸⁸ Haastateltavat TM5 ja TMs20 kuvaavat isää uskonnollisena vaikuttajana:

TM5 Meillä oli kotona Raamattu ja laaja uskonnollinen kirjasto, meidän keskustelut painottuivat isäni kiinnostukseen Nikolai Roerichin⁵⁸⁹ opetuksiin. Kotona oli myös ortodoksisista kirkkoa koskevaa informaatiota, mutta hän tulkitsi sitä teosofisesta näkökulmasta.⁵⁹⁰

RMs20 Minä muistan, että varsin paljon me puhuimme kotona uskonnosta. Siis hyvin paljon, isän kanssa me jatkuvasti keskustelimme, hän tiesi hyvin paljon, koska hän oli tutkinut muinaisvenäläistä kirjallisuutta. Ja myös tämän takia oli meillä paljon keskustelua uskonnollisista teemoista, ja kaikki meidän vanhempien läheisemmät ystävät sekä heidän tuttavansa olivat myös uskovia ihmisiä.

Haastateltavia TM5 ja RMs20 yhdisti kotona vallinnut uskonnollisen informaation kylläisyys, josta heidän isänsä olivat huolehtineet. Haastateltavien kertomukset saattoivat myös liittyä ilmiöön, jossa rakentuvat binaariset vastakohtat: me uskovat ja te muut. Tässä strategiassa vastakohtilla rakennetaan positiivista minäkuvaa.⁵⁹¹

Kaunokirjallisuuden sosiaalistavassa aineistossa esiintyy leimaavaa poeettista liioittelua. Romaanikertomuksissa eletyn elämän ja keksittyjen hahmojen epätodellinen menneisyys naamioidaan poeettisin keinoin tämänhetkisyteen. Lukijalle teksti elää ja kaikuu eri aistikokemuksissa ja vuorovaikutuksessa syvien äänikerrostumien kautta.⁵⁹² Hauraus ja hetkellinen aistimuksen ääni saattaa kyetä todistamaan mitä voimakkaimista todellisuuksista.⁵⁹³ Tietynkielinen kaunokirjallisuus vahvistaa henkilön kulttuurista todellisuutta ja siihen kuuluvia mielikuvia ja arvoja.⁵⁹⁴ Kirjallisuuden hahmoihin samastuminen on tärkeä inhimillinen ominai-

588 Furseth and Repstad 2006, 117. Vrt. Hervieu-Léger 2000, 134.

589 *Nikolaj Rerih*, Николай Рерих 1874 Pietari – 1947 Kullu, Intia.

590 Teosofian voisi laskea esoteerisen perinteeseen. TM5 puhuu ekumeenisesta suuntauksesta. Vaihtoehtoisesta uskonnollisuudesta Venäjällä ja Roerichin opetusten vaikutuksesta ks. esimerkiksi Aitamurto 2016, 22, 59 ja 134.

591 Zepa ym. 2005, 48.

592 Gadamer (2004, 27) näkee, että kieli rakentaa synteesiä menneisyyden ja nykyisyyden välillä.

593 Bachelard 2003, 301, 370 ja 374.

594 Esimerkiksi Berdjajevin (2009, 523) mukaan profetointi on ominaista venäläiselle kirjallisuudelle.

suus, jolla on vaikutusta myös arjen kohtaamisessa ja eläytymisessä toisten elämään.⁵⁹⁵ Osa kertoi tarkemmin, miten kirjallisuus oli ollut mukana lapsuuden ja nuoruuden uskonnollisessa sosialisatioprosessissa.

TMs14 Äitini antoi minulle luettavaksi Leo Tolstoin teokset:

”Tunnustuksia”⁵⁹⁶ ja ”Ylösousemus”⁵⁹⁷.

Kysymyksessä ovat tunnetut Leo Tolstoin teokset, joissa uskon teema on keskiössä. Kirjallisuutta ja kertomuksen vaikutusta ei voi aliarvioida. Ajan henkeen kuului, että julkaisut olivat pääasiallisesti sensuroituja ja valvottuja painotuotteita, ellei niitä ollut painettu ennen sensuurin alkamista tai ne olivat ilman sensuuria tehtyjä, omakustanteisia *samizdat*-painotuotteita. Sensuurin tuotoksena kirjallisuudesta saattoi myös puuttua esimerkiksi uskontoa koskeva osio.

Eri aikakausille ovat ominaisia tietyt tekstityypit ja myös uskonnolliset tekstit, kunnes saapui aika, jolloin uskonnolliset tekstit pidettiin kurissa.⁵⁹⁸ Kirjallisuudella on varsin vahva osuus Baltian alueen kulttuurijärjestelmän rakentamisessa johtuen eri aikakausien valvontamekanismeista niin Venäjän keisarikunnan kuin myös maitten ensimmäisen itsenäisyyden, Saksan miehityksen ja Neuvostoliiton kausina. Esimerkiksi runoilla ilmaistiin tuntemuksia, niihin samastuttiin, ja ne olivat lukijalle tunnistettavia.⁵⁹⁹ Oletan, että venäläisen kirjallisuuden ja klassikkoteosten vaikutus on ollut haastateltaville paljon laajempi ja syvällisempi kuin mitä tässä tutkimuksessa ilmenee. Kirjallisuus on osa sosialisatioprosessia ja kulttuurijärjestelmää, auttaa tunnistamaan kulttuuripiirin ja edesauttaa luomaan kuvitellun yhteisön.⁶⁰⁰ Lisäksi omakielisessä kirjallisuudessa kuvattu positiivinen hahmo saattoi toimia vaikuttajan roolissa haastateltavalle.⁶⁰¹ Informantit puhuvat paljon omakielisestä rikkaasta perinnöstä, kaunokirjallisuudesta.⁶⁰²

595 Bachelard 1968, 98–99; Nimmerfeldt 2011, 203. Hall (2019, 257) puhuu käytännöistä, jotka ovat kerrostuneet arjen ”habitukseen”.

596 Alkuteos Tunnustuksia oli nimeltään *Ispoved* Исповедь – Rippi, ja se ilmestyi vuonna 1884.

597 Romaani *Voskresenie* Воскресение -Ylösousemus aiheutti ilmestymisvuonna 1889 Venäjällä yhteiskunnallisen kohun. Ks. myös Turner 2007, 231.

598 Kristeva 1993, 43.

599 Lotman 1999a, 389. De Certeau (2013, 238) puhuu lukijan tuottamasta (mielellisestä) puutarhasta.

600 Fiske 1993, 36; Rée 2000, 21. Anderson (2020, 27 ja 41–44) näkee läheisyyttä nationalistisen ja uskonnollisen kuvittelun kanssa.

601 Samoin af Burén (2015, 144) tutkimuksessa.

602 Esimerkiksi mainittiin Puškin, Gogol (alkuaan Mykola Hohol-Janowski), Lermontov, Turgenev, Gontšarov, Dostojevski, Saltykov-Štšerdin, Tolstoi, Leskov, Kuprin, Tšehov, Pasternak, Bulgakov, Gorki, Nabokov, Solohov ja muut. Vähemmän viitattiin paikallisiin venäjänkielisiin kirjailijoihin.

Haastateltava TMs2 kertoi, että hän sai äidiltä venäjänkielisen, ennen vallankumousta painetun aapisen, jossa oli rukouksia ja katekismus. Haastateltava kertoi, että kirjan nimi oli *Jumalan laki lapsille*.⁶⁰³ Yksittäiset haastateltavat mainitsivat, että heille oli lapsuudessa tai nuoruudessa lahjoitettu Raamattu. Osalla oli ollut kotona Raamattu ja ellei ollut, se oli haastateltavien mukaan Neuvostoliiton aikana ollut varsin vaikea hankkia.⁶⁰⁴ Raamatun lukijakunta oli rajallinen.

Lisäksi oli kirjallisuus, joka sai virallisen ”kanonisen” aseman. Tästä puhuivat esimerkiksi haastateltavat TMs2 ja RNs14.

Mikäli kirjallisuus luokiteltiin neuvostoyhteiskunnassa taiteeksi, sen julkinen läsnäolo sallittiin. Julkaisut, jotka ”antoivat muodon” yhteiskunnalle, kansalaisille ja joissa oli huomioitu pedagogisia pyrkimyksiä sekä laajemmin kulttuurimalleja kansalle, saivat virallisen hyväksynnän.⁶⁰⁵ Ideologisen vaatimuksen seurauksena saattoi kansallisen ja neuvostomodernin sekoituksena syntyä arjessa uusia hybridimuotoja.⁶⁰⁶ Antaessaan lapselle tietyn julkaisun vanhemmat esittivät tekstin, joka oli heille tärkeä ja joka samalla toimi kulttuuriseen itseymmärrykseen kasvattavana välineenä.⁶⁰⁷

Tiivistäen voi todeta, että haastatteluaineistossa tulee esiin kaksijakoisuutta koskien sopivaa (*pertinence*) ja sopimatonta (*pas de pertinence*) uskonnollisuuden siirtymään liittyvää käyttäytymistä.⁶⁰⁸ Mayolin sopivaisuus-näkökulma laskeutuu katutasolle ja kortteliin: hän puhuu pelikentän suhdejärjestelmästä. Henkilön, joka asettuu asumaan kortteliin, on huomioitava sen sosiaalinen ympäristö. Korttelin tasolla kaikki alistuvat kirjoittamattomiin käyttäytymisen koodeihin ja niiden kunnioittamiseen. Sopivaisuus samalla pakottaa ja tukahduttaa, se on kuin sopimus, jolla ihmiset valvovat toistensa käyttäytymistä katutasolla ja korttelissa.⁶⁰⁹ Esimerkiksi kirkossakäyntiä ja ehtoolliselle osallistumista tai uskonnollisen kirjallisuuden lukemista voitiin pitää yhteiskunnassa eettisesti sopimattomana toimintana.⁶¹⁰

603 *Zakon Bozij dlja detej* Закон Божий для детей.

604 Tēraudkalns (2000, 166) kertoo venäjänkielisten Raamattujen laittomasta painamisesta Jelgavassa, jossa Karlis Zvirgzdir naamioidi talonsa varastoksi.

605 De Certeau 2013, 239.

606 Annus 2019, 153 ja 160–161. Ks. myös Seljamaa 2012, 75.

607 Furseth and Repstad 2006, 115; Fiske 1993, 36–37.

608 Ks. myös Tēraudkalns 2000, 154.

609 Mayol 2013, 23–27.

610 Bataille (2020, 223) mainitsee sopimattomuuden säännöt kirjallisuudessa ja maalaustaiteessa.

Isovanhemmat uskonnollisen perinteen jakajina ja vaikuttajina

Äidin ja isän lisäksi tärkeitä, ellei jopa tärkeimpiä uskonnollisen sosiaalisaationprosessin vaikuttajia aineistossa olivat vanhemman sukupolven edustajat. Varsinkin mummon rooli ja merkitys uskonnollisen informaation kantajana, jakajana ja vaikuttajana korostui. Kilemitin tutkimuksessa ei-virolaisten mummojen ja äitien rooli uskonnollisen informaation välittäjänä oli suurempi kuin virolaisten vastanneiden.⁶¹¹ Lisäksi vaikutusta on Fursethin ja Repstadin mukaan sillä, miten lähellä toisiaan eri sukupolvet asuvat.⁶¹² Osa mummoista kuvattiin haastatteluissa toimijoiksi, joiden uskonnollinen opetus painottui käytännön kautta.⁶¹³ Joillekin haastateltaville mummot olivat olleet etäisiä ja saivat puheissa vähemmän huomiota, koska he olivat jo poissa haastateltavien elämästä. Esimerkiksi haastateltavat TN9, RNs16, RN18 ja VM25 kertoivat, miten mummo välitti uskonnollista informaatiota; VM25 mainitsi lisäksi isoäidin äidin. Samat haastateltavat, pois lukien RN18 kertoivat, että omat vanhemmat eivät puhuneet heille uskonnosta.

TN9 Minä aina tiesin, että me olemme ortodoksiperhe. Mum-molla oli meidän talossamme oma huone, siellä oli hänellä ikonit. Minä pidin niistä ja näin, miten mummoni kunnioitti ikoneja, kumartui, rukoili ja teki ristinmerkin. Hän kantoi aina ristiä. Mummoni puhui minulle paljon uskonnosta, kuten siitä, että Jumala on olemassa, vaikka koulussa ja yhteiskunnassa väitettiin, että Jumalaa ei ole olemassa.

RNs16 Uskonto aiheena oli meillä kotona kuin tabu, mutta salassa ja läsnä oleva. Vaikka isovanhemmat olivat hyvin uskovia [vanhauskoisia], äitini oli toisessa hengessä kasvanut. Hänelle puolue oli ensimmäisellä sijalla elämässä, hän oli aito kommunisti.⁶¹⁴ Hän uskoi aatteen hyvyteen, mutta oli luopunut jo maailmanvallankumousideasta.

611 Kilemit 2020, 100. Ei-virolaiset, *mitte-estlased* on synonyymi sanalle venäjänkieliset.

612 Furseth and Repstad 2006, 117.

613 Toimijan suhde vuorovaikutuskumppaneihin on keskeinen. Stevanovic 2016, 220.

614 Samoin kertoo Aleksander, Yurchakin (2017, 435) tutkimuksessa.

VM25 mummo (*babuška*) ja mummon äiti (*prababuška*) asuivat täällä lähellä [Vilnan] keskustassa, ja minä kävin siellä, välillä asuin ja olin siellä kuin kotona, minulla oli heidän luonaan oma huone. He puhuivat minulle uskonasioista, ja kävin heidän kanssaan joskus myös kirkossa.

RN18 Mummoni opetti minulle uskonelämää niin kun hän itse ymmärsi sitä käytännön kautta, esimerkiksi miten kirkossa on tapana laittaa kynttilä. Minä kerron teille, miten toimimme: Me tulemme kirkkoon, ostamme kynttilät ja sitten, tiedättehän, siihen pyöreän alustaan asetetaan kynttilä terveydelle (*za zdравie*), sitten toiseen paikkaan, jossa on neliskanttinen kynttiläanalusta, poisnukkuneille (*za upokoi*). No, ja vielä on muistokynttilät, joiden ajankohdat jäivät mieleen kuten 9. päivä ja 40. päivä läheisen kuolemasta. Minä muuten jatkan tätä tapaa.

Mummot opettivat ja näyttivät eletyn ortodoksisuuden kautta käytänteet, kuten muistokynttilän käytön.⁶¹⁵ Haastateltavat puhuivat yleisesti rukouskynttilästä sanalla kynttilä. Lisäksi mummoihin liitettiin uhrautumista, ylistystä ja sankarillisuutta, ja he olivat haastateltavien kollektiiviseen tietovarantoon kuuluvia vahvoja tunnuksia ja kulttuurimerkkejä.⁶¹⁶ Turusen Venäjän korkeakouluopiskelijoita koskevassa tutkimuksessa mummojen asema uskonnollisina välittäjinä osoittautui myytilksi, sillä he olivat usein jo kommunismin aikana kasvanutta uskonnotonta sukupolvea.⁶¹⁷ Tässä tutkimuksessa oli samankaltaisuutta Turusen tulosten kanssa koskien nuorempaa sukupolvea.⁶¹⁸ Päätelen aineiston pohjalta, että sukupolvella on selkeä vaikutus joissakin vastauksissa riippumatta siitä, oliko henkilö ortodoksisen seurakunnan jäsen vai ei.

VNs24 Minun toisella mummolla Bologjesissa [Tverin alueella] Venäjällä, oli kotona ikonit, ja hän joskus puhui Jumalasta, hän myös joskus rukoili minun läsnä ollessani ikonin edessä. [...] Ja itse ajattelen, että ehkä minun sielussani (*v moe duze*) on jossain lähtökohtaisesti (*gde-to iznatšalno*) ollut Jumalan

⁶¹⁵ Naisten roolista eletyssä uskonnossa esimerkiksi Kupari 2016, 8 ja 131; Laitila 2017, 16.

⁶¹⁶ Goffmanin (2012, 58) näkemys uhrautumisesta on kuin rituaalinen koodi vuorovaikutustilanteessa. Venäläisestä uhrautumisesta esim. Losskij 1990a, 33. Ks. myös Kunnas 2021, 285.

⁶¹⁷ Turunen 2005, 111.

⁶¹⁸ Myös Zepan ym. (2005, 43) vuoden 2004 Latvian tutkimuksessa ikä vaikutti merkittävästi haastateltavien vastauksiin.

etsintä... tämä tunne tai kaipuu on ollut minulla pienestä pitäen ja mummo sekä hänen ikoninsa vaikuttavat tässä ehkä taustalla [pohdintaa]

Perheen aikuisten, varsinkin mummojen, rooli ja vaikutus haastateltavien uskonnolliseen sosialisatioon oli positiivinen. Siinä mielessä tulos on erilainen kuin Turusella. Tiaynen puhuu tutkimuksessaan babuška-instituutiosta, jonka hän kuvaa osaksi kansanuskoa, *folk religion*⁶¹⁹ ja jossa on elementtejä uskosta, taikauksesta ja magiasta.⁶²⁰ Yhtä vahvoja elementtejä ei ollut tässä urbaaniaineistossa, mutta Tiaysen tutkimustulokset heijastuvat mummojen ylistyksenä.⁶²¹ Väittäisin, että tällainen ymmärrys normistosta on siirtynyt sukupolvelta toiselle kielellisen ja kulttuurisen kasvuympäristön kautta ja on kulttuuripiirille ominainen.⁶²² Aineisto osoittaa, että materiaallinen ulottuvuus, kuten mummoon liittyvät tärkeät esineet ja artefaktit, vaikuttavat yksilön sosialisatioprosessiin.⁶²³ Neuvostoliiton modernisuuden vaikutuksena ja vastareaktiona kaupunkitumiseen uskonnollisuuden säilyttäjät *hraniteli* (хранители) kantoivat uskontoa maaseudulla pidempään.⁶²⁴ Monet haastateltavat kertoivat joko käyneensä lapsuudessa maalla mummolassa tai mummon asuneen samassa taloudessa. Uskonnollisena roolimallina ja uskontoperinteen säilyttäjinä, jakajina ja vaikuttajina mummot korostuvat haastateltavien puheessa astetta useammin kuin muut läheiset.⁶²⁵

619 Kansanuskoksi sanotaan myös *Double belief, Popular Christianity* Venäjän ortodoksisuuteen liittyen. Siinä kirkon pyhimyksissä on nähty samoja piirteitä kuin muinaisvenäläisissä pakanajumalissa. Nyky-Venäjän pakanaudesta ks. Aitamurto 2016, 66–67 ja 143.

620 Tiaysen (2013, 63–66) tutkimus perustuu haastatteluihin Suomen ja Venäjän Karjalassa.

621 Vrt. Challis 1980, 239–246.

622 Gergen (2002, 10) ehdottaa kulttuuristen kokemusten tutkimista yksilön kokemuksen sijaan ja tarjoaa termiä kulttuuritoiminta (*cultural function*). Vrt. Ven (2001, 296) kommentoi Gergenia; jos puhutaan toiminnasta, action (*actio*), pitäisi puhua myös intohimosta, passion (*passio*).

623 Bachelard (1968, 172–173): nimetyt asiat ja esineet saavat merkityksen, kun niistä puhutaan.

624 Kormina 2019, 69.

625 Tutkimuksissa todetaan, että usein naiset ovat uskonnollisempia kuin miehet ks. esim. Česnokova 2005, 128–130; Furseth and Repstad 2006, 190–191.

Jäsenkategoria-analyysi sanasta pelko

Sosialisaatioprosessissa siirtynyt sana pelko esiintyi haastatteluissa usein ja sai erilaisia konnotaatioita. Se saattoi tarkoittaa vahvaa mielentilaa: kuvitteellista tai todellista, menneisyydestä kantautuvaa tai tulevaisuuteen sijoittuvaa pelkoa. Seuraavaksi teen kategoria-analyysin pohjalta analyysin tästä yksittäisestä kielteisestä tunnesanasta, joka ilmaistiin käsitteillä *bojat'sja*, *strah* (боятся, страх). Sanaa pelko ei aina haastatteluissa mainittu tai se oli lauseyhteydessä kiertoilmaisuna. Laajemmin sana pelko, kuvattu aito tunne pelosta ja sanan synonyymit voi luokitella osaksi haastateltavien kulttuurista tietovarantoa ja yhdeksi heidät kulttuuriin liittäväksi tunnukseksi, merkiksi.⁶²⁶ Sellaisenaan sana pelko ilmaistiin haastatteluissa 27 kertaa ja sen mainitsi 21 haastateltavaa, haastateltavat TM1 ja TMs2 kahdesti, TNs10 ja RNs11 kolmesti haastattelun aikana. Sana sijoittuu kontekstiin, johonkin paikkaan, aikaan ja tilaan. Sanan painotus sekä voimakkuus ilmaisevat tunteen passiivisuuden tai aktiivisuuden. Yksilöiden merkityksenanto sanalle kertoo kunkin haastateltavan ainutlaatuisen näkökulman.⁶²⁷ Se voi ilmaista myös henkilön heikkouden tunnetta, avuttomuutta, ahdistusta tai suoranaista kauhua.⁶²⁸ Pelot voivat syntyä nyt tai ne voivat olla syvällä henkilön muistissa tai ikimuistossa.⁶²⁹

Analyysissa haastateltavat sijoitetaan position ja tunnisteiden mukaan kolmeen kategoriaan, jotka ovat minuuden, toiseuden ja kaikkien pelkokategoriat. Muodostuneet pelkokategoriat kuvaavat sanan merkitystä haastateltaville ja muodostavat rajat, joiden ylittäminen ei ole aina helppoa. Idean persoonapronominien käytöstä empiirisessä aineistossa olen lainannut Veniltä. Hän päättelee, että sosiaalinen konstruktionismi saattaa houkutella tutkijan keskittymään yksinomaan toisen intiimiin. Venin mukaan olisi äärimmäisen tärkeää kiinnittää huomiota siihen, miten tai missä persoonapronomineja *'minä/me'*, *'sinä/te'* ja *'hän/he'* käytetään, koska ne kuvaavat eri eettisiä periaatteita ja tekijää, joka rakentaa sosiaalista todellisuutta.⁶³⁰

626 Lotman (1999a, 231) kertoo, miten Dostojevski teoksissaan liittää roolihahmonsa luonteenpiirteet ilmaisemalla ne nimellä ja markkerin tunnuksella.

627 Lisäksi Hall (2019, 171) toteaa, että ”erilaiset etniset, kulttuuriset ja uskonnolliset ryhmät kantavat mukanaan erilaisia pelkoja”.

628 Losskij 1990a, 32; Bataille 2020, 41, 60, 69. Esim. Gilgunin (2008, 187) Yhdysvaltaistutkimuksessa 14–16 v. väkivaltaa kokeneille tytöille oli pelko, häpeä ja kauhu totta.

629 Bachelardin (2003, 441) näkemys on, että pelolla ei ole vanhoja muistoja, se ei tule ulkoapäin, vaan pelko on itse olemista.

630 Ven (2001, 302) *personal pronouns "I/we", "you", singular and plural, and "he/she/they"*.

Seuraavaksi esitän haastateltavien position kautta, missä yhteydessä puheessa ilmenevät sanat pelko, pelätä *bojat'sja* (боятся) ja pelkotila *strah* (страх). Pelko voi rakentua koetuksi tai kuvitelluksi uhkaksi, johon liittyvät erilaiset omat ja vieraat fobiat.⁶³¹ Kiinnostavalta vaikutti haastateltavien sijoittuminen ryhmittämällä vastaukset luokittelun pelkokategorioiden mukaan kolmeen jäsenkategoriaan: minuuteen, toiseuteen ja kaikkiin. Haastatteluissa käytettiin myös rinnakkaisilmaisuja tai synonyymejä, joilla korvattiin sana pelko, mutta näitä ei ole tilastoitu. Synonyymeissä on aina tulkinnanvaraa, ja ilmaisujen laajuus johtuu venäjän kielen runsaasta sanastosta ja värikyydestä.⁶³² Pelko sanana ilmeni haastatteluissa eri yhteyksissä, haastateltavan tai hänen esittämänsä esimerkin avulla. Haastateltavat kertoivat ja esittivät tulkintaa omasta kokemusmaailmastaan ja toisten pelosta tai toimijalle välittyvästä tunteesta, joka on kategorisoitu seuraavassa.⁶³³

Minuuden⁶³⁴ pelkokategoriat (minuus, läheiset, omat – minä, hän, me)⁶³⁵ olivat seuraavat:

Minä (7). TMs2: *joskus pelkään, kun katson rationaalisesti ikonia* (jolloin uskonnollisuus laimenee)⁶³⁶ TMs3: tunne pelosta (TMs3 mukaan pelko kuuluu uskonelämään, kuten myös ilo), TNS7: *nyt voi puhua avoimesti ja sanoa ilman pelkoa, että olen uskova*, RNs16: *pelkäsin kaikkea* (näkyvät ja näkymättömät inhimilliset, oliot, entiteetit ja muut voimat), RN17: *pelko siitä* (tulevasta), *että jään työttömäksi* (opettajana koulussa), VM25: *Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen tulivat sellaiset pelon tunteet*, VNs24 ja VNs30: *pelko, että ortodoksi-isä Ignati siirretään* (oli kummankin rippisä).

Hän (4). TM1: *Vaimoni pelkäsi* (syynä haastateltavan TM1 säännölliset kirkossakäynnit), RNs12: *Isäni salasi asian ja eli koko elämänsä pelon alaisena* (haastateltavan isä häpesi sotavankeutta, sillä hän oli ollut

631 Douglas (2003, 191) puhuu raja-alueesta, jossa ilmenevät yksilön syvimmat pelot.

632 Sinonim 2020. Mustajoki (2020, 269) kertoo sanojen merkityksestä, erilaisista tulkinnosta ja käsitteiden puuttumisesta toisessa kulttuurissa.

633 Lotman (1999a, 104–110) vertaa pelon historiaa Venäjällä ja länsimaissa, ja toteaa, että siinä on eri pelon kohteet ja tunteet. Vrt. Laitila 2017, 185–200.

634 Minuuden pelkokategoriassa olen huomioinut Meadin kehittämän määritelmän ”subjektiminä, tietäjänä ja objektiminä, tiedettynä”. Tieteen termipankki 23.10.2023; Williamson and Vigilant 2007, 146.

635 Kristeva (1993, 18) nimeää ”minut, sinut, hänet ja meidät” puhuvan subjektin moniäänisyydeksi.

636 Slaglen (2019, 365) tapaustutkimuksessa, Orthodox Church in Mississippi, vuodelta 2015 ikoni oli haastateltaville pelkojen vastalääke.

työleirillä Saksassa)⁶³⁷, RN15: *mummoni pelkäsi* (haastateltavan vanhempia) *koska hän puhui minulle uskosta*, VNs23: *äitini pelkäsi, että kuolen* (syntyi kuukauden ennen aikaisena ja kaste auttoi/pelasti).

Me (3). TN4 (pohdinta): *kai meitä* (venäläisiä) *pelätään*, TNs9 (pohdinta): *ehkä me* (venäläiset) *pelkäämme jotain* (Viron konteksti),⁶³⁸ RNs16: *me kaikki pelkäsimme työttömäksi jäämistä* (opettajat koulussa.)⁶³⁹

Toisten/heidän pelkokategoriat (toisten pelot – vieraat) olivat seuraavat: He (5). TM1: *ihmiset pelkäsivät* (Neuvostoliiton aikana kirkollisten juhlien viettoa), TMs2: *opettajat pelkäsivät* (kun TMs2 kertoi koulussa, että on uskova), TMs2: (virolaisten) *toisen kansan pelko*, TN4: *virolaiset pelkäävät venäläisiä*, TNs10: *pelkäsimme heitä* (neuvostoaikana uskovaa perhettä), RN18 puhui toisten ihmisten pelon tunteesta (Latvian konteksti); niiden, *jotka eivät osaa latvian kieltä* (itse RN18 osasi erinomaisesti).⁶⁴⁰

Kaikkien pelkokategoria (yhteiset pelot) olivat seuraavat:

Kaikki (5). TNs10: *nyt pelätään, mutta kukaan ei pelännyt Neuvostoliiton aikana* (vertailemalla vuoden 2004 yhteiskunnallista epävarmuutta). RNs11 ja VN26 kertoivat, että ihmisten pelko on jäänyt jo Stalinin kaudelta, RNs11: *pelko on läsnä oleva yhteiskunnassa* (vuonna 2004), RMs14 *pelottava ajanjakso oli kaikille Neuvostoliiton hajoaminen* (mainitsi: ostokortit, kupongit, vaikea taloustilanne).

Yllä olevan erittelyn perusteella uskonnollis-kulttuurisessa skaalassa minuuden pelkokategoriassa subjektiminän osalta mainittiin uskonnollisuuden laimeneminen TMs2, tunne uskonelämään liittyen TMs3, uskonnollisuuden paljastuminen (ennen) TNs7, kaiken pelko RNs16, rippi-isän siirtyminen muualle VNs24 ja VNs30. Objektiminän osalta minuuden pelkokategoriassa mainittiin vaimon pelko, kun mies käy kirkossa TM1, mummon pelot ja uskonelämän salaaminen RN15, äidin kuolemanpelko VNs23, naapurien pelko kirkollisia juhlia vietettäessä TM1. Eniten pelko-

637 Piilosyylisyys. Paju (2009, 15, 197 ja 202) puhuu ”yhteiskunnallisesti suunnitellusta unohtamisesta”, kuten leireiltä selvinneet vaikenivat tuskallisista muistoista.

638 Mahdollisesti kosta, oikeudellinen periaate *lex talionis* - koston laki. Ks. Moscovici 2022, 154.

639 Me-muoto voi olla myös kulttuurinen yleistys minuudesta, yhteisesti jaettu kokemus. Vrt. Bauman 2004, 18; Baggini 1996, 156.

640 Zepan ym. (2005, 13–14, 40, 49 ja 77) vuoden 2004 Latvian tutkimuksessa (N=1018) ilmeni sekä latvialaisten että ei-latvialaisten omakohtainen kollektiivinen etninen pelon tunne.

ja löytyi uskonnollis-kulttuurisessa skaalassa, minuuden pelkokategoriassa: tähän kuuluvat haastateltavien omat tai heihin liittyvien läheisten pelot. Yhteensä pelkoja oli minuuden kategoriassa seitsemän neljästoista mainitusta pelosta. Toisten pelkokategoriassa oli kolme uskontoon liittyvää mainintaa: kirkollisten juhlien vieton pelko TM1, uskovaksi ilmoittautuneen oppilaan TMs2 pelko opettajia kohtaan ja uskovien pelko TNs10, mutta kaikkien pelkokategoriassa uskontoa ei mainittu.

Bauman näkee, että pelot ovat puolustuskeinoja hatarassa järjestyksessä, jota pitää yllä yhteinen kulttuurinen koodi.⁶⁴¹ Pelko voidaan luokitella voimakkuuden mukaan vähäisestä säikähtämisestä hillittömäksi kauhuksi.⁶⁴² Mihail Lotmanin näkemys on, että sanoilla pelko ja pelkotila on erityismerkitys venäläisessä kulttuurissa.⁶⁴³ Lotman tarkastelee pelkoa makrotasolla ja sijoittaa sen ajanjaksoihin, joissa pelko on muuttanut muotoa, ja jakaa pelot typologisesti tietyille aikakausille ominaisiksi venäläisessä kulttuurissa.⁶⁴⁴ Moscovici tiivistää, että on vaikea tutkia uskontoa kiinnittämättä lainkaan huomioita vastanneiden tunteisiin ja koettuun elämään.⁶⁴⁵ Kaiken kaikkiaan näyttää, että erilaiset pelot olivat edelleen läsnä haastateltavien arjessa ja elämässä, ja uskontoon liittyen ne olivat pääasiassa yksilön tunteita, kun taas muita pelkoja saatettiin kuvata yhteisöllisinä pelkoina, kaikkien pelkona.

Uskonnollisen elämän mystiset voimat vaikuttajana

Osa haastateltavista kertoi pelosta tulla alistetuksi transsendenttien ja immanenttien eli näkymättömien voimien ja näkyvien inhimillisten voimien vaikutuksesta, jotka kuuluivat informanttien puheissa elettyyn ja koettuun todellisuuteen. Asiasta kerrottaessa ei aina käytetty ilmaisua pelko, vaan sana kierrettiin tai korvattiin. Tarkemmin katsottuna haastattelujen pohjalta päättelen, että pelkoon on ollut aihetta. Vastanneiden kertomuksissa ja muistissa saattoi olla aikaisempi pelkotila ja kokemus,

641 Bauman 2004, 198; Hervieu-Léger 2000, 94. Davie (2007, 25) puhuu kulttuurisista odotuksista.

642 Bataille (2020, 113) puhuu pyhästä kauhusta ja Bachelard (2003, 100, 102, 140) toteaa, että pelko myös liioittelee.

643 Tallinnan yliopiston kulttuuriteorian emeritusprofessori ja Tarton yliopiston semiotiikan osaston vanhempi tutkija.

644 Lotman 2003, 3–5.

645 Moscovici 2022, 26.

josta esimerkkinä minuuden pelkokategoriassa on haastateltava RNs16. Osalle haastateltavista, kuten VNs24:lle, oli tärkeää, että hän sai kertoa kunnioittavasta suhtautumisesta uskontoon.⁶⁴⁶

VNs24 Tiedättekö, suoraan meillä [perheessä uskonnosta] ei puhuttu, mutta meillä ei koskaan perheessä naurettu tai pilkattu (*nasmeški*) eikä puhuttu mitään ikävää tai tehty Jumalasta pilkkaa (*bogohulstvo*). Koskien laajemmin uskontoja, tällaista ei meidän perheessämme ei siis koskaan ollut. [...] Sanoisin niin, että kunnioitan toisen näkemystä [koskien uskomista ja uskontoa].

Haastattelun aikana informantti VNs24 korosti, että hänen perheensä ei ole toiminut väärin jumalauskoa ja yleisesti kirkkoa vastaan, kuten saattoi tapahtua ja olla yhteiskunnallisena normina Neuvostoliiton aikakaudella.⁶⁴⁷ Haastateltavien pohdinta väärin ja oikein toimimisesta on läpi aineiston kulkeva linjaus. Tässä yhteydessä liittäisin haastateltavan lainauksen uskonnon moraaliseen ulottuvuuteen.⁶⁴⁸ Haastateltava VNs24 toi varsin yksityiskohtaisesti esiin aiheeseen liittyviä, aikaisemmin käytettyjä ilmaisuja. Ilmeisesti asiaan vaikutti hänen toimintansa opettajana koulussa ja myös pyhäkoulun opettajana seurakunnassa. Arvelen, että hän halusi käydä asiaa haastattelussa läpi ja mahdollisesti pohtia omaan uskonelämäänsä liittyvää pelkoa.⁶⁴⁹ Aineistossa oli muitakin keskusteluja, joissa informantilla oli tarve ikään kuin ”ripittäytyä” tai kertoa jostakin asiasta, joka oli jäänyt vaivaamaan. Esimerkiksi haastateltava VNs24 kertoi yksilön vapaasta tahdosta, ihmisten tekemistä elämänvalinnoista, seuraamuksista ja kadotuksesta jatkona käymästään keskustelusta rippisänsä kanssa.⁶⁵⁰

Toinen haastateltava VNs23 pohti aihetta tarkentaen, että jos henkilö toimi väärin, hänelle ja mahdollisesti läheisille uskottiin tulevan siitä seuraamuksia, ikävyyksiä ja kärsimystä.⁶⁵¹ Tulkitsin kertomuksen niin, että kipua, tuskaa, piinaa ja kärsimystä ei aina nähty negatiivisina, vaan myös kulttuurisina hyveinä.⁶⁵² Tämä on kulttuurinkantajalle ominainen

646 Durkheim 1982, 36.

647 Ks. tarkemmin Kormina 2019, 76–79.

648 Uskonnon moraalinen ulottuvuus ks. Ammerman 2021, 159–176.

649 Esimerkkinä vastaavasta ilmiöstä kertoo Laukaiyte (2003, 177) Vilnan nunna ja munkkiluostarien asukkaiden neuvostoviranomaisten pelosta.

650 Tutkimuspäiväkirja 2004. Ks. myös Weber 1989, 196.

651 Ks. myös Sergeeva 2006, 130–135; Bataille 2020, 29.

652 Losskij (1990a, 8) kertoo venäläisten pyhien käytöksestä, johon liittyy Jeesuksen seuraaminen, ”hän alensi itsensä”(Fil. 2:8) ja Jumalan tahdon

dualistinen piirre. Berdjajev liittää dualistisuuden vahvasti venäläiseen kulttuuriin ja maailmankuvaan.⁶⁵³ VN23:n mukaan ärsykkeiden määrän ja kokonaisuuden pitää kylläkin olla sen verran vahvoja, että kyseinen väärintekijä saa hyvät ja/tai pahat voimat sekä henget kuten riivaajat vainoamaan.⁶⁵⁴ Waren näkemys on, että ihmisen pahojen tekojen lisäksi on olemassa pimeitä, pahoja ja demonisia voimia, enkelien kapinaa ja lankeemusta.⁶⁵⁵ Haastateltava VN23:n kertomuksessa näkymättömät voimat olivat pelottavia, aktiivisia ja aggressiivisia. Pahojen henkien olemassaolo kuuluu myös ortodoksiseen opetukseen.⁶⁵⁶ Professori ja skeemamunki Cavarnos tulkitsee ortodoksisen kirkon opetuksen niin, että tilinteon päivänä syntisten sielut joutuvat pahojen henkien valtaan, mutta niitä ei temmata Jumalan tietämättä. Cavarnos tarkoittaa, että kuoleman jälkeen sielu erottuu ruumiista, mutta Herran enkelin, suojelusenkelin läsnäolo on jatkuvaa, ja tämä koskee myös syntisten sielua, jottei paha henki saisi tilaisuutta kuolettaa ihmistä.⁶⁵⁷ Tutkimuksen haastateltavista harvat kielsivät yliluonnollisten voimien olemassaolon ja mahdollisen vaikutuksen.

Aikojen kuluessa kulttuurinen rajanveto siitä, mistä saa tehdä pilkkaa ja kenelle saa nauraa, on muuttunut ja häilynyt. Bahtin on tarkastellut naurun näkökulmaa liittyen jumalanpilkkaan, *bogohul`stvo* (богохульство). Esimerkiksi keskiajan Ranskassa tunnettiin legaalit karnevaalit, kirkossa joulujoulu- ja pääsiäisnaurun traditio, lisäksi oli aasin juhla ja hölmöjen juhla, jossa ivattiin ja parodioitiin kulttia, kunnes niistä tuli illegaaleja karnevaaleja. Ne olivat virallisen uskonnon groteskeja ivamukaelmia ja parodioita, niissä oli omaksuttu aineksia vanhoista pakanallisista juhlista.⁶⁵⁸ Myös venäläisessä kulttuurissa tunnetaan uskontoon liittyvät parodiat ja naurukulttuuri. Tästä asiasta puhui haastateltava VN28, koulutukseltaan filosofian tohtori, joka kertoi, että ”aikanaan Riian ja Vilnan kadut elävöityivät, kun kaupunkiin saapuivat ilontuojat, *skomorokhid*”. Kyse oli rikkaasta kulttuurirepertuaarista, johon kuuluivat sadut, kaskut, kertomukset, *skomorokh*⁶⁵⁹ eli itäslaavilainen harlekiini, – komeljäntti ja ilvei-

vastaanottaminen eli kenosis (κένωσις).

653 Berdjajev 2009, 452; Laihiala-Kankainen 2021, 19.

654 Isä Vladimir Zalipski (2004, 10–11, 29) hengellisissä puheissa ja saarnoissa, joita hän on pitänyt vuosina 1983–1984 Tallinnan Nevskin katedraalissa, hän varoittaa pahoista hengistä ja että ”kavalaa ja ovelaa saatanaa on syytä pelätä”.

655 Ware 1985, 93 ja 138; Cavarnos 1990, 15; Kunnas 2021, 218.

656 Laitila (2017, 9) niin ortodoksinen kilvoitteluperinne kun Raamattu todistavat asiasta.

657 Cavarnos 1990, 21, 28–29 ja 32–33.

658 Bahtin 2002, 72; Turner 1974, 70; Bataille 2020, 200–201. Gadamer (2004, 230–232) keskustelijoiden yhteisymmärrykseen syntyy särö, ellei ironiaa ymmärretä.

659 Aitamurto (2016, 133) kertoo nyky-pakanuudessa venäläisten veijarien,

lijä ja lisäksi kansallinen laulukulttuuri, *chastushki*. Ne olivat yhteiskunnassa välillä myös kiellettyjä, mutta kevensivät arkea ja elämää. Bahtin puhuu arkielämässä sallitusta, nauruun liittyvästä materiaalis-ruumiillisesta ulottuvuudesta.⁶⁶⁰ Siinä sallittiin myös pappien ja kirkon pilkka ja ivailu. Naurusta Bataille huomauttaa, että auktoriteetille nauraminen on dramatisointia ja yhteensulautumista, mutta kun nauramme ihmiselle, me samalla uhraamme hänet. Raja on liukuva ja nauraja voi toisaalta myös itse tulla naurettavaksi.⁶⁶¹

Päätelen, että koettu todellisuus rakentui tutuista osista ja on osa haastateltavien sosialisointia kautta omaksumaa kulttuurikoodia – kuten kenelle, milloin ja miksi naurettiin. Tutkimusaineistossa ilmeni eritasoisia pelkoa, joka oli opittu ja koettu tärkeäksi osaksi haastateltavien sosiaalista todellisuutta, elettyä uskontoa ja kulttuurista tietovarantoa. Pelon voimakkuus vaihteli joidenkuiden haastateltavien vahvasta kokemuksesta ja muistijäljestä toisten hyvin kaukaisiin tai etäisiin heijastumiin. Jos voidaan kuvata menneisyyden yhteiskuntaa muistiyhteiskunnaksi, on haastateltavien vastauksissa samoja piirteitä, joissa muisti on ollut tiivis ja läsnä kaikissa elämän vaiheissa.⁶⁶² Uskonelämän vaikuttajan roolissa saattavat osalla haastateltaville olla yliluonnolliset rankaisijat, demonit ja henkiolennot⁶⁶³ sekä pahuuteen liittyvät uskomukset.⁶⁶⁴ Pelon toiminnasta, potentiaalista, voimakkuudesta sekä vaikuttavuudesta oli henkilökohtaisia tulkintoja. Toisaalta kulttuurissa esiintyy myös toinen puoli, ikään kuin pelolla leikittelyä ja naurukulttuuria eli Bahtinin esittämä ”materiaalis-ruumiillinen sekä alentava ja uudelleen synnyttävä ulottuvuus”.⁶⁶⁵ Näkisin, että nämä oletetut ja näkymättömät tekijät liittyvät eri vahvuudella vastanneiden sosialisointiprosessiin.⁶⁶⁶ Vaikka yliluonnollisiin vaikuttajiin liittyi myös ambivalenttisia piirteitä, ne voisivat hyvin

tricksters ja skomorokhin, houkan ja hölmön traditiosta. Ks. myös Pascal (2002, 108) aiheesta itsensä pyhäksi tekeminen.

660 Bahtin 2002, 68. Vrt. Kierkegaard (1998, 101 ja 287) välittömyyden taso vallitsee uskonnollisen palveluksen koomisen ja traagisen ilmaisun välillä.

661 Bataille (2020, 19, 29, 150) esimerkkinä on Kierkegaard, joka päästää tuotannossaan ironian valloilleen.

662 Hervieu-Léger 2000, 141–142.

663 Durkheim (1980, 49, 222–226 ja 250) puhuu sielusta kuin prototyyppistä, erilaisten henkiolentojen joukossa.

664 Grigore (2015a, 66) tutkimuksessa Romanian pyhiinvaeltajat ymmärsivät maailman jatkuvaksi sodaksi demonien kiusauksia vastaan.

665 Bahtin 2002, 68–73.

666 Ks. myös aiheeseen liittyen Kilemit 2020, 103.

olla haastateltaville osana Woodheadin kuvaamaa uskontoa kulttuurina, uskomista tiettyihin asioihin, esimerkiksi uskoa ilmiön olemassaoloon, yliluonnollisiin olentoihin tai voimiin.⁶⁶⁷

Uskonnollisen elämän valvojat ja vaikuttajat

Haastatteluissa puhuttiin historiallisesta pelosta, joka liittyi osalle haastateltavista jonkun läheisen muistiin ja traumaattiseen kokemukseen. Tällainen oli minuuden pelkokategoriaan sijoittuva haastateltava RNs12:n kommentti: ”Isän pelko, että hänen sotavankeutensa Saksassa paljastuisi.” Tämä konkreettinen esimerkki kertoo, että haastateltavien pelolla oli eleet, ilmeet, juuret ja muisti.⁶⁶⁸ Haastateltava RNs12:n isä häpesi kokemustaan ja salasi sen, mahdollisesti peläten yhteisön hylkäämistä ja ulkopuoliseksi tulemista. Ehkä hän aavisti saavansa yhteiskunnassa stigman eli häpeäleiman ja joutuvansa ei-toivotun luokkaan.⁶⁶⁹ Neuvostokautena sisäisten tai oletettujen vihollisten joukkoon kuuluivat esimerkiksi luokkaviholliset ja kansanviholliset.⁶⁷⁰ Näiden luokkien luomiseen ja rakentamiseen tarvittiin ideologiset perustelut. Varsinkin Stalinin aikakaudella oli mahdollista saada yhteiskunnassa kansanvihollisen, *vrag naroda* (враг народа), leima. Se merkittiin passiin ja vaikeutti neuvostokansalaisten jokapäiväistä elämää, kuten asuinpaikan ja työn saantia. Ilmaisua *vrag naroda* esiintyi Neuvostoliiton perustuslaissa vuosina 1936–1977, pykälässä 131. Asiasta kertoi haastateltava RMs14, itsekin entinen ”kansanvihollinen”.⁶⁷¹ Neuvostoliiton oikeusjärjestelmä ja hirmukeinot astuivat voimaan Baltiassa miehityksen jälkeen vuonna 1940 ja uudelleen vuoden 1944 jälkeen. Neuvostoliiton alkuvuosina Baltiaan tulivat vainot, teloitukset, kyyditykset ja karkotukset vankileirille, kuten osa haastateltavista kertoi.⁶⁷² Haastateltava TNs10:n kaikkien pelkokategoriaan kuuluva ”nyt pelätään, mutta kukaan ei pelännyt Neuvostoliiton aikana” -näkemys

667 Woodhead 2011, 123. Ks. myös Geertz 1993, 87–125; Hervieu-Léger 2005, 300–302; Immink 2014, 134.

668 Ks. myös Hall 2019, 151.

669 Ks. Mustajoki (2020, 70–73, 194) leimaamisesta.

670 Kasekamp 2016, 187.

671 Esimerkiksi Paju (2009, 132) kansanviholliset ja Bauman (2004, 61 ja 174) ennakkoluuloista ja viholliskuvista. Ks. myös Kelly 2007, 234–237.

672 Esimerkiksi RMs14.

saattaa vaikuttaa ristiriitaiselta, mutta TNs10 vertailee omaa 1980-luvun kokemuksestaan Neuvostoliitossa vuoden 2004 yhteiskunnalliseen epävarmuuteen Tallinnassa.

Osa haastateltavista puhui viranomaisista, joilla oli valta määrätä.⁶⁷³ Tässä yhteydessä mainittiin valvontakoneisto, kontrollijärjestelmä ja rangaistustoimet. Tässä tutkimuksessa harvat haastateltavat puhuivat uskonnollisesta vastarinnasta neuvostokaudella.⁶⁷⁴ Sellaisia kertomuksia oli esimerkiksi vastaajilla TM1, TMs2 ja RMs14. Mietin, olisiko vastarinnan vähäisyyden tai siitä puhumisen syynä jäänne viranomaispelosta. Haastateltavat tarkoittivat viranomaisten omavaltaisuutta, mielivaltaisuutta ja päättäjien kaikkivoipaisuutta. Vaikuttaa, että maiden itsenäistymisen ja arjen vapautumisen myötä pelko ei ollut poistunut haastateltavien elämästä vaan oli osalla haastateltavista muistissa ja edelleen läsnä jokapäiväisessä elämässä.⁶⁷⁵ Esimerkiksi haastateltava RNs16:n sanat ”pelkäsin kaikkea” sijoittuvat minuuden pelkokategoriaan.

RNs16 Jos joku minun ääntäni jossain kuulee, niin ensiksi minä jään työttömäksi [opettaja]. Olen kertonut teille hyvin arkaluontoisia asioita, myös työpaikan tilanteesta. Toiseksi kukaan ei tiedä mitä sitten tapahtuu, minä pyydän, anon ja rukouksen, hävittääkää haastattelunauhut, kun teidän tutkimuksenne on valmis, minä pelkään.

Haastatteluissa ilmennyt pelon tunne saattoi olla hyvinkin vahva,⁶⁷⁶ kuten haastateltava RNs16:n tapauksessa, ja siihen liittyi lisäksi ajatus mahdollisista seuraamuksista.⁶⁷⁷ Haastateltavat sijoittavat pelkotilat eri ajanjaksoihin. Taustalla saattoi olla erilaisia tapahtumia tai niiden heijastuksia, mistä voi päätellä, että pelolla on kulttuurissa pitkät juuret.⁶⁷⁸ Osa haastateltavista kertoi, että vanhemmat aseman ja työpaikan menetyksen pelossa joko kielsivät uskonnon tai olivat puhumatta siitä. Heidän joukossaan oli myös virallisen aatteen kannattajia, jolloin uskonnosta kotona puhuttiin hyvin vähän, neutraalisti tai negatiiviseen uskontokriitti-

⁶⁷³ Kunnas (2021, 213) toteaa, että riippuu paljolti siitä, millainen vallankäyttömoraali viranomaisella oli yksilönä.

⁶⁷⁴ Virolaisten hengellisestä vastarinnasta neuvostokaudella ks. esim. Altnurme 2006, 74–80.

⁶⁷⁵ Tomka (1998, 237) vahvistaa, että pelot uskonnon vainosta ja uskovien ahtaasta perinteestä eivät hävinneet edes vuoden 1990 jälkeen.

⁶⁷⁶ Kuten Grigoren (2015a, 46) tutkimuksessa ilmeni Bukarestissa 2012 haastateltavien Cornelian ja Irinan pelko Jumalaa kohtaan.

⁶⁷⁷ Haastateltavan RNs16 ja joidenkin toisten pyynnöstä haastatteluaineisto on tutkimuksen valmistuksen jälkeen tarkoitettu hävittää.

⁶⁷⁸ Lotman 2003, 3–5. Ks. myös Lotman 1999a, 110–111.

seen sävyyn.⁶⁷⁹ Kuvailtaessa neuvostoajan todellisuutta ja elettyä uskontoa haastatteluihissa toistuvat sanat *varovaisuus, valvonta, seuraamukset, piilotettu ja salattu toiminta*. Yhdistäisin nämä ilmaisut yhteiskunnassa laajemmin vallinneeseen epäluottamukseen ja viranomaispelkoon.⁶⁸⁰ Yurchakin haastateltavat puhuvat neuvostojärjestelmän pelosta. Losskij ja Sergeeva tarkentavat ja kertovat venäläisen kansan viranomaispelosta ja vapaaehtoisesta alistumisesta.⁶⁸¹ Subjektin alistuminen saattaa liittyä yksilön luonteenpiirteisiin, käytösmalliin tai mahdollisesti myös haastateltavien kulttuuri-ihanteeseen ja kuuliaisuustraditioon. Pelko kohdistuu vallassa olevaan, ja jos ei esimerkiksi ole kuuliainen tai alistu viranomais- tahtoon, voi tulla seuraamuksia.⁶⁸² Esimerkiksi haastateltava TNs7 kertoi varovaisuudesta Neuvostoliiton aikana ja pelosta kirkossa käynnin yhteydessä. Hänen aikaisempi uskonnollinen identiteettinsä oli salattu, ja paljastumisen pelko sijoittuu kategoria-analyysissä minuuden pelko- kategoriaan:

TNs7 [syntynyt 1963] Nyt minä voin käydä kirkossa ja puhua avoimesti ilman pelkoa, että olen uskova. Aikaisemmin piti olla varovainen, eikä aina tiennyt kuka kirkossa seisoi vieressä, kuten vaikka KGB:n edustaja, joka saattoi olla vakoilemassa ja valvomassa papin toimintaa sekä mahdollisesti seurakuntalaisia.⁶⁸³

Haastateltavat, jotka olivat olleet neuvostokaudella kirkossakävijöitä, puhuivat pappien ja seurakuntalaisten viranomaisvalvonnasta.⁶⁸⁴ Neuvostoliiton uskontokuntia koskeva valvontajärjestelmä oli monitasoinen. Haastateltavat ovat saattaneet käyttää KGB:tä eli paikallisen neuvostotasavallan valtiollista turvallisuuspoliisia yleisnimityksenä valvontatehtävissä olevista henkilöistä.⁶⁸⁵ Esimerkkinä haastateltava VM31:n kokemus tapaamisesta KGB kanssa:

679 Esimerkiksi TMs14 ja VM31, molemmilla isät.

680 Toisaalta samanaikaisesti esiintyi neuvostoyhteiskunnassa uskonnollisia virtauksia kuten *Tallinnan herätys*. Nämä tilaisuudet olivat myös venäjäksi. Ks. tarkemmin Ringvee 2015, 59–63.

681 Losskij 1990a, 80; Sergeeva 2006, 162–167. Annus (2019, 126) puhuu diktatuurista ja neuvostovallan systemaattisesta väkivallan strategiasta.

682 Dubovka (2017, 81) kertoo alistumisesta igumenialle ja kuuliaisuudesta nunnaluostarissa.

683 KGB:hen luotiin vuonna 1967 viides osasto, joka oli erikoistunut uskonnollisten toimijoiden valvontaan. Tēraudkalns 2000, 138. Pappi saattoi myös itse olla KGB agentti. Altnurme 2006, 64–65.

684 Rousselet (2013b, 16) kuvailee papin vallan menetystä Venäjän ortodoksisen kirkon seurakunnissa 1960-luvulla.

685 Sedova (2020, 37) käsittelee tutkimuksessa Latvian ortodoksisen

VM31 Sanoisin, että uskonasiat eivät olleet aikanaan kiellettyjä täällä [Vilnassa], ja siihen aikaan KGB:n työntekijät saattoivat muuten kysyä vastaavia kysymyksiä kuten teillä on, mutta ero oli, että ne esitettiin eri sävyyn. Minulla oli aikoinaan KGB:n kanssa eri tasoisia ongelmia.

Haastateltava VM31:n kokemus oli mielellisesti lähellä ja kipeä, eikä hän halunnut keskustella siitä laajemmin.⁶⁸⁶ Käytännössä kaikki yhteiskunnan instituutiot ja työpaikat toimivat tai joutuivat toimimaan tehokkaasti ateismipropagandan parissa, mutta varsinaisia valvontatehtäviä suorittavat tahot olivat valtiovallan määräämiä.⁶⁸⁷ Poikkeuksiakin on: esimerkiksi Gessen kertoo vaimon ilmiantaneen miehensä viranomaisille neuvostovastaisista kannanotoista.⁶⁸⁸ Viranomaiset rohkaisivat ja kannustivat kantelemiseen, ja tämä malli toistuu neuvostodiskurssissa. Valvontatehtävässä saattoi toimia myös seurakunnan työntekijä, kuten pappi. Schvak kiinnittää huomiota siihen, että asiat voidaan helposti nähdä mustavalkoisina tutkittaessa neuvostokauden uskonnollista elämää. Neuvostoliiton aikana papit toimivat painostuksen alaisena ja joutuivat tekemään ”yhteistyötä” viranomaisten kanssa. Yhteistyön puolustukseksi on kerrottu, että näin toimiessaan papit tekivät enemmän hyvää kuin haittaa seurakuntaelämässä puolustamalla itseään ja seurakuntalaisia viranomaisten mielivallalta.⁶⁸⁹

Valvojat saattoivat toiminnallaan olla uskoelämän vaikuttajan roolissa, jolloin he joidenkuiden haastateltavien kohdalla vahvistivat ja joidenkuiden kohdalla taas laimensivat uskonnollisuutta. Tämän aineiston pohjalta väitän, että näkyvän viranomaisvoiman ja näkymättömien yliluonnollisten voimien pelko tai mahdollisesti kollektiivinen, emotioihin perustuva pelko siirtyi sosialisatioprosessin kautta.⁶⁹⁰

hiippakunnan historiaa 1944–1964 ja käyttää ilmaisua ”*spetsslužby* спецслужбы” kääntäisin: valtiollinen turvallisuuspoliisi.

686 Ymmärrän haastateltavaa, ettei vastaavia tapaamisia välttämättä halua muistella.

687 Tarkemmin Teraudkalns 2000, 139–149; Rimmel 2011, 313–314.

688 Gessen 2018, 166.

689 Schvak 2015, 64–65.

690 Berger ja Luckmann 1994, 81; Lotman 1999a, 267. Vrt. Hervieu-Léger 2005, 305.

Salattu toiminta ja kokemukset

Vahva yhteiskunnallinen painostava normisto vaikuttaa taustalla, kun useimmat haastatellut kertovat uskonnollisen informaation salaamisesta ja piilottamisesta sekä informaation pirstoutumisesta ja hajaantumisesta. Kun sanoma ja muisti jää salatuksi, sitä eivät voi myöskään muut paikantaa.⁶⁹¹

RNs12 Uskonnosta ei puhuttu mitään ja ajattelen, että siihen aikaan kaikki tämä aiheena oli hyvin salattu eikä sellaisenaan ollut tervetullut [lapsuudessa], mutta tiedättekö, minun mummoni rukoili öisin. Minä kuulin sen, koska nukuin samassa huoneessa. Muistan myös rukoukset, ne olivat: Herra armahda, Isä meidän -rukous ja muut rukoukset.

RN15 Mummo oli ainoa, joka puhui uskonnosta, hän teki sen hyvin varovaisesti, koska hän pelkäsi, että minä kertoisin tästä vanhemmille.

Haastattelulainauksissa uskonnollinen informaatio oli salatulla tavalla läsnä edellä mainittujen kahden⁶⁹² haasteltavan lapsuudessa ja nuoruudessa. Haastateltava RNs12 muisti hyvin kaikki rukoilijamummon rukoukset lapsuudesta ja nuoruudesta, ja tämän kautta rukouselämä oli tullut hänelle tutuksi.

Tämän aineiston valossa uskontoon ja uskonnollisuuteen liittyi haastateltavilla pääasiallisesti positiivisia kokemuksia lapsuudesta ja nuoruudesta. Positiivisten kokemusten määrä saattoi kuitenkin olla vähäinen myös valvonnan ja salailun takia. Näyttää siltä, että mikäli uskonnollinen informaatio välitettiin ystävällisesti, ilman painostusta ja sopivina ”annoksina”, kokivat haastateltavat uskonnollisen informaation ja joissakin tapauksissa myös uskonnollisen kotikasvatuksen positiiviseksi.⁶⁹³ Kodin arvoilla, asenteilla ja ilmapiirillä oli merkitystä.

Haastateltavilla oli vain vähän uskontoon ja uskonnolliseen elämään liittyviä negatiivisia kokemuksia lapsuus- ja nuoruusajoilta, mutta monen suhde uskontoon oli ollut etäinen tai puuttunut kokonaan. Myös ajallinen etäisyys oli useimmilla kaukainen, tai sitten haastateltavien muistissa ei ollut säilynyt negatiivisia tunnusmerkkejä.⁶⁹⁴ Vain yksittäiset informantit

691 De Certeau 2013, 131 ja 232; Paju 2009, 19.

692 RNs12, RN15.

693 Vrt. Niemelä 2006, 150–153.

694 Toisin esittää Willander (2014, 183). Hänen tutkimuksessaan totunnaisuus,

muistelivat, että olivat puhuneet negatiivisista tunnusmerkeistä läheisten kanssa ja muistivat asian haastattelussa, kuten TM5 puhuessaan ortodoksisen kirkon historiallisesta taakasta ja RN17 ortodoksisen kirkon vanhauskoisiin kohdistuvasta vainosta.⁶⁹⁵ Tänne voisi sopia käyttäytymismallin selittäjäksi merkityksen ja kuulumisen etsimisen teoria, joka auttaa ymmärtämään yksilön uskonnollisuutta. Siinä yksilöllinen uskonnollisuus keskittyy merkityksiin ja kuulumisen etsimiseen.⁶⁹⁶ Hallin mukaan ihminen etsii elämän merkitystä ja järjestystä. Etsimiseen kuuluvat myös vaikeudet, kriisit, niistä eheytyminen ja selviytyminen.⁶⁹⁷ Haastateltava TM5 näki pohdinnassaan ortodoksisen kirkon yhteiskunnallisen aseman ennen vuoden 1917 vallankumousta alistajana ja yhtenä instituutionaalisista kansan riistäjistä. Hänen näkemyksensä liittyi ortodoksiseen kirkkoon maaorjuuden puolestapuhujana.⁶⁹⁸ Osa haastateltavista valaisi aihetta omakohtaisella, yksilötason kokemuksella. Haastateltava RN18 kertoi, että hänen ahdistavat kokemuksensa liittyivät arjen uskonnollisuuteen, kuten aina viikonlopulle sijoittuneet säännölliset hautausmaakäynnit ensin mummon ja sitten äidin kanssa. Haastatteluajkaan hän pyrki välttämään hautausmaita. Haastateltava RN17 muisteli vanhauskoisen vaarin pelottelua, *zapugivanije*, maailmanlopun ennustuksilla, ja nämä kokemukset olivat tallentuneet hänen muistiinsa. Jos esimerkiksi perunasato oli sateiden takia pilalla: ”se merkitsi, että maailmanloppu on nyt tulossa”.⁶⁹⁹

RN17 Oh! Tiedätte, minä olen kasvanut tämän maailmanlopun ennustuksen kanssa, koska: ”meidän syntimme ovat raskaat ja ne johdattavat maailmanloppuun.” Näin vaari aina sanoi.

Tässäkin haastateltavan mummo oli ollut positiivinen toimija eikä niin tosissaan ennustusten kanssa. Hän lohdutti lapsenlapsia, etteivät ne vaarin ennustukset ole ennenkään toteutuneet. Haastateltavan vaari kuoli vuonna 1992, ja sen jälkeen eskatologiset ennustukset loppuivat. Bache-

johon liittyi menneisyyden muistojen uskonnollisuus, oli nykyruotsalaisille vierasta.

⁶⁹⁵ Vanhauskoiset vastasivat vainoihin polttoitsemurhilla. Berdjajevin (2009, 442) näkemys on, että polttoitsemurha on uskonnollinen sankariteko ja venäläinen kansallinen ilmiö.

⁶⁹⁶ Furseth and Repstad 2006, 120–122.

⁶⁹⁷ Hall 2019, 247–248. Aarelaid-Tark (2006, 95): tutkimuksen haastateltavien selviytymisstrategiat.

⁶⁹⁸ Maaorjuus lakkautettiin Eestinmaalla 1818, Kuurinmaalla 1819, Liivinmaalla 1822 ja myöhemmin Liettuassa, Latgaleissa ja Venäjällä 1861. Kasekamp 2016, 103 ja 306–307.

⁶⁹⁹ Tēraudkalnsin (2000,31) mukaan myös varhaiselle helluntailiikkeelle oli ominaista luja usko lähestyvään maailmanloppuun.

lard huomauttaa, että maailmanlopun ennustukset ovat ihmisten kertomia tarinoita, jotka käsittelevät voimia ja merkkejä.⁷⁰⁰ Turner tarjoaa maailmanlopun ennustuksille selityksen, jonka mukaan maailmanlopun myytit näyttävät ensin katastrofilta, muuttuvat sen jälkeen allegoriaksi ja liittävät lopuksi yhteisön eli *communitaksen* yhteen.⁷⁰¹ Turnerin ennustuksen allegorinen selitys voisi hyvin sopia haastateltava RN17:n vanhauskoisen vaarin maailmankuvaan.

Kirkossakäynti ja uskonelämä ennen

Seitsemän⁷⁰² kaikista haastateltavista oli käynyt lapsuudessa ja nuoruudessa kirkossa jumalanpalveluksessa. Oli ollut myös satunnaiskäyntejä. Kaksi⁷⁰³ haastateltavaa oli käynyt vain kerran turistina kirkossa. Uskonnollinen sosialisatio ilmeni haastateltavilla kokemuksen kautta, liturgisten eleiden muistamisessa kirkkotilassa tai kotona. Tällaisia olivat seisominen, rukous, ristinmerkin tekeminen, ikonin edessä kumartaminen, polvistuminen ja kynttilän tai tuohuksen sytyttäminen.⁷⁰⁴ Liittäisin nämä haastateltavien aistillisiin kokemuksiin.⁷⁰⁵ Kirkkotilaan liittyvät tottumukset, rutiini ja tilankäyttö koskivat informanttien ja perheiden jokapäiväistä taktiikkaa.⁷⁰⁶ Koti ja läheiset olivat eletyn uskonnon ja sosiaalisten käytäntöjen kautta haastateltaville uskonnollisen lukutaidon opettajia. Muistijälki jäi, jos oli vierailtu kirkossa ja opittu, miten siellä koko ruumiin liikkein toimittiin. Myös kynttilän sytyttäminen ja rukoilu ikonien edessä kirkossa oli tullut osalle tapana tutuksi lapsuudessa.⁷⁰⁷ Läheisten kuten mummojen rukoukset ja liikkeet ikonin edessä olivat kiinnittäneet haastateltavien huomion ja jättäneet muistikuvan.⁷⁰⁸ Tämä saattoi myös

700 Bachelard 2003, 130.

701 Turner 2007, 177. Vrt. Lossky 2019, 23.

702 Lapsuudessa ja nuoruudessa jumalanpalvelukseen osallistuivat TMs2, TN4, TNs7, TNs8, RMs20, VN26 ja VN27.

703 TM5, TN6.

704 Ihminen kutsuu avuksi Jumalan voimaa (ikonissa). Ware 1985, 81. Losskylla (2019, 96) Jumalalliset voimat ja energiat, myös teot, Jumalan puhurit jumalallisuuden säteinä.

705 Ahokas ym. 2011, 34; Kupari 2016, 65; Laitila 2017, 163. Ks. myös Tiaynen-Qadir 2017, 11.

706 De Certeau 1984, 115. Esimerkiksi Kupari (2016, 92) kertoo, että hänen aineistossaan painottuu ortodoksien käännyttäneiden sääntölähtöisyys.

707 McGuire (2008, 192) puhuu valon metaforasta, kynttiläjuhlasta ja kynttilöiden siunaamisesta. Ks. myös Penttilä 2021, 185.

708 Kormina 2019, 50–51. Gadamer (2004, 166) huomauttaa, että ruumiillisuus voi myös kätkeytyä havainnoitsijalta.

hemmin auttaa haastateltavaa rakentamaan muistikuvaan perustuvan, hänelle aidon, puhtaan, oikean, positiivisen tai epämääräisen mielikuvan uskonnollisuudesta.⁷⁰⁹ Voi puhua haastateltavien valituista reiteistä, ruumiillisen läsnäolon kokemuksesta kirkkotilassa, missä ihmiset aistivat ja katseella seuraavat toisiaan, jolloin *synkroninen*, samanaikainen ”me”-tai *sekventiaalinen*, peräkkäinen ”minä”-toiminta tallentuvat muistiin erilaisina.⁷¹⁰

Monet haastateltavat mainitsivat epävarmuuden ja ambivalenttisuuden: heidän läheisensä pelkäsivät kirkossakäyntien seurauksia. Haastateltava TM1:n kirkossakäyntiin saattoi vaikuttaa vaimon ”hänen-pelkokategoriaan” kuuluva pelko. Kirkossa oltaessa osallistumista säätelevät läsnä olevien henkilöiden katseet, niin että kirkossa olevien ikonien luona käyminen piti aikoinaan toteuttaa varovaisuutta noudattaen. Ajanjakson rajoituksista ja viranomaisvalvonnasta huolimatta kirkossakäynti oli mahdollista. Monen haastateltavan mielestä uskonnollinen tilanne oli tutkimuskaupungeissa vapaampi kuin muualla Neuvostoliitossa.⁷¹¹

RM19 Riiasa toimi Neuvostoliiton aikana 12 ortodoksista kirkkoa ja kaupungissa oli yhteensä yli 40 toimivaa kirkkoa. Tämä oli suuri ihmettelyn aihe muualta Neuvostoliitosta tuleville turisteille. Yksi ortodoksinen kirkko suljettiin vuonna 1963 ja siihen tuli planetaario, mutta se luovutettiin takaisin kirkolle vuonna 1992. Kysymyksessä on nykyinen Latvian ortodoksisen kirkon pääkirkko, Kristuksen syntymän katedraali.⁷¹²

Sama teema toistuu myös Tallinnan ja Vilnan haastatteluissa: kaupungeissa oli toimivia kirkkoja ja niissä sai käydä, mutta maaseudulla tilanne oli täysin toinen. Siihen olivat vaikuttaneet maaseudun tilojen pakkokollektivisoinnit, pitäjän- tai kyläkeskuksen siirtäminen tai siirtyminen ja yhteiskunnan nopea kaupungistuminen. Myös valtiovallan aatteellinen suuntaus ja pyhäkköjen rakennuskielto edesauttoivat maaseudulla kirkkorakennusten rapistumista ja sulkemista. Käsittelen tässä tutkimuksessa Tallinnan, Riian ja Vilnan tilannetta, sillä näissä kaupungeissa vierailijat saattoivat neuvostokaudella kokea myös eräänlaisen uskonnollisen

709 Immink 2014, 132. Esimerkiksi Laitila (2017, 10) kertoo, miten ikonin avulla aikanaan ohjattiin rukoukseen.

710 Lindholm, Stevanovic ja Peräkylä 2016, 19.

711 Esim. ks. tarkemmin Prekup 2012, 78–89. Sedova (2020) katsaus ortodoksisen kirkon Riian hiippakunnan kirkolliseen elämään vuosina 1944–1964 ja Alekseev (2015) vuosina 1966–1990.

712 Vuosien 1966–1990 välillä toimi Riian kaupungissa 12 ortodoksista kirkkoa. Alekseev 2015.

vapauden ilmapiiriin. Olennainen yksityiskohta on, että elettyä ortodoksisuutta tukivat Kuremäen Pyhtitsän nunnaluostari (perustettu vuonna 1891) Itä-Virossa, Riian nunnaluostari (perustettu vuonna 1893) sekä Vilnan⁷¹³ munkkiluostari (perustettu vuonna 1597)⁷¹⁴, jotka kaikki toimivat perinteen ja uskon kantajina läpi neuvostoajan ja joissa elettiin luostarisäännön⁷¹⁵ mukaisesti. Samanaikaisesti muualla Neuvostoliitossa luostarit olivat vähissä. Myös Petserin munkkiluostari (perustettu vuonna 1473) Latvian ja Viron rajan tuntumassa säästyi 1930-luvulla sulkemiselta, koska se sijaitsi Viron tasavallan alueella. Luostari jatkoi toimintaansa koko neuvostokauden ajan. Kirkolliset juhlat ja rukousperinne säilyivät luostariperinteessä.⁷¹⁶ Luostarit olivat eletyn ortodoksisuuden varsinaisia potentiaalisia ja toimivia voimakenttiä.⁷¹⁷

Aineistossa on nähtävissä Douglasin esittämä, jonka mukaan tapahtumien säännöllinen noudattaminen tekee niistä rituaalin kaltaisia.⁷¹⁸ Haastateltaville uskonnollinen informaatio tuli tutuksi toiminnan ja rituaalien kautta. Vanhempi sukupolvi jakoi informaatiota ja opetti toimintatapoja, eleitä, käytänteitä, ruumiillista toimintaa ja praksista.⁷¹⁹ Esimerkiksi haastateltavat TNS7 ja VN26 muistivat kirkossakäynnit läheisten kanssa, kun taas haastateltava TNS8 kävi jo nuorena itsenäisesti kirkossa.

VN26 Kirkolliseen elämään minua tutustutti mummo, ehkä myös äitini. Mummo opetti, miten pitää tehdä ristinmerkki, kumartumisen suunnan, kynttilän asetuksen, Isä meidän -rukouksen ja että myös ennen nukkumaanmenoa pitää tehdä ristinmerkki.⁷²⁰ Mummo vei minua myös ehtoolliselle, mutta

⁷¹³ Laukaiyte 2014, 358. Vilnassa toimi myös ortodoksikirkon Maria Magdalenan nunnaluostari, joka suljettiin vuonna 1960. Avanesova (2012, 211) mainitsee Saarenmaalla vuonna 2009 aloittaneen Öörikun nunnaluostarin, joka toimi Konstantinopolin patriarkaatin alaisuudessa.

⁷¹⁴ Vuonna 1946 pyhien marttyyrien Antonin, Johanneksen ja Eustafin pyhänjäännösten palautus nosti luostarin merkittävyttä koko Neuvostoliitossa. Laukaiyte 2003, 126–128; 2014, 358.

⁷¹⁵ Puhutaan myös sisäisestä säännöstä ja kilvoitteluohjeistuksesta.

⁷¹⁶ Luostarielämän eroista idän ja lännen kirkossa ks. Lossky 2019, 25. Papittomien vanhauskoisten maallikkoluostareiden elämästä ks. Bahna 2022, 253.

⁷¹⁷ Lossky 2019, 26. Esim. Tiaynen-Qadirin (2017, 5–6) tutkimuksen haastateltava Maijan energiakokemus Valamon luostarista. Luostarit ovat toimineet Venäjällä myös karkotus- ja rangaistuspaikkoina, esimerkiksi Syvärin luostari. Laitila 2017, 70, 91, 97, 116 ja 196.

⁷¹⁸ Douglas 2003, 120

⁷¹⁹ Saattoivat noudattaa Waren (1985, 173–174) kertomaa; hengellisen tien ensimmäinen vaihe alkaa katumuksesta ja on hyveiden harjoittaminen, *praktiki*. Toinen vaihe on *fysiki*, luonnon mietiskely ja viimeisen kolmannen päämäärä on *teologia*, Jumalan itsensä mietiskely.

⁷²⁰ Ortodoksiristi ks. Repo 2008, 225–228. Laitila (2017, 201) kertoo oikean ja väärän ristinmerkin tekemisestä, jota oli aikanaan pappien vaikea erottaa. Losskij (1990a, 60) kuvaa, että ennen venäläinen talopoika taloon saapuessaan teki

siitä muistan vähemmän. Me kävimme Basanavičiaus-kadulla [Vilnassa] Romanovskajan kirkossa. Mummoni asui tämän kirkon lähellä.

TNs7 Niin paljon kuin muistan, olen käynyt kirkossa Tallinnassa 4-vuotiaasta lähtien [vuodesta 1967].

TNs8 [syntynyt 1940] Tambovin alueen pitäjässä: Venäjällä uskonto oli luonteva osa minun elämäni, kävin usein kirkossa.

Haastateltava TNs7:n kirkossakäynti sijoittuu minuuden pelkokategoriaan; hän salasi sen ainakin julkisesti. Hän muisteli käyneensä neuvostoaikana vanhempien ja myös kummien⁷²¹ kanssa kirkossa koko lapsuutensa ja nuoruutensa. TNs7 totesi, että: ”haasteellista tämä aika oli [...] enkä jättänyt koskaan koulua väliin, ettei koulussa tulisi sanomista”. Haastateltava TNs7 kertoi, että hän koki arjessa naapurien painostavan kirkossakäynnin lopettamiseen. Sosiaalinen osallisuus oli hänelle tärkeää, ja esittäessään hyvää kansalaista hän ei voinut jättää koulua väliin, jotta siitä ei tulisi sanomista tai seuraamuksia. Haastateltava VN26 puhuu myös liturgiasta ja sen yhteydessä ehtoollisesta.⁷²² Osa haastateltavista kävi lapsena tai nuorena kirkossa, vaikka siihen saattoi liittyä paheksuntaa, valvontaa ja pelkoa sosiaalisesta syrjäytymisestä.

TMs2 oli ainoa haastateltava, joka puhui pääsiäisliturgian kutsukorteista, jotka lähetettiin kotiin Tallinnan ortodoksisen kirkon hiippakunnan kansliasta.⁷²³ Haastateltava TNs7 muisti lapsuuden pääsiäispalveluksen seuraavasti:

ensimmäiseksi ristinmerkin katse ikonilla.

⁷²¹ Kummit olivat ortodoksinen pappi, myöhemmin metropoliitta ja hänen rouvansa.

⁷²² Emelyanov (2017, 69–70) huomauttaa, että Venäjän ortodoksisuudessa ehtoolliseen osallistuminen on kuormitettu lisäehdoilla, ja varsinkin neuvostoaikana käytännöt vaihtelivat.

⁷²³ Weberin (1992, 45–46 ja 68) luokittelussa haastateltava olisi kaupungin seurakuntayhteisön (*Stadtgemeinde* myös kaupunkiyhteisö) jäsen. Weberilla *Gemeinde* on myös seurakuntayhteisö.

TNs7 Täällä Tallinnassa oli rauhallisempaa, kerran yritin mennä pääsiäispalvelukseen, mutta lapsia silloin ei päästetty. Olin 9-vuotias [vuonna 1972] ja kirkkoa piirittivät miliisit.⁷²⁴ Kirkonisännöitsijä⁷²⁵ tunsu minut, ja hän otti minua kädestä ja vei palvelukseen.

Osassa haastatteluista⁷²⁶ mainittiin, että juhlapyhien aikana ortodoksisia kirkkoja valvoivat vapaaehtoiset yhteistyössä miliisin kanssa. Valvojan roolissa saattoi olla koulun opettajia tarkoituksenaan estää oppilaiden mahdollinen uskonnollinen toiminta vapaa-ajalla. Näin myös opettajan piti olla poliittisen kasvatuksen ammattilainen ja mallikansalainen. Opettajan vastuu ja velvollisuus on tarjota lapselle kulttuurinen varmuus ja oikeus hyvään lapsuuteen sosialisatioprosessin kautta.⁷²⁷ Mikäli tilanteessa yhteiskunnan asettamat arvot, normit ja sopivaisuuden rajat rikotaan, voi syntyä ristiriita ja mahdollisuus konfliktiin.

TM1 Mummoni erotettiin koulusta, kun selvisi, että hän ei ollut esimerkillinen opettaja, koska hän kävi kirkossa. Tästä asiasta puhuttiin, toki siinä oli muitakin syitä kuten ikä. Meillä oli kotona ikonit seinillä, mutta yhdessä vaiheessa äitini otti ikonit pois, koska perhelääkäri huomautti niistä.

Haastateltava TM1:n kertomuksen perusteella neuvostoaikana ei ollut sopivaa, että opettaja ilmaisi uskonsa ja kävi kirkossa jumalanpalveluksessa. Ylitettäessä yhteiskunnan sopivaisuuden rajat seuraamuksena saattoi olla eritasoinen huomautus tai TM1:n mummon tapauksessa irtisanominen. Opettajan rooli oli tärkeä aatteen kasvattajana ja mallikansalaisena. Uskonnollisen toiminnan varovaisuuteen oli syynsä. RMs20 muisteli, että kun perhe kävi kirkossa, opettajavanhemmat piiloutuivat kirkkotilassa kulmauksiin ja pylväiden taakse. Tämä piiloutuminen viittaa varovaisuuteen ja paljastumisen pelkoon ja kertoo tässä yhteydessä informantin vanhempien viettäneen kaksoiselämää neuvostotodellisuudessa.⁷²⁸ Haastateltava RMs20:n mukaan vanhemmat pelkäsivät kiinnijäämistä, sillä

⁷²⁴ Kaupungeilla ja ajanjaksoilla on eroja, valvojana mainittiin vapaaehtoiset, koulun opettajat ja miliisit. Ks. myös Mitrohin 2004, 35–40.

⁷²⁵ Haastateltava käytti nimitystä *tserkovnyj starosta* kirkon isäntä/vanhin, kirkonisännöitsijä.

⁷²⁶ Esimerkiksi TNs10, VNs23.

⁷²⁷ Alanen 2009, 14–15.

⁷²⁸ Teraudkalsin 2000, 148; Aitamurto 2016, 185. Cara (2013, 167 ja 259) puhuu neuvostoajan kaksoisstandardista, *Soviet double standards*. Samoin Aarelaid-Tark (2006, 96–97) *double mental standart* ja Altnurme (2006, 74) *topeltnõtlemine*.

siitä olisi saattanut seurata erottaminen opettajan tehtävästä. Tämän jälkeen neuvostoviranomaiset olisivat saattaneen kutsua heitä yhteiskunnan ”loisiksi, parasiiteiksi ja luopioiksi” eli yhteiskunnasta poissuljettaviksi ei-toivotuksi henkilöiksi.⁷²⁹

Haastateltavista osa muisteli, että parasitismi, kuten muutkin kategoriaan liittyvät sanat, olivat neuvostokoulussa ja -yhteiskunnassa käytössä haukkumasanoina.⁷³⁰ Parasitismistä syytettiin Neuvostoliitossa esimerkiksi seuraavien ryhmien jäseniä: uskovia, laittomia yrittäjiä, näpistelijöitä, alkoholisteja ja toisinajattelijoina.⁷³¹ Hierarkkisesti parasiittien kanssa samaan kategoriaan sijoittuvat tyhjäntoimittajat, vapaamatkustajat ja laiskurit.⁷³² Weissin mukaan parasiitti oli keskeinen yhteiskunnan likaisuuden symboli ja ilmaisu neuvostopoliittisessa propagandassa ja joka-päiväisessä kielessä, ja sen vastakohta oli aatteellinen aitous ja puhtaus. Tämä neuvostometafora otettiin kasvi- ja eläinmaailmasta ja näin rakentui sisäinen vihollinen, jota vastaan piti käydä armotonta taistelua.⁷³³ Mahdollisesti ilmaisu parasiitti on lainaus uskonnollisesta kielestä, kuten isä Vadimin laatimasta ortodoksisesta terveysesyklopediasta, jossa annetaan saastuneen ruumiin ja mielen puhdistautumisohjeita koskien näkymättömiä parasiitteja.⁷³⁴ Neuvostoideologiassa osa ”parasiiteista” oli näkyviä ja osa näkymättömiä, osa mielikuvituksellisia ja osa keksittyjä. Yhteiskunnassa vallitsevien rajojen rikkomisen jälkeen syntyi lisäksi pelko ”saastumisesta”.⁷³⁵ Saastuminen on tuttu ilmaisu kulttuurissa, niin eletyssä kuin institutionaalisessa ortodoksisuudessa, ja palaan siihen vielä myöhemmin.

Esimerkiksi haastateltava TM1 ja RMs14 kertoivat parasiittien – ja uskonnonvastaisen taistelun – aktivoitumisesta yhteiskunnassa 1970-luvulla, jolloin viranomaisten yhtenä keinona oli myös uskonnollisten toisinajattelijoiden sijoittaminen mielisairaaloihin ”parantumaan”.⁷³⁶ Omakohtainen kokemus oli haastateltava RMs14:lla: toisinajattelijana hänet tuomittiin ja ensin lähetettiin ”parantumaan” Serbski- instituut-

729 Tutkimuspäiväkirja 2004. Poissulkemisesta Neuvostoliitossa ks. Kivinen ja Nikula 2006, 513–544.

730 Ks. aiheesta myös Altnurme 2021a, 18.

731 Yurchak (2017, 301–305) kertoo toisinajattelijoiden toiminnasta.

732 Tutkimuspäiväkirja 2004. Laihiala-Kankaisen (2021, 294) mukaan ”parasiittirikollisuutta” koskeva laki astui voimaan 1957.

733 Weiss 2008, 19–34.

734 Isä Vadim 2007, 380–437. Vrt. Moscovici 2022, 61–63.

735 Ališauskienė 2009, 15.

736 Ks. Paju (2009, 197) neuvostopsykiatriasta ja pakkohoidosta.

tiin⁷³⁷ Moskovaan ja sieltä eteenpäin karkotukseen. Instituuttia kutsuttiin RMs14:n mukaan rangaistuspsykiatrian laitokseksi. Rimmel tarkoittaa, että tämä toiminta aktivoitui Juri Andropovin toimiessa KGB:n johtajana vuosina 1967–1982.⁷³⁸ Neuvostoviranomaisten toimet vaihtelivat eri vuosikymmeninä. Edelliset esimerkit saattavat lisätä ymmärrystä siitä, miksi sanat salailu ja piilottelu liitettiin haastatteluissa toistuvasti arkeen ja uskonnolliseen elämään.⁷³⁹ Kaikista esteistä huolimatta aineiston pohjalta voi sanoa, että kirkollinen elämä oli haastateltaville mahdollista neuvostokaudella Tallinnassa, Riiaassa ja Vlnassa.

Pyhä artefakti vaikuttajan ja välittäjän roolissa

Tutussa tilassa Jumalaa ja pyhää esittävä sakraalinen artefakti oli useimmin ikoni, ei kuitenkaan kaikille haastateltaville. Puheissa toistui uskonnollisten ja sakraalisten artefaktien symbolinen ja fyysinen läsnäolo. Joillekuille informanteista lapsuudesta tuttuja olivat myös muut uskonnolliset esineet ja artefaktit, mutta useimmin mainittiin risti ja ikoni.⁷⁴⁰ Kaikista haastateltavista vain kaksi⁷⁴¹ totesi, etteivät ikonit olleet heille lapsuudessa ja nuoruudessa tuttuja. Ikonia voi sanoa tärkeimmäksi aineelliseksi, materiaaliseksi uskonnollisen sosialisatioprosessin vaikuttajaksi, ja sellaisena se oli toiminut osalle uskonnon kantajana.⁷⁴² Ikoni liittyy henkilön juuriin ja on osa kulttuurista tietovarantoa ja materiaalista ulottuvuutta.⁷⁴³ Se on myös oman kulttuurin ”pyhän kielen” vahva tunnus.⁷⁴⁴ Pyhän kielen kautta henkilöt ilmaisevat sosiaalista yhteyttä, johon tarvitaan tunnuksia ja tunnussymboleja.⁷⁴⁵ Pyhä kieli saattaa liittää

737 Nykyisin valtion sosiaali- ja oikeuspsykiatrian tieteellinen keskus, psykiatrinen sairaala ja oikeuspsykiatrian keskus. Kropotkinskiy Pereulok 23, Moskova.

738 Rimmel 2011, 25–26. Baltian toisinajattelijat oli 1980-luvun alkuun mennessä suljettu vankileireille. Kasekamp 2016, 216

739 Päiviö ja Soom 2017, 15. Yurchak (2017, 38–48) kuvaa neuvostotodellisuuden jokapäiväisyyttä.

740 Seljamaa (2012, 31–32) havainto Tallinnan Lasnamäen kenttätutkimuksesta (2011–2012), tiettyä identiteettiä osoittavien uskonnollisten symbolien käyttö, kuten autoon sijoitettu pieni ortodoksi-ikoni.

741 TNs30 ja TM31.

742 ”Pyhää todellisuutta voi kuvata materiassa, symboleissa, jotka toimivat pyhityksen, *sanktifikaatio*, välineinä”. Lossky 2019, 17. Ks. myös Kupari and Vuola 2019, 11.

743 Berger ja Luckmann (1994, 55–57 ja 81–82) näkevät, että sosialisatiota kautta tietovaranto välittyy uudelle sukupolvelle ja muokkaa yksilöä.

744 Harvemmin puhuttiin ikonien koulukuntien tyyleistä ja suuntauksista. Tutkimuspäiväkirja 2004.

745 Durkheim 1980, 213.

yhteisön yhteen, ja tämän kielen avulla tapahtuu uskonnollinen kääntyminen, joskin uskonnollinen kieli voi olla myös vaikeahkoa, sekavaa ja epämääräistä.⁷⁴⁶

Tuttu ikoni on myös muistin kohtausta paikka, ja siihen saattoi liittyä haastateltavien lapsuudesta ja nuoruudesta sanaton tai sanallinen tarina suvun historiasta, mikä lisäsi tutun ikonin merkittävyyttä.⁷⁴⁷ Osa liitti ikonit tiiviimmin ja vahvemmin osaksi elettyä elämää, ja tällöin perusteluna oli, että niihin on taltioitunut suvun uskonnollinen muistiketju ja samalla uskonnollisen perinteen välittyminen kulttuurissa.⁷⁴⁸ Tietyn artefaktin korostuminen saattoi olla reaktio kollektiivisen muistin menetykselle.⁷⁴⁹ Ikonin rooli uskonnollisena välittäjänä ja vaikuttajana on ilmeinen, mikäli siihen liitetään tärkeitä henkilöitä ja tapahtumia.⁷⁵⁰ Vaikka uskonto oli poissa julkisesta tilasta, osalla se oli läsnä salatulla tavalla ja heijastui laajempaan kokonaisuuteen, kuten toimijaan kulttuurissa. Ikonit tekevät uskonnon ja muistin näkyväksi ja läsnä olevaksi.⁷⁵¹ Tässä osiossa katson artefaktien läsnäoloa haastateltavien koetussa menneisyydessä. Artefakteista ja haastateltavien nykyisyydestä puhun tarkemmin tutkimuksen osiossa *Pyhyys ja henkisyys*.

Neuvostotodellisuuden ja neuvostokulttuurin virallisen sekulaarin kertomuksen rinnalla kulkevat, uskuntoon liittyvät kertomukset olivat olleet läsnä haastateltavien arjessa. Valtiovallan asettamien rajoitusten aikana arjen kertomukset värittyivät ja mukaan tuli elementtejä uskomuksista ja taikauskosta.⁷⁵² Uskomukset olivat syvällä, piilotettuina, osana toimijan sosiaalista todellisuutta.⁷⁵³ On huomioitava, että lapsuudessa ja nuoruudessa haastateltavien uskonnollinen informaatio ja tunneside ikoniin oli ollut toisenlainen, eikä käynneistä ikonien luona kirkossa tai kauempana siihen aikaan juuri puhuttu. Sen sijaan asiaa kuvattiin haastatteluissa painottaen läheisten aktiivista toimimista ikonin edessä ja ikonin kanssa, niin että ”minä” oli passiivinen toimija ja sivustakatsoja. Ikoni kuvasi

⁷⁴⁶ Anderson 2020, 32–33.

⁷⁴⁷ Kuvien ja tarinan voimasta sekä vaikutuksesta henkilön ks. Bachelard 1968, 103, 111 ja 182.

⁷⁴⁸ Hervieu-Léger 2000, 126–127; Punkki ja Metso 2021, 228; Antikainen ym. 2006, 164.

⁷⁴⁹ Hervieu-Léger 2000, 123–130 ja 141–145; Hall 2019, 49. Vrt. Paju 2009, 200.

⁷⁵⁰ Ikoni ks. Repo 2008, 161–163; Damian 2011, 330–336.

⁷⁵¹ Hervieu-Léger 2000, 125–126; Laitin 2000, 71–80; Metso 2003, 29; Woodhead 2011, 123–124.

⁷⁵² Ehala 2018, 50; De Certeau 1984, 6; 2013, 53, 159–161; Grigore 2015a, 11.

⁷⁵³ Esimerkiksi Kononenkon (2010, 136–137) Länsi-Ukrainan tutkimustuloksissa uskonnollinen tieto oli salassa tai piilotettu. Samoin Kuparin (2016, 83) aineistossa evakko-Toini teki ristinmerkin salassa.

uskonnollisena symbolina aineellista, materiaalista ulottuvuutta ja toimi haastateltaville eri vahvuudella materiaalsen välittäjän roolissa.⁷⁵⁴ Furseth ja Repstad näkevät sosialisatioteorian valossa, että lapset oppivat myös katsomalla ja liittävät näkemänsä osaksi identiteettiroomiaan, kuten spesifit normit uskonnolliseen maailmankatsomukseen. Samalla lapset oppivat erottamaan virallisen ja epävirallisen sosialisatiion, johon liittyvät myös seuraamukset.⁷⁵⁵ Gergen tarkentaa, että vanhemmat, opettajat ja muut aikuiset ovat tärkeitä roolimalleja ja että lapset kopioivat kommunikaatiotoimintaa eivätkä aina sitä, mitä aikuiset toivovat.⁷⁵⁶ Myös ikätoverit ovat tärkeitä vaikuttajia, ja tämän lisäksi sosiaalisella kontekstilla on merkitystä.⁷⁵⁷

Kaupunkilaiseen elämänmuotoon saattaa liittyä lyhyt tai pitkäaikainen antipatia ja sen voimakkuus, rytmi ja muoto vaihtelevat. Simmelin mukaan antipatia toimii hajottavana voimana, mutta on todellisuudessa tärkein sosialisatiomuoto.⁷⁵⁸ Näkisin, että artefakti on vastakohta eletyn uskonnon ja elämismaailman kätketylle vastenmielisyydelle, vaikka artefaktien tuttuudella tai läheisyydellä oli haastateltavien keskuudessa henkilökohtaisia eroja. Useimmalle haastateltavalle ikoni on jo lapsuudesta tuttu ja jättänyt muistijäljen.⁷⁵⁹ Vaikka Bachelard puhuu kuvista, voisni liittää nämä ilmaisut myös ikoneihin, sillä haastatteluissa ilmeni niiden mittaamattomuus ja kommunikoi voima.⁷⁶⁰

Arjen uskonnollisuus

Monen haastateltavan kosketus uskontoon tapahtui luontevasti arjen yhteydessä, ikoninurkkauksessa.⁷⁶¹ Mitä tulee yksityiskohtiin, informanttit puhuivat estetiikasta, toimintatavasta ja tekniikoista tilan järjestämisessä. Puhuttiin myös punanurkasta, jolla he tarkoittivat uskonnollisten symbolien ja artefaktien sakraalia läsnäoloa arjessa, kotona tai mummo-lassa. Ikoninurkkausta kutsuttiin myös sanoilla pyhä nurkkaus, punainen

754 Grigore 2015a, 141.

755 Furseth and Repstad 2006, 114; Kunnas 2021, 67.

756 Gergen 2002, 19.

757 Kuten Caran (2013, 66) tutkimuksessa.

758 Simmel 2006, 36; Boy 2021, 196. Ks. myös Moscovici 2022, 548.

759 Hervieu-Léger (2000, 123–130 ja 141) esittää, että joukko ilmiöitä, jotka usein liitetään maallistumisprosessiin, ovat viime kädessä muistin tyhjenemistä.

760 Bachelard (1968, 12; 2003, 37) puhuu naiivista tietoisuudesta.

761 Kotialttarin ikoni ks. Repo 2008, 163. Kuparin (2016, 59, 62) tutkimuksessa mainitaan kotialttari ja kotialttarit. Vrt. Bachelard (2003, 298 ja 305) näkee ”eletyssä” nurkkauksessa ambivalenssin ja kaikkeuden negaation.

nurkkaus tahi nurkkaus tahi kulmaus ikoneja varten, *svjatoj ugol, krasnyj ugol, ugolok dlja ikon* (святой угол, красный угол, уголок для икон), johon keskittyi ja tiivistyi pyhyiden potentiaali.⁷⁶² Tämän mahdollistivat ikonien läsnäolo ja joillakuilla uskonnollisten sääntöjen ja tapojen noudattaminen ja kirkollisten pyhien kunnioittaminen perheessä.⁷⁶³

Vaikka tällaista nurkkausta ei olisi ollut kotona, useimmilla haastateltavilla oli tieto asiasta. Tieto elää haastateltavissa, se on sidoksissa toimintaan ja siirtymiin, jotka vuorostaan liittyvät informantin maailmankuvaan kuten pelkoihin, haluihin ja iloihin.⁷⁶⁴ Haastateltavien tavan organisoida käytössä olevaa tilaa sijoittaisin eletyn uskonnon emotionaaliseen, materiaaliseen ja esteettiseen ulottuvuuteen. Narratiiveissa puhutaan perinteestä, traditioista, kauneusihanteesta ja uskonnon läsnäolosta elämässä.⁷⁶⁵ Tiaynen-Qadir kertoo tutkimuksessaan samanlaisesta uskonnollisesta estetiikasta, aistinvaraisesta ja aineellisesta ortodoksisuudesta.⁷⁶⁶ Haastateltava RN17 kuvaili vanhauskoisten isovanhempien elettyä uskontoa osaksi jokapäiväistä arkirytmää ja -rutiinia. Isovanhemmat asuivat maalla ja rukoilivat säännöllisesti aamuin illoin ikoninurkkauksessa, myös kauniissa ja pyhässä paikassa. Seuraavissa haastatteluissa on esimerkkejä mainitusta, talossa tai asunnossa olevasta Pyhästä paikasta, nurkkauksesta, kulmauksesta, omasta paikasta, kunniapaikasta.

RN17 Maalla mummolassa, kun olin kesällä [...] ja nousimme sunnuntaipäivänä sängystä, vaari [vanhauskoinen] seiso ikinurkkauksessa, siinä pyhässä paikassa ikonien edessä ja hän rukoili. Hän myös noudatti kaikkia paastosääntöjä. Rukousten välillä hän kumartui maahan asti, ja maassa oli pieni liina. Muistan, että myös mummo teki aina ristinmerkkejä ennen nukkumaanmenoa ja vaari, mutta hän teki sen aina hyvin äännekkäästi, että kaikki varmasti kuulisivat, että hän menee nyt nukkumaan, siis ristinmerkin [nauraa].

762 Lebedeva (2011, 142–146) kertoo valkoisen, punaisen ja mustan värin merkityksestä venäläisessä kulttuurissa. Punaisuudesta ks. Geertz 1993, 91; Lotman 1999a, 277. Vrt. Turner 2007, 87.

763 Laitila 2017, 78.

764 Bataille 2020, 168; Mustajoki 2020, 20.

765 Hervieu-Léger 2000, 96–97. Esim. Eletyn uskonnon estetiikasta ks. Ammerman 2021, 149–159.

766 Tiaynen-Qadir 2017, 7.

RNs16 Vaarini [vanhauskoinen] oli perinyt omalta vaariltaan vanhat ikonit, ja ne olivat hänellä kotona kunniapaikalla, jossa vanhimmat ikonit olivat 1400-luvulta ja oli myös vanhat kirjat kirkkoslaaviksi.

RNs12 Kirkossa emme käyneet, mutta meillä kotona oli sellaiset hyvät ja vanhat ikonit, niitä mummo säilytti hyvin ja piti niistä hyvän huolen. Ikoneja meillä kukaan ei piilottanut, eli ne olivat siinä omassa paikassa kotona, joka oli näkyvin ja edustavin paikka.

TMs8 Meillä kotona seisoi ikoni siinä nurkassa, ja meillä kävivät kotona papit ja nunnat – sellainen nyt oli meidän elämämme silloin.⁷⁶⁷

TMs10 Minun miehelläni on ikoni hänen mummonsä nurkasta, ainakin 70 vuotta vanha.

TM1 Meillä oli kotona siellä omassa nurkassa ikonit. Mutta mummolassa, siellä vasta ikoneja oli, ja ne ikonit olivat kauniita ja vanhoja, ne olivat vielä isoisoäidiltä. Itse asiassa siellä oli kokonainen ikonostaasi.

Punaisen, pyhän, ikoninurkkauksen keskiössä oli ikoni tai ikoneja, joista osa oli varsin vanhoja ja arvokkaita. Pyhän nurkkauksen ihanteelliseen kokonaisuuteen kuuluivat Raamattu, ikoni ja lampukka – ikonin yhteydessä paloi lampukka, jonka edessä vanhemmat tai isovanhemmat rukoilivat.⁷⁶⁸ Vaikka uskonto oli torjuttu Neuvostoliiton aikana julkisesta tilasta, se oli läsnä esimerkkien perusteella rukouspaikassa kotona tai isovanhempien luona. Osa haastateltavista kiinnitti huomion ikonien kokoon, merkittävyyteen ja siihen, miten niiden edessä toimittiin. Joillakuilla oli pieni ikoni, joka oli pienessä kulmauksessa, joillakuilla oli taas suuri ikoni, ja esimerkiksi haastateltava TM1:n mummolalla oli kokonainen ikonostaasi kotona. Sen selitys oli, että mummo oli kuulunut tunnettuun pappissukuun.⁷⁶⁹

⁷⁶⁷ Haastateltava vietti lapsuuden Tambovin alueella. Esimerkiksi Beglov (2008, 40–41 ja 136) kertoo maanalaisen ortodoksisen kirkon toiminnasta Tambovin alueella.

⁷⁶⁸ Kuparin (2016, 59) tutkimuksessa ”naiset sytyttivät säännöllisesti öljylampun tai polttivat vahakynttilän ikoniansa edessä.” Mäkinen (2014, 79) kirkossa tai luostarissa lampukka palaa alttarissa jatkuvasti.

⁷⁶⁹ Ks. Ikonostaasista (εικονοστάσιον) Repo 2008, 164–165 ja Pravoslavnyi

Ikoni, jonka edessä oli perheessä nimenomaan paljon rukoiltu, *namolennaja* (намоленная), oli merkittävä ja mahdollisesti rakkain. Ilmaisun ”paljon rukoiltu” teki artefaktin arvokkaaksi. Ilmaisun liitettiin myös esimerkiksi paikkaan, kirkkoon, ja arvokkuus saattoi järjestyä hierarkkisesti. Ikoneilla oli arvojärjestys, johon vaikuttivat aikaulottuvuus ja vahvuus, kuten rukoilijan rukouksen vahvuusaste tai voimakkuus ja mahdollisesti myös ikonin parantava voima ja energia. Useimmiten vanhin oli arvokkain, ja voisi päätellä, että samalla se oli myös voimakkuudeltaan tai tehokkuudeltaan vahvin.

Sanalla *namolennaja* намоленная (”rukoiltu paljon”) tarkoitettiin Pyhän Hengen läsnäolon tihentymää, voimaa ja vahvuutta aineessa, paikassa ja ikonissa.⁷⁷⁰ Haastattelujen perusteella ilmaisun ”rukoiltu paljon” voi nostaa osaksi kulttuuri- ja tietovarantoa.⁷⁷¹ Sillä on venäjän kielessä merkitys ja painoarvo, joka tekee paikan, tilan tai artefaktin erityiseksi, ja useimmat haastateltavat pystyivät tunnistamaan sen. Tämä vahvuus esiintyi haastatteluissa myös profaanissa ja sekulaarissa merkityksessä. Tässä ilmenee Luehrmannin havainto pyhän ja sekulaarin vaihtelusta.⁷⁷² Raja niiden välillä voi olla huokoinen tai epävakaa ja muuttua historias- sa ja kontekstissa.⁷⁷³ Minuuden pelkokategoriaan sijoittuu haastateltava TM2:n pelko ikonin pyhyiden rapistumisesta ”katsomalla ikonia rationaalaisesti”. Profanoinnin jälkeen uskonnollisuus haastateltavan mukaan laimenee.

Jotkut informantit kertoivat, että asuintilan nurkkauksessa sijaitsevat ikonit asetettiin yleensä etelään tai itään päin. 300-luvulta peräisin oleva Basileios Suuren tulkinta kuuluu näin: ”Mikä kirjoitus on opettanut rukoilemaan itään päin kääntyneinä? [...] harvat meistä tietävät, että silloin etsimme vanhaa isänmaata, paratiisia, jonka Jumala istutti itään päin.”⁷⁷⁴ Esimerkiksi haastateltava RM19 kertoi lampukan⁷⁷⁵ ja kotona itäisessä ilmasuunnassa sijaitsevasta ikoninurkkauksen merkityksestä uskonnolliselle sosialisatiolle.

tserkovnyi slovar (2004, 16–17). Tarvasaho (1981, 21) kertoo, että kuvaseinäksi eli ikonostaasiksi sanotaan ikoneista rakennettua seinää, joka erottaa alttarihuoneen varsinaisesta temppeleistä kirkkotilassa.

⁷⁷⁰ Dubovka (2017, 37) kertoo paikan merkityksestä rukoiltu paljon -kontekstissa luostarielämässä.

⁷⁷¹ Penttilä (2021, 181) huomauttaa, että sanalle *namolennaja* (намоленная)”, ei suomen kielessä ole käännöstä”. Olen kääntänyt: rukoiltu paljon.

⁷⁷² Luehrmann 2011, 199–217.

⁷⁷³ Af Burén 2015, 31.

⁷⁷⁴ Kaanonissa 91. on tarkennus koskien rukouksen ilmansuuntaa. Seppälä 1986, 72 ja 73.

⁷⁷⁵ Ks. tarkemmin Arseni 1999, 172.

RN19 Minun ensimmäinen tutustumiseni kirkolliseen elämään olivat meillä kotona olevat ikonit. Meillä kotona sytytettiin ikonien edessä oleva lampukka kirkollisten pyhien aikana. Pyhien aikana lampukat paloivat ja pääsiäisen aikana kynttilöitä ei sammutettu lainkaan. Näin minä opin myös kirkolliset pyhät.

Haastateltava RM19:n kertomuksesta käy ilmi, miten ikonit ja lampukka olivat osa hänen uskonnollista sosialisatiotaan, jonka yhteydessä hän oppi kirkkovuoden ja kirkkojuhlien ajankohdat. Pyhässä, suuressa, joskus jumalallisessa talon kulmauksessa ja nurkkauksessa ankkuroituvat ja tiivistyvät koettu pyhyiden läsnäolo ja eletty ortodoksinen uskonto samanaikaisesti.⁷⁷⁶ Näin nurkkaus toimii opetussessiona ja uskonnollisena sosialisatona lapselle ja nuorelle toteuttamalla arjessa ortodoksista elettyä uskontoa. Haastateltava RM19:n kertomus on esimerkki ei-sanallisesta aistillisesta ulottuvuudesta ja kulttuurisesti opitusta kokemuksesta.⁷⁷⁷ Haastattelussa valomaailma oli muutenkin esillä, kuten kodin tai kirkkotilan hämäryys, hämyisyys tai valoisuus sekä varjot, lampukka ja kynttilänvalo.⁷⁷⁸ Visuaalinen valomaailma ei kuitenkaan esiintynyt haastattelussa yhtä usein kuin kokemus äänimaailmasta.⁷⁷⁹ Haastateltava RM19:sta välittyvää tunnetta voi kuvata samoin kuin Tiaynen-Qadirin tutkimuksessa ei-rationaaliseksi.⁷⁸⁰

Rukous nousee aineistossa esiin monelle tuttuna elementtinä. Rukous oli tullut tutuksi katsomalla, miten läheinen rukoili ikonin edessä tai nurkkauksessa. Se oli jättänyt muistijäljen. Tämän näkyvän vaikutuksen uskonnolliseen sosialisatioon Assman ja Hervieu-Léger nimeävät kulttuuriseksi ja kollektiiviseksi muistiksi.⁷⁸¹ Toisissa perheissä ikoneja oli piiloteltu ja toisissa ei. Ikoninurkkaus oli hurskauden ilmentymä kotona, pyhä paikka ja kotialttari.⁷⁸² Asuinterlassa saattoi olla myös sellaisia ”alttarin” kaltaisia paikkoja, joissa oli jotakin muuta kuin ikonit, kuten jonkun merkkihenkilön kirja. Näitä elementtejä voi sanoa Hervieu-Légerin sanojen mukaan uskonnollista sosialisatiota vahvistavaksi symboliseksi

776 Tumarkin 1997, 9; Seppälä 1986, 63.

777 Ahokas ym. 2011, 34.

778 Waren (1985, 39) mukaan ”käsittämätöntä Valkeutta ei voi kuvata kielin”.

779 Bachelard (2003, 125 ja 384) puhuu valoon liittyvästä kuvittelusta ja teoreemoista ”kaiken mikä loistaa, näkee” ja samalla valon mittaamattomuudesta.

780 Tiaynen-Qadir 2017, 7.

781 Assman 2006; Hervieu-Léger 2000, 124–125. Ks. myös Sakaranaho 2011, 135–158.

782 Kormina 2019, 47; Ammerman 2021, 3; Kupari 2016, 59. Kupari and Vuola (2019, 11) mukaan keskeiset ovat ”kodin ikonikulmaukset, *domestic icon corners* tai kotialttari, *home altars*, joka tarjoaa naisille pyhän tilan”.

järjestelmäksi ja kulttuurisiksi ankkuripaikoiksi.⁷⁸³ Nurkkaukset ovat fyysisesti varsin pieniä, mutta tutkimuksen kannalta haastateltavien elämässä tärkeitä yksityiskohtia, jotka heijastavat, kuvaavat ja rakentavat elettyä uskontoa ja ortodoksisuutta. Kyseessä on kulttuuriseen tietovarantoon kuuluva sekä Pyhän läsnä olevaksi tekevä hiljentymisen ja mietiskelyn nurkkaus.⁷⁸⁴ Ganzevoortin mukaan suhde pyhään, sen ymmärtäminen tai tulkitseminen kulttuurisesti on käytännöllisen tieteen ytimessä.⁷⁸⁵ Ikoni-nurkkaus muistettiin monessa haastattelussa Pyhän keskuspaikkana, johon kiinnittyy eletyn uskonnon keskus ja ankkuri. Puhuisin arjen uskonnosta ja ortodoksisuuden hengellisestä ja materiaalisesta ulottuvuudesta, joka on vahvasti kietoutunut useimman haastateltavan ymmärrykseen kulttuurista.⁷⁸⁶

4.2. Yhteiskunnallinen kasvatus ja järjestötoiminta

Kaikki haastateltavat olivat olleet lokakuun lapsia ja yhtä lukuun ottamatta pioneereja.⁷⁸⁷ Tämän yhden käyttäytyminen koulussa oli arvioitu huonoksi, joten häntä ei oltu pidetty pioneerin arvoisena.⁷⁸⁸ Haastateltava kertoi todelliseksi syyksi sen, että hän on uskova ortodoksi. Kymmenen haastateltavista ei ollut kuulunut Komsomol-järjestöön. Heistä viisi oli kieltäytynyt⁷⁸⁹ ja viisi⁷⁹⁰ ei voinut tai ehtinyt liittyä Neuvostoliiton hajojamisen takia. Haastateltavien suhde ja osallisuus puolueen alajärjestöihin vaihteli: osalla haastateltavista se oli ollut tiivis ja osalla etäinen.⁷⁹¹ Haastateltavat muistelivat useimmiten positiivisessa valossa kokemusta järjestötoiminnasta, jossa oli mukana empatiakasvatusta, aitoutta, kaveruutta, ystävyyttä ja pyyteetöntä toimintaa, joita edellytettiin myös lapsilta ja nuorilta. Järjestötoiminnassa oli vahvasti mukana aatteellinen opetus,

783 Hervieu-Léger 2005, 300–302.

784 Bachelardilla (2003, 307–309) nurkkaus on muistokaappi, siinä menneisyys kohoaa syvyydestä.

785 Ganzevoort 2022, 633.

786 Lotman (1999a, 44–45, 51 ja 66–69) ja Luukkanen (2001, 63–80) puhuvat mongoli-tataarien vallan (1223–1480 noin 300 vuoden hallinto) kulttuurilainoista ja että Venäjällä ortodoksisella kirkolla oli hyvin tärkeä rooli yhteiskunnassa.

787 TMs2

788 Česnokovalla (2005, 10) kulttuurinen paralleeli ”hyvä tai huono” ortodoksi.

789 TM1, TMs2, TNs7, RMs14 ja RMs20.

790 TN4, TN6, RN13, RN18 ja VN27.

791 Kommunistisen puolueen lasten- ja nuorisjärjestöt: Lokakuun lapset, pioneerit ja Komsomol. Niiden lisäksi oli monia muita nuorisjärjestöjä ja harrastuspiirejä.

kasvatus- ja oppimisaspekti. Opettajat olivat tavalla tai toisella mukana järjestötoiminnassa, joka kuului siihen aikaan niin oppilaan kuin opettajan arkielämään.⁷⁹² Esimerkiksi toisten pelkokategoriaan sijoittuu haastateltava TMs2:n kertomus siitä, että ”opettajat koulussa pelkäsivät, kun kerroin, että olen uskova”. Opettajien pelko saattoi liittyä asetettuihin tavoitteisiin, jotka olivat selkeästi yhteydessä vallitseviin virallisiin arvoihin ja normeihin. Seuraavaksi kokemuksia järjestötoiminnasta haastateltava RM19:n esimerkin kautta.

RM19 Niistä ajoista on minulle jäänyt hyvät muistot, kun minut otettiin pioneeriksi, tämä oli hyvin jännittävä hetki elämässä. Kun minun kaulaani sidottiin punainen huivi, olin silloin 10-vuotias, tämä tapahtui kolmannella luokalla. Minä muistan, että minä kävelin täällä [osoittaa kädellä] viereisellä Brīvības⁷⁹³ kadulla, silloista Ļeņina iela [Leninin katua]⁷⁹⁴, pitkin ja tämä tapahtui toukokuussa, minä kävelin valkoinen paita ja punainen huivi kaulassa ja minusta tuntui, että kaikki katsoivat minua, ja minä kävelin tämän punaisen huivin kanssa koska sellaista minulla ei aikaisemmin ollut.

Haastateltavat, kuten RM19, kuvailivat liittymistä pioneereihin juhlavaksi ja punaisen huivin saantia merkittäväksi.⁷⁹⁵ Riian kaupungin pääkadulle ja ydinkeskustaan sijoittuva kokemus oli jäänyt haastateltavalle hyvin mieleen. Kokemukseen sopivat Douglasin esittämät ulkoiset ja materiaaliset symbolit, jotka liittävät henkilön rituaalien kautta rooleihin.⁷⁹⁶

Modernissa ja sekulaarissa neuvostokulttuurissa tunnettiin aatteellinen punanurkka (*krasnyj ugolok*), jonka mainitsi osa haastateltavista. Aatteelliseen punanurkkaan tiivistyy ”neuvostopyhä”, se oli yksi kulttuurinen ankkuripaikka eli merkki ja symboli.⁷⁹⁷ Ilmaisuna neuvostopyhä ei ole välttämättä paras mahdollinen, mutta tässä tutkimuksessa se kuvaa parhaiten tutkimuksen kohteena ollutta ajanjaksoa ja ilmaisulle annettua merkitystä.⁷⁹⁸ Aineisto osoittaa, että tällainen nurkkaus oli tullut haas-

792 Esim. Goffman (2012, 241) viittaa ”tekemisen pohjalta syntyvää sosiaalista roolia määrittäviin kulttuurisiin mittapuihin.” Jokinen (2005, 12) puhuu vallasta ja arjen kontrollista.

793 Riian pääkatu Brīvības iela - Vapauden katua.

794 Aleksandrovskaia ulitsa, Alexanderstraße (1818–1923), Brīvības gatve (1923–1942, 1944–1950), Adolf-Hitler-Straße (1942–1944), Ļeņina iela (1950–1991) ja Brīvības iela (1991–).

795 Vrt. Päiviö ja Soom 2017, 10 ja 12.

796 Douglas 2003, 119.

797 Ks. myös Annus 2019, 168.

798 Sana pyhä/pyhitys *svjašennyj* löytyi neuvostosanastosta. Semenenko-Basin

tateltaville tutuksi puolueen alajärjestöissä, kuten pioneeritoiminnassa, koulussa, työpaikalla tai varusmiespalveluksessa.⁷⁹⁹ Ensimmäiset neuvostopunanurkat ilmestyivät Tallinnan, Riian ja Vilnan kouluihin partio-toiminnan kieltämisen jälkeen 1940-luvulla.

Punanurkan elementit, kuten kuvat, jäljittelivät, matkivat tai parodioivat ikoneita ja resonoivat samankaltaisuudella niiden kanssa. Tässä prosessissa pyhä ja profaani sekoittuivat tai sekoitettiin, sopeutettiin ja sulautettiin toisiinsa.⁸⁰⁰ Uskonnollisen maiseman tilalle rakentui aatteellisuus, jonka artefaktit olivat uskonnollisen maiseman kaltaisia. Heijastuma uskonnollisesta pyhästä säilyi. Haastateltava RMs14 muisteli, että neuvostopyhän sekulaarit artefaktit punanurkassa liittyivät aatteeseen ja useimmiten hengellisen isän Leninin kulttiin.⁸⁰¹ Ne oli koristettu ja kaudisteltu punaisilla lipuilla ja pyhitetty ”neuvostopyhälle”, tavallisimmin Leninin kuvilla, patsailla ja muotokuvilla.⁸⁰² Näin aikaisempien historian kerrostumien päälle rakennettiin ja ankkuroitiin pedagogisin keinoin uusi ihannekuva, jossa oli yksi ideologinen värisävy mutta jonka taustalla oli jotain tuttua. Neuvostodialektiikassa näillä mielen kuvilla, joissa oli uskonnollisia lainaelementtejä kuten punaisessa nurkkauksessa, luotiin mielellinen suoja piirittäviä ja myös kuviteltuja vihamielisiä voimia ja muita negatiota vastaan.⁸⁰³ Tullakseen yhteiskunnan jäseneksi yksilön oli vietettävä aikaa, jaettava kokemuksia, oltava ja osallistuttava toisten kanssa vuorovaikutuksessa, jossa olivat mukana eleet, asennot, tunteet ja liikkeet. Samalla on opittava merkkien käyttöä. Arkipäiväinen kuva on aina saatavana, poeettinen kuva ei nukahda koskaan, vaan on täynnä kuvittelun aaltoja.⁸⁰⁴ Bachelard toteaa, että eletty kieli ja eletty kuva on aina yksilöllinen.⁸⁰⁵

Neuvosto-Baltian alueen lasten ja nuorten poliittinen sosialisatio oli kiinteä osa sovjetisaatioprosessia,⁸⁰⁶ josta tuli yhteiskunnassa legitiimi ja vallitseva. Siinä oli pyrkimys ihanteeseen, joka muodostui tärkeäksi ide-

2011, 220.

799 Neuvostosekulaarisaatio ja neuvostomoderni tarkemmin Annus 2019; 133–167; Kuznecoviené ym. 2016; Luehrmann 2011, 190–217; Wanner 2018, 88–94; Froese 2004, 35–50.

800 Knott 2013, 156–159.

801 Kääriäinen 2004, 54. Yurchak (2017, 196) haastateltavalle Andreille Lenin oli melkein pyhä. Moscovicin (2022, 350) mukaan Marxista ja Leninistä puhutaan hengellisinä isinä.

802 Oja 2019, 365–401. Leninin nurkkaus ja Leninin huone.

803 Douglasin (2003, 154 ja 161) mukaan vahvoihin voimiin liitetään muodottomuus, ja osa niistä on vaarallisia ja osa suopeita.

804 Bachelard 2003, 129–130. Ks. myös Bataille 2020, 84; Paju 2009, 53–54.

805 Bachelard 2003, 17 ja 52.

806 Sovietization. Paju 2009, 28–30. Neuvostoviron poliittisesta

ologisessa työssä eri ikäryhmien parissa. Sisäistämisprosessi on monivaiheinen. Siinä kiteytyvät kielen välityksellä yhteiskunta, identiteetti ja todellisuus yksilön elämässä. Kovalevan esittämässä teoriassa neuvostoajan virallisen sosialisatioprosessin suunta oli ylhäältä alaspäin.⁸⁰⁷ Odotettu käyttäytymismalli esitettiin kaksipuolisena prosessina: oli sekä yhteiskunnasta tuleva siirtymä että yksilön omaksuma malli. Yhteiskunta asetti yksilölle odotukset. Lisäksi oli yksilöille määritellyt vakiot, *etalony*, joihin kuuluivat arvot, maailmankuva ja hyväksytyt käyttäytymismallit.⁸⁰⁸ Tämä auttaa paremmin ymmärtämään ideologiset ja koulutuspoliittiset pedagogiset painopisteet.⁸⁰⁹ Lisäksi oli jako, joka noudatti ihannetta ja todellisuutta. Neuvosto-Baltiassa yleisliittolaisuus oli venäjänkielisten koulujen yleinen toimintamalli, mutta vähemmistölle sallittiin aatteellisen sopivuuden rajoissa omaleimaisuus, ja lisäksi opetussuunnitelmissa oli eroavaisuuksia.⁸¹⁰ Virallinen opetussuunnitelma oli ajalle tyypillisesti aatteen sananvalintojen sävyttämä, opetusprosessi tapahtui käyttäen inhimillisiä vuorovaikutusresursseja, ja ne loppukädessä vaikuttivat koko ihmisen sosialisatioprosessiin.⁸¹¹ Myös opettajakunta ja muut kasvattajat olivat tai heidän piti olla toiminnassa mukana, ja tätä kautta alajärjestöt nousivat vaikuttajan asemaan nuoren elämässä. Haastateltavien mukaan oli todellisuudessa opettajakunnasta kiinni, miten vakavasti he suhtautuivat opetussuunnitelman aatteelliseen kasvatukseen ja oliko opettajilla oma agenda, piilo-opetussuunnitelma.

RMs20 Tietenkin meidät lapsuudessa kaikki kirjattiin automaattisesti [jäseniksi] lokakuun lapsiin. Vanhempani [uskovat opettajat] eivät tässä asiassa estelleet, koska he pelkäsivät paljastumista ja julkisuutta.

VN25 No kuulkaa, olen jo unohtanut nämä järjestöt, lokakuun lapset, pioneerit ja Komsomolin. On niin paljon vuosia kulu-
nut. Muistan kun minut otettiin lokakuun lapseksi, ja minulle

uudelleenkasvatuksesta kertoo Pilve (2013, 82–100), joka kutsuu sitä aivopesuksi. Kasekamp (2016, 183, 201) ja Annus (2019, 73) kuvaavat väsymätöntä ideologista indoktrinaatiota neuvostoajan opetuksessa.

807 Kovaleva, 141–142.

808 Laihiala-Kankainen (2021, 11, 368–369) puhuu kasvatustraditiosta, jonka hän nimeää pedagogiseksi kulttuurikäsitteeksi ja Česnokova (2005, 165) kulttuurisista ideoista ja vakioista.

809 Kovaleva 2004, 139–143.

810 Yurchak 2017, 56, 74–75.

811 Alasen (2009, 14) mukaan lasten yhteiskunnallinen noviisi oikeuttaa aikuisten ja yhteiskunnan antaman suojelun, kasvatuksen ja valvonnan.

ei riittänyt rintamerkkiä. Kyllä minä niihin järjestöihin itse halusin, kun kaikki olivat siinä, ja nämä tunnukset, ja vielä nämä kaulahuivit, niin minäkin halusin.

Kukaan ei halunnut olla luokassa tai ryhmässä poikkeava – kuten haastateltavat⁸¹² ilmaisivat ”valkoinen varis” tai ”musta lamma”. Haastateltava VN21:n toteamus oli, että järjestöistä ei voinut jäädä pois, koska kaikki muut olivat toiminnassa mukana.

Kaikki järjestön jäsenet osallistuivat riittiin ja antoivat lupauksen, jossa keskeistä oli seurata Leninin viitoittamaa tietä ja puolueen virallista ateistista ja patrioottista linjaa. Lupausta tai valaa⁸¹³ voidaan kutsua ryhmäytäväksi ja yhteiskunnalliseksi initiaatiiritiksi, jossa tapahtuu henkilön elämässä siirtymäriittiin läheisesti liittyvä sosiaalisen aseman muutos.⁸¹⁴ Siinä henkilö liitettiin yhteisen seremonian kautta neuvostoaatteeseen. Puolueen alajärjestöissä ”*piti olla*”. Tämä oli haastateltavien oma ilmaisu. Silti järjestöt olivat myös suosittuja. Neuvostoajan todellisuudessa instituutiot ja nuorisojärjestöt olivat vahvasti sosialisoimassa ja myös muokkaamassa lasten ja nuorten toimia ja tavoitteita, ja samalla ne loivat ja pitivät yllä ihmisten yhteistoiminnan sääntöjä. Poliittisen sosialisointi piti olla tehokasta ja perustua lasten kasvattamiseen Neuvostoliiton ihanteisiin ja ideologiaan. Vaikutusta oli paikallisella kasvatuskäsityksellä, kontekstilla ja koulujen mikropoliitikalla. Aatteellinen ja ideologinen kasvatusta ja valvonta kulkivat läpi elämän lastentarhasta aikuisuuteen,⁸¹⁵ vaikka ideologisen kasvatuksen painotukset eri alueilla ja eri aikakausina vaihtelivatkin.⁸¹⁶ Pois jääminen näistä järjestöistä ei ollut suotavaa ja vaati lisäksi nuorelta rohkeutta. Haastateltavat korostivat aatteellisessa toiminnassa hyvyttä ja hyvyyden tekemistä lähimmäiselle. Näkisin, että tässä heijastuu myös kristillis-ortodoksinen ihanne.⁸¹⁷

Neuvostoajan kasvatusta oli kollektiivista, ja mukana olivat niin omat kuin vieraat, naapurit, opettajat ja muut neuvostokansalaiset, viranomaisista puhumattakaan.⁸¹⁸ Kuznecoviené ja muut puhuvat Neuvostoliiton aikaisesta joukko- tai massakasvatustilanteesta, *masinio švietimo procesai*.⁸¹⁹ Esimerkiksi kokoukset, joissa pohdittiin mahdollisia yksilön

812 RN13, VN21.

813 Yurchak 2017, 65–66 ja 71–77.

814 Turner 1974, 58, 64–65.

815 Päiviö ja Soom 2017, 20.

816 Esimerkiksi ks. Ateisti 1941.

817 Kormina 2019, 85.

818 Laihiala-Kankainen 2021, 212–221.

819 Kuznecoviené ym. 2016, 21.

tekemiä erehdyksiä ja rikkomuksia, saattoivat olla julkisia koulussa, järjestötoiminnassa ja myöhemmin työpaikalla. Haastateltavat puhuivat julkisesta nuhtelemisesta, huomauttamisesta, alistamisesta ja häpeästä.⁸²⁰ Ihanteiksi neuvostoyhteiskunnassa nostettiin bolševikkipyhimyksien eepiset elämäntarinat. Näkyviksi tässä tarinassa rakentuivat kulttuuririheeros sekä idealisoitu persoonan ja neuvostokansan sankarillisuus.⁸²¹ Bachelard tarkentaa, että idealisoiva haaveilu kulkee vain yhteen suuntaan, aina korkeammalle tasolle.⁸²² Eppinen sävy liittyi idealisoituun korkeampaan tasoon ja oli läsnä kielenkäyttäjän sanastossa.

Kaikkea voi sosialisatiossa sisäistää, ja näin yksilö voi kokea yhteiskunnassa tai sen ulkopuolella olemista.⁸²³ Jos ei liittynyt järjestöihin, saattoi seurauksena olla häpeäleiman eli stigman kantaminen yhteiskunnassa. Leimautumisen pelko kasvoi, jos toimi vastoin hyväksytyjä yleisiä neuvostonormeja ja yhteiskunnan ihannemalleja. Häpeäleimasta saattoi päästä eroon julkisen tunnustamisen kautta. Jos haastateltavat eivät voineet tai halunneet kantaa samaa tunnusta ja väriä muiden kanssa eivätkä liittyneet Komsomol-järjestöön, oli mahdollisesti kysymyksessä aatteellinen vastarinta.⁸²⁴ Haastateltavat kertoivat omatoimisesti syrjässä olevasta tai eristäytyneestä opiskelijatyypistä. Nämä oppilaat saattoivat kokea kouluympäristön vihamieliseksi ja olla alttiina pilkan kohteeksi joutumiselle. Seurauksena oli sosiaalinen eristäminen ja mahdollisesti muista erottaminen.⁸²⁵ Kysymyksessä saattoi olla myös henkilön vapaaehtoinen vetäytyminen.⁸²⁶ Toiminnassa mukana olleet ja siihen aikaan harvat itseään uskovina pitäneet eivät uskaltaneet puhua uskonasioista vaan salaivat tai piilottivat ne. Tässä haastatteluaineistossa salailu ja piilottelu on osa kulttuurista toimintatapaa, ja useimmilla oli siitä kokemusta.

820 Esim. Bataille (2020, 200) toisten ihmisten alistamisesta ja esineistämisestä.
821 Partei ehitus 1973, 306. Bolševikkipyhimykset on Gessenin (2018, 166) käyttämä ilmaisu. Kulttuuririheeros on Douglasin (2003, 188) käyttämä ilmaisu. Berdjajevin (2009, 557) mukaan uhri- ja aateheeros kuvataan Sergei Netshajevin teoksessa *Vallankumouksellisen katekismus*, Katehizis revoljutsionera, joka ilmestyi vuonna 1866.

822 Bachelard 1968, 99.

823 Furseth and Repstad 2016, 114–117; Berger ja Luckmann 1994, 146–147 ja 152, 192–193; Antikainen, Rinne ja Koski 2006, 36–37.

824 Haastateltavat eivät puhuneet neuvostoajan alussa Baltian aseellisesta vastarintaliikkeestä (Virossa metsäveljet) eivätkä hävityspataljoonasta (KGB). Asiaa ei myöskään kysytty heiltä.

825 Ks. Kellyn (2007, 102–129, 234–237) tutkimus lapsuudesta Venäjällä ja Neuvostoliitossa vuosina 1890–1991.

826 Goffman (2012, 33–34) puhuu *kasvoihin* kohdistuvista uhkasta.

Komsomol-järjestöön liittymisestä olivat kieltäytyneet ja näin neuvostokansalaisena tottelemattomuutta osoittaneet seuraavat haastateltavat: RMs14, jolla protestin syy oli rock-musiikin ihailu ja Prahan tapahtumat 1968,⁸²⁷ sekä uskon takia kieltäytyneet TMs2, TNs7 ja RMs20. Haastateltavista ainoastaan TM1 kertoi, että koko heidän luokkansa tallinnalaisessa venäläisessä koulussa jätti liittymättä Komsomoliin, yhtä tyttöä lukuun ottamatta.⁸²⁸ Haastateltava TNs8 kertoi, että Komsomol ei ollut hänelle mieleen, mutta hän liittyi vain sen takia, että pääsisi opiskelemaan korkeakouluun. RNs12 kertoi, että hän ei halunnut Komsomoliin ja joutui koulussa painostuksen kohteeksi.⁸²⁹ TM5 ja RM19 kertoivat, että liittyivät Komsomoliin koulun viimeisellä luokalla, jotta pääsisivät korkeakouluun. Haastateltava RMs14 tarkensi näin:

RMs14 Minä en tuomitse heitä, jotka halusivat mukaan Komsomoliin. Todellisuudessa se oli monelle väline olemassaololle, ja oli mahdoton hankkia lukuisia ammatteja, jos et ollut Komsomolin tai myöhemmin puolueen jäsen.⁸³⁰ Neuvostoliiton ajasta voi sanoa, että oli olemassa valinnanvapaus, mutta toki näillä valinnoilla saattoi olla seurauksia.

Järjestöjen jäsenyydellä oli merkitystä haastateltavien elämälle ja urakehitykselle. Neuvostonomenklatuuraan pääseminen merkitsi laajoja etuoikeuksia yhteiskunnassa, oikeuden myös jakaa näitä etuoikeuksia ja valita, kenelle niitä jaetaan.⁸³¹ Jollekulle etuoikeus oli kaupungissa asuminen ja jollekulle toiselle tärkeä oli kortteli tai tietty talo kaupungissa. Kukaan haastateltavista ei kertonut, että olisi ollut kommunistisen puolueen jäsen. Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen nämä ideologisen ja aatteellisen kasvatuksen järjestöt lakkautettiin ja lakkautuivat Baltian alueella.

827 Ks. myös Hall (2019, 258) vuoden 1968 muutosten tuulet.

828 Ajankohta sijoittuu Hruštšovin suojasäähän. Esimerkiksi uusista tuulista yhteiskunnassa kertoo säännöllisen Tallinna-Helsinki-laivayhteyden avaaminen vuonna 1965.

829 Haastateltava RNs16 käytti ”motivointi”-sanaa. Ks. myös Yurchak 2017, 170–174.

830 Esim. Markon tapaus Komsomolin urasta Aarelaid-Tark 2006, 84. Neuvostoliiton etuoikeudet (Nomenklatuura) myös ”neuvostoaateliset” Paju 2009, 21. Hämäläisen (2015, 360–371) ja Leetmaan (2008, 124) mukaan Neuvosto-Tallinnan parhaiden sijaintien asunnot annettiin etuoikeutetuille, jotka kuuluivat neuvostomaan eliittiin, nomenklatuuraan.

831 Ks. aiheesta Annus 2019, 38–40. Hämäläinen (2015, 358) puhuu privilegiasta.

VN27 Siihen aikaan kaikki menivät niihin järjestöihin, halusit tai et halunnut, näin piti tehdä ja se oli siinä. Olin lokakuun lapsi ja pioneeri, mutta siitä eteenpäin kaikki loppui. Komsomoliin ei enää otettu. Liettuassa ei enää ollut sellaisia organisaatioita. Ja muuten niissä järjestöissä oli hyvin mielenkiintoista.

Haastateltava ei voinut enää liittyä Komsomoliin järjestön lakkautumisen vuoksi. Neuvostoyhteiskunnan lasten ja nuorten sosialisointiprosessi ja institutionalisoituminen oli luonteeltaan inkluusiivista. Mukana oli tai piti olla perhe ja koti, päiväkotit, koulu, koulun yhteydessä toimivat, edellä mainitut puolueen alajärjestöt sekä muut tahot ja palvelunjärjestäjät.⁸³² Koulu myös sosiaalisti lapsen ja nuoren ja asetti tietynlaisen käsityksen ja vaatimuksen kirjoitetulle sekä puhutulle kielelle. On huomioitava, että aatteellisen ja ideologisen työn painotus ja vaikuttavuus yhteiskunnassa vaihteli kaupungeissa ja kouluissa eri aikoina.

4.3 Neuvostoajan eletty uskonto ja juhlapäivät

Henkilökohtaiset ja valtiolliset juhlapäivät

Haastateltavien vastausten perusteella jaan juhlat tärkeyden mukaan kolmeen ryhmään. Aineistossa suosituimpia olivat neuvostokaudella olleet henkilökohtaiset, sitten valtiolliset ja viimeisinä kirkolliset juhlapäivät.⁸³³ Uudenvuoden vietto ja eräät toiset juhlapäivät, joita tarkastelen myöhemmin, liittyvät haastateltavat samaan viiteryhmään ja toimivat symbolisina merkkeinä, kulttuurikoodeina ja sosialisointiprosessin tunnuksina. Kaikille haastateltaville tärkeimpiä olivat lapsuudessa ja nuoruudessa syntymäpäivät. Erottava tekijä oli, missä seurassa syntymäpäiviä juhlittiin.

⁸³² Päiviö ja Soom 2017, 20. Vrt. Alanen (2009, 13–15) esittää modernin lapsuuden konstruktion. Goffman (2012, 86): ”Voidaan ajatella, että koti on sosialisointiprosessin komentokeskus.”

⁸³³ En ota tutkimukseen mukaan Neuvostoliiton eri ammattikuntien juhlapäiviä. Joillekin perheille nämä juhlapäivät olivat tärkeitä, esimerkiksi VN24 perheessä juhlittiin opettajanpäivää (9.10).

Vastanneiden arjen käytännön strategiat vaihtelivat.⁸³⁴ Kun puhuttiin meidän perheestämme tai pienestä perheestä, tarkoitettiin vain omaa ydinperhettä ja silloin juhla oli yksityinen ja intiimi.⁸³⁵ Kun puhuttiin suurperheestä, juhla kuvailtiin kollektiiviseksi ja sosiaalisten suhteiden verkostossa oli läsnä laajimmillaan ystävien ja sukulaissuhteiden verkosto, johon kuului useampia sukupolvia, kuten serkut, pikkuserkut, mummot, vaarit, tädit, sedät ja heidän puolisonsa sekä lapset ja naapurusto, työkaverit ja ystävät.⁸³⁶ Arkipuheessa ilmaisu pikkuserkut ja serkut lyhenyivät tuttavuutta ja ystävyyttä heijastavaan muotoon veli tai sisko. Tässä ilmenee aatteellinen, kulttuurinen joustavuus ja merkitykseltään omaksi laskemisen ilmiö.

Uudenvuodenpäivää sanottiin valtiolliseksi, joissakin tapauksissa henkilökohtaiseksi sekä perheen juhlaaksi, ja osalle juhla oli molempia. Melkein kaikki haastateltavat juhlivat uuttavuutta. Esimerkiksi haastateltava VNs23 muisteli uudenvuoden juhlaa julkisena ja yhteisenä.

VNs23 Uudenvuoden juhlan minä muistan, miten me päiväkodissa kuusen ympärillä kävelimme. Me olimme juhlavaatteissa lumitytöiksi ja lumihutaleiksi vaetetettuina, me luimme runoja, lauloimme lauluja, tämän minä muistan. Koulussa samalla tavalla, tämä oli jo sellainen traditio ja myös perinteinen [juhlan] toteutus, johon kuuluivat lahjat.

Haastateltaville esiintyminen, runon lausuminen, laulaminen ja juhlaan liittyvä performanssi olivat tärkeitä elementtejä ja osa juhlaa.⁸³⁷ Puhuisin kulttuurisesta ilmaisun ja performanssin taidosta sekä esteettisestä tyylistä ja arvostuksesta.⁸³⁸ Uudenvuoden juhla korvasi aikoinaan kirkollisen joulun, ja myös lahjoja alettiin antaa uudenvuoden aattona, mikä vahvisti juhlan perhekeskeyttä.⁸³⁹

Neuvostoliiton aikana uusiin neuvostojuhliin ja kulttuuriin, niin sanotusti ”punaisiin kalenterijuhliin”, kiinnitettiin paljon huomiota, ja niiden tehtävä oli syrjäyttää uskonnolliset juhlat. Vapun juhlinta 1. toukokuuta oli valtion virallinen ja legitiimi vastine ortodoksisessa maailmassa tär-

834 De Certeau (1984, XIX ja 36) yksilön strategioista voi tunnistaa tietyntyyppistä tietoa. Kuparin (2016, 106) mukaan perheen uskonnollisen elämän käytänteet heijastavat yhteiskunnallisia virtauksia.

835 Vrt. Kupari 2016, 106; Berdjajev 2009, 697.

836 Sergeeva 2006, 98–105. Perhe Baltian maiden kulttuureissa esimerkiksi Bitkevičienė 2018, 27–31.

837 Runouden tuttuudesta ja vaikutuksesta ks. Bataille 2020, 20.

838 De Certeau 2013, 124–126; Hall 2019, 256.

839 Malte 2009, 134–140.

keälle kirkolliselle juhlaan pääsiäiselle.⁸⁴⁰ Kuten koko neuvostoyhteiskuntaa, niin myös juhla standardoitiin, varsinkin vappua ja lokakuun suuren sosialistisen vallankumouksen juhlaa, jota vietettiin 7. marraskuuta.⁸⁴¹

Haastateltavien osallistuminen neuvostoajan virallisiin juhliin vaihteli ajanjaksosta, koulusta, työpaikasta ja kaupungista toiseen. Valtion juhlien osallistujamääriä lisäsi niiden velvoittava luonne. Informantit kertoivat, että pääasiallisesti juhlapäiviin osallistuttiin, ja ”suosituimpia” olivat paraatit, kuten 1.5. työläisten päivänä vappuna ja 7.11.⁸⁴² lokakuun vallankumouksen muistopäivänä. Lisäksi juhlittiin 8.3. kansainvälistä naistenpäivää ja osalle oli tärkeä 9.5., kansallissosialistisesta Saksasta saavutetun voiton juhlapäivä eli voitonpäivä.⁸⁴³ Jokaisella juhlapäivällä oli oma historiansa. Osaan juhlista oli suotava tai velvoittava osallistua, jolloin koululuokat ja koko työkollektiivi oli mukana kulkueessa (1.5. ja 7.11.).⁸⁴⁴ Tässä on nähtävissä paralleleja ortodoksisen kirkon ristisaattoon. Vappu 1.5. järjestelyssä lainattiin ja matkittiin kirkonjuhlasta tuttuja elementtejä.⁸⁴⁵

Kalenteri on tapa tallentaa tapahtuma kollektiiviseen muistiin.⁸⁴⁶ Juhlassa on lupa rikkoo sopivaisuuden koodeja, kun sitä muutetaan karnevaalimaisemmaksi.⁸⁴⁷ Juhla konstruoi sen sosiaalisen todellisuuden, jonka keskellä haastateltavat olivat eläneet. Kaikki nämä juhlat olivat kollektiivisiä juhlatilaisuuksia, joihin kuului virallinen asioiden tärkeysjärjestys. Haastateltava TM1 kertoi, että hän kävi kulkueissa 1.5. ja 7.11., koska oli pakko käydä, mutta kotona näitä juhlia ei juhlittu.

840 Malte 2009, 140.

841 Yurchak (2017, 134–135, 241–243 ja 532) kertoo onnitelukorteista valtion juhlapäivinä.

842 Juliaanisessa kalenterissa 25.10. Kreegipuu (2011, 71–77) tarkentaa, että virallisesti oli kaksi vapaapäivää, 7. ja 8.11. ja että, 1.–2.5 olivat neuvostoajalla toiseksi suosituimmat juhlapäivät.

843 Voitonpäivä oli Neuvostoliitossa virallinen vapaapäivä 1945–1947 ja vuosina 1965–1991. Kreegipuu 2011, 70.

844 Yurchak 2017, 55.

845 Kreegipuu 2011, 73.

846 Lotman 1999a, 79. Bauman (2004, 51) puhuu traditiosta, jonka historiallinen muisti säilyttää. Siinä saattaa olla ambivalenttisia piirteitä kuten ”paheen” pyhittäminen. Kristeva 1993, 36–37.

847 Mayol 2013, 45–46. Ks. myös Turner 1974, 66.

Viralliset juhlapäivät eivät olleet pelkkiä päivämäärä kalenterissa. Juhlat olivat neuvostotodellisuutta. Neuvostojuhlissa rakennettiin ja luotiin neuvostomaailmaa ja neuvostoihmistä.⁸⁴⁸ Maalliset valtiojuhlat rakennettiin pyhän juhlan kaltaisiksi, prameiksi, puhutteleviksi ja merkittäviksi.⁸⁴⁹

Valtiojuhlapäivien sovitettu vietto

Haastatteluissa korostettiin juhlapäivien sovelluksia, ja ne olivat suosittuja. Kaikki eivät viettäneet tunnollisesti neuvostokalenterin valtiojuhlapäiviä, mihin syynä olivat omat, läheisten tai ystävien syntymäpäivät, jotka olivat enemmistön mielestä tärkeämpiä. Neuvostoajan merkki- ja juhlapäivien ytimessä tai keskiössä oli kuviteltu aatteellinen hyvyys ja rakennettu neuvostotodellisuus. Neuvostoliiton valtiojuhlien tarkoitus oli rakentaa neuvostoidentiteettiä.⁸⁵⁰ Valtiojuhlan kautta muodostetaan kudelma, joka on sopivasti rinnakkainen ja rekonstruoitu menneisyyden uskonnollisesta tapahtumasta.⁸⁵¹ Joidenkin haastateltavien elämämaailmaan kuului juhlapäivien soveltaminen. Tässä ilmenee arjen joustavuus, oivallus ja kekseliäisyys. Esimerkkinä ovat neljän⁸⁵² haastateltavan kertomukset henkilökohtaisten merkkipäivien sijoittamisesta neuvostotodellisuuden virallisille juhlapäiville. Kun neuvostonuorilta 1960-luvulla kysyttiin, mikä juhla oli heille tärkein, he vastasivat syntymäpäivät.⁸⁵³ Tämä voi kertoa sekulaarina neuvostoaikana alkaneesta individualisoimis- ja privatisoimisprosessista.⁸⁵⁴

RN13 Isän syntymäpäivää 7.11. [lokakuun vallankumouksen juhlapäivä] me juhlimme kotona.

848 Kasekamp 2016, 221; Novikov 2019, 161–170. Yurchak (2017, 39, 58–62, 86) esittää, että aidot neuvostoihmiset ovat niitä, jotka kasvoivat ja aikuistuivat Neuvostoliitossa.

849 Ks. Kunnas (2021, 242–252) valepyhyys kansallissosialistisessa Saksassa ja Neuvostoliitossa.

850 Kasekamp 2016, 222.

851 Bachelard 2003, 106. Teraudkalns (2000, 139) ja Paju (2009, 209) neuvostopropaganda toimi paremmin sellaisten ihmisten keskuudessa, joille uskonnolliset mallit olivat tärkeitä.

852 RN13, RN17, VN24, VN26.

853 Malte 2009, 345. Teraudkalns (2000, 166) kertoo, että helluntaiseurakunnan uskovat käyttivät syntymä- ja nimipäiväjuhlia, häitä ja hautajaisia neuvostokaudella tekosynä naamioituja jumalanpalveluksia varten.

854 Ališauskienė 2009, 133. Kääriäinen (2004, 171): uskonto siirrettiin yksityiselle elämänalueelle.

RN17 kutsuimme vieraita kotiin 7.11., koska se oli vapaapäivä, mutta myöhemmin aikuisena oli valitettavasti vaikea niistä valtiojuhlista [kulkueista] olla pois.

VNs24 Minun äidilläni on syntymäpäivä 30.4., me juhlimme syntymäpäivää 1.5., koska se oli valtiollinen vapaa- ja juhlapäivä.

VN26 Lokakuun vallankumouksen juhlapäivä on 7.11., me juhlimme tätä harvemmin, koska vietimme äitini syntymäpäivää [6.11. oikea syntymäpäivä].

Esimerkeissä ilmenee improvisaatiota, kuten *bricolagea* eli tee-se-itse-sovituksia ja konstruktioita, joissa valtiojuhlien tilalle tuli henkilökohtaisia merkkipäiviä.⁸⁵⁵

VN27 Valtiollisia juhlia me emme erityisesti juhlineet. Oli tietenkin mielenkiintoista tv:stä katsoa kulkueita (1.5.), mutta kaupunkiin menemistä ei ollut.

RN17 Meidän perheessämme ei vietetty valtiollisia juhlapäiviä. Vanhemmat aina keksivät menoa 1.5. ja 9.5. juhlapäiville, olimme siirtolapuutarhoissa töissä.

Oli yllättävää, miten vähän haastateltavat puhuivat toiminnasta siirtolapuutarhoissa suhteessa niiden merkittävyyteen neuvostokauden kaupunkilaiselle. Vain yksittäisillä haastateltavilla, kuten RN17:lla, oli aiheesta maininta. Useimmiten tehtaat ja laitokset jakoivat viljelypalstoja, siirtolapuutarhoja ja mökkitontteja, joissa työntekijät saivat itse viljellä ja nauttia sadonkorjuusta.⁸⁵⁶ Ganzevoort ja Roeland näkevät, että praksis ja siirtolapuutarhanhoito voidaan ymmärtää eletyn uskonnon alueeksi.⁸⁵⁷ Aineistossa on nähtävissä Baumanin esittämiä piirteitä, että ”rituaali on sarja säännöllisiä tapahtumia, esimerkiksi isänmaallisia festivaaleja, puoluekokouksia ja kirkollisia tilaisuuksia”.⁸⁵⁸

⁸⁵⁵ Bricolagesta tarkemmin Hervieu-Léger 2005, 295–308. Ališauskienén (2009, 26) mukaan käsite *bricolage* on alkuaan ranskalaiselta kulttuuriantropologi Lévi-Straussilta.

⁸⁵⁶ Ks. esim. Annus 2019, 287–293.

⁸⁵⁷ Ganzevoort and Roeland 2014, 91–94.

⁸⁵⁸ Bauman 2004, 96. Ks. myös Mustajoki (2020, 170–171) juhluvasta rituaalipuheesta.

Kansalaisuskonto

Osalle haastateltavista voitonpäivä oli tärkeä yhteen liittävä juhla, neuvostopyhän keskus ja me-henkeä luova juhla. He muistelivat voitonpäivän 9.5. viettoa Neuvostoliiton aikana tunteita herättäneeksi, hartaaksi ja puhutelleeksi. Kaikille se ei kuitenkaan ollut jäänyt lapsuudesta tai nuoruudesta mieleen. Haastateltavien mukaan kaupungeissa annettiin tietuille juhlille eri aikoina vähemmän painoarvoa. Tähän vaikuttaa se, että ennen vuotta 1965 naistenpäivä 8.3. ja voitonpäivä 9.5. olivat tavallisia arkipäiviä.⁸⁵⁹

VM31 [syntynyt 1957] ilmeisesti 9.5. alettiin myöhemmin juhlia täällä [Vilnassa] ja antaa sille arvoa, koska lapsuudesta en tätä juhlapäivää kovin hyvin muista tai sitä ei juhlittu kovin näyttävästi.

RMs14 [syntynyt 1951] En muista. Isäni oli vakaumuksellinen kommunisti ja hän toimi koulun rehtorina ja oli puolueessa, todennäköisesti hän oli jossain [9.5.] koska hän ei ollut kotona, ja oli ilmeisesti jossain juhlimassa.

Osa haastateltavista ei muistanut lapsuudessa voitonpäivän juhlintaa, mutta osa muisti hyvin. Voitonpäivän merkittävydestä ja tärkeydestä kertoi esimerkiksi haastateltava VNs24:⁸⁶⁰

VNs24 [syntynyt 1955] Ilmaisuu ”pyhitetty sota” ei ole missään [maailmassa] käytössä.⁸⁶¹ Eli me emme vaan taistele alueen takia, me taistelemme uskon takia ja silloin on aivan eri tilanne minun suhtautumisessani toimintaan. Tästä syystä minä sanoisin niin, että uhrautuminen ja kärsivällisyys ovat ominaista venäläiselle ihmiselle.⁸⁶²

Neuvostosanastoon kuuluva *pyhitetty sota* on vahva ilmaisu, johon latautuu tunnetta.⁸⁶³ VNs24 puhui aidosta isänmaallisuudesta, uhrautumisesta ja kärsivällisyydestä ja liitti nämä piirteet haastattelussa ensin kristillisyyteen ja tämän kautta aitoon venäläiseen luonteeseen.⁸⁶⁴ Voidaan puhua

859 Lane 1987, 88; Mikailiené 2010, 177.

860 Lotman 1999b; Ezev 2014.

861 Aiheesta esim. Kormina 2010, 22.

862 Vrt. Moscovici 2022, 281.

863 Jakobson 2013, 78.

864 Ks. Moscovici 2022, 95. Bahna (2022, 262) uhrautumisesta vanhauskoisuudessa. Aitamurto (2016, 82–83 ja 168–169) neuvostokansalaisen

pyhästä tilasta, joka pitää luoda ihmisten mielikuvissa, jotta siitä tulisi todellisuuden kaltainen. Rajojen yhtymäkohdissa sakraali ja sekulaari liittyvät vahvasti samaan pyhään tilaan. *Svjaštšennaja vojna* –'pyhitetty sota', myös 'oikeutettu sota,'⁸⁶⁵ laulun pyhä luonne vahvisti ja liitti maan kansalaiset virallisessa narratiivissa yhdeksi neuvostokansaksi, joka oli taistellut yhteistä vihollista vastaan.⁸⁶⁶ Neuvostoliiton menestystä sodassa ja jälleenrakennusta perusteltiin virallisen opin mukaan neuvostokansan sankarillisuudella, kärsimyksellä ja uhrautumisella maan puolesta. Kyseessä on Neuvostoliiton historiallisen tulkinnan kautta luotu herooinen ja ylistävä, metakertomuksiin kuuluva legitiimi neuvostonarratiivi.⁸⁶⁷

VN21 Isoisäni osallistui aina voitonparaatiin, koska hän oli veteraani ja me kävimme onnittelemassa isoisää sinä päivänä.

RNs11 Minä haluan kertoa teille, että 9.5. on pyhä juhla. Tästä syystä me aina juhlimme sitä päivää, ja meillä on ollut kotona sinä päivänä juhlapöytä.

VNs23 [synt. 1948] tiedätte, minä en muista lainkaan 9.5. juhlaa lapsuudesta, ja minusta tuntuu, että sitä juhlivat sellaiset henkilöt, jotka olivat olleet sotimassa. Tätä juhlaa täällä [Vilnassa] on kai myöhemmin juhlittu hyvin rauhallisesti, ei sellaisena kuten televisiossa [Moskovasta] näytettiin.

Neuvostotasavalloissa neuvostojuhla ei ollut ainakaan niin näyttävä ja juhlava kuin keskuspaikassa Moskovassa, kuten haastateltava VNs23 kertoi. Tosin juhlinta saattoi olla näyttävämpää niissä 12 kaupungissa, joille oli myönnetty eri vuosina Neuvostoliiton sankarikaupungin arvonimi, mutta niiden joukossa ei ollut Tallinnaa, Riikaa eikä Vilnaa.⁸⁶⁸

Venclova väittää, että venäläisessä perinteessä Napoleonin hyökkäys Venäjälle ja *Grande Arméen* tappio 1812 on vieläkin myytti ja toisen maailmansodan muistelu sen toisinto.⁸⁶⁹ Kansalaisuskonto ilmeni paraa-

uhrautumisesta.

865 Haastateltava VNs24 viittasi Neuvostoliiton patrioottiseen lauluun (vuodelta 1941) eli Pyhään sotaan, joka kytkeytyy aikaisempaan, laajempaan käsitteeseen Pyhä Venäjä. Ks. myös Kormina ja Shtyrkov 2011, 406.

866 Kregipuu 2011, 68; Ehala 2018, 132.

867 Malte 2009, 329–331 ja 344. Ks. myös Paju (2009, 201) neuvostonarratiivin strategiat.

868 Leningrad (nyk. Pietari), Sevastopol, Odessa, Stalingrad (nyk. Volgograd), Kiova, Moskova, Novorossijsk, Kertš, Minsk, Tula, Smolensk ja Murmansk. Lisäksi Brestin linnoitus.

869 Venclova 2012, 121.

teissa, kansalaisjuhlissa, valtiojuhlissa, ja voitonpäivä voi hyvinkin ammentaa vuoden 1812 tapahtumien merkittävydestä ja myyttisyydestä. Neuvostokaudella isänmaallisuudelle annettiin suuri painoarvo mehen luomisessa, juhlat olivat vallan presentaatio ja osa virallista kulttuuria. Ne olivat valtavan performanssisen ponnistuksen aikaansaannos sekä taidonnäyte, jonka kautta luotiin yhteishenkeä, tunnelmaa ja emootioita. Spektaakkelimainen tapahtuma luo rituaaliset olosuhteet ja sitä voi pitää luonteeltaan uskonnollisena, ja näin syntyy sekulaari pyhä, *secular sacred, sacralité laïque*.⁸⁷⁰ Voitonpäivän juhlan voi rinnastaa kirkolliseen muistopalvelukseen, mitä se nykyisin myös on. Toisen maailmansodan voiton juhlinta liittyi sosialistisen isänmaan puolustajiin: puna-armeijalla ja laivastolla oli oma juhlapäivänsä (23.2.), jota juhlittiin, varsinkin jos henkilöllä oli kosketus maan asevoimiin tai jos joku perheenjäsen oli armeijan palveluksessa tahi asui sotilaskaupungissa ja tai -alueella.⁸⁷¹

RNs16 Minä asuin lapsuudessa ja nuoruudessa sotilaskaupungissa ja me juhlimme aina myös 23.2. puna-armeijan vuosipäivää.

Päivää kutsuttiin myös epäviralliseksi miestenpäiväksi. 23.2. puna-armeijan vuosipäivää juhli perheen kanssa lapsuudessa ja nuoruudessa kaksi haastateltavaa.⁸⁷² Juhlan tarkoitus oli korostaa omaa erityisasemaa ja kaikkien maailman proletariaattien oikeuksien puolustajaa, puna-armeijaa. Sotaveteraaneilla oli juhlapäivänä yllään neuvostounivormu ja kunniamerkit.

Yhdysvaltoihin sijoittuvassa tutkimuksessa kansalaisuskonnon, *civil religion*, käsitteessä tärkeitä ovat legitiimiys, jaetut symbolit, uskomukset, jotka muodostavat yhteiskuntauskonnon, *secular religion*, ja maallisen uskonnollisen ulottuvuuden.⁸⁷³ Samalla kansalaisuskonto sakralisoi kansakunnan, vastaavasti Neuvostoliitossa neuvostokansan identiteetin. Neuvostoliiton kansalaisuskonto, saattoi joillekin haastateltaville olla uskonnon korvike.⁸⁷⁴ Yurchakin haastateltavat kuvailivat kansalaisuskontoa sellaiseksi, johon kuuluivat neuvostojuhlat ja poliittiset rituaalit, lisäksi eri tasoiset vaalit, joissa voittaja oli tiedossa.⁸⁷⁵ Aineistostani il-

870 Esim. Hervieu-Léger (2000, 102) puhuu jalkapallouskonnosta.

871 Jakobson 2013, 78.

872 RNs16, VMs22

873 Bellah 1967, 1–21. Ks. myös Kahla 2014, 56–64; Kyyrö 2018, 63–75. Af Burén (2015, 86) kertoo Ruotsin tilanteesta kirkon jäsenyydestä ja kansalaisuskonnosta. Rosen (2009, 34 ja 122) Tanskan tilanteesta.

874 Ks. myös Kyyrö (2018, 72–75) vallasta ja kansalaisuskonto-käsitteestä.

875 Yurchak 2017, 48–79.

menee Moscovicin näkemys, että jokaisella henkilöllä on elävän yhteyden kautta linkki esimerkkihenkilöön, jota hän pelkää ja ylistää. Tämä tunne tiivistyy, kun henkilö pääsee osallistumaan tapahtumaan ja osoittamaan kunnioitusta johtajalle. Eri kysymys puolestaan on, oliko osallistuminen vapaaehtoista.⁸⁷⁶ Osa haastateltavista tarkasteli menneitä positiivisessa valossa, vaikka totesi, että siinä oli myös puutteita. Tämän tutkimuksen aineisto vahvistaa Yurchakin näkemyksen, jossa hän puhuu osallistumisesta kuin neuvostomallisenä performatiivisena aktina.⁸⁷⁷

Kirkolliset juhlapäivät

Haastateltavista yli puolet (18) kertoi, että heidän perheissään oli vietetty kirkollisia juhlia. Heistä yhdeksän oli seurakunnan jäseniä. Yksi haastateltava ei muistanut, vietettiinkö juhlia vai ei.⁸⁷⁸ Useimmat haastateltavat muistivat ortodoksisen uskon tärkeimmän juhlan, pääsiäisen. Lapsuudessa kirkollinen juhla saattoi olla monelle kosketus ja informaatio kirkollisesta elämästä. Uskonnollisia ja kirkollisia juhlia ei ollut juhlittu alle puolessa (12) haastateltavien perheistä, ja heistä viisi oli seurakunnan jäseniä.⁸⁷⁹ Syynä saattoi olla joko todellinen tai teeskennelty aatteellinen näkemys.

VM31 Koska isäni oli kommunisti, uskonnollisia juhlia ei perheessä vietetty, tästä syystä kristilliset ja ortodoksiset juhlat eivät olleet minulle tuttuja ja tiedossa.

Maan virallisen ideologian kannattajat eivät juhlineet kirkollisia juhlia. Haastateltavien TM5 ja RN15 perheissä kirkollisia juhlia ei vietetty, koska vaarit olivat aatteelle uskollisia ihmisiä.⁸⁸⁰ Myöskään haastateltavien TN6 ja TN9 perheissä ei vietetty kirkollisia juhlia. He kuitenkin muistivat

876 Moscovici 2022, 357.

877 Yurchak 2017, 56, 62–77.

878 Kirkollisia juhlia viettivät: TM1, TMs2, TMs3 (mummolassa), TN4, TN6, TNs7, TNs8, TNs10, RNs12, RNs16, RN17, RM19, RMs20, mutta RN18 ei muistanut, VN21, VN23, VN26 ja VN27.

879 TM5, TN6, TN9, RNs11, RN13, RMs14, RN15, VMs22, VN24, VM25, VN30 ja VM31.

880 Esimerkiksi Pihlak and Beckelheimer (1993, 129) käyttävät ilmaisua: ”*The orthodox Communists*”.

kulitsan ja sen, että olivat värjänneet mummon kanssa munia. Haastateltava RMs14:n kommunisti-isä toimi koulun rehtorina ja äiti alkoi taas viettää kirkollisia juhlia vasta isän kuoleman jälkeen.⁸⁸¹

Kirkollisista pyhistä tunnetuimmat ja suosituimmat olivat pääsiäinen⁸⁸² ja joulu. Lisäksi oli kaupunkikohtaisia eroja liittyen paikallisiin kirkkopyhiin ja tapahtumiin. Kuvausten perusteella kirkollisia juhlia ei kuitenkaan suuresti juhlittu. Joulun juhlinta oli viritetty uuden vuoden juhlaan, joka oli suosittu.

TM1 Sanoisin perhejuhlaksi – joulu se oli meillä aina venäläisen tyyliin 7.1. eikä virolaiseen tyyliin 24.12. Tämä tuli sitten kun olin aikuinen ja minulla oli virolaisia ystäviä ja he juhlivat 24.12. Itse asiassa ihan tähän saakka me kokoonnumme perheen kanssa, siinä on joulukuusi, pakkasukko ja lahjat. No mutta näin oli aina. Ehkä hieman me piilottelimme ja laitoimme verhoja eteen, ettei naapurit näkisi. Oli meillä myös vieraita. Mutta, että näin kovasti olisimme piilossa - tätä en muista [lapsuus 1950-luvulla]. Katsokaa nyt miten jotkut puhuvat: ”o-oo tämä ei ollut sallittua”, minä en tätä tunnista. Minusta tuntuu, että ihmiset, jotka näin puhuvat, he vaan itse pelkäsivät.

Tässä haastateltava TM1 kuvailee naapureiden toimetttömyyttä tai toimintaa pelko-sanalla, joka liittyi kirkollisten pyhien viettoon. Tämä pelko sijoittuu kaikkien pelkokategoriaan. Osa haastateltavista kuvasi varsin tarkkaan juhlamenoja, toiset sen sijaan totesivat lyhyesti: ei juhlittu tai kyllä me juhlimme. Osalla juhlan tekivät erilaiset toiminnalliset elementit, joita liitetään esimerkiksi pääsiäiseen, kuten munien värjäys ja pääsiäisajan leivonnaiset. Esimerkkikertomukset kuvaavat kirkollista juhlan viettoa.

RNs11 Mummo teki pääsiäisenä kulitsaa ja värjättiin munia.

VN26 Kotona seurattiin kirkollista kalenteria. Kirkollisia juhlia meillä vietettiin aina: joulu, riippumatta siitä oliko neuvosto-aika tai ei. Tämä tulee jo mummolta, joulu ja pääsiäinen, ne suurimmat kirkolliset juhlat ja tradition mukaan kokoonnuim-

881 Baumanin (2004, 108) ilmaisut muodollinen ja epämuodollinen malli. Ks. Turner 2007, 202–204.

882 Ylösousemus ja pääsiäinen ovat koko jumalanpalveluksen syvin perusta ortodoksisuudessa. Ware 1985, 143.

me yhteen aina koko [suur] perhe. Esimerkiksi minun tätini on syntynyt 14.10. ja siitä puhuttiin, että hän on syntynyt Pokrovan päivänä eli Jumalanäidin Marian suojelusjuhlanä.

Haastateltava RN17 on taustaltaan vanhauskoinen, ja hänen vastauksensa oli poikkeava syntymäpäivien vieton osalta, mutta perheessä juhlittiin pääsiäistä ja joulua.

RN17 Sanoisin niin, että meillä syntymäpäiviä ei kovin laajasti juhlittu, mutta pääsiäistä ja joulua me juhlimme aina. Vaikka valtiovalta teki parhaansa [...] usein pääsiäinen sattui 1.5. tienoille, niin näin oli, että 1.5. oli juhla, mutta pääsiäinen työpäivä. Meillä kotona esimerkiksi aina värjätettiin munat.

Pääsiäinen ja joulu olivat suosituimmat kirkkopyhät niille, jotka niitä viettivät. Joissakin perheissä vietettiin kirkollista nimipäivää.⁸⁸³ Osa haastateltavista piti sitä henkilökohtaisena juhlapäivänä, toiset ehdottomasti kirkollisena juhlanä. Perusteluina oli, että kyseistä muistopäivää vietettiin kirkossa pyhien kalenterin mukaan.⁸⁸⁴ Juliaanisen kalenterin mukaiset kirkolliset juhlapäivät eivät olleet Neuvostoliiton aikana virallisia juhla- ja vapaapäiviä, vaan arkipäiviä, kuten ne olivat myös haastatteluvuonna Baltian maissa.⁸⁸⁵

Institutionaalisesta uskonnosta erillään eletty uskonto ei ole staattinen, vaan perustuu siihen, että se toimii arjessa henkilölle sopivalla tavalla.⁸⁸⁶ Kirkolliset juhlat olivat tulleet haastateltaville tutuiksi arkisessa tekemisessä. Juhlilla on ihmisen sosiaalisessa todellisuudessa keskeinen merkitys, ja se, mitä ihmiset juhlivat, osoittaa myös kyseisen juhlan merkittävyyden yksilön elämässä. Juhla on kaikissa kalentereissa tärkeä päivä. Juhlat muistuttavat menneistä, ne ovat kuin yhteenvedon pisteitä koskien tulevaisuuden suunnitelmia.⁸⁸⁷ Loma- tai kirkolliset juhlaajat vaikuttavat arjen rytmiiin. Juhlat yhdistävät ja erottavat. Yhdistämällä yksilöitä juhlatoimivat henkilön identiteetin ja uskonnollisuuden rakentajina.⁸⁸⁸ Juhlat täyttivät Setterstenin teorian kuvaaman muutoksen

883 Ortodoksisesta nimipäiväkalenterista esim. Ortodoksinen kirkkokalenteri 2004, 94–140; Repo 2008, 45–47.

884 Tarkemmin Emelyanov 2005, 26–27.

885 Muistopäivät olivat haastatteluissa esillä hyvin vähän, esimerkiksi Profeetta Eliaan muistopäivän vietosta kertoivat ainoastaan RMs14 Riiassa ja TNS8 omassa lapsuudessa Venäjän maaseudulla.

886 McGuire 2008, 15; Grigore 2015a, 35.

887 Goffman 2012, 180–181; Malte 2009, 139.

888 Brizickaja 2014, 53–54; Werth 2011, 865; Harro-Loit ym. 2020, 284–328.

elämänkulussa, olosuhteessa ja paikassa, ja näin ne vaikuttivat yksilöiden sosialisointiin. Tässä prosessissa siirtyvät yksilölle yhteiskunnalliset, kirkolliset ja perheen traditiot.⁸⁸⁹

4.4 Siirtymäriitit, kaste

Kaksikymmentäseitsemän haastateltavista oli kastettu. Yksi⁸⁹⁰ ei tiennyt ja kolmea⁸⁹¹ haastateltavaa ei ollut kastettu. Kaste on tärkein siirtymäriiteistä vuoden 2004 urbaaniaineiston pohjalta.⁸⁹² Lapsena tai nuorena oli saanut kasteen kaksikymmentäyksi haastateltavaa, kaksi⁸⁹³ heistä vanhauskoisten rukoushuoneella, kaksi⁸⁹⁴ katolisessa kirkossa ja muut⁸⁹⁵ ortodoksisessa kirkossa. Aikuiskaste on aineistossa eksplisiittisesti selkeä rajapyykki, haastateltavat puhuivat muutoksesta ja uudesta elämästä. Kasteen jälkeen he alkoivat käydä aktiivisesti kirkossa ja viettää tiheämmin kirkollisia juhlia. Kaste on tässä aineistossa uskonnollisten käytäntöjen kannalta avainroolissa. Aikuisena oli ottanut kasteen kuusi haastateltavaa. Kastepaikat ja vuodet olivat seuraavat: Uralilla TN9 1985, Riiaassa RNs11 1986 ja RN15 1994, Vilnassa VN21 1989 ja VN24 1988. Vain yksi, RMs14, oli osallistunut ryhmäkasteeseen.

Kasteista suuri osa toimitettiin kappelissa tai kirkossa, osa kotona, mahdollisesti ilman rekisteröintiä ja tilastointia.⁸⁹⁶ Toiset tiesivät tarkkaan, missä kirkkotilassa kaste oli tapahtunut, muistivat kummit ja kastepapin, toiset taas eivät tienneet yksityiskohtia. Kastajan roolissa saattoi olla myös joku muu kuin pappi. Harvat haastateltavat kertoivat kasterististä. Joko tämä oli itsestäänselvyys tai ehkä olosuhteitten takia ristiä ei

889 Settersten 2002, 13–40.

890 RN18.

891 TM5, TN6, VN31.

892 Joillekin haastateltaville myös uskonnollinen hautausriitti oli tärkeä, esimerkiksi RN17 kertoi hautausriittien merkityksestä suvussa. Haastateltavat eivät puhuneet kodin siunauksesta kuten Kuparin (2016, 73 ja 87) aineistossa Vieno kertoi.

893 RN17 VM29 vanhauskoisten rukoushuone.

894 VN27 ja RN13 kävi katolisen kirkon konfirmaatiokoulun ja sai 15-v. kasteen katolisessa kirkossa

895 TM1, TMs2, TMs3, TN4, TNs7, TNs8, TNs10, RNs12, RNs16, RN18, RM19, RMs20, VMs22, VN23, VN25, VN26, VN30.

896 Alekseev 2015, 5. He olivat mahdollisesti saaneet kasteen lapsena ilman vanhempien lupaa. Ks. aiheesta Kääriäinen 2004, 97.

ollut saatavilla. Kun kaste oli tapahtunut lapsena, oli kasteelle mahdollisesti ollut vanhempien hyväksyntä, kuten VN26:n esimerkkikertomus osoittaa, tai vanhempien tietämättä, kuten VM25 tapauksessa.

VM25 Olen kastettu, silloin oli näin tapana. Ennen vanhaan ei saanut kastaa, niin vanhemmat menivät virallisesti lomamatkalle Nižni Novgorodiin, joka oli aikaisemmin nimeltään Gorokin kaupunki. Mummo osti vanhemmille elokuvaliput ja sillä aikaa, kun he olivat elokuvissa, minut vietiin kirkkoon ja siellä oli kaste. Olin kai 2- tai 3-vuotias.

VN26 Olen kastettu, mutta en tiedä milloin ja missä, koska olin silloin sylivauva, olin ehkä parin kuukauden ikäinen vuonna 1966.⁸⁹⁷ Vanhempani puhuivat, että kaste oli pakko hoitaa.

Aina ei tiedetty missä varsinainen kaste oli tapahtunut, mutta voisi olettaa, että useimmin kappelissa tai kirkkotilassa. Haastateltava RN17:n perheessä uskonperinteet olivat tallessa ja säilyneet. Perinteisiin vetoaminen perheessä on selkeä viittaus jaettuun menneisyyteen ja sen jatkuvuuteen.⁸⁹⁸ Haastateltava RN17:lla oli varsin tarkka kertomus omasta kastetilaisuudestaan. Tässä vanhauskoisessa pomorien suunnassa ei ole pappeja, vaan seurakunnan vanhemmisto hoitaa kasteen.⁸⁹⁹

Kuvatessaan poliittisten ja yhteiskunnallisten muutosten alkamista vuonna 1987 ja sen jälkeen haastateltavat toivat esiin uskonnollisen ilmapiiirin vapautumisen. Muutosten myötä tuli mahdolliseksi saada uskonnollista informaatiota myös julkisesta neuvostomediasta.⁹⁰⁰ Laajemmin yhteiskunnalliset muutokset koskivat kirkkoa vuonna 1988 ja sen jälkeen.⁹⁰¹ Samana vuonna juhlittiin Venäjän ortodoksisen kirkon 1000-vuotisjuhlaa.⁹⁰² Yhteiskunnan ilmapiiirin vapautuminen edesauttoi kasteen

897 Myöhemmin haastateltava muisti, että kastekirkko oli ortodoksinen Romanovskin kirkko Vilnassa.

898 Hervieu-Léger 2000, 96.

899 Konservatiiviset kansankerrokset, joihin lukeutuvat myös vanhauskoiset, pitivät Pietari ensimmäistä antikristuksena ja liittivät häneen saatanallisuuden, koska hän otti arvonimen *imperator*, kuten oli tapana Rooman valtakunnassa. Laitila 2017, 16 ja 175. Lotman 1999a, 321.

900 Ks. Annus (2019, 144) neuvostomedian retorisisista keinoista ja painopisteistä Baltiassa.

901 Ensimmäiset laajat joukkomielenosoitukset Baltiassa liittyivät ympäristöön ja alkoivat vuosina 1986 (Riia) ja 1987 (Tallinna). Kasekamp 2016, 226.

902 Poliittisen ilmapiiirin asteittainen vapautuminen näkyy myös laajasti yhteiskunnassa, kuten kansanrintamien Rahvarinne, Sąjūdis ja Tautas Frontas perustamiset vuonna 1988 kilpailijoiksi kommunistiselle puolueelle. Kasekamp 2016, 238–239.

ottamista aikuisena, ja usea haastateltava kertoi, että juuri kasteen ottaminen oli tuonut heidän elämäänsä muutoksen.⁹⁰³ Saman ajankohtaan sijoitetaan uskonelämän vapautuminen ja herääminen Tallinnassa, Riiaassa ja Vilnassa.⁹⁰⁴

VNs24 Useimmin kasteet olivat kirkossa ja oli myös muualla, mutta meidän [haastateltavan] kaste oli kirkossa, täällä Vilnassa 1988 Žvėrynasin kaupunginosassa isä Pjotrin luona.⁹⁰⁵ Hän oli muuten ensimmäinen ihminen, joka puhui minulle Jumalasta.

Haastateltava koki uuden tilanteen, kun kukaan aikaisemmin ei ollut puhunut hänelle Jumalasta. Sana `pitää` tai `täytyy` – *nužno* tai *nado* – esiintyy haastateltavien puheessa eri yhteyksissä, ja näin sanan voi lisätä kielen puhujan kulttuuriseen tietovarantoon.⁹⁰⁶ Se koettiin kehotuksena ja moraalisesti velvoittavana.⁹⁰⁷ Esimerkiksi haastateltava RN15:n appivanhemmat olivat tärkeitä henkilöitä uskonnollisen vaikuttajan roolissa. Aineistossa toistuivat auktoriteettiä ja -hahmot. Kun joku vanhempi läheinen oli sanonut haastateltavalle, että lapsi pitää kasta, ilmaisu oli tulkittu velvoittavana.⁹⁰⁸ Kehotuksen jälkeen myös haastateltava itse oli saattanut mennä kunnioituksesta kasteelle. Ohjeiden noudattaminen ja kuuliaisuusperinne voi vaikuttaa taustalla kulttuurisena ymmärryksenä ja näkyä jokapäiväisessä elämässä auktoriteetin kunnioituksena.

Ortodoksisessa kirkossa kaste on pyhä mysteerio, joka koostuu kastetoimituksesta ja mirhavoitelusta. Siinä henkilölle annetaan tai on annettu ensinnäkin kirkon kunnioittaman pyhän nimi, minkä jälkeen hän voi viettää nimipäivää. Toiseksi kaikki kastetut ovat ortodoksisuudessa hengen kantajia.⁹⁰⁹ Kaste liittyy yhteen sukupolvien ketjun, mikä vaikutti haastateltaville tärkeältä, koska varsin moni mainitsi tämän. Esimerkiksi haastateltava RMs14 kertoi, että kaikki hänen sukulaisensa on kastettu

903 Ware (1985, 169) viittaa Pyhään Markus Askeettiin: ”Jokainen oikeauskoisesti kastettu on saanut salaisesti armon täyteyden.”

904 Ališauskienė 2009, 50.

905 Znamenskajan kirkossa.

906 Tämä on verrattavissa Kuparin (2016, 73) tutkimukseen, jossa evakkonaiset selittivät käytäntöjä sääntöjen muodossa ”sinun täytyy”. Ks. Mustajoki (2020, 157–158) vaikuttamispuhe.

907 Durkheim 1980, 353; Kunnas 2021, 117.

908 Ks. Moscovici (2022, 51–57 ja 148) pakollisuudesta arjessa johon ihminen suostuu tai alistuu. ”Sitä vastoin pitää rikkomisen koetaan yhteiskunnassa synniksi, himoksi, haluksi”.

909 Ware 1985, 164.

ortodoksiuskoon ja että asia oli hänelle olennainen. Tämä yhteys ulottuu sukupolvien yli, ja moni informantti kuvasi tämän uskonnollisen yhteyden potentiaalina, energiana ja voimanlähteenä.⁹¹⁰

Haastateltava VN21 muisteli, että aloitti Vilnan yliopistossa kirkkolaavin opinnot 18-vuotiaana ja otti samana vuonna 1989 aikuiskasteen Vlnassa. Hän muisteli, miten Pyhä Olga (vuonna 955) ja Pyhä Vladimir Kiovalainen (vuonna 988) olivat ottaneet kasteen ja miten heidän elämänsä oli muuttunut. VN21 kertoi, että hän koki tavallaan samoja tunteita oman aikuiskasteensa jälkeen. Voisi puhua muinaisten aikojen kaiusta: se mikä oli ollut muinoin, miksi se ei voisi olla myös nyt? Nestorin kronikassa kerrotaan Olgan kasteesta: ”Saatuaan pyhän kasteen Olga iloitsi sydämestään ja sielustaan.” Vladimirin sanottiin kronikassa muuttuneen ortodoksisuuteen kääntymisen jälkeen julmasta ja kostonhimoisesta hallitsijasta kansasta huolehtivaksi ja sitä rakastavaksi hallitsijaksi.⁹¹¹ Lisäksi Vladimir parantui silmätaudista otettuaan kasteen.⁹¹² Haastateltavan samankaltainen kokemus saattoi liittyä myös aitouden kokemiseen, luottamukseen, uskoon ja esi-isien toimintaan.⁹¹³ Vastaavia piirteitä esittää Aitamurto tutkiessaan rodnoverie-liikkeen narratiiveja Venäjällä.⁹¹⁴ Haastateltava VN21:n kaukaisen menneisyyden muistamisen tunnistaman sopivan poetiikan kehykseen, jota Lotman kutsuu arkipäivän poetiikaksi, Bachelard poeettiseksi kuvaksi ja Kristeva poeettiseksi ja sydämen kieleksi.⁹¹⁵

Haastateltava VNs23 selitti, että hänen äitinsä pelkäsi hänen puolestaan, äiti puhui kuolemanpelosta. Kun haastateltava syntyi keskosenä ja oli jatkuvasti kuoleman rajalla, äiti kiirehti viemään lapsen kasteelle, ja tämä oli saanut kasteen 3–4 kuukauden ikäisenä. Haastateltava VNs23 kertoi kasteen parantavasta voimasta, sillä kasteen jälkeen hän oli parantunut.⁹¹⁶ Lapsen kuolemaan liittyvä äidin pelko sijoittui kategoria-analyysissä minuuden pelkokategoriaan.

910 Lossky 2019, 35–40. Ks. Kunnas (2021, 13) uskonnollinen ja ei-uskonnollinen potentiaali.

911 Nestorin kronikka 1994, 42 ja 74.

912 Nestorin kronikka 1994, 74.

913 Ks. myös. Kilemit 2020, 97.

914 Aitamurto 2016, 50, 79, 98, 128 ja 163.

915 Kristeva 1993, 96–97; Lotman 1999a, 263; Bachelard 2003, 17, 52 ja 113.

Yurchak (2017, 167–168) kertoo kielen poeettisesta funktiosta.

916 Laitila 2017, 10.

RMs14 mainitsi haastateltavista ainoana mirhavoitelun, joka yleensä suoritetaan ortodoksisen kirkon kasteen yhteydessä.⁹¹⁷ RMs14 oli ollut mukana hippiliikkeessä ja ottanut kasteen 15 muun henkilön kanssa vuonna 1978 Gaujan-joessa Pohjois-Latviassa. Kastaja oli ollut kirkon palvelija.⁹¹⁸ Kirkollisen mirhavoitelun toteutti myöhemmin isä Vladimir Zalipski (1926–1997) Tallinnan Aleksanteri Nevskin katedraalissa.⁹¹⁹ Haastateltavien mukaan isä Vladimir edusti toista hengellistä linjaa kuin Venäjältä lähetetyt papit.⁹²⁰

RMs14 Jo myöhemmin vuonna 1980 minä otin vastaan mirhavoitelun, toimituksen suoritti isä Vladimir Zalipski. Hän oli myös vanha venäläinen ja minun oli helppo mennä hänen luoksensa, koska muut [papit] eivät tunnustaisi minun kastetani ja olisivat pakottaneet minut ottamaan uudelleen kasteen, mutta sitä minä en halunnut, koska kirjoituksissa sanotaan ”tunnusta yksi kaste”.⁹²¹ Minulla oli jo ollut kastetilaisuus, ja jäi vain mirhavoitelu

Haastateltava RMs14 toi esiin, että halusi toimia oikein. Liittyessään ortodoksisen kirkkoon hänen oli otettava papilta mirhavoitelun sakramentti, sillä näin hänellä oli mahdollisuus toimia myöhemmin seurakunnassa lukijana. Neuvostoajan viranomaispöytäkirjoista huolimatta kaste säilytti tärkeän aseman, ja sitä voi pitää kulttuurisen ja mielellisen yhteisön ottamisen rituaalina. Kaste koetaan monessa haastattelussa syvällisenä sosiaalisena yhteenkuuluvuutena, Turnerin määritelmässä osaksi *communitasta*.⁹²² Siinä identiteettien kohtaamispaikassa, kasteen teologisten perustelujen lisäksi, syntyi näkymätön yhteys ja silta esirukousten kautta edellisiin sukupolviin, ja samalla jotain syvästi jaettua ja yhteisöllistä.⁹²³ Lisäksi kaste tarjosi siirtymäriittinä Douglasin esittämän suojan maailman uhkia ja vaaroja vastaan.⁹²⁴ Rituaaleja on tutkittu laajasti ja eri nä-

917 Euhologion 1974. Ware 1985, 164.

918 RMs14: ”Kastaja oli siihen aikaan Moskovan Elohovski-katedraalin kirkonpalvelija, joka edusti alempaa papistoa”.

919 Bulgakov (1985, 247–248): mirhalla voitelun toimitus avaa pääsyn kaikkiin muihin kirkollisiin toimituksiin.

920 Esimerkiksi Agadjanian (2013, 80) tutkimus koski kahta Moskovan ortodoksisista uskonyhteisön ortodoksipappia, jotka edustivat kahta eri hengellistä linjaa (*spiritual lineages*).

921 Ef. 4:5 ”Yksi on Herra, yksi usko, yksi kaste!”

922 Turnerin (2007, 108–110 ja 152–153) *communitas* ilmenee kolmessa kehitysmuodossa: spontaani, normatiivinen ja ideologinen.

923 Turner 2007, 108–110. Ks. myös Aitamurto 2016, 79; Seljamaa 2012, 272–273.

924 Douglas 2003, 150.

kökulmista. Näkisin, että tässä tutkimusaineistossa toteutuu Bellin rituaalinen sosiaalisen toiminnan luonne ja kulttuuritiedon muoto.⁹²⁵ Tämä kulttuuritietoisuus oli olennainen haastateltavien puhuessa kasteesta.

4.5 Yhteenveto

Haastatteluaineistossa oli yksilöitä, joiden perheissä uskonnolliset perinteet olivat säilyneet ja jotka olivat käyneet lapsuudessa ja nuoruudessa kirkossa. Osalla uskonnollinen perinne ja kokemus oli ollut läsnä, toisilla etäinen, katkonainen ja muodoltaan vaihteleva, ja joiltakuilta se oli puuttunut kokonaan. Neuvostokauden erityisyytenä voi pitää, että Riassa, Tallinnassa ja Vlnassa sai käydä ortodoksisissa ja muissa kirkoissa ja että kirkot olivat toiminnassa useammin kuin monessa muussa Neuvostoliiton kaupungissa.

Aatteellisesti ja ideologisesti suuntautuneet instituutiot, kuten koulu-
laitos ja neuvostoajan lapsi- ja nuorisjärjestöt olivat olleet tärkeimmät viralliset, sosialisaatioprosessiin liittyvät lapsuusajan vaikuttajat. Kaikki haastateltavat olivat kuuluneet lokakuun lapsiin ja yhtä lukuun ottamatta pioneereihin, ja yli puolet vastanneista oli kuulunut Komsomoliin. Neuvostoajan virallisesta uskontovastaisesta poliittisesta sosialisaatiosta huolimatta lapsuus ja nuoruus muistettiin useimmin lumoavana aikana ja positiivisessa valossa. Tunnistettava markkeri oli sanan ”piti” käyttö, esimerkiksi *näin piti toimia*. Kyse oli ikään kuin moraalisesta velvollisuudesta. Osallistuminen järjestötoimintaan koettiin velvoittavana, ja osa näki toiminnan muodollisena. Aineistossa ilmeni Yurchakin toiminnan performatiivisuus ja Mayolin toiminnan sopivaisuuden noudattamista jokapäiväisessä elämässä.⁹²⁶ Haastateltavien perheiden uskonnollisessa toiminnassa noudatettiin performatiivisuutta, sopivaisuutta ja lisäksi varovaisuutta. Kaupunkiarjen elämänrytmi ja -strategiat oli tärkeä valita oikein ja niissä ilmeni salailua ja piilottelua sekä samalla joustavuutta, sopeutuvaisuutta, kekseliäisyyttä ja luovuutta.

Seitsemän haastateltavista oli saanut uskonnollisen kotikasvatuksen. Eritasoista uskonnollista informaatiota saaneita oli enemmän. Useimmilla uskonnon rooli ei ollut merkittävä lapsuudessa ja nuoruudessa, mutta

⁹²⁵ Bell 1997, 4–15 ja 45. Ks. myös Douglas 2003, 118.
⁹²⁶ Yurchak 2017, 58–59; Mayol 2013, 23–25 ja 33.

osa kertoi heikosta mutta samalla kuitenkin säilyneestä yhteydestä. Uskonnollinen sosialisatio oli tapahtunut arjessa salatusti, kirjallisuuden, vanhempien ja isovanhempien käytäntöjen ja myös kirkollisten juhlien kautta, jotka olivat yli puolelle vastanneista tuttuja. Uskonnollinen kasvatusta oli toteutunut ja informaatio siirtynyt tapaamisissa, kertomuksia luettaessa ja keskusteluissa, useimmin vanhempien ja isovanhempien kanssa. Uskonnolliseen sosialisatioprosessiin voi liittää kulttuurialueen, viiteryhmän ja kulttuuripiirin ominaispiirteet, kuten uskonnolliset artefaktit, ikonit, lampukat ja kynttilät.

Yhteiskunnallisen uskonnollisen tyhjyyden keskellä uskonnollisuus rakentuu arjen vaikuttajilta ja välittäjiltä saatuun informaatioon uskonnollisesta elämäntavasta ja perinteestä. Uskonnollisen sosialisatioprosessin eturintamassa olivat olleet naispuoliset läheiset, kuten äiti ja mummo, joissakin tapauksissa isä, kummi tai ystävä, mutta harvoin pappi. Tärkeä yksittäinen artefakti, joka nimettiin välittäjäksi, oli ikoni, joka sijaitsi kotona tai mummolassa kunniapaikalla, myös ikoninurkkauksessa ja Pyhässä paikassa. Muuten arkinen uskonnollinen todellisuus ja eletty uskonto olivat useimmiten olleet piilossa ja salattuja. Uskonnollinen informaatio tai tieto oli tullut pieninä paloina ja vihjeinä arjen toiminnassa. Jotkut olivat osallistuneet myös itse uskonelämän praksikseen eleiden ja ruumiillisen kokemuksen kautta. Kaikki tämä kertoo Baltian pääkaupungeissa asuvien venäläisten uskonnollisuuden monivivahteisuudesta. Kertomukset ja kirjallisuus olivat olleet tärkeä osa niin virallista kuin epävirallistakin sosialisatioprosessia.

Tutkimustuloksena voi pitää haastateltavien aikaisempaa positiivista kokemusta uskonnosta. Haastateltavat puhuivat aidosta, oikeasta uskosta ja liittyivät siihen positiivisia mielikuvia. Positiivisuutta saattoi lisätä neuvostoyhteiskunnassa vallinnut uskonnollisuuden kieltänyt julkinen ilmapiiri. Uskontoon liittyvät positiiviset mielikuvat resonoivat henkilön omaan ihanteeseen. Vaikuttajaroolissa olleet henkilöt herättivät vastanneissa useimmiten positiivisia mielleyhtymiä. Negatiivisia uskonnollisuuteen liittyviä lapsuus- ja nuoruuskokemuksia oli vain kahdella haastateltavalla. Haastateltavat puhuivat läheisten, kuten vanhempien, uskon aitoudesta ja vahvuudesta riippumatta siitä, oliko kysymyksessä usko kommunismiin, Leniniin, vai usko pelastukseen, Kristukseen.⁹²⁷

927 Moscovici 2022, 263; Berdjajev 2009, 445, 507 ja 654.

Neuvostoajan viralliset aatteelliset, lähes uskonnolliset riitit, juhlat, menot ja pyhän kokemukset olivat osa kulttuurirepertuaaria. Kaupungin tilassa neuvostojuhlaan tiivistyi kulttuurinen merkitys ja sen historiallinen sidos uskonnolliseen juhlaan. Näkisin, että tämä merkitysten tuttuus saattoi myöhemmin edesauttaa haastateltavien siirtymistä kirkolliseen toimintaan ja juhliin. Neuvostoajan yhteydessä koettu ja eletty sosiaalinen todellisuus liitti haastateltavat samaan viiteryhmään, kulttuurialueeseen ja kulttuuripiiriin. Kulttuurirepertuaariin kuuluneet juhlaikänteet saattoivat synkronoitua ja sekoittaa ja lopuksi rakentaa informanttien omaleimaisen uskomus- ja kulttuurijärjestelmän. Siihen liittyivät tietyt spesifit ilmaisut, jotka olivat haastateltaville tuttuja ja tunnistettavissa sosialisoinnin kautta opitussa kieli- ja kulttuurikäsitteissä.

Näistä kulttuurikäsitteistä ja ilmaisuista haastateltavien puheissa usein esiintynyt oli sana 'pelko'. Pitäisin sitä yhtenä informantteja tunnistavana merkkieränä. Tarkemmin katsottuna, muodostuneissa pelkokategorioissa näkyvät arjen pelkojen lisäksi muut pelot. Puhuttiin kunnioituksesta ja myös pelosta niin yliluonnollisia voimia kuin auktoriteettia ja neuvostoviranomaisia kohtaan. Kokemus pyhydestä ja pelosta jaettiin, ja siinä oli nähtävissä selkeä siirtymä seuraavalle sukupolvelle sosialisoinnin kautta. Kuvailtaessa neuvostoajan elettyä uskontoa haastateluissa toistuvat sanat valvonta, seuraukset, uskonelämään liittyvä pelko, piilotettu ja salattu toiminta. Sanat kuvaavat sen ajan yhteiskunnassa vallinnutta epäluottamusta, näkyvien, viranomaisten, ja näkymättömien, yliluonnollisten voimien pelkoa. Haastateltavien puheissa saattoi esiintyä synkretistisiä muotoja ja piirteitä. Neuvostokauden ambivalenttisuus kuvaa hyvin kyseistä ajanjaksoa. Puhuttiin valvonnasta ja samanaikaisesti koettiin tutkimuskaupungeissa vallitseva uskonnollinen vapaus. Nämä kuvaukset ovat informantin henkilökohtaisia kokemuksia ja näkemyksiä vallinneesta ajasta ja yhteiskunnan arvoista.

Tuloksiin lukeutuu ilmaisu "samankaltaisuus", esimerkiksi *Pyhä* ja *neuvostopyhä* linkittyivät ja punoutuivat haastateltavien puheissa. Vaikutti siltä, että yksilöeroista huolimatta jaettu ymmärrys oli omaksuttu sosialisointiprosessin kautta. Pyhän ja neuvostopyhän ilmaisujen samankaltaisuus kertoo tutkittavien kielen ja sanaston yhdenmukaisuudesta.

Tärkein siirtymämerkki oli aineistossa kaste. Osa haastateltavista oli saanut kasteen lapsena ja osa aikuisena. Enemmistö haastateltavista oli saanut kasteen ortodoksisessa kirkossa, kaksi katolisessa ja kaksi vanhauskoisuudessa. Avoimuuspolitiikan alkaessa ja yhteiskunnalli-

sen vapautumisen myötä osa haastateltavista oli ottanut aikuiskasteen neuvostovuosien loppuvaiheessa tai uudelleenitsenäistymisen jälkeen. Useimmat mainitsivat, että kaste liitti heidät aikaisempiin sukupolviin ja esirukouksen kautta myös esivanhempien uskoon. Näin kasteesta oli tullut vahva askel uskonnollisuusprosessissa. Esimerkiksi nimipäivän vietto tietyn pyhän mukaan oli alkanut kastetilaisuuden jälkeen. Kasteeseen liitettiin useimmiten läheisten mainitsevat velvoittavat sanat ja samalla markkerit ”pitää” ja ”aito” sekä ”oikein toimiminen”. Sana ”pitää” esiintyi kasteen yhteydessä, mutta sen voi liittää laajemminkin kielenkäyttäjän kulttuurivarantoon ja strategiaan: arkeen, työhön ja vapaa-aikaan. Tulkitsen, että sanan ”pitää” runsas käyttö on haastateltavalle muistutus pysymisestä uskollisena yhteiselle asialle tai esivanhempien uskolle. Yhteistä aikuiskasteen saaneille oli, että sen jälkeen oli alkanut aktiivinen uskon- ja kirkollinen elämä. Seurauksena oli ollut uskonnollisen identiteetin muodostuminen tai muutos, joka on tässä tutkimuksessa kulttuuri-identiteetin osa-alue. Näin eri elementeistä muotoutuu pohja, josta piirtyy kuva arkisesta neuvostotodellisuudesta, eletystä uskonnosta ja eletystä ortodoksisuudesta.

Haastateltaville tärkeimpiä juhlia olivat lapsuudessa ja nuoruudessa olleet syntymäpäivät, joita oli vietetty suurperheessä tai intiimisti omassa ydinperheessä. Seuraavaksi tärkeimpiä olivat olleet valtiojuhlat niiden velvoittavan luonteen tähden. Tärkeysjärjestyksessä viimeisinä olivat kirkolliset juhlat, jotka toimivat uskonnollisen sosialisatioprosessin tukena. Kirkollisista juhlista merkittävin oli pääsiäinen. Yli puolet haastateltavista oli juhlinut lapsuudessaan kotona kirkollisia juhlapäiviä. Vastauksista ei aina selvinnyt, millainen juhla käytännössä oli ollut.

Kansalaisuskoon kuuluvat valtiojuhlat olivat olleet velvoittavia, erityisesti tietyt juhlapäivät, kuten 9.5. voitonpäivä, jota kutsuttiin pyhäksi. Havaittavissa oli privatisoitumisprosessia, joka ilmeni syntymäpäivien merkittävyuden korostamisena valtiojuhlapäivien kustannuksella. Hajanainen ja katkonainen uskonnollinen informaatio, arkielämässä läsnä olleet symbolit, kuten ikonit, sekä kaste ja kirkolliset juhlat niihin liittyvine tapoineen olivat olleet monelle haastateltavalle uskon heijastumia, toisille tradition säilyttäjiä ja kantajia. Koettu aistimaailma ja emootiot saattoivat olla muistissa merkityksellisiä. Haastateltavien uskonnolliseen muistiin liittyen voisi puhua muistijäännöksistä, uskon ohentumisesta, murtumisesta, rapautumisesta ja katkeamisesta. On huomioitava,

että kokemus eletystä uskosta sijoittuu neuvostotodellisuuteen, jossa oli sija Hervieu-Légerin kuvaamalle *bricolagelle* eli tee se itse -askartelulle, muotoilulle, improvisoinnille ja sovelluksille.⁹²⁸

928 Hervieu-Léger 2005, 295–308.

5 Arjen hallinta muutoksessa ja uskonelämän rakentuminen

5.1 Muutos ja arkielämä

Enemmistöllä tutkimukseen osallistuneista, yhteensä kahdellakymmenellä-kuudella,⁹²⁹ oli ollut arjessa merkittäviä muutkokokemuksia. Heistä kolmetoista⁹³⁰ oli seurakunnan jäseniä. Muutokset liittyivät suurimmaksi osaksi yksityiselämään. Yksittäisen, poikkeavaksi koetun elämäntapahtuman merkitys saattoi olla haastateltavan elämässä suuri ja sen vaikutus säteillä arkielämän rutiineihin ja rytmiin.⁹³¹ Joillekuille haastateltavista arkielämään liittyneet laajat kulttuuriset, sosiaaliset ja yhteiskunnalliset muutokset olivat 1990-luvulla olleet tavallisia, suorastaan arkipäiväisiä tapahtumia. Havaitsin, että aina haastateltavan ei ollut helppo arvioida muutoksiin liittyneitä tapahtumia ja seuraamuksia tai yksilöidä niitä niiden massiivisen luonteen ja monitahoisuuden vuoksi.⁹³² Muutokset saattoivat olla osalle intiimejä aiheita, joista kertomiseen liittyi arastelua, häpeilyä, salailua ja jopa kieltämistä. Kaikkien kolmen kaupungin vastanneita yhdisti yksilötason kokemus, jossa oli nähtävissä samankaltaisia yksityiselämään liittyviä piirteitä. Luonnollisesti sosiaalistuminen omaan

929 TM1, TMs2, TMs3, TN4, TM5, TN6, TNS7, TN9 ehkä, TNS10 ehkä, RNS11, RNS12, RMs14, RN15, RNS16 pohdinnan jälkeen, RN17 ehkä, RN18, RM19, RMs20, VN21, VMs22 pohdinnan jälkeen, VNs23, VNs24, VM25, VN26, VNs30, VM31.

930 TMs2, TMs3, TNS7, TNS10, RNS11, RNS12, RMs14, RNS16, RMs20, VMs22, VNs23, VNs24, VNs30.

931 Settersten (2002, 13–40) ehdottaa elämänkulun näkökulman huomioimista sosialisatioprosessin teorioidissa.

932 Esimerkiksi TNS8, RN13 (vaikea sanoa), VNs28.

viiteryhmään ja kulttuuripiiriin näkyi vastauksissa, vaikka haastateltavien kesken onkin tunnistettavissa sävyeroja. Sävyero ilmeni paikallisen kerrostuman vahvuudessa ja sen tuntemisessa.

Muutosprosessissa ihmisen pitää luoda uudelleen sosiaalinen järjestelmä, jota ylläpitävät yhteiskunnalliset instituutiot, kommunikaatiojärjestelmät, uskonto, tiede ja taide.⁹³³ Moscovicia mukaillen yhteiskunta syntyy kaikkialla sisältäpäin, jokaisesta yksilöstä lähtöisin olevien hienojen ja halujen kanssa.⁹³⁴ Näkemys postkommunistisen yhteiskunnan muutosprosessista ja sen rakentumisesta oli haastateltavilla erilainen ja aika ajoin myös ristiriitainen. Seuraavassa katsauksessa ryhmittelen jäsenkategoria-analyysin avulla muutokset haastateltavien elämässä, ja samalla tiivistän aineistoa. Muutuskategorioiden kautta hahmottuu myös informanttien elämänhallinta.

Elämänmuutoskokemusta ilmaistiin kahdella eri muutosta tarkoittavalla sanalla, nimittäin: *izmenenija* (изменения), *peremny* (перемены)⁹³⁵, ja aineistosta muodostui kuusi muutosta kuvaavaa jäsenkategoriaa.⁹³⁶ Muutuskategoriat olivat tunnistettavissa suurimman ilmoitetun elämänmuutoksen mukaan. Osaan muutoskokemuksista oli jo tuntuva ajallinen etäisyys elämänjanalla. Toisilla saattoi olla ollut monta suurta ja rinnakkaisista elämänmuutosta. Osa vastanneista taas asetti muutokset koetun merkittävyyden mukaan tärkeysjärjestykseen ja käsitteli myös yhteiskunnallisten muutosten vaikutusta elämänjanalla. Jotkin elämänkaarelle sijoittuvista tapahtumista ovat kriittisiä pisteitä, joissa henkilö oli mahdollisesti tarvinnut apua. Juuri silloin olivat vastaajien joustavuus, notkeus, resilienssi ja sopeutumiskyky olleet koetuksella. Haastateltavien kokemien muutosten kautta voi ymmärtää paremmin heidän elämänvalintojaan ja elämäntilanteitaan sosiokulttuurisessa kontekstissa.

Ensisijaisista muutuskategorioista suurimmat ja merkittävimmät muutokset jokapäiväisessä kaupunkielämässä sijoittuivat perhesuhteisiin ja uskonelämään. Uskonnollisuuteen liittyvät elämänkaaren muutokset näkyvät haasteltavien elämänasenteissa pikemminkin onnellisina kuin onnettomina tapahtumina. Myös ikäluokan merkitys oli aineistossa havaittavissa. Osalle ensisijaiset ja merkittävät muutokset liittyvät kou-

933 Berger ja Luckmann (1994, 222) puhuvat yhteiskunnan ja yksilön välisestä dialektiikasta.

934 Moscovici 2022, 44 ja 149–153. Ks. myös. Pascal 2002, 83; Kilemit 2020, 32.

935 Haastateltavat TNs7, RNs11, RNs12 ilmaisivat muutokset sanalla *peremny* перемены.

936 Juhila ym. 2012a, 17–33.

lutukseen ja poliittisiin muutoskategorioihin. Vähemmän merkittäviä mutta osalle haastateltavista ensisijaisia muutoskategorioita olivat työmarkkinat ja asuinpaikan vaihto.⁹³⁷

Eletyssä maailmassa elämäntapahtumat sijoittuvat tietyssä järjestyksessä haastateltavan elämänkulkuun. Erityinen yksittäinen tilanne tai tapahtuma saattoi vaikuttaa haastateltavan koko loppuelämään. Tapahtumista saattoi koitua sekä kielteisiä että myönteisiä elämänmuutoksia, samoin niiden heijastumat ja seuraamukset saattoivat olla positiivisia tai negatiivisia. Osalle haastateltavista tapahtumat olivat elämässä iloisia käännekohtia, toisille taas surullisia, raskaita ja dramaattisia. Kielteisten muutosten seurauksena elämään oli tullut erilaisia vaikeuksia ja kriisejä, joista osalle oli seurannut eheytymistä.

On arvioitu, että suuret elämänmuutokset ja raskaat menetykset lisäävät yksilön sairastumista ja kuolemanvaaraa. Yksilön sisäinen maailma, luonne ja kokemus suhteessa ulkoiseen maailmaan vaikuttavat psykosoomaattiseen kokonaisuuteen. Yhteistä tapahtumille tässä tutkimuksessa oli, että ne olivat olleet luonteeltaan ainutkertaisia ja tapahtuneet usein joko ensimmäisen kerran tai ne miellettiin ensimmäistä kertaa tapahtuneiksi. Suurimmiksi nimetyillä muutoksilla oli ollut ratkaiseva vaikutus haastateltavan elämään.

Nämä tapahtumat olivat vaikuttaneet haastateltavien uskonnollisuuteen ja identiteettiin. Tulkitsen, että haastateltavat olivat avoimia eivätkä salanneet tai peittäneet myöskään epätavalliseksi koettuja kokemuksia, joista osa saattoi olla hyvinkin voimakkaita ja radikaaleja, ja sellaisina merkittäviä haastateltavan elämänjanalla.⁹³⁸ Seuraavaksi esittelen tutkimuksessa havaitut muutoskategoriat.

⁹³⁷ Mielellisesti asuinpaikan vaihto on iso muutos yksilön elämässä. Kunnas (2021, 122) toteaa, että kotiseutua pidetään pyhänä uskonnosta riippumatta.

⁹³⁸ Toisin oli af Burénin (2015, 181) tukholmalaiatutkimuksessa.

1. Perhesuhteet-muutuskategoria liittyy perheeseen ja läheisiin, kuten tutustuminen puolisoon, avioliiton solmiminen, avioliiton kariutuminen, lasten syntymä, läheisen kuolema.

Perhesuhteet 13, TMs2 avioliitto ja lapsen syntymä. TN4 vuonna 2001 avioliitto.⁹³⁹ TM5 vuonna 1998 tutustuminen puolisoon. TNs10 vuonna 1991 avioliitto, lasten syntymä, TN6 vuonna 1980 6-vuotiaana vanhempien avioero ja vuonna 1994 isän traaginen kuolema. RN15 ja RM19 molemmilla avioliitto, lasten syntymä ja isän kuolema. VN23 puolison kuolema, VN24, VM25, VN27, VM29, VM31 lapsen syntymä, puolisoon tutustuminen.

2. Uskonnolliseen muutuskategoriaan sijoittuvat uskonelämään liittyvät ja siinä koetut tapahtumat.

Uskonnollinen 10, TMs3 vuonna 1991 uskonnollinen kääntyminen. TNs7, TNs8 vuonna 1996 Nevskin katedraalin menetyksen uhka. TNs10 kirkkoon tuleminen ja uskonnollisen elämän aloitus puolison kanssa. RNs11 vuosina 1988–1990 kuorotoiminnan kautta kirkkoon tuleminen, myös VN23 vuonna 1988, VN24 ja VN30 (edelliset kasteen kautta), lisäksi tutustuminen pappiin (isä Ignatiin) VN24 ja VN30.

3. Koulutuksen muutuskategoria liittyy opiskeluun, painottuu korkeakouluun pääseminen, opiskelu ja valmistuminen.

Koulutus 7, opiskelu korkeakoulussa TN4, TN9, VN21, VN26, VN28, VN30, VM31.

4. Poliittinen muutuskategoria liittyy poliittiseen toimintaan tai seuraamuksiin.

Poliittinen 7, TM1 Viron itsenäistyminen, positiivinen vaikutus oli vapaus ja julkisen toiminnan aloittaminen, haastateltavan legalisointi. TM5 ja RN18 stressaavat kokemukset kuten Neuvostoliiton hajoaminen ja siten aseman heikkeneminen ja seurausten vaikutus elämään, RN18 kielenvaihto koulussa. RM19 Latvian itsenäistyminen, positiivinen vaikutus. RMs14 vuonna 1986 poliittinen tuomio, joka muutti täysin haastateltavan elämän. RMs20 poliittisen toiminnan aloitus ja patriarkan siunaus toimintaan vuonna 1997. VMs22 Liettuan itsenäistyminen, positiivinen vaikutus, mutta negatiivinen seuraamus kuten työttömyys.

939 Ks. myös Hermansin (2002, XVI) ja Douglasin (2003, 202–210) tulkinnat avo- ja avioliitosta.

5. Työmarkkinat-muutokategoriaan sisältyvät maininnat työn tekemisestä, irtisanomisesta, työttömyydestä ja myös vapaaehtoistyöstä. Myös uudet roolit ja vaatimukset sisältyvät tähän kategoriaan.

Työmarkkinat 5, perinnön saanti innosti TM1:n taiteen keräilijäksi ryhtymisen vuonna 1979. RNs11 vuosina 1996–2003 pitkä työttömyysjakso ja vuonna 1997 yhdistyksen perustaminen, jossa toimi palkattomana puheenjohtajana. RM19 yrittäjäksi ryhtyminen vuonna 1991. VM29 yrittäjäksi ryhtyminen vuonna 1992. VNs30 vuonna 2003 työn aloittaminen seurakunnassa.

6. Asuinpaikan vaihto -muutokategoria oli neljälle haastateltavalle ensisijainen.

Asuinpaikan vaihto 4, TN4 vuonna 2001 poismuutto kotoa 21-vuotiaana. TN9 vuonna 1980 poismuutto kotoa yksin Volgogradista Leningradiin 16-vuotiaana. RNs12 muutto, hän puhui hullusta ideasta, Kazakstanista Latviaan 27-vuotiaana, vuonna 1989. RNs16 dramaattinen muutto 37-vuotiaana Dobelestä Riikaan (etäisyys noin 75 km) vuonna 1998.⁹⁴⁰

Muutokategoriat ilmentävät henkilökohtaiseen elämään sijoittuvaa murroskohtaa, joka muutti aikaisemmin valittua strategiaa ja arjen käytäntöjä. Kokemusten vaikutus haastateltavien identiteettiin ja osalla uskonnollisuuteen oli ilmeinen. Merkitystä oli sillä, minkä ikäinen haastateltava oli tapahtumahetkellä ollut. Kategoria-analyysin tarkoituksena oli saada tarkempaa informaatiota, mihin sijoittuvat uskonnolliseen elämään liittyvät muutokset ja millainen niiden painoarvo on ollut. Uskonelämään liittyvä muutokategoria oli osalle merkittävyydeltään ensisijainen. On huomioitava, että tutkimuksen aineisto on kerätty haastattelutilanteessa eikä ole sellaisenaan yleistettävissä.⁹⁴¹ Lisäksi tulee huomioida, että elämänkaareen sijoittuvat tapahtumat ovat satunnaisia ja yksilökohtaisia, jolloin myös niiden muistaminen saattaa olla satunnaista. Lopuksi totean, että kolmen kaupungin haastateltavat eivät erottuneet tietyn muutokategorian mukaan niin vahvasti kuin alkuaan oletin. Erottava tekijä oli koettujen tapahtumien määrä ja niiden tiheys ja ajankohta elämänjanalla. Suurim-

⁹⁴⁰ Esim. Krūzmētra (2011, 76–85 ja 93–96) Latvian ja Riian tutkimuksessa muuttomotiivit olivat perhesyyt, työ, asuminen ja ympäristö.

⁹⁴¹ Ks. tarkemmin aiheesta Alasuutari 1999, 231–251; Aitamurto ym. 2010, 50–54.

mat erot olivat perhesuhteiden muutoskategoriassa, jossa vain neljä ensisijaista elämäntapahtumaa oli seurakunnan jäsenillä. Uskonnollisuuden muutoskategoriassa kaikki tapahtumat koskivat seurakunnan jäseniä.⁹⁴²

Yhteiskunnalliset muutokset

Enemmistö haastateltavista mainitsi monenlaiset yhteiskunnallisena siirtymäaikana koetut arkihuolet. Kaikkiaan neljätoista⁹⁴³ haastateltavaa kertoi, etteivät yhteiskunnalliset muutokset olleet vaikuttaneet heidän elämäänsä. Tapaukset heijastettiin kokemuksiin aikaisemmin eletyssä elämässä. Informantit pohtivat arvoja, sosiaalisia ongelmia, ostovoiman katoamista, moraalisten tai juridisten sääntöjen ymmärrystä, muutosta ja niiden tulkintaa.⁹⁴⁴ De Certeau huomauttaa, että säännöt saattavat olla monimutkaisia ja niiden selkeys on aina kääntäen verrannollinen niihin liittyvään käytäntöön.⁹⁴⁵ Haastateltavien koettu todellisuus oli syntynyt eri kaupunkitiloissa ja siten hieman erilaisissa neuvostomaailmoissa.⁹⁴⁶ Taustalla vaikuttivat henkilön asema ja perhesuhteet, aatteen vahvuus tai sellaisen olemassaolo, juuret ja verkostot.⁹⁴⁷ Useat haastateltavat erityisesti Riassa kertoivat kieliryhmien suhteiden muuttumisesta, sisäisestä kahtiajaosta ja solidaarisuuden puutteesta yhteiskunnassa, kansallisten ja etnisten rajojen terävöitymisestä sekä polarisoitumisesta. Erityisesti ne haastateltavat, joille neuvostohallinnon rappeutuminen ja luhistuminen oli ollut vaikea ajanjakso, puhuivat toiseuden, hylkäämisen ja leimaamisen kokemuksista.⁹⁴⁸ Heillä myös paikalliskielen ja -historian tietämys oli muita haastateltavia heikompi.

Muutokset tai niiden heijastumat olivat yksilöllisiä ja koskettivat tavallaan kaikkia haastateltavia. Myös yhteiskunnallisen muutoksen voimakkuus ja merkitys vaihteli.⁹⁴⁹ Mullistavia kokemuksia ja muistoja oli informanteilla laajasti. Saattoi olla, että niistä puhuminen ei ollut vielä

942 Muutoskategoria tapahtumat/seurakunnan jäsenet: 1. 13/4, 2.10/10, 3.7/2, 4. 7/3, 5. 5/2 ja 6. 4/2.

943 TMs2, TN4, TM5, TNs8, TNs10, RNs12, RN13, RMs20, VN21, VN27, VNs28, VM29, VNs30, VM31.

944 Blom 2003, 13.

945 De Certeau 1984, 22.

946 Gessen 2018, 13.

947 Sorokin (2017, 166) jakaa ihmissuhteet kolmeen pääluokkaan: affektiiviset, sopimukselliset ja pakolliset.

948 Sorokinin (2017, 168) mukaan pakollisessa suhteessa ”sorretun puolen vastaus on viha”.

949 Ks. aiheesta Smelser 2004, 35–36; Paju 2009, 203.

helppoa, koska ne olivat ajallisesti liian lähellä. Muutoskategorioilla saattoi olla kausaalinen suhde ja keskinäinen kytkös: esimerkiksi perhesuhteiden muutoksesta saattoi seurata asuin- tai työpaikan taikka molempien vaihto. Haastateltavien ei myöskään ollut aina helppo yksilöidä muutoksia. Osalle muutoskokemus oli suurempi ja toisille vähäisempi, jollekin myönteisempi ja toiselle kielteisempi.

Uudet kielivaatimukset Baltian maissa kuvaavat myös yhteiskunnallisen tilanteen muuttumista ja uusia valtasuhteita. Aikaisemman pysähtyneisyyden ja tasapainoisen neuvostoajan maailmaa seurasivat uudet huolet ja todellisuus.⁹⁵⁰ Osalla Tallinnan ja varsinkin Riian haastateltavista huoli liittyi ammattipätevyyteen ja kielitaitovaatimukseen. Boguševiča kertoo, että Latviassa otettiin käyttöön kielitaitovaatimukset ja kielitason tarkistukset työelämässä. Valtion kielentarkastajalla oli oikeus vierailta virastojen ja paikallishallinnon lisäksi myös yksityisessä yrityksessä. Tarkastajalla oli oikeus saapua paikalle varoittamatta ja yllättäen, ja haastateltavat kertoivat, että nämä käynnit aiheuttivat opettajille koulussa stressiä.⁹⁵¹ Tarkastajan toiminta koettiin epäoikeudenmukaiseksi. Esimerkiksi haastateltava RNs16 kertoi, että kun tarkastaja saapui Riassa toimivalle venäläiselle koululle, hänen piti puhua koulun oppilaille latviaa myös välitunnilla. Haastateltava viittasi kulttuuriseen identiteettiinsä kohdistuvaan uhkaan ja koettuun tunteeseen puhuessaan kieleen ja kulttuuriin kohdistuvista paineista.⁹⁵² Ne olivat osalle vielä tavattoman voimakkaita, ja niillä oli ryhmää kiinteyttävä sekä yhteenkuuluvuutta tiivistävä seurausvaikutus. Informanttien vastauksissa oli sävyeroja, mutta uhka yhdisti ja vaikutti useimpien haastateltavien todellisuuteen.⁹⁵³ Vilnassa vain kaksi⁹⁵⁴ haastateltavaa mainitsi oman huolensa opettajan kielipätevyyteen liittyen. Toisaalta informanttien huolen tasoa ei ollut aina helppo arvioida paitsi silloin, kun kerrottiin arjen epävarmuudesta viitaten eritasoihin uhkiin.⁹⁵⁵ Ehala on tutkinut baltianvenäläisten kollektiivista iden-

950 Kilemitin (2020, 117) tutkimuksessa vuonna 2015 oli ei-virolaisilla enemmän huolia, kuten sosiaaliongelmia, ja he pyysivät niihin enemmän apua seurakunnalta kuin virolaiset vastanneet.

951 Boguševičan (2009, 85 ja 123) mukaan vuosina 1992–1998 tarkistettiin yhteensä 440 000 Latvian asukkaan kielitaito.

952 Esimerkiksi de la Sablonnière (2017, 11) ilmaisee uhkan sanalla *threat*-uhka, uhkaus ja Douglas (2003, 276) ilmaisee uhkan sanalla *danger* -vaara, uhka. Katsottu MOT sanakirja.

953 Hervieu-Léger 2000, 160; Kääriäinen 2004, 40.

954 VN24, VN26.

955 Douglas 2003, 34, 48–49 ja 192. Vrt. Hall 2019, 79. Latour (2022, 43 ja 52) puhuu yksilön oikeuksista turvallisuuteen.

titeettiä ja puhuu ryhmäpohjaisesta kollektiivisesta tunteesta.⁹⁵⁶ Tässä tutkimuksessa näkyvät Ehalan mainitsevat venäläisten ryhmäpohjaiset uhat ja pelot. Kollektiivisina tunteina ne mobilisoivat ja liittävät yhteen kulttuuriryhmiä.⁹⁵⁷

Informanttien vastaukset kuvaavat yksilöiden välisiä eroja ja heidän joustavuuttaan, sensitiivisyyttään ja stressiherkkyyttään sekä resilienssiään. Kolonisaatiovallan purkautumisen jälkeen tuli näkyväksi, millaisen kuilun neuvostomodernisaatio oli jättänyt ihmisten mieliin ja yhteiskuntaan.⁹⁵⁸ Yhteiskunnassa alkoi demokratisoitumisprosessi ja aikaisemman uudelleenarviointi. Ihmisille tuli tarve puhua vaietuista ja vaikeista asioista. Tapahtumien tiheyden ja muutoksen sanoittamisen vaikeus ilmeni, kun haastateltavat käyttivät vertauksia ja kuvakieltä, lainaamalla vaikka luontoilmiöitä. Esimerkkinä tästä on seuraava metafora:

RNs12⁹⁵⁹ Tiedättekö, joskus ne aallot [muutokset], jotka ovat elämämme todellisuutta, ne tulevat meitä kohti yllättäen ja ne tulevat vielä murtaen [...] anteeksi, minulle tulee nyt kaikki ikävät asiat mieleen [itkee] [...] siinä tilanteessa pieni ihminen saattaa upota murheen aaltoihin, mutta joskus ne aallot tulee meitä kohti varoen [...]

Haastateltava RNs12 kuvasi yksilön avuttomuuden ja voimattomuuden kokemusta yhteisön ja yhteiskunnan jäsenenä.⁹⁶⁰ Hänelle muutosten aalloilla oli lisäksi eri vahvuus, ja ne tulivat vaihtelevasti, kuvitellulla voimalla.⁹⁶¹ Hän ilmaisi vaikeuksia ja avuttomuutta sanalla ”aalto”, ja aaltojen ajattelussa koolla oli negatiivinen tai positiivinen muutosmerkitys. Samalla siinä oli ambivalenttisia piirteitä, ”murtaen” tai ”varoen”. Vastaavat metaforat toistuivat haastatteluissa. Tässä voi hyvin näkyä, kuten Kuparin tutkimuksessa, että voimattomuuden tunne lisäsi uskonnon merki-

956 Ks. myös Berdjajev 2009, 697.

957 Ehal 2018, 144. Samoin Boguševiča (2009, 85 ja 123) Riian protestiliikkeen tutkimuksessa.

958 Hall (2019, 159) ”kolonialismi vaikuttaa aina sekä kolonisoituihin että kolonisoijiin.”

959 Syntyi vuonna 1965 Kazakstanissa, muutti Riikaan vuonna 1989, entinen opettaja ja vuonna 2004 oli töissä kaupassa.

960 Kunnas (2021, 172) esittää samankaltainen vertauksen ”Dynaaminen elämän hyökyaalto [...]”

961 Esim. Bataille (2020, 127) puhuu kriisistä.

tystä haastateltaville.⁹⁶² Kuten Simmel toteaa, vastaavassa tilanteessa on tärkeää koota uusia voimia, varsinkin kun ilmenee, että ihminen on kykenemätön reagoimaan tarkoitusta vastaavalla energialla.⁹⁶³

Vanhat narratiivit ja diskurssit olivat uudessa tilanteessa: ne muutuivat, halkesivat ja osa niistä myös hajosi. Kysymyksessä on etnisten ja kielellisten ryhmien aatteellinen, historiallinen ja kulttuurinen tietoisuus ja kokemus, jossa henkilöt asettuvat tai asetetaan eri luokkiin.⁹⁶⁴ Kahden erimielisen yhteiskunnallisen järjestelmän ajautuessa konfliktitilanteeseen nousee toinen niistä auktoriteettiasemaan.⁹⁶⁵ Vaietuista historiallisista kokemuksista alettiin puhua ääneen. Virolaisten, latvialaisten ja liettualaisten mielikuvissa venäläisyyteen saattoi liittyä ennakoasenteita ja helposti yleistäviä negatiivisia stereotyyppioita kuten miehitys, sovjetisaatio ja stigmaattisuus.⁹⁶⁶ Tästä syystä kertomusten uudelleen arviointi edesauttaa ryhmien monimuotoisuuden kunnioittamista.⁹⁶⁷ Tässä tutkimuksessa oli samankaltaisia tuloksia kuin Aarelaid-Tarkin virolaisuutta ja vironvenäläisten kulttuuritraumoja käsittelevässä elämäkertatutkimuksessa. Hän puhuu 1990-luvun terävästä ja radikaalista sosiaalisesta muutoksesta, joka kulminoituu uuden ja vanhan ristiriitoihin.⁹⁶⁸ Ajanjaksoon sijoittuu kamppailu rajojen, alueiden, klaanien, heimojen, ryhmien, arvojen ja identiteettien sisällä.⁹⁶⁹

Siirtymäyhteiskunnassa, matkalla hyvinvointiyhteiskuntaan, sosiaaliset ongelmat terävöityvät, lisäävät arkeen epävarmuutta ja tulevat näkyviksi ja koetuiksi. Yhteiskunnan sallimat ilmaisujen rajat hämärtyvät ja vahvistavat tietynlaista hyväksynnän ilmapiiriä samoin kuin käyttäytymismallia. Haastatteluissa mainittiin elämän varjopuolista esimerkiksi työttömyys, osattomuus, köyhyys, korruptio ja rikollisuus.⁹⁷⁰ Syntyneistä huolista saattoi kasvaa kriisejä haastateltavan elämässä, kriiseistä taas seurasi erilaisia vaikeuksia, joista aiheutui jyrkkä elämänmuutos. Ihmisen oma avuttomuus arjen kriisien ratkaisemisessa ja hallinnassa aiheutti

962 Kupari 2016, 128 ja 133.

963 Simmel 2006, 33.

964 Latour 2022, 60.

965 Latour 2022, 116.

966 Pajun (2009, 252) mukaan miehitysajan muistoista uskallettiin puhua vasta uudelleenitsenäistyneessä Virossa.

967 Esimerkiksi Budryté (2005, 37) puhuu traumaattisen muistin roolista Baltian tasavalloissa.

968 Aarelaid-Tark 2006, 19.

969 Aarelaid-Tart 2006, 25. Ks. myös Turner 1974, 89–90; Hall 2017, 136; Mustajoki 2020, 92; Latour 2022, 126.

970 Tässä aineistossa ei tullut esille seksuaalisuuteen liittyviä teemoja, vaikka ne ovat olleet perestroikan jälkeisessä yhteiskunnassa ajankohtaisia.

joillekuille yksilöille ahdistusta, toivottomuutta, depressiota, masennusta ja erityyppistä psykosomaattista oireilua. Jyrkkien yhteiskunnallisten muutosten yhteydessä voidaan puhua traumaattisista kokemuksista, jollaisia haastatteluihinkin ilmeni. Sztompka toteaa esittämässään teoriassa, että kulttuurinen trauma on ilmiönä erityisen mielenkiintoinen, koska nämä kokemukset kestävät pitkään ja parantuminen saattaa viedä sukupolvia.⁹⁷¹ Tässä tutkimuksessa alle puolet informanteista kertoi omista tai läheisten vastaavista traumakokemuksista.⁹⁷² Arjen hallinnan, oman aseman, statuksen ja rutiinin rikkoutuminen ja uudelleen rakentaminen vaati ponnisteluja.⁹⁷³

VNs23. Tämä tapahtui 13.1.1991. Olin kotona ja äitini tuli luokseni, sanoi: ”Katso nyt ulos siellähän ammutaan konekivääreillä!”⁹⁷⁴ Sitten laitoin television päälle ja tietenkin kun näin kaiken tämän, ensimmäiseksi minulle tuli šokki. Tämän jälkeen laskeutuu [yhteiskuntaan] selittämätön ilmapiiri, siis sellainen musertava hiljaisuus. Oli sellainen epämukavuuden tunne, niin, oli sellainen ajanjakso.

Haastateltava kuvaa tässä Vilnan tapahtumia. Siellä oli aseellinen yhteenotto, josta seurasi haastateltavalle šokkitila, musertava hiljaisuus ja epämukavuuden tunne. Tunteita kuvattiin aineistossa varsin laajalti juuri asteikolla mukava – epämukava.⁹⁷⁵ Vaikka tunteita ei ole aina helppo ilmaista, kehottavat Riis ja Woodhead huomioimaan tutkimuksessa tunteet, koska ”ne liittyvät yhteiskuntaan, kulttuurisiin symboleihin ja/tai kysymyksessä on jokin näiden yhdistelmä”. Tunteita herätetään tai sammutetaan, tunteet heikentyvät tai vahvistuvat, ja niillä on keskinäinen yhteys.⁹⁷⁶ Tunne mekanismien laukeaminen ja tunnekokemus syntyy, kun subjekti tiedostaa ympäristön muuttuneen niin, että ilmenee valmius reagoida muutokseen voimakkaasti. Sopeutuminen ja hyvinvointi ovat tärkeitä keskellä nopeita yhteiskunnallisia muutoksia, joissa emootiot ja tunteet ovat vahvasti läsnä.⁹⁷⁷ Yksilöt pyrkivät tasapainottamaan elämis-

971 Sztompka 2004, 162–180. Ks. myös Aarelaid-Tark 2006, 61.

972 Tutkimuspäiväkirja 2004.

973 Bauman (2004, 138–139 ja 182) puhuu tässä yhteydessä umpimähkäisestä ja epätavallisesta arjesta.

974 Samana päivänä puna-armeijan Vilnan televisiotornin hyökkäyksen yhteydessä tapettiin neljätoista siviiliä. Metropoliitta Krysostomos tuomitsi epäroimattä Neuvostoliiton hallinnon rikokset ja sotilaallisen väliintulon sekä väkivallan Riiassa ja Vilnassa. Laukauty 2003, 121; 2014, 359.

975 Vrt. Cara 2013, 186.

976 Riis and Woodhead 2010, 208.

977 Beckford 2003, 203–205. Ks. myös Tiaynen-Qadir 2017, 6.

maailmansa, vaikka matkalla tulisi vastaan eri vahvuisia ja kuvitteellisia, haastateltava RNs12:n aikaisemmin mainitsema ”aaltoja”.⁹⁷⁸ Sosiaalisessa konstruktionismissa katsotaan, että sosiaaliset ongelmat vaihtelevat, eikä kaikkia niitä ajasta ja yhteiskunnista riippumatta pidetä ongelmana. Tässä tutkimuksessa lähestymistapa ja huomio on subjektiivinen. Poliittiseen muutokategoriaan sijoittuvat haastateltavien elämässä positiiviset muutokset, joita olivat esimerkiksi legalisointi (TM1), sananvapaus (RMs14), Latvian itsenäistyminen (RM19) ja Liettuan itsenäistyminen (VMs22 ja VNs23).

RM19 Minun vanhempani ovat syntyneet täällä [Latviassa] ja saivat myös automaattisesti 1990-luvulla Latvian kansalaisuuden, ja myös minä heidän jälkeläisenään. Isäni oli muuten ensimmäisen itsenäisyyden aikana töissä Latvian puolustusvoimissa. Iloitsen Latvian itsenäisyydestä ja siitä, että maan miehitys on päättynyt.

Haastateltava RM19:lle oli tärkeää, että hänen vanhemmilleen palautettiin Latvian kansalaisuus ennen heidän kuolemaansa. Haastateltava puhui myös Latvian miehityksestä ja sen päättymisestä. Negatiivisten muutosten luettelo oli pidempi, kuten erityyppiset taloushuolet⁹⁷⁹, kielenvaihto koulussa⁹⁸⁰, työpaikan menetys⁹⁸¹ ja työpaikalla ilmenevä tai siihen liittyvä stressi⁹⁸² sekä uudelleen pätevytyminen⁹⁸³ töissä.

Talous puhutteli informantteja laajasti. Tapahtunut talouskriisi ja talousromahdus 1990-luvulla olivat suosittuja aiheita haastatteluissa. Ymmärsin niin, että haastateltavien mielissä talouskysymykset hallitsivat muita alueita. Arjen toimeentulo, yritysten yksityistäminen tai lakkauttaminen ja niitä seurannut työttömyys olivat keskustelunaiheina haastatteluissa mukana. Esimerkiksi haastateltava RNs11:n pitkä työttömyysjakso sijoittuu työmarkkinat-muutokategoriaan. Aikaisemmissa tutkimuksissa on päätelty, että vaikein talousvuosi oli vuosi 1992, jolloin Baltian maat irtautuivat Venäjän ruplasta ja ottivat oman rahan käyttöönsä.⁹⁸⁴ Samalla monen haastateltavan oma tulevaisuus muuttui epävarmaksi, ja tätä

978 Bachelard 2003. 341. Ks. Kasekamp (2016, 231–239) kuvaus ”pujottelusta” kohti itsenäisyyttä.

979 TMs3, VNs22, VNs24.

980 TN6, RN18.

981 RNs11.

982 VNs24.

983 VN26.

984 Esimerkiksi Lainela 1995, 197–208; Lauristin ja Vihalemm 1998, 695–696.

ajanjaksoa kuvattaessa yksilöitiin seuraavat aiheet: rahan arvon romahtaminen, yksityistämisprosessi ja laajemmin lakien muutokset. Ne koskivat kaikkia kansalaisia.⁹⁸⁵

RNs11 Nämä jatkuvat muutokset ympärillä olivat hyvin vaikeita. Ensin tulivat kupongit ja niillä sai ostaa esimerkiksi sokeria, saippuaa ja vodkaa. Sitten tulivat repzit eli Latvian ruplat [Latvijas rublis] ja niitä alettiin kutsua Latvian pankin pääjohtajan sukunimen [Einars Repše] mukaan. Vasta sitten tuli oma valuutta Latvian lati ja tiedätte, että rahan vaihtokurssi ei muuten ollut paras mahdollinen [...]

Rahan ostovoima puhutteli haastateltavia. Informanttien mielestä rahan vaihtokurssi oli epäedullinen, mistä osalle oli seurauksena suorainen talouskatastrofi omassa elämässä. Omasta ja perheen taloustilanteesta puhuminen ei ollut kaikille helppoa. Eräälläkin haastateltavalla aiheeseen liittyi häpeän, voimattomuuden ja epämukavuuden tunnetta. Esimerkiksi informantti RMs20 kertoi ensin, että taloustilanne oli keskitasoa, mutta myöhemmin hän kertoi, että perheen taloustilanne oli todellisuudessa vaikea ellei peräti katastrofaalinen. Haastateltava RN17 tiivistäi kokemuksensa talousvaikeuksista toteamalla, että hänen elämänsä kulki ”kriisistä kriisiin”. Kriisiytyminen horjutti myös kykyä elämän ja riskien hallintaan.

VN26 Tiedättekö, yhteiskunnalliset muutokset vaikuttivat jyrkästi arkeeni ja työelämäni. Paljon muuttui ja sanoisin, että aina ei parempaan suuntaan. Näitä muutoksia oli minun vaikea kestää. Jatkuvat uudet säännöt, uudet päätökset, jatkuva stressi, oman [opettajan-] pätevyyden todistaminen [...]

Yhteiskunnalliset muutokset ja niiden seuraamukset, kuten opettajanpätevyyden todistaminen ja vastaavat, puhuttelivat laajasti haastateltavia.⁹⁸⁶ Kuten haastateltava VN26:n kertomuksesta käy ilmi, nämä muutokset tulivat hänelle ja myös toisille informanteille useimmiten yllättäen. Arkielämään tuli epävarmuutta omasta asemasta yhteiskunnassa ja myös toimeentulosta.⁹⁸⁷ Osa informanteista jatkoi aikaisemmassa tehtävässään ja asemassaan, mutta osan luokka tai status elämässä ja työpaikalla aleni. Lisäksi oli työttömyyttä ja erityyppisiä menetyksiä, joista seurasi usein

985 Kasekamp (2016, 252–257) kuvailee talousuudistuksia Baltiassa.

986 Samoin Zepa ym. (2005, 43) vuoden 2004 Latvian tutkimuksessa.

987 Aarelaid-Tark (2006, 90). Elämäkertatutkimuksessa joillekuille vironvenäläisille Neuvostoliiton hajoaminen oli katastrofi. Ks. myös Rousselet 2013a, 9–11; Zabrodska ja Ehala 2014, 1–3; Yurchak 2017, 85.

kriisitilanteita elämässä. Yksittäiset haastateltavat kertoivat aikaisemmista, lapsuudessa ja nuoruudessa koetuista vaikeuksista ja traumaista, jotka palasivat mieleen muutosten aikana. Esimerkiksi TN6 kertoi, että isän traaginen menetys 6-vuotiaana oli ollut hänelle traumaattinen kokemus, joka palasi mieleen. Smelser kuvaa esittämässään traumateoriassa, että voimme ymmärtää traumaa huomioimalla yksilön psykologisen tason sekä laajemmin sen kulttuurisen tason, toisin sanoen kontekstin, jossa trauma esiintyy. Smelser kehottaa kiinnittämään huomion molempiin tasoihin. Psykologisen trauman huomionarvoinen piirre on sen uppoutuminen pysyvästi persoonallisuuteen.⁹⁸⁸ Tämä kokemus oli haastateltavan elämänjanalla ensisijainen ja sijoittui perhesuhteet-muutuskategoriaan.

Osa koki, että he ja heidän läheisensä olivat yhteiskunnallisten muutosten uhreja. Esimerkkejä kerrottiin omasta, läheisten tai ystävien elämäntapahtumista, joita kuvattiin epäoikeudenmukaisiksi.⁹⁸⁹ Vastaavia kokemuksia oli Caran tutkimuksessa Riian koulujen oppilailta ja opettajilla sekä Boguševičan haastateltavilla Latvian koulu-uudistusta koskevassa Riian-tutkimuksessa.⁹⁹⁰ Vanhemmat ja oppilaat eivät vastustaneet itse koulu-uudistusta, vaan epäoikeudenmukaiseksi koettiin lähinnä tapa, jolla uudistus 1. syyskuuta 2004 alkaen toteutui.⁹⁹¹ Epäoikeudenmukaisuus aiheena ilmeni myös Kasatkina tutkimuksessa liettuanvenäläisistä. Kasatkina ehdottaa, että eri etnisten ryhmien tasa-arvoiseen asemaan yhteiskunnassa olisi hyvä kiinnittää jatkossa enemmän huomiota.⁹⁹² Vastaavasti Krišjāne ja Bērziņš kertovat Riian tutkimuksen vuosien 2012–2013 pohjalta postsosialistisen kaupungin eriarvoisuudesta suhteessa neuvosto aikaan, jolloin asuinalueiden erot olivat vaatimattomat.⁹⁹³ Informanttien mielestä enemmistöedustaja ei koe samanlaista kohtelua kuin vähemmistössä oleva, ja heidän oli vaikea ymmärtää sitä.⁹⁹⁴ Tämä aihe nostettiin haastatteluissa usein esille liittyen esimerkiksi paikallispoliitikkojen ja valtiovallan antamiin lupauksiin ja niitä seuranneisiin pettymyksiin.⁹⁹⁵

988 Smelser 2004, 31–33 ja 41–44. Ks. myös Bachelard (1968, 28–30 ja 135) lapsuusmuistojen onnellisuus ja viha, traumat ja psykoanalyysi.

989 Zepa ym. 2005, 15.

990 Cara (2013, 67–76) huomauttaa, että syrjinnän esiintymistä on vaikea havaita ja määrittää objektiivisesti. Ks. myös Kļave 2010, 240–247.

991 Boguševiča 2009, 123.

992 Kasatkina 2006, 56–60.

993 Krišjāne and Bērziņš 2014, 236.

994 Vastaavia kokemuksia kuvailevat Kuparin (2016, 81–82) aineistossa evakkonaiset.

995 Komarovskaya 2014, 20.

RNs11 Sanon teille rehellisesti, minä en tiedä menikö asiat yhteiskunnassa parempaan vai huonompaan suuntaan. Silloin kaikki oli hyvin kivuliasta ja tämän kautta pitkäkestoista. Tämä on selkeä, että [Venäjän] armeija lähtee maasta⁹⁹⁶, mutta kun näitä sotilaita [upseerit] ja perheenjäseniä hädettiin pois Latviasta. No ajatelkaa nyt, heitä ei vain rekisteröity eikä tämän seurauksena myönnetty heille oleskelulupaa.⁹⁹⁷ Olisivat vain antaneet kaikille Latvian kansalaisuuden kuten luvattiin Latvian itsenäisyysjulistuksessa, tämä lupaus ei täyttynyt ja tämä on väärin. Minä en tiedä miksi tästä asiasta ei puhuta mediassa.

Haastateltava RNs11 oli pettynyt päättäjien lupauksiin, ja hänellä oli kyky säälien pohtia entisen Neuvostoliiton, myöhemmin Venäjän armeijan palveluksessa olleiden upseerien ja näiden perheiden kohtaloa Latviassa.⁹⁹⁸ RNs11 piti Latvian viranomaispäätöksiä ja linjauksia epäoikeudenmukaisina ja toivoi asiaan korjausta.⁹⁹⁹ Riian ja Tallinnan haastatteluissa toivottiin korjausta varsinkin kansalaisuusasiaan.¹⁰⁰⁰ Haastateltava TNs10 kertoi omasta kokemuksestaan ja sääli myös merimiesten kohtaloa.

TNs10 Neuvostoaikana merimiesten rekisteröinnin, *propiskan* (прописка), osalta luki passissa yrityksen nimi ja osasto, mutta kun yritys lopetettiin, sanottiin, te voitte lähteä minne haluatte [...] Katsokaa kun laki oli sellainen ja tämä tapahtui vuoden 1991 jälkeen. Tämä laki koski myös meidän perhettämme ja tiedättekö, me elimme sellaista aikaa, että me pyörimme ympäriinsä ja ihmettelimme tätä epäoikeudenmukaisuutta yhteiskunnassa. Se oli aikaa, jolloin me ajattelimme, että kaikki mahdollinen kaatui meidän niskoillemme. Tämä oli hyvin vaikea jakso elämässä ja ajatelkaa niitä ihmisiä [merimiehiä]. He joutuivat lähtemään täältä, koska heillä ei ollut [asuinpaikan] rekisteröintiä ja sääliksi heitä kävi, siis millaiset ihmiskohtalot.

996 Latvian ja Viron demilitarisointi päättyi 31.8.1994. Liettuassa vuonna 1993. Kasekamp 2016, 271.

997 Ilman asuinpaikan rekisteröintiä henkilö ei saanut oleskelulupaa. Osa neuvostoupseereista ja heidän perheistään sai jäädä maahan. Tutkimuspäiväkirja 2004.

998 Kuten Kasatkina (2006, 42) toteaa, Liettuan osalta ei ole saatavilla tilastoja entisten neuvostoupseerien perheistä ja kuinka monet heistä muuttivat maasta.

999 Asia jää tässä tutkimuksessa käsittelemättä.

1000 Kaikilla Vilnan haastateltavilla oli Liettuan kansalaisuus.

Haastateltavaa puhutteli merimiesten kohtalo, ja hänen oli helppo samastua siihen vastaavanlaisen henkilökohtaisen kokemuksen kautta. Kuten tässä ilmenee, asuinpaikan merkintä kaupungin väestörekisterissä oli tärkeä. Rekisteröinnin merkittävyys säilyy tutkimuskaupungeissa läpi historian. Ensin siitä seurasi kaupunkikansalaisuus, myöhemmin oikeus asua kaupungissa. Tämän oikeuden perusteella henkilöstä tuli virallisesti kaupunkilainen. Kuten TNs10, useimmat haastateltavat osoittivat kykyä myötäelää, mikä ilmeni ryhmätietoisuutena, emotionaalisen empatiana, altruismina ja solidaarisuutena.¹⁰⁰¹ Empatiakyky ja emotionaalinen kiintyminen voi riippua tilanteesta ja asian kosketuspinnasta.¹⁰⁰² Empatian voi nähdä kykynä astua sisään toisen henkilön kokemukseen ja tunteisiin tai liittyä niihin.¹⁰⁰³ Stevanovic puhuu vuorovaikutuksen emotionaalisen suhteen jakamisen kehästä, joka rakentaa osallistujien emotionaalista suhdetta.¹⁰⁰⁴ Ehalan näkemys on, että emotionaalinen kiintymys ilmenee lojaalisuutena omalle ryhmälle.¹⁰⁰⁵ Sekä Stevanovicin että Ehalan näkemykset sopivat tutkimusaineistoon. Informanttien kertomuksissa ja pohdinnassa huomioitiin rakenteelliset muutokset yhteiskunnassa ja niiden seuraamukset. Muutosprosessi tuli haastateltaville yllättäen ja oli ulkoisten tekijöiden aiheuttama. Toisaalta haastateltavat mainitsivat puheessa kohtalonuskon ja fatalismin.¹⁰⁰⁶ Joihinkuihin informantteihin sopii Smelserin näkemys siitä, että fatalistisia uskonnollisia perinteitä kantavat yksilöt voivat olla muita vähemmän alttiita ”traumoille”, kuten ne ymmärretään länsimaissa.¹⁰⁰⁷

Sztompka näkee, että muutos on universaali, jokaisen yhteiskunnan läpäisevä tekijä, jota esiintyy kaikissa yhteiskunnissa.¹⁰⁰⁸ Siirtymäyhteiskunnan erityispiirteitä ovat kriisit ja traumaattiset kokemukset, joita leimaa yllätyksellisyys, nopeus ja laajuus. Haastatteluissa toistuu kertomus hetkellisen kaaoksen ja sekasorron kokemuksesta yhteiskunnassa. Infor-

¹⁰⁰¹ Vastaava ilmenemä oli Kuparin (2016, 112–113) tutkimuksessa. Losskijn (1990a, 25) mukaan venäläisen ihmisen kokemusmaailma on yhteinen ja siinä on ”me”-muoto.

¹⁰⁰² Mustajoki (2020, 50) toteaa, että empatiakyky vaihtelee ihmisten välillä ja on valikoiva.

¹⁰⁰³ Baggini (1996, 155) puhuu fenomenologisesta yhteydestä. Empaattisella ihmisellä on suurempi riski traumatisoitua tunnistamalla ja ymmärtämällä toisen kipua omaksi (*empathic pain*).

¹⁰⁰⁴ Stevanovic 2016, 219.

¹⁰⁰⁵ Ehal 2018, 13 ja 38.

¹⁰⁰⁶ Moscovici 2022, 295. Grigoren (2015a, 72–73, 83–84 ja 87) tutkimuksessa pyhiinvaeltajien ”kärsimys” ja valitukset osoittivat uskoa kohtaloon. Metropoliitta Antonie Plămădeală kuitenkin torjuu ajatuksen kohtalonuskosta.

¹⁰⁰⁷ Smelser 2004, 58. Ks. myös Sergeeva 2006, 150–153.

¹⁰⁰⁸ Sztompka 2004, 155.

manttien oli joskus vaikea hahmottaa kokonaisuuksia, ja osalla oli ollut vaikeuksia sopeutua nopeisiin muutoksiin.¹⁰⁰⁹ Aineistosta käy ilmi, että aina ei voitu varautua mahdollisiin riskeihin ja uhkiin juuri niiden nopeuden ja yllätyksellisyyden takia. Tällaisissa tilanteissa henkilön sopeutumiskyky vaikutti merkittävästi. Aikaisemmissa tutkimuksissa puhutaan baltianvenäläisten identiteettikriisistä ja identiteetin konfliktista Neuvostoliiton hajoamisen seurauksena.¹⁰¹⁰

Haastateltavat puhuvat sekulaarin yhteiskunnan siirtymävaiheesta ja välitilasta. Turner puhuu liminaalisuudesta sekä vaiheena että tilana. Liminaalitila on koko yhteiskuntaa ja kaikkia instituutioita, järjestystä sekä yksilön asemaa koskettava muutostila. Liminaalinen vaihe on aikaa, jossa sosiaaliset toiminnat vetäytyvät normaaleista muodoista. On mahdollista, että välivaiheen jälkeen tulee uusi ”virtaus”, joka saattaa olla uskonnollinen tai puoliuskonnollinen tila.¹⁰¹¹ Nämä virtaukset ja valitut elämänstrategiat sekä taktiikat näkyivät haastatteluissa.¹⁰¹² Haastatteluaineistosta ilmeni, että yhteiskunnan muutos oli vaikuttanut yksilön arkeen ja uskonelämään, mutta sellaisenaan vaikutus ei ollut ensisijainen.¹⁰¹³

De la Sablonnière kiinnittää huomiota siihen, että siirtymäyhteiskunnassa henkilökohtainen muutos sekä sosiaaliset ja normatiiviset rakenteet voivat muutoksen myötä häiriintyä.¹⁰¹⁴ Osa yhteiskunnan jäsenistä haluaa muutoksen kautta saavuttaa vakautta omaan tilanteeseensa, mutta ei pysty siihen kollektiivisen sosiaalisen tuen puutteen ja epäselvän kulttuuri-identiteetin vuoksi.¹⁰¹⁵ Tutkimustulos yhteiskunnallisten muutosprosessien vaikutuksesta oli aineiston pohjalta pääpiirteiltään samankaltainen kuin Sztompkan kuvaamassa kulttuurisen trauman teoriassa ja de la Sablonnières esittämässä dramaattisen sosiaalisen muutoksen teoreettisessa mallissa.¹⁰¹⁶ Myös tässä tutkimuksessa kävi ilmi, että eroja oli myös yksilöiden ja eri kaupungeissa asuvien haastateltavien välillä. Nopeat yhteiskunnalliset muutokset olivat muuttaneet ja rikkoneet useimpien haastateltavien arjen rutiinit ja elämänstrategiat sekä haasta-

1009 Simmel 2006,32; Geertz 1993, 99 ja 103.

1010 Ruutsoo (1999, 195) ja Ehrenpreis (2004, 131–138) puhuvat identiteetin konfliktista. Boreiko (2017, 96–99) esittää, että identiteettikriisi liittyisi nykyajan sosiaaliin muutoksiin. Ks. myös Hall 2019, 49–51.

1011 Turner 1974, 53–92; 2007, 192–194.

1012 Woodhead (2013, 15–20) puhuu arjen uskonnosta ja erottelee strategisen ja taktisen uskonnon.

1013 Kupari ja Vuola 2020b, 19.

1014 De la Sablonnière 2017, 3–15.

1015 Hall 2019, 28.

1016 Sztompka 2004, 158–159; De la Sablonnière ym. 2010, 1–33; De la Sablonnière 2017, 3–5.

neet identiteettikäsitteiden. Tasapainon ja sisäisen rauhan löytämiseksi tarvittiin nopeaa reagointia, kekseliäisyyttä, mielikuvitusta ja luovuutta. Huomioitava on, että kaupunkityyppinen asuminen heijastuu ihmissuhteisiin, nopeaan elämänrytmiin ja kontaktien tiheyteen. Simmel näkee, että kaupunkilaista luonnehtii lisäksi sulkeutuneisuus ja korostunut hermostuneisuus.¹⁰¹⁷ Kaupunkielämä on luonteeltaan yksilölle mielellisesti väljempää ja etäisempää kuin asuminen maaseutuyhteiskunnassa. Se antaa enemmän valinnanvapautta, mutta juuri valinnanvapaus voi herkästi häiriytyä muutosten keskellä. Haastateltavien sopeutumisstrategiat ja polku arjen hyvinvointiin vaihtelivat. Kulttuuri-identiteetin osa-alueiden vahvistaminen tapahtui joillekuille yhteiskunnallisen ja toisille uskonnollisen osallisuuden kautta.

Uskonnollisen elämän rakentuminen

Seitsemän¹⁰¹⁸ haastateltavan uskoelämässä painottui yhteys yhteiskunnallisiin muutoksiin, ja ne sijoittuvat lähinnä vuosiin 1987–1997. Uskonelämän aloitus tai aktivointijakso oli monelle positiivinen kokemus, jonka myötä jokapäiväiseen elämään tuli merkitystä, järjestystä, turvaa ja tasapainoa.¹⁰¹⁹ Ilmeni, että useimmilla muutokset olivat saaneet aikaan henkisen ja hengellisen etsinnän, joka kohdistui eri kirkko- ja uskonto-kuntiin.¹⁰²⁰ Uskonelämässä ja sen rakentumisessa oli aktivoitumis- ja passivoitumisjaksoja. Osalla haastateltavista uskonelämä oli pysynyt tasapainoisena aikaisemman ajanjakson ulkoisesta valvonnasta ja järjestyksestä huolimatta. Uskonnolliseen muutokategoriaan sijoittui kymmenen haastattelussa mainittua ensisijaista tapahtumaa elämänjanalla, ja ne sijoittuvat haastateltavien elämässä vuosille 1988–1996.

Neuvostoajan kirkossakävijöille yhteiskunnallinen muutos oli positiivinen käänne heidän eletyssä uskossaan. Muutos toi uskonnolliseen elämään vapauden, toiminnan ilman rajoituksia ja valvontaa. Yhteiskunnassa vapautuminen ilmeni esimerkiksi uudistus- ja kansanliikkeiden perustamisena. Mainitsen, että Liettuan metropoliitta Krysostomos oli hyvin näytävästi mukana kansanrintaman Sajūdis-liikkeessä. Metropoliitta

1017 Simmel 2002, 1–6; Boy 2021, 195.

1018 1987 VNs23, 1988 VN21 ja VNs24, 1991 TMs3, 1994 TNs10 ja RNs12, 1997 VNs30.

1019 Berger ja Luckmann 1994, 113.

1020 Ks. myös Berdjajev (2009, 641) uskonnollisesta etsinnästä ja ilmiöstä hengellinen vaellus venäläisyydessä.

Krysostomos on myös niitä harvoja Venäjän ortodoksisen kirkon johtajia ja metropoliittoja, joka on kertonut avoimesti neuvostokaudella tapahtuneesta yhteistyöstään KGB:n kanssa.¹⁰²¹ Hänen agentti-koodinimensä oli restavrador, `entisöijä`.¹⁰²² Metropoliitan rehellisen ja katuvaan suhtautumisen sekä aktiivisuuden kansanrintamassa on arvioitu tuoneen kirkolle hyvät suhteet ja aseman Liettuan yhteiskunnassa. Kirkollisen elämän ja ilmapiirin vapautumisesta on esimerkkinä RMs14:n kertomus Riian tilanteesta.

RMs14 iloitsen suuresti siitä, että nyt ovat alkaneet vapaat saarnat, ainakin Riassa. Papit ovat alkaneet puhua paljon rohkeammin. Aikaisemmin tämä oli kielletty, saarnaa rajattiin ja saarna piti myös viedä sensuuriin [uskonto-] valtuutetun luokse.¹⁰²³ Vuodesta 1988 alkoivat muutokset, tuli perestroika, glasnost ja onneksi sensuuri kaatui.¹⁰²⁴

Haastateltava iloitsi sensuurin kaatumisesta sekä uskonelämän ja pappien puheiden vapautumisesta. Osalle haastateltavista uskonelämän aloitus oli elämänmuutos, jonka jälkeen arki muuttui asteittain usko- ja/tai kirkkokeskeiseksi.¹⁰²⁵ Joillakin uskonnollinen elämä alkoi tyhjästä, jos ei lasketa mukaan uskonnollisia heijastumia sekä aikaisemmin mainittuja vaikuttajia ja välittäjiä. Kysymyksessä voi olla myös resosialisaatioprosessi: Williamson ja Vigilant puhuvat teoriamallissaan radikaalista muutoksesta henkilön elämässä.¹⁰²⁶ Useimmiten samat tahot ja toimijat kuin sosialisaatioprosessissa olivat tukemassa haastateltavien uskonelämän aloitusta aikuisena. Moni edesauttaja kohosi läheisten, ystävien ja muiden taustavaikuttajien, sekä välittäjien keskuudesta. Merkitystä oli haastateltavan omalla elämäntilanteella ja yhteiskunnallisella muutoksella tai sen seuraamuksella.

¹⁰²¹ Laukaitytén (2003, 121; 2014, 359–361) mukaan KGB, ja neuvostomyönteisten voimien painostuksen ja varoituslaukausten jälkeen Krysostomos erosi Sajüdisliikkeestä. Krysostomos kertoi myös, että hänen hiippakuntansa 28 papista vain kaksi ilmaisi tukensa hänelle.

¹⁰²² Tapaaminen metropoliitta Krysostomoksen kanssa Vlnassa. Tutkimuspäiväkirja 2004. Aitamurron (2019, 49–50) mukaan aiheeseen liittyvä keskustelu ortodoksisen kirkon yhteistyöstä turvallisuuspalvelu KGB:n kanssa on Venäjällä jäänyt käymättä.

¹⁰²³ Česnokova 2005, 133.

¹⁰²⁴ Kasekamp 2016, 157. Neuvostokautteen sijoittui laaja kirjallisuuden hävitys ja tuhoaminen.

¹⁰²⁵ Ware (1985, 154) kristillinen elämä alkaa, kun Kristus syntyy ihmisen omassa sydämessä.

¹⁰²⁶ Williamson and Vigilant 2007, 150; Furseth and Repstad 2006, 111–114.

RM19 Muutos uskonnollisessa elämässä alkoi vasta perestroikan jälkeen. Myös vaimo vaikutti asiaan.

Haastateltava RM19 ilmaisee ajankohdan ja nimeää vaikuttajaksi vaimon.¹⁰²⁷ Esimerkiksi VM31 kiinnostui buddhalaisuudesta 1980-luvun lopulla ja vietti kolme vuotta buddhalaisissa luostareissa Venäjän Tuvassa ja Mongoliassa. Tämä oli hänelle tärkeä ajanjakso elämässä. VM31 puhui sisäisen rauhan löytämisestä.¹⁰²⁸ Haastateltava RMs20 oli asunut kahdessa ortodoksiluostarissa ja toiminut ikonostaasin rakennusmestarina; toinen luostareista sijaitsi tutkittavassa kaupungissa.¹⁰²⁹ RMs20 kertoi, että maallikkona hän pyrki kilvoittelussa noudattamaan munkkien luostarisääntöjä.¹⁰³⁰

RMs20 Noin viisi vuotta työskentelin vain kirkolle, asuin luostareissa ja tein siellä töitä. Pyrin noudattamaan silloin luostarisääntöä, ne ovat varsin ankaria [Venäjän] ulkomaankirkon ortodoksiluostarissa. Koska olin töissä, meidän päivärytmi oli toinen kuin munkeilla.

Haastateltavat kertoivat mielellään uskonnollisesta etsinnästään ja omista kokemuksistaan, kuten luostareissa vietetystä ajasta. Aihe on tuttu myös venäläisessä kirjallisuudessa. Esimerkiksi Tšehov kertoo novellissa ”Nainen ja koira”, miten nuoripari vihkimisen jälkeen kiirehti luostariin palvelukseen musiikin, tanssin ja juhlinnan sijaan.¹⁰³¹ Erilainen polku oli myös haastateltavilla. RMs14 ja VNs23 kertoivat etsikkoajasta ja siitä, että sen oikean uskontokunnan ja kirkkokunnan löytämiseksi heidän piti ensin vieraila muissa uskonnollisissa paikoissa ja kirkoissa.¹⁰³² Tässä tutkimuksessa haastateltavat korostivat uskonnollisen ihannemallin etsimistä. Grigoren Romanian elettyä ortodoksisuutta koskevassa tutkimuksessa haastateltavien pyhiinvaellusmatkat liittyivät paljolti arjen ongelmien

¹⁰²⁷ Kilemitin (2020, 115) Viron vuoden 2015 haastattelututkimukseen osallistuneiden vaimot olivat eri rooleissa, osa kannusti liittymään, osa suhtautui seurakuntaan liittymiseen negatiivisesti ja halveksien.

¹⁰²⁸ Ks. Bataille (2020, 38–46) askeesista, huolettomuudesta ja sisäisestä kokemuksesta.

¹⁰²⁹ Česnokovan (2005, 120–121) esimerkki on Moskovasta, jossa ihmisiä kutsuttiin 1980-luvulla myös kirkkojen ja luostarien korjaustöihin.

¹⁰³⁰ Emelyanovin (2005, 45) mukaan viime vuosisadalla kanonisoidut venäläiset pyhimykset edustavat luostari-ihannetta.

¹⁰³¹ Tšehovin (1978/1899, 13–17) novellissa nuoripari vietti luostarissa kaksi päivää. ”Sulhanen oli 52-vuotias virkamies Modest Alekseevich, jolle säännöt ja uskonto olivat elämässä tärkeitä”.

¹⁰³² Vrt. Kormina 2019, 42–49.

ratkaisemiseen.¹⁰³³ Vastaavaa oli havaittavissa myös tässä aineistossa, mutta ei niin vahvana ilmiönä. Pyhiinvaellus oli tärkeä osa haastateltavien elettyä uskontoa ja ortodoksisuutta.

Informantit kertoivat lisäksi uskonelämään liittyvistä huolista. Haastateltavat kokivat tilanteen yhteisöön ja omaan kulttuuri-identiteettiin kohdistuvaksi uhkaksi.¹⁰³⁴ Tallinnassa suurin haastateltavien huolista ja koettu uhka liittyi Moskovan patriarkaatin alaisen kirkon toimintaan Virossa. Kirkon kohtelu koettiin epäoikeudenmukaiseksi ja nähtiin, että sillä pitää olla samat oikeudet kuin ulkomailta pakolaisuudesta palanneella ortodoksisella kirkolla. Kahdelle haastateltavalle, TNs7:lle ja TNs8:lle, pelko Nevskin kirkon menetyksestä Tallinnassa oli elämässä ensijainen ja uskonnolliseen muutoskategoriaan sijoittuva tapahtuma. Aleksanteri Nevskin katedraali on stauropeigialinen (σταυροπηγιακή) kuten myös Pyhtitsan luostari, ja molemmat ovat hallinnollisesti suoraan Moskovan patriarkaatin alaisuudessa.¹⁰³⁵

Viron sisäasiainministeriö rekisteröi vuonna 1993 maanpaosta palanneen Viron apostolisen ortodoksisen kirkon, joka toimii Konstantinopolin patriarkaatin alaisena kirkkokuntana.¹⁰³⁶ Samalla esiin nousi kysymys, kumpi kirkko on oikeusperillinen, samoin kysymykset instituution asemasta, hyväksynnästä ja legitimiudesta yhteiskunnassa.¹⁰³⁷ Rekisteröintiä ajoittui vuosille 1993–2002. Vuonna 2002 Viron sisäasiainministeriö rekisteröi Moskovan patriarkaatin yhteyteen jääneet seurakunnat uskonnolliseksi yhdyskunnaksi nimellä Moskovan patriarkaatin Viron ortodoksinen kirkko. Ringvee ja Schvak ovat tutkineet aiheita ja toteavat, että kysymyksessä on monitahoinen ja monimutkainen prosessi.¹⁰³⁸ Tässä kirkkokiistassa ilmeni tutkijoiden esiin nostama, seurakuntaverkostojen ulkopuolelle jäävien ”maallisten” tahojen rooli ja vaikutus uskonelämään.¹⁰³⁹ Yksi merkittävä tekijä tämän riidan taustalla on Moskovan ja Konstantinopolin patriarkaattien näkemys oikeudesta ”kanoniseen alueeseen”.¹⁰⁴⁰

1033 Grigore 2015a, 39–41.

1034 De la Sablonnière 2017, 9–10.

1035 Uskonnolliset yhteisöt ja seurakunnat ovat rekisteröity osaksi Viron säätio- ja yhdistysrekisteriä (Mittetulundusühingute ja sihtasutuste register, Tartu maakohtu registriosakond). Pühtitsa Jumalaema Uinumise Stavropigiaalne Naisklooster reg: 80204900 ja Tallinna Aleksander Nevski Stavropigiaalne Kogudus reg: 80206263.

1036 Ketola ja Laitila 1996, 268–269.

1037 Hervieu-Léger 2000, 93. Ks. Woodhead (2011, 137) uskonnon asema ja tunnustaminen.

1038 Ringvee 2011, 60–62, 80, 91, 94 ja 125–16; Schvak 2015, 40–86.

1039 Bender ym. 2012, 10; Turunen 2010, 124–126.

1040 Aitamurto 2019, 52. Suomen arkkipiispa ja Nikean metropoliitta Johannes

Kulttuuri-identiteettiin liittyviä uhkia koskien kieltä ja kulttuuria esiintyi selkeämmin Riiassa ja Vilnassa, mutta kaikkia haastateltavia puhuttelevaa yhteistä uskonelämään liittyvää uhkaa ei aineistossa ilmennyt samalla tavoin kuin Tallinnassa. Tallinnassa informantit puhuivat ”omanaan” pitämänsä Aleksanteri Nevskin katedraalin mahdollisesta menetyksestä.¹⁰⁴¹

TNs8 Minulle on hyvin tärkeä ja pyhä meidän kirkkomme, ettei meidän pääkirkkoamme oteta pois. Jumalalle kiitos, että Nevskin katedraali on olemassa [vuonna 2004], ja mitä muuta me tarvitsemme!¹⁰⁴²

Tallinnan haastateltavien oli vaikea ymmärtää, miksi kirkkoa ei rekisteröity ja miksi sille ei annettu sen käytössä olevaa omaisuutta. Haastateltava Tns10 totesi: ”Mielestäni kirkon käyttämä omaisuus kuuluisi kirkolle, koska seurakunnat olivat sitä käyttäneet ja korjauttaneet omaisuutta vuosien varrella.” Valtiovallan näkökulmasta oikeusperillinen oli se kirkko, joka oli toiminut Viron tasavallan aikana, ja sen perillinen oli maanpaossa toiminut ortodoksinen kirkko.

TM1 Mielestäni Moskovan patriarkaatin ortodoksiselle kirkolle pitäisi palauttaa täällä Virossa kaikki oikeudet ja omaisuus, koska Korneliuksella [metropoliitta] on kaikki oikeudet siihen.¹⁰⁴³ Hänen perheensä oli aikanaan paennut Venäjän valtakumousta Viroon.

Haastateltava TM1:n perustelut asiaan olivat, että kun metropoliitta Kornelius kerran on Viron kansalainen ja vanha venäläinen, hänen edustamalleen kirkolle pitäisi myöntää samat oikeudet kuin Konstantinopolin alaiselle kirkolle. Metropoliitta Kornelius nähtiin kärsivän osapuolen edustajaksi ja tilanne personifioitui häneen. Ortodoksisen kirkon riitatilanne Virossa koettiin häiritseväksi, hyvin henkilökohtaiseksi ja siinä nähtiin paljon epäoikeudenmukaisuutta.

TNs7 No katsokaa nyt, metropoliitta Kornelius on jo vanha mies [vuonna 2004 80-vuotias] Hän on niin niin paljon kärsinyt vielä uskon tähden, kuten Neuvostoliiton ajan karkotuk-

toimi ekumeenisen patriarkaatin nimityksestä Viron ortodoksisen kirkon metropoliitan sijaisena vuosina 1996–1999. Ks. myös Ketola ja Laitila 1996, 271.

¹⁰⁴¹ TM1, TMs3, TN4, Tns7, Tns8

¹⁰⁴² Moskovan patriarkaatin ortodoksinen pääkirkko Virossa.

¹⁰⁴³ Metropoliitta Kornelius myös Korneli (Корнилий) syntyi vuonna 1924 Tallinnassa ja kuoli vuonna 2018 Tallinnassa.

sen.¹⁰⁴⁴ Nyt media mustamaalaa ja metropoliitasta kirjoitetaan kaikkea pahaa ja ikävää, ja se on minusta väärin. Tiedättekö muuten, että minä myös sairastuin, kun metropoliitta Kornelius sairastui. Minä koen hänen sairautensa niin vahvasti.

Haastateltava oli samankaltaisessa tilassa kuin metropoliitta Kornelius myötäeläessään sairautta, ja kokemus oli niin vahva, että se kosketti haastateltavaa kauttaaltaan: hän ahdistui ja sairastui, kun metropoliitta sairastui.¹⁰⁴⁵ Päätelen, että haastateltavan ruumiillinen kokemus ilmaisee affektiivista ja intuitiivista ajattelua, samankaltaisuutta ja yksilön uskonnollista identiteettiä.¹⁰⁴⁶ Usein sairastumiseen tarvitaan, kuten TNs7:n tapauksessa, vaikutusta tunnejärjestelmän toimintaan, altistumista ja tunnetartuntaa. Haastateltavalla oli lisäksi kykyä ja sensitiivisyyttä kokea toisen kipu ja tuska.¹⁰⁴⁷ Haastateltava TNs7:n esimerkki on kertomus eletyn uskonnon ruumiillisen ulottuvuuden kokemuksesta elämässä.¹⁰⁴⁸

Siirtymäajan yhteiskunnallinen muutos tuo epävarmuutta yksilön elämään. Se vaikuttaa moniin osa-alueisiin, yksilöön itseensä tai hänen perhesuhteisiinsa: arvoihin, käsityksiin, tunteisiin ja identiteettiin.¹⁰⁴⁹ Juuri perhesuhteiden muutoskategoriaan sijoittuu eniten (13) ensisijaisia muutoksia haastateltavien elämässä. Hallin näkemys on, että kun joukko ristiriitoja liittyy toisiinsa, syntyy kriisi.¹⁰⁵⁰ Yhteiset huolet ja ulkopuoliset uhat liittivät haastateltavat tiiviimmin asuinkaupungin ja -maan viiteryhmään. Ryhmään kuulumisella on ulkoinen määritelmä tai merkki, josta tunnistetaan ”meidät” ja ”heidät”.¹⁰⁵¹ Merkin käyttäjät tunnistavat toisensa, ja ryhmään kuulumisuus voi liittyä esimerkiksi alueeseen, uskontoon ja yhteiseen historiaan. Tallinnan haastateltavien osalta ortodoksinen usko sai henkilökohtaisen merkityksen, yhdisti ja selkeästi mobilisoi haastateltavat kirkkoriidan aikana ”meidän kirkkomme” puolesta. Tässä tutkimusaineistossa me-muoto ja kollektiivisuus¹⁰⁵² on haastateltavia yhdistävä piirre.¹⁰⁵³ Arjen uskonnollisuus näkyi vahvemmin julkisessa ja yksityi-

1044 Karkotettiin vuonna 1957 Vologdan alueelle ja rehabilitoitiin 29.8.1988. Tutkimuspäiväkirja 2004.

1045 De Certeau (2013, 225) käyttää ilmaisua ”kehon äänet”. Baggini (1996, 155) puhuu fenomenologisesta yhteydestä.

1046 Ks. Kupari 2016, 10.

1047 Douglas (2003, 189) puhuu fyysisestä todellisuudesta, ruumiillisesta symboliikasta ja altistumisesta.

1048 Kormina 2019, 88–96.

1049 De la Sablonnière 2017, 10.

1050 Hall 2019, 247. Ks. myös Mills 2015, 22.

1051 Hall 2019, 226.

1052 Etnografisen tutkimuksen näkökulmasta Alasuutari (2001, 85) esittää, että moderni ihminen ei samasta itseään mihinkään ”me”-kollektiiviin.

1053 Samoin Kilemit 2020, 58. Kupari (2016, 110) päätelee, että haastateltavat

sessä elämässä niin jokapäiväisten rutiinien kuin kriisien yhteydessä.¹⁰⁵⁴ Näin muutos osittain tuki aineistossa monen haastateltavan uskonnollisuuden vahvistumista. Haastateltavien elämässä ilmeni Sorokinin esittämiä kokemuksellisen totuuden kriisejä, joissa totuuden ja valheen rajat hämärtyvät.¹⁰⁵⁵ Aiemmat moraalikäsitteet ja -käskyt, jotka muistettiin ja olivat ”pyhän” kaltaisia, eivät enää olleet välttämättä arvossa.¹⁰⁵⁶

Paert on tutkinut Tallinnan venäläisiä ortodokseja ja korostaa sukupolvien elämänkokemuksissa esiintyviä eroja. Sama näkyy myös tässä aineistossa: nuoret aikuiset seurakunnan jäsenet olivat vanhempia passiivisempia uskonelämän rakentajia.¹⁰⁵⁷ Seurakuntaan kuulumattomien osalta ero ei ollut niin selkeä. Furseth ja Repstad kuvaavat asiaa merkityksen ja kuulumisen etsimisen teorian kautta. Siinä yksilöt etsivät elämälle merkityksiä.¹⁰⁵⁸ Edgell puhuu instituution ja uskonnollisten laitosten tuottamista kulttuurirepertuaareista, joista muodostuvat kulttuuriset mallit mukaan lukien moraaliset arvot ja merkitykset.¹⁰⁵⁹ Tämä sopii kuvaamaan useita oman aineistoni informantteja.

Kaiken kaikkiaan uskonnollisen elämän rakentuminen oli osalle uusi kokemus, joka tuli ajankohtaiseksi oman elämäntilanteen uudelleenarvioinnin, merkitysten selkeyttämisen ja ryhmään kuuluvuuden tarkentumisen yhteydessä. Tällöin yksilön uskonnollisuus voidaan nähdä ilmauksena merkityksen, kuulumisen ja elämänankkurin etsimisestä.¹⁰⁶⁰ Joillakuilla haastateltavilla muutokset olivat aiheuttaneet elämässä sosiaalisen ja uskonnollisen kriisin.¹⁰⁶¹ Kriiseissä oli korostunut kulttuurin merkitys, joka jatkuvassa neuvotteluprosessissa järjestää ja eheyttää arkea ja elämisaailmaa.¹⁰⁶² Prosessit avaavat uusia kompromissimuotoja ja muodostavat siten uusia esityksiä katkenneessa uskonnollisessa muistiketjussa.¹⁰⁶³

naiset ymmärsivät uskonnon harjoittamisen ”meinä” enemmän kuin uskonnon harjoittamisen yksin. Ks. myös Aitamurto 2016, 77–78.

1054 Bauman 2004, 152.

1055 Sorokin 2017, 130–131.

1056 Kunnas 2021, 100.

1057 Paertin (2016b, 188–214) tutkimus sijoittuu vuosille 2008–2011 ja kaikki haastateltavat olivat ortodoksisen seurakunnan jäseniä.

1058 Furseth and Repstad 2016, 120–122.

1059 Edgell 2012, 255. Ks. myös Williamson and Vigilant 2007, 146.

1060 Furseth and Repstad 2006, 105, 120–122. Tolstaya (2020, 81) puhuu paradokseista ja käyttää venäläisestä ortodoksisuudesta ilmaisua kaleidoskooppi, *Orthodox kaleidoscope*. Ks. myös Kupari 2016, 148.

1061 Vrt. Eek 2017, 213.

1062 Hall 2019, 120.

1063 Hervieu-Léger 2000, 123–127.

5.2 Pyhyys ja henkisyys

Pyhäksi luonnehdittiin kaikki sellainen, mikä oli haastateltavalle tärkeää ja erityisen merkittävää. Jokaisella haastateltavalla oli jotakin pyhää tai siihen rinnastettavaa.¹⁰⁶⁴ Pyhyys saatettiin liittää henkilöön, paikkaan, esineeseen tai tilaan.¹⁰⁶⁵ Joillakuilla haastateltavista pyhyys saattoi kuitenkin jäädä etäiseksi, jolloin heidän oli vaikea kuvata tai ilmaista pyhyyttä. Haastateltavat, jotka halusivat kuvata pyhyyttä, liittivät siihen erityisen luonteen, energian, voiman, merkittävyuden, laadun tai aseman. Informantit linkittivät pyhän konstruktion sellaisia ilmaisuja kuten vahvuudet, hierarkiat ja kaltaisuus.¹⁰⁶⁶ Pyhän rinnakkaisuus ja myös aikaisemmin esiintynyt samankaltaisuus olivat läpi tutkimusaineiston suosittuja ilmaisuja.¹⁰⁶⁷ Joissakin haastatteluissa ilmeni pohdintaa pyhästä ja koetusta todellisuudesta, uskonnollisen ja maallisen rajamailla olemisesta.

Pyhän analyysiosiossa lähdin liikkeelle Willanderin ehdotuksesta ja huomioin, mitä haastateltavat itse korostivat pyhänä riippumatta asioiden uskonnollisesta merkityksestä.¹⁰⁶⁸ Samoilla linjoilla on Knott, jonka mukaan pyhää ja profaania ei tarvitse pitää tutkimuksissa erillään.¹⁰⁶⁹ Pyhyyteen ja henkisyyteen kietoutuminen ja spiraalimaisuus kuvastuu haastateltavien puheissa. Historiallinen konteksti oli läsnä, se aistittiin ja koettiin jokapäiväisessä elämässä.¹⁰⁷⁰ Eri kaupunkien haastateltavien vastaukset eivät paljoa eronneet toisistaan. Enemmän eroavaisuutta esiintyi seurakunnan jäsenten ja ei-jäsenten kesken. Puheissa pyhyys ja henkisyys liittyivät vahvasti osaksi kulttuuria ja viiteryhmän ymmärrystä sekä oman kulttuuri-identiteetin rakentumista.¹⁰⁷¹

Ammermanin mukaan pyhän käsitettä voi pitää tärkeänä uskonnollisuustutkimuksessa.¹⁰⁷² Ganzevoortin mukaan elävän uskonnon traditio viittaa siihen, mitä ihmiset yksin tai yhdessä tekevät, kokevat ja tulkit-

¹⁰⁶⁴ Vrt. Kunnas 2021, 214–258.

¹⁰⁶⁵ Grigore (2015a, 16) näkee, että eleyssä uskonnossa monet käytännöt liittyvät paikkoihin tai tiloihin ja hän nimeää ne uskonnollisiksi artefakteiksi, *artéfacts religieux*.

¹⁰⁶⁶ Seppälä (2016, 202–204) esittää taivaallisen hierarkian.

¹⁰⁶⁷ Lossky (2019, 150–177) ja Metsö (2005, 121) viittaavat ortodoksiseen opetukseen ja erottavat Jumalan kuvan ja kaltaisuuden.

¹⁰⁶⁸ Willander 2014, 145.

¹⁰⁶⁹ Knott 2013, 145–160.

¹⁰⁷⁰ Kupari ja Vuola (2020b, 16) näkevät nyky-yhteiskunnassa paralleelin kansanuskon ja henkisyyden välillä. Ks. Ališauskiené (2009, 38 ja 118–126) uskonnollisuuden ja henkisyyden merkityksiä.

¹⁰⁷¹ Pessi ym. 2018, 7; Brizickaja 2014, 22; Dubovka 2017, 31. Kunnas (2021, 14) uskonnolla, pyhyydellä ja moraalilla on keskinäinen kolmiyhteys.

¹⁰⁷² Ammerman 2006, 225–227. Vrt. Halme 2006, 343–345.

sevat juuri suhteessa pyhään.¹⁰⁷³ Haastatteluissa pyhyden pohdinta oli laajaa ja moni totesi myös, että sen määrittely on vaikeaa. Tallinnassa neljä, Riassa kolme ja Vilnassa puolet haastateltavista kertoi, että on vaikea määrittellä tai sanoa mitä pyhä on.¹⁰⁷⁴ Aineistossa toistuu ajatus siitä, että pyhässä on voimaa, joka kantautuu ja siirtyy, pyhää pitää kunnioittaa ja pyhän kanssa pitää toimia varoen ja sääntöjä noudattaen. Sana ”pitää” toistuu haastatteluissa ja saattaa tässä yhteydessä muistuttaa informantteja normatiivisuudesta, velvollisuudesta ja uskollisuudesta asetetulle, toteutettavaksi määrätylle päämäärälle.¹⁰⁷⁵ Sääntöjen ja rajojen lisäksi haastatteluissa puhuttiin kielloista, jotka fokusoivat pyhän olemuksen ja kunnioituksen kohteen.¹⁰⁷⁶ Institutionaaliset ja mielelliset säännöt ja kielot vaikuttavat rajoina, joita ei voi rikkoa.¹⁰⁷⁷ Haastateltavien sääntölähtöisyyttä saattaa liittyä omaan epävarmuuteen.¹⁰⁷⁸

Haastattelujen pohjalta pyhäksi voisi ajatella niitä henkilöitä ja asioita, joiden koetaan vaikuttavan henkilöön tavalla tai toisella, myös mystisellä ja salatulla tavalla.¹⁰⁷⁹

TM1 Jos kirkossa on ikoni, ei ikoni itse, vaan sen taustalla oleva historia tekee sen merkittäväksi ja ehkä pyhäksi.

RN13 Esimerkiksi synnitön, ideaali, eikä siitä tai hänestä voi heittää herjaa. En pysty sanomaan tarkemmin, mutta pyhä voi olla esineessä, ihmisessä, paikassa. Pyhä paikka voi olla kirkko, hautausmaa.¹⁰⁸⁰

RMs14 Itse pyhyys on moniulotteinen käsite, pyhyys voidaan jakaa vielä tasoihin [...]

RN15 Ehkä jotain sellaista, minkä yli ei voi astua [myös metaforana], joka on koskematon; esimerkiksi oman omatunnon ja uskon yli ei voi astua, eikä voi myöskään loukata.

1073 Ganzevoort 2022, 636.

1074 Vrt. Kononenkon (2010, 136–137) Länsi-Ukrainan tutkimus, naisten uskonnolliset tarinat.

1075 Moscovici 2022, 265.

1076 Durkheim 1980, 283.

1077 Kupari and Vuola (2019, 13) kertovat, että omaperäisten tulkintojen taustalla on epämääräiset tai ristiriitaiset säännöt.

1078 Samoja piirteitä oli Kuparin (2016, 92) tutkimuksessa.

1079 Ware 1985, 141 ja 225.

1080 Ks. myös Rinne (2016, 16) Virossa maauskon seuraajalle Anarin pyhä paikka oli metsässä sijaitseva lähde.

VN21 Pyhä on jotain sellaista mikä on henkilön, esineen, paikan takana.

VNs24 Ihmismielelle jotain konkreettista. Se voi olla kirkko tai jokin tai joku pyhä esimerkiksi ihminen ja sellainen paikka, jossa on koettu ihmeen ilmestyminen.¹⁰⁸¹

VM31 Pyhää on kaikki sellainen mikä liittyy ja liitetään valoon.

Pyhää kuvattiin haastatteluissa seuraavilla sanoilla: valo, puhdas, synnitön, näkyvä aine – tai näkymätön, aineeton, tila, alue, raja ja jotain poikkeavaa, jonka kanssa pitää toimia varoen ja kunnioittaen.¹⁰⁸² Pyhän luonnehtimiseen liitettiin myös käsite ”ihme”, joka oli haastateltaville moniselitteinen.¹⁰⁸³ Puhuttiin koetuista pienistä ja suurista ihmetarinoista elämässä. Eekin vironkielisiä ortodokseja koskevassa tutkimuksessa enemmistö vastanneista uskoi ihmeisiin.¹⁰⁸⁴ Korminan mukaan ihmekertomukset kuuluvat ortodoksisen ihmisen repertuaariin ja ortodoksisen herkkyyteen.¹⁰⁸⁵ Lisäksi haastateltavat kuvailivat pyhää seuraavilla ilmaisuilla: energia, voima, koskematon, kaikkialla oleva, voi olla myös ihmisessä, entiteeteissä, esineessä ja paikassa, kirkossa tai lähteessä, kuten vedessä. Tällöin pyhä on materiaalista tai materian takana ja taustalla olevaa, kuten ikonissa kuvattu pyhä.¹⁰⁸⁶

VNs30 Kaiken sellaisen kanssa mikä on pyhää, pitää oppia toimimaan varoen, kuten pyhitetyn veden kanssa.

Tässä ilmenee ortodoksinen ajatus, että Jumala tekee itsensä läsnäolevaksi ja kohdattavaksi eri aineiden, kuten pyhitetyn veden kautta. Douglasin mukaan ”vedellä on uskonnollisessa symboliikassa uusiutuva vaikutus”¹⁰⁸⁷. Grigore nimeää pyhän veden aineeksi, *la matérialité*, ja nestemäiseksi artefaktiksi, *artéfact fluide*, jolla on olennainen paikka ortodoksien jokapäiväisessä elämässä.¹⁰⁸⁸ Haastateltavat puhuivat kunnioittamisesta niin sakraalissa kuin profaanissa merkityksessä. Haastateltava TMs2 kertoi, että pyhä on ”jotain erityistä, joka on välittäjän ja

1081 Samoin Nunna Kristoduli (2010, 68) Nellan kertomuksessa.

1082 Ks. pyhän selitys esim. Arseni 1999, 228.

1083 Kunnas 2021, 74.

1084 Eek 2017, 214.

1085 Kormina 2019, 51–54, 82.

1086 Ks. myös Losskij 1990a, 19; Kupari and Vuola 2019, 11.

1087 Douglas 2003, 238.

1088 Esim. Grigoren (2015a, 117 ja 120–121) aineistossa pyhää vettä käytettiin paastoon, puhdistautumiseen ja parantumisriiteissä.

yhdistäjän roolissa ihmisen ja Jumalan välillä”. Hän puhui aistimuksista ja tunnetasoista.¹⁰⁸⁹ Välittäjän, esimerkiksi artefaktin, kautta haastateltavat voivat kehittää konstruktion ja luoda uuden sosiaalisen todellisuuden, ”jossa pyhät voimat `sacred forces` läpäisevät jokapäiväisen elämän maailman”.¹⁰⁹⁰

Pyhyys oli erityisessä asemassa, mutta saattoi jäädä samalla tiedostamattomaksi ja määrittelemättömäksi. Sana oli aktiivisessa käytössä kulttuurisena paralleelina myös Neuvostoliiton aikana. Kunnioituksen kohde vain oli toinen.¹⁰⁹¹ Kyse saattoi olla aikaisemman kokemuksen uudelleentulkinnasta. Pyhä oli ilmaisuna kiinnittynyt kulttuuriseen muistiin, osaksi kulttuuri-identiteettiä.¹⁰⁹² Informanttien mielestä ilmaisut kuten ”energia”, ”voima” tai ”vahvuus” luonnehtivat ja kuvasivat pyhyttä ja henkisyttä.¹⁰⁹³ Lopuksi myös eri tasoilla uskomuksilla oli vahva rooli. Uskomukset ja tarinat menneistä puhuttelivat: myös pyhien elämäkerrat tai niiden kaltaiset kertomukset olivat tärkeässä asemassa.¹⁰⁹⁴ Tutkimusaineistossa esiintyy Douglasin kuvaama pyhän ykseys, eheys, täydellisyys ja sen tarttuva luonne.¹⁰⁹⁵

Pyhä henkilö

Haastateltavat luokittelivat pyhiksi henkilöiksi kirkkojen kanonisoimat Pyhimykset tai näiden kaltaiset erityiset persoonat.¹⁰⁹⁶ Haastatteluissa kuvatussa eletyssä uskonossa ja ortodoksisuudessa pyhällä ja Pyhimyksillä oli erityinen merkitys.¹⁰⁹⁷ Lisäksi pyhiksi luokiteltiin läheiset, kuten oma äiti ja jossain tapauksessa lapset, vanhemmat, perhe ja tsaariperhe. Haastateltavat puhuivat pyhyiden tasoista ja hierarkioista sekä siirtymisestä seuraavaan pyhittämisen tasoon tai vaiheeseen. Esimerkiksi haastateltava VM25 kertoi, että jokaisella pitää olla elämässä jokin ihanne-

1089 Ks. Durkheim (1980, 212 ja 242) uskonnollisen voiman objektifioitumisesta.

1090 Berger ja Luckmann 1994, 126.

1091 Sanan pyhä semanttinen merkitys venäjän kielessä ei kuulu tämän tutkimuksen piiriin.

1092 Assmann and Czaplicka 1995, 131–133. Ks. myös Willander 2014, 169–189.

1093 Benderin (2015, 57) tutkimuksessa vastaajat puhuvat henkisestä voimasta.

Ware (1985, 190 ja 222) kertoo ortodoksisesta sielun ja ruumiin puhdistautumisesta.

1094 Laitila (2017, 106 ja 111–113, 121) esittelee kansanperinteen sepitetyistä luostarien perustamistarinoista ja pyhien elämäkerroista.

1095 Douglas 2003, 69 ja 106.

1096 Canonization ks. Psarev 2011a, 106–107; Mäkinen 2014, 46–61. Emelyanov (2005, 35–42) esittää näkemyksen pyhien tyypittelystä. Semenenko-Basin (2011, 118) kertoo ”maallisesta pyhittämisestä”.

1097 Mäkinen 2014, 11.

malli, ”jota me voimme elämässä seurata”. Tulkitsen, että haastateltava tarkoittaa ihannemallilla yhteistä, kokemuspiirissä elettyä, aistillista ja aineellista, todellisuuteen kuuluvaa ymmärrystä. Haastateltavan mainitsema strategia ilmaisee käytännön taktiikan, joka toi hänen elämäänsä harmonian.¹⁰⁹⁸ Jotkut etsivät pyhyttä elämästä ja sanoivat ortodoksisen kirkon pappeja pyhiksi tai pyhien kaltaisiksi. Aineistossa haastateltavat erottelivat pyhän, joka oli puhdas, kun taas epäpyhä oli saastunut.¹⁰⁹⁹ Rajanveto ei ollut aina selkeä etenkin niissä tapauksissa, joissa henkilöltä puuttui institutionaalinen hyväksyntä ja legalisointi.

Pyhät olivat osalle haastateltavista tärkeitä, mutta pyhien ryhmä ei ollut selkeästi rajattu. Haastatteluissa ilmeni, että osa sanoi pyhäksi äitiään, kaikkia äitejä, vanhempiaan, perhettään ja omia lapsiaan. Läheisten paikka pyhien hierarkiassa voi hyvin esiintyä myös metaforana, rinnakkaisuutena, kaltaisuutena ja kunnioituksena.

TM1, TN4 ja RN18 Äiti on ”pyhä” ja muuten, kaikki äidit ovat.

TMs2 Minulle on hyvin tärkeä perhe ja varsinkin tsaariperhe. Siinä idea liittyy tsaariperheen, pyhän perheen palvelemiseen.

RNs11 Jumala on pyhä ja lisäksi lapset, no ei ehkä lapset, koska heitä pitää kasvattaa, mutta omat vanhemmat kyllä.

RN13 Vanhemmat ovat tärkeitä, ei ehkä pyhiä, mutta heidän hyvinvointinsa on minulle tärkeä.¹¹⁰⁰

RNs16 Pyhä – vaikea sanoa, mutta läheiset ihmiset voivat olla pyhiä tai tavallaan pyhiä. Vanhemmat enemmän metaforana. Itseasiassa poikani on minulle pyhä.

Tässä voi nähdä samoja piirteitä kuin Kuparin tutkimuksessa, että metafora välittää haastateltavan syvälle juurtunutta kokemusta.¹¹⁰¹ Osa haastateltavista pohti, voiko ihminen olla pyhä.

¹⁰⁹⁸ De Certeau 1984, 80; Emelyanov 2005, 10.

¹⁰⁹⁹ Ks. Grigore (2015a, 140) esittää haastateltavan Camelian kertomuksen veden saastumisesta ja Douglas (2003, 56 ja 200–201) puhuu paradoksisista ja saastumisäännöistä.

¹¹⁰⁰ Hallin (2019, 27) näkemys on, että oma perhe on aina ”täällä,” siitä ei pääse millään eroon.

¹¹⁰¹ Kupari 2016, 79.

TM5 Minulle pyhä tarkoittaa sellaista henkilöä, joka on ylittänyt itsensä ja kaikki kiusaukset. Häntä voi kutsua vaikka askeetiksi *podvižnik* (подвижник), koska hän ylitti itsensä omalla esimerkillä. Tyypillinen esimerkki on isä Sergei Radonežilainen. Hän on juuri pyhä henkilö, vaikka tämä sana, anteeksi vaan, on minusta hieman vanhentunut, se on jotenkin muinainen sana [pyhä]. Minä en sitä sanaa käytä, mutta voin käyttää sanaa opettaja.

TNs7 Minulle on pyhiä sellaiset ihmiset, jotka kirkko on kanonisoinut pyhiksi.

Osalle persoonan kirkollinen kanonisointi oli tärkeä.¹¹⁰² Toisille riitti henkilön pyhäkaltaisuus. Kirkollisesta näkökulmasta pyhien joukkoon kuulumisesta todistivat pyhien elämäkerrat ja virallinen kirkollinen legalisointi. Pyhiä ihmisiä muistettiin ja muistetaan kirkon liturgiassa.¹¹⁰³ Puhuttiin pyhien arvonimistä ja arvoasteikosta¹¹⁰⁴, jossa oli tasoja ja virkoja. Niihin voidaan liittää myös kasvat. Ortodoksisuudessa fyysiset kasvat ja ikonissa oleva kuva kertoo Jumalan kaltaisuudesta.¹¹⁰⁵ Tämä voi selittää, miksi haastateltavat, jotka puhuivat valokuvissa olevista läheisistä, käsittivät nämä pyhien kaltaisiksi tai pyhiksi samalla tavoin kuin ikonissa olevat kasvat.¹¹⁰⁶ ”Kaltaisuus” ja ”vertaisuus” olivat suosittuja ilmaisuja.¹¹⁰⁷ Haastatteluissa esitetyt pyhät olivat ortodoksisessa maailmassa tai paikallisesti laajasti tunnettuja.¹¹⁰⁸ Pyhä on ihme ja kytkeytyy osaksi tarinaa ja elämäkertaa, jossa on pyhän läsnäolo.¹¹⁰⁹ Pyhä kietoutuu ja sekoittuu kulttuuristen prosessien kautta. Jotkut kokivat pyhien kilvoittelijoiden läsnäolon ja voiman jokapäiväiseen elämään rukousvastauksina. Haastateltavien kuvailu pyhistä voi liittyä kunnioitukseen ja kulttuuriseen ihanteeseen sekä eräänlaiseen ideaaliin ja esikuvaan, joka kertoo informanttien uskomusperinteestä ja uskonnollisen kokemuksen luontees-

1102 Esim. Emelyanov (2005, 18–21, 115–138) esittää Venäjän kirkon pyhien kanonisointiprosessiin.

1103 Zalipski 2004, 16.

1104 Arvoasteikossa Pyhälle arvonimiä antaa kanonisoiva taho. Emelyanov 2005, 21.

1105 Damian 2011, 330; Mäkinen 2014, 47; Emelyanov 2005, 25.

1106 Ks. aiheesta Kormina (2019, 111–122) valokuvista ikoneihin.

1107 Ks. kaltaisuudesta Arseni 1999, 29 ja 289; Metso 2005, 121; Dubovka 2017, 104.

1108 Esim. Emelyanov (2005, 43–84): venäläisten pyhien tyypittely. Semenenko-Basin (2011, 145–157): vanhauskoisten kirkon pyhistä ja pyhien kunnioituksesta.

1109 Ammerman 2013, 202; De Certeau 1984, 17.

ta.¹¹¹⁰ Uskomusperinteen sisällä ovat mahdollisia eri ajalliset, yksilölliset näkemykset ja korostukset, joissa ovat läsnä paikalliset ja historialliset muutokset.¹¹¹¹

Pyhä artefakti

Pyhällä esineellä tarkoitettiin artefaktia, jolle oli annettu erityinen merkitys arkisessa elämässä. Osalla nämä artefaktit liittyivät muistiin ja uskonnollisen identiteetin rakentumiseen.¹¹¹² Suosituin sakraali artefakti oli ikoni, jonka mainitsi yli puolet haastateltavista (18).¹¹¹³ Eritasoisten henkilökohtaisten ja yhteiskunnallisten uudistusten ja muutosprosessien keskellä ainoa pysyvä elementti ja artefakti oli monelle haastateltavalle ikoni. Pyhät esineet kohosivat muiden esineiden yläpuolelle ja kuvasivat uskonnollisina symboleina aineellista ja materiaalista ulottuvuutta. Ikonin lisäksi mainittiin riipus, risti, ristiriipus, Raamattu, kirjat, merkkihenkilön allekirjoitus, kunniamerkit ja medaljonki.¹¹¹⁴ Yhteistä oli, että tällaiset esineet muuttuivat uskonnollisiksi artefakteiksi ja herättivät kunnioitusta, ja niiden kanssa oli vuorovaikutusta. Niihin liittyi tärkeitä muistoja ja muotoja.¹¹¹⁵ Voisi puhua myös muistoesineistä.¹¹¹⁶ Esinekulttuurissa vaikutusta oli ryhmässä jaetuilla tarinoilla ja kertomuksilla.¹¹¹⁷ Muistot pyhydestä ja ihmekokemuksista jaettiin, jolloin niistä saattoi tulla yhteisiä eri tasoilla ryhmän, piirin, seurakunnan tai koko kirkon kokijoiden kanssa.¹¹¹⁸ Sama vaikutti koskevan kanonisten pyhien kertomusten tunnettuutta, mikä voi liittää ortodoksiseen elettyyn uskontoon. Esimerkiksi pikkuristi, joka on tehty vilnalaisten marttyyrien Antonin, Johanneksen ja Eustafin puisesta arkusta, mainittiin pyhäinjäännöksenä.¹¹¹⁹ Pyhissä artefakteissa

1110 Sorokin 2017, 132; Douglas 2003, 63. Werth (2011, 854) puhuu ortodoksisen uskomusjärjestelmän sisällä ja sen reunoilla olevasta erilaisuudesta ja moniarvoisuudesta.

1111 Kupari ja Vuola 2020b, 1–3. Ks. myös Bataille 2020, 117 ja 127.

1112 Samoin Grigore (2015a, 139) tutkimuksessa.

1113 TMs2, TMs3, TN4, TNs7, TNs8, TNs10, RNs12-Jerusalemista ja siellä siunattu, RMs14, RN15, RNs16 ja RM19-tärkeä mutta ei pyhä, RN17, RN18, RMs20, VNs23, VM25, VN26, VNs30.

1114 Gergenin (1985, 267) mukaan termit, joilla ymmärrämme maailmaa, ovat sosiaaliset artefaktit ja ihmisten väliset historiallisen vaihdon tuotteet.

1115 Kupari (2016, 62) puhuu tutkimuksessa naisten kehon ja ikonin välisestä vuorovaikutuksesta.

1116 Kupari ja Vuola 2020b. Tolstaya (2020, 84) huomauttaa ideologian sekoittumisen muodoista ja uskonnon uudelleen etsimisen perinteestä.

1117 Sakaranaho 2011, 144.

1118 Douglas 2003, 115. Ihmekertomukset esim. Zalipsiki 2004, 28–30, 33.

1119 VM25, VN26. Laukaityté 2003, 126–128; 2014, 358.

oleva energia ja voima teki niistä poikkeavia. Niitä käytettiin myös suoje-
lutarkoituksiin. Ne olivat eletyn uskonnon materiaalisessa ulottuvuudes-
sa aineena haastateltaville symbolisesti olennaisia ja elämismaailmassa
tärkeitä, koska niihin sisältyy merkityksellisyys, luonne ja tunnus.¹¹²⁰ Py-
hiksi tai vastaavaksi luokiteltujen esineiden valikoima oli laaja.¹¹²¹ Niitä ei
aina sanottu pyhiksi, mutta ne rinnastettiin pyhiksi tai symbolisesti hyvin
merkittäviksi.¹¹²² Ikonien merkittävyystään kertoivat esimerkiksi haasta-
teltavat TN4, RN17, VNs23 ja VM25:

TN4 Mummoni ainoa perintö on ikoni, joka siirtyy jossain vai-
heessa minulle. Tämän ikonin edessä hän rukoili ja kumarsi.
Tämä Pyhä Nikolaos Ihmeidentekijän ikoni on hyvin vanha,
tsaarien ajoilta. Meille on muuten tarjottu hirvuinen summa
rahaa ikonista, mutta emme ole sitä myyneet, koska kysymyk-
sessä on suku- ja perintökalleus, pyhä aarre ja samalla muisto
hyvin rakkaasta ihmisestä. Toivoisin, että tämä ikoni pysyy su-
vussa ja kulkisi sukupolvelta toiselle.

RN17 Näin on, että kyseisen ikonin on minun mummoni hank-
kinut ennen sotaa, ja hän lahjoitti sen minun äidilleni tämän
vihkipäivänä. Ja ajatelkaa, he kokivat sota-ajan tämän ikonin
kanssa. Heillä paloi koko talo ja kaikki omaisuus, ja talosta jäi
vain perustukset ja sitten tämä ikoni, joka oli heidän [mum-
mon] matkassa.

VNs23 Meillä on sellainen tapa, että kun ikoni on tuotu kotiin
– ja minulla on joka huoneessa ikoni –, sitä ei voi enää viedä
pois, koska ikoni on pyhä.

VM25 Jokainen ikoni tavallaan kutsuu, esimerkiksi katsokaa
tuo ylin ikoni [haastattelu kotona] on kuljetettu minulle salaa.
Tämän ikonin lahjoitti minulle munkki, kun me nimesimme
pojan S:n kunniaksi ja saimme siihen siunauksen. Yhden iko-
nin minä toin Kreikasta ja toisen Jerusalemissa, mutta ne ovat
kaikki valitettavasti nykyaikaisia.

¹¹²⁰ Durkheim 1982, 45.

¹¹²¹ Ks. Bachelard (1968, 43 ja 47) esineiden feminiinisyydestä,
maskuliinisuudesta ja ”voimasta”.

¹¹²² Vrt. Af Burén 2015, 107–108. Willander (2014, 195) tulkitsee blogikirjoitusten
perusteella ”pyhän” transsendenttiseksi ja immanenttiseksi.

Merkittävyttä lisäsi se, keneltä ikoni oli saatu. Esimerkiksi haastateltava VM25:n lapsi sai nimen ikonissa kuvatun pyhimyksen mukaan. Osa ikoneista oli poikkeavia, salaa kuljetettuja, jolloin ikoni oli tärkeä ja arvokas. Ikoneihin liittyi tarinoita, ja niihin saattoi liittyä myös ominaisuuksia kuten kyky tehdä ihmeitä.¹¹²³ Ihmeitätekevä ikoni saattoi olla merkittävä haastateltavalle, koko perheelle, suvulle, paikalliselle yhteisölle, alueelle, kaupungille tai laajemminkin valtakunnassa ja maailmassa.¹¹²⁴ Tällaisiin ikoneihin liittyi vahva usko ja tulkinta niiden parantavasta ja suojelevasta voimasta. Kuten aikaisemmin tuli esille, neljälle¹¹²⁵ haastateltavalle pyhän artefaktin, ikonin, arvokkuutta lisäsi se, että ikoni oli kulkenut suvussa.¹¹²⁶ Arvokkuudesta todistaa ikonin liittäminen identiteettiin ja todellisuuteen. Ikonien kunnioituksen näkökulmasta Kristus tuli kuvattavaksi ja hänen kauttansa myös pyhät tulivat kuvattaviksi.¹¹²⁷ Osa haastateltavista koki artefaktit paitsi pyhiksi, myös eläviksi.¹¹²⁸ Esimerkkikertomus VN26.

VN26 Ikonin läsnä ollessa et tee mitään pahaa. Minä tunnen ikonin kuin jotenkin aidosti elävän. Minusta tuntuu, että hän [ikonissa kuvattu pyhä] katsoo minua suoraan silmiin. Esimerkiksi minulla on kotona sellainen pikkuinen ikoni, jossa pyhä katsoo suoraan, ja jos on nyt jotain pahaa tai ikävää mielessä [...] no tiedätte, esimerkiksi juot, maistat ja otat purtavaa, niin tekisi mieli tehdä tämä sivussa [ei ikonin edessä].

Haastateltava VN26, joka ei ollut seurakunnan jäsen, kertoi, että pyhää kuvaavan ikonin edessä piti toimia oikein.¹¹²⁹ Samankaltainen kokemus oli Yurchakin tutkimuksessa Elenalla (19.9.1983), paitsi että kysymyksessä oli Leninin muotokuvassa oleva katse.¹¹³⁰ Tämä ilmiö saattaa viitata

¹¹²³ Ihmeitätekevä ikoni on ikonityyppi ja elävä ikoni eli ikonissa kuvattu pyhä, jolloin ikoni herättää syvää kunnioitusta ja uskonnollisia tunteita. Tutkimuspäiväkirja 2004.

¹¹²⁴ Esim. Laukaitytė (2003, 75 ja 84) mainitsee Surdegion kirkossa olevan ihmeitä tekevän ikonin, *Dievo Motinos ikonos*.

¹¹²⁵ TN4, TNs10 RMs14, RN17.

¹¹²⁶ Durkheim (1980, 251) puhuu suvun mahdista ja samalla tietyn yksilön suojelusenkelistä. Arseni (1999, 257) muistuttaa, että suojelusenkelistä todistaa Raamattu Ap. t. 12:12–16; 27:23.

¹¹²⁷ Damian 2011, 330–336; Repo 2008, 161–163.

¹¹²⁸ Samasta aiheesta katso Douglas 2003, 140.

¹¹²⁹ Kuparin (2016, 62) aineistossa haastateltavat kertoivat, että ikoneissa oli ”voimaa, ne antoivat lämpöä, tarjosivat turvaa, opastivat, muistuttivat ja puhuivat” evakkonaisille.

¹¹³⁰ Yurchak 2017, 245.

oikein tekemisen kulttuuriseen ymmärrykseen.¹¹³¹ Ilmaisu ”oikein tekeminen” toistuu haastatteluissa ei vain ikoniin, vaan laajemmin jokapäiväiseen elämään liittyen.¹¹³²

Sakraaliesineiksi luokitellut saavat esineiden maailmassa muita suuremman merkityksen.¹¹³³ Esimerkiksi yksittäinen amuletti saattoi olla haastateltavalle merkittävä. Tietyssä amuletissa uskottiin olevan puolustavaa ja suojelevaa voimaa, joka koski itseä ja läheisiä.¹¹³⁴ Vastaavat uskomukset ja käytännöt seurasivat haastateltavia heidän jokapäiväisessä elämässään.¹¹³⁵ Näin yksittäiset esineet ilmaisevat henkisen käytännön, pyhän luonteen, resonoivat ja toistavat sakraalin kokemusta ja läsnäoloa.¹¹³⁶ Erottaminen ei ollut aina helppoa, mutta pyhät artefaktit erosivat kuitenkin profaaneista esineistä. Niillä oli toisenlainen luonne ja olemus, niillä saattoi esimerkiksi olla ihmeitä tekeviä voimia.¹¹³⁷ Pyhät esineet saattoivat olla myös sellaisia, jotka olivat henkilökohtaisessa käytössä, kuten esimerkiksi vaatteet haastateltava TN9:lla:

TN9 Kaikki sellainen mikä on minulle henkilökohtaista, on myös pyhää. Esimerkiksi vaatteisiin on ladattu henkilökohtaista energiaa ja voimaa.

Kaikki eivät omistaneet pyhiä esineitä.¹¹³⁸

RM19 Tietenkin meillä on kotona ikoni. Mutta en tiedä voiko ikonia sanoa pyhäksi? Tämä on ehkä toinen kategoria.

Haastateltava VMs22:lla isän ja sedän toiseen maailmasotaan liittyvät kunniamerkit olivat pyhiä, ja näiden perintökalleuksien hallinnan koko suku luotti hänelle. Eskola ja Suoranta puhuvat esinekielestä, johon vaatteiden, korujen ja sormusten lisäksi kuuluvat myös arvomerkit.¹¹³⁹ Kunniamerkit olivat haastateltavalle symbolisesti hyvin tärkeitä, ja hän koki niiden kautta pyhän läsnäolon.¹¹⁴⁰

1131 Rousselet (2013b, 29) puhuu *la soumission* – kuuliaisuudesta. Vrt. Pascal 2002, 47.

1132 Ks. myös Česnokova 2005, 151.

1133 Kapkan 2016, 45–54.

1134 Ks. aiheesta myös Müller ym. (2012, 106 ja 113) itä- ja länsisaksalaisten tutkimukset.

1135 Grigore (2015a, 45 ja 83) kertoo miten romanialaisten pyhiinvaeltajien esineistä tuli talismaaneja. Ks. myös Moscovici 2022, 491; Teraudkalnsin 2000, 39.

1136 Semenenko-Basin 2011, 107; Kuznecoviené ym. 2016, 77

1137 Losskij 1990a, 20; Shevzov 2011, 387–389.

1138 Kuten RN13, VN21, VN27.

1139 Eskola ja Suoranta 2014, 191. Ks. myös Kunnas 2021, 292.

1140 Toisin kertoi Stolz (2008, 6): entisen Itä-Saksan kunniamitalit muuttuivat henkilölle vuoden 1990 jälkeen leimaavaksi ja häpeäksi.

TM5 Teosofinen kirjallisuus on minulle tärkeää, mutta en sa-
noisi pyhää.

TN6 Minulle pyhää on se, mitä isästä jäi muistoksi hänen on-
nettomuutensa [1994] jälkeen: on hänen kirjansa ja yksi lelu,
jonka isä lahjoitti minulle, kun olin lapsi.

Tärkeäksi kuvattiin erityinen kirjallisuus ja muistoesineet, jotka mainit-
tiin myös muissa haastatteluissa kuin TM5:n ja TN6:n haastatteluissa
yllä. Haastateltava TN6:n elämässä tärkein muutos, isän kuolema, sijoit-
tui perhesuhteiden muutoskategoriaan.

TM1 Minulla on pyhiä esineitä, keisarinna Marian [...] allekir-
joituksella varustettu kirja ja Platonin¹¹⁴¹ allekirjoituksella va-
rustettu asiakirja, mutta ikoneja minulla ei ole, niillä on taipu-
mus kadota [nauraa].

Ikonien piilottaminen ja katoaminen, josta TM1 mainitsi, antoi pohtimi-
sen aiheita. Esimerkiksi haastateltava TNs10 kertoi, että kun heille tu-
lee kotiin vieraita, jotka eivät ole ortodokseja, he usein piilottavat ikonit,
koska eivät halua, että vieraat kokevat olonsa epämukavaksi. Toinen syy
oli, etteivät ne vahingossa ”katoa”. Ikonien piilottaminen saattoi olla tapa
tai sitten tehtiin jotain, joka ”ei ollut oikein”. Korminan näkemys on, että
mikäli ikonit olivat hävinneet tai kadonneet, yhteys niihin ei ole ollut täy-
dellinen.¹¹⁴² Ikonien taipumus ”kadota” on ollut yhteiskunnassa ajoittain
faktinen ongelma.

Haastatteluissa puhuttiin reliiikeistä ja niiden uskonnollisesta merki-
tyksestä. Niiden yhteydessä kunnioitus keskittyy henkilön ruumiiseen
ja ruumiin osasiin¹¹⁴³ sekä esineissä ja vaatteissa olevaan jumalalliseen
voimaan ja myös parantavaan vaikutukseen.¹¹⁴⁴ Käytännössä tämä il-
menee käännyttäessä rukouksessa pyhien puoleen tai kunnioitettaessa
heidän pyhänjäännöksiään.¹¹⁴⁵ Kumarrus kirkossa pyhänjäännösten ja

¹¹⁴¹ Pappismarttyyri, Tallinnan piispa Platon (Paul Kulbusch) 1869–1919.
Haastateltava TM1.

¹¹⁴² Kormina 2019, 55.

¹¹⁴³ Esim. Grigore (2015a, 147) kuvaa Romanian kommunistisen vainon ”vankilan
pyhien, *saints des prisons*” ympärille kehittyntä omistautumista, joka ei kuulu
viralliseen uskontoon.

¹¹⁴⁴ Ware 1985, 197. Durkheim (1980, 97–98) puhuu pyhän voiman intensiteetistä.

¹¹⁴⁵ Woodhead (2011, 132) kuvaa tutkimuksessa uskonnollisia käytäntöjä ja
paikkoja sosiaalisessa elämässä.

reliikki-ikonin suuntaan on kunnioituksen merkki.¹¹⁴⁶ Aineistossa ilmenee pyhyiden kokemus. Ikoni tekee pyhän ja uskomisen läsnä olevaksi, ja osalle tämä näkyi käytännön tuntemusten, aistien ja kokemuksen tasolla.¹¹⁴⁷ Olennaista vastanneille oli myös artefaktien tarjoama potentiaali: affektiivinen, tunnepitoinen vaikutus ja sen merkittävyys. Ammermanin materiaallinen esiintyminen, esineet ja niiden ominaisuudet, vaatetustyylit, liikkumis- tai laulamistavat, voivat antaa eletyn uskonnon muodolle konkretian.¹¹⁴⁸ Tärkeät ja pyhät esineet auttoivat, kuten Bachelard toteaa, ylittämään epäjärjestyksen muodostaman kynnyksen, ”ja ne panevat menneisyyden järjestykseen”¹¹⁴⁹. Ganzevoort ja Roeland näkevät, että uskonnolliset toimintamallit ja merkitykset syntyvät jokapäiväisessä elämässä suhteessa pyhään, jolloin pyhä on asian ydin.¹¹⁵⁰ Lopuksi artefaktin merkitys jokapäiväisessä kaupunkielämässä auttaa ymmärtämään yksilön sosiaalista ja kulttuurista maailmaa.¹¹⁵¹

Pyhät tilat ja erityiset paikat

Pyhä paikka eriteltiin puheessa, siihen miellettiin yhteys, ja se oli rajattu alue: pyhää oli muistipaikka. Varsin moni haastateltava oli vierailnut pyhässä paikassa sen pyhyiden, varjeluksen, koetun suojeluksen ja siunauksen takia. Ilmaisua ”pyhyys” ankkuroitui tiettyyn erityiseen paikkaan, johon liitettiin positiivisia ilmauksia.¹¹⁵² Pyhässä paikassa saattoi sijaita reliikkejä, ja niitä käytiin kunnioittamassa siellä. Niiltä kysyttiin neuvoa, pyydettiin esirukousta ja siunausta sekä parantumista itselle tai läheiselle.¹¹⁵³ Puhuttiin poikkeavista paikoista, joissa oli omanlaisensa tunnelma ja energia.¹¹⁵⁴ Tällaisessa paikassa oli esimerkiksi rukoiltu paljon ja tiheästi.¹¹⁵⁵ Paikka saa puheessa tunnuksen ja identiteetin. Siitä tulee osa henki-

1146 Ks. esimerkiksi Mäkinen 2014, 15–43.

1147 McGuire 2008, 98 ja 185.

1148 Ammerman 2013, 203.

1149 Bachelard 2003, 184–185 ja 309.

1150 Ganzevoort and Roeland 2014, 98.

1151 Kaplan 2016, 7–14; Rosen 2009, 152.

1152 Kormina 2019, 56; Durkheim 1980, 59; Weber 1992, 66 ja 70. Wanner 2020, 81. Isä Vladimir (Zalipski 2004, 33–35) ja Isä Vadim (2007, 5–63) kertovat parantumisesta ortodoksisessa pyhäkössä.

1153 Esirukousprosessista ja enkelien roolista ortodoksisuudessa ks. Seppälä 2016, 40–42.

1154 Esim. Suzukovich III:n (2011, 172) tutkimuksessa Chicagon intiaaneista. Pyhissä paikoissa ihmiset olivat yhteydessä henkisellä ja tunnetasolla. Paikoilla oli syvä merkitys niin henkilökohtaisella kuin kulttuuritasolla.

1155 Ks. myös Penttilä 2021, 181–184.

lökohtaista muistipaikkaa, joka rakentaa positiivista ”meidän” eli ryhmän yhteenkuuluvuutta ja henkilön kulttuuri-identiteettiä.¹¹⁵⁶ Tällaisissa ”voimakentissä”, erityisissä paikoissa, ihmiset kävivät latautumassa energialla, ja ne saattoivat olla institutionaalisesti hyväksytyjä paikkoja, joskaan eivät aina.¹¹⁵⁷ Jollekin haastateltavalle koti oli pyhä paikka.¹¹⁵⁸

Kirkko ja kirkkotila mainittiin pyhänä paikkana ja merkityksellisenä tilana. Haastatteluissa painotettiin pyhyiden erilaisia elementtejä, joista rakentui kokonaisuus. Tällaisia elementtejä olivat pyhät, pyhänjäännökset, ikonit, lisäksi aistien kautta koettu tuoksu, ääni ja valo.¹¹⁵⁹ Ikonit tekivät pyhien läsnäolon kirkossa jatkuvaksi.¹¹⁶⁰ Riian luostarinalueen Pyhittäjä Sergei Radonežilaisen puukirkon tärkeänä symbolina on eteläisessä ulkoseinässä oleva Jumalanäidin suuri ikoni, jossa Jumalanäiti on kuvattu kolmen pyhän kanssa. Samassa kirkossa on ihmeitätekevä Tolgan Jumalanäidin ikoni. Tämä oli tärkeä yksityiskohta Riian nunnaluostarissa käyville haastateltaville. Haastateltava RMs20:n seuraava kokemus oli Moskovasta:

RMs20 Olen vierailut lukuisissa [pyhissä] paikoissa. Ja on paikkoja, jossa on erityinen pyhyys, esimerkiksi pyhiinvaelluspaikat, jossa on rukoiltu todella paljon. Silloin sinä koet siunauksen, joka lähtee siitä paikasta. Minulle sellainen paikka on Troitse-Sergijevin lavra Moskovassa [Sergijev Posadin –kaupungissa, Moskovon koillispuolella], jossa säilytetään Pyhittäjä Sergei Radonežilaisen pyhänjäännöksiä.

Pyhä paikka tai tila saattoi olla lähellä tai kaukana. *Paljon rukoiltu* oli jo aikaisemmin esillä.¹¹⁶¹ Ilmaisun paljon rukoiltu liittäisin eletyn ortodoksisuuden muistiketjuun, joka sijoittuu voimakkaaseen tilaan tai paikkaan.¹¹⁶² Oikean tilan ja paikan valinta nousee yhteiskunnallisissa muutoksissa joillakuilla haastateltavilla ajankohtaiseksi.¹¹⁶³ Pyhäksi paikaksi, voiman

1156 Kormina 2019, 75; Hall 2019, 114; Zepa ym. 2005, 48.

1157 Grigore (2015a, 106) kertoo voimien, henkisyys ja aineellisuus sekä luonnon sekoittumisesta. Wanner (2020, 70 ja 78) liittää ilmiön ortodoksimaihin ja puhuu uskonnollisen affektiivisesta ilmapiiristä.

1158 Douglasin (2003, 125) mukaan monille primitiivikulttuureille koti on kokonainen maailmankaikkeus.

1159 Vrt. Punkki ja Metso 2021, 223.

1160 Ks. esim. Metso (2005, 126) ikonien kunnioituksesta ja sijoittelusta kirkossa.

1161 Kohdassa: Arjen uskonnollisuus.

1162 Penttilä 2021, 181–184. Korminan (2019, 61) tutkimuksessa ilmaisu ”paljon rukoiltu” erotti autenttisen väärennöksestä.

1163 Latour and Hermant 2006, 17.

ja energian keskittymäksi, sanottiin kirkon lisäksi esimerkiksi lähdettä tai hautausmaata ja luostarialuetta. Pyhissä paikoissa koettu energia auttoi haastateltavia voittamaan jokapäiväisen elämän vaikeudet.¹¹⁶⁴

Erityisiin uskonnollisiin paikkoihin liittyi ainutlaatuinen kunnioitus. Tieto niistä oli säilynyt kirjallisesti tai suusanallisena perimätietona. Pyhälle paikalle tai tilalle annettiin myös eri kategorioita niiden merkittävyyden mukaan. Paikasta tekivät pyhän läheisen hautapaikka ja hautausmaa¹¹⁶⁵, vanha kirkko ja siellä oleva ikoni¹¹⁶⁶ tai luostarissa¹¹⁶⁷ olevat pyhänjäännökset, kuten Vilnan munkkiluostarissa.¹¹⁶⁸ Puoleensavetävää paikassa ja tilassa saattoi olla myös ihmeitätekevä lähde tai verta tahi mirhaa vuotava ikoni tai ihmeitätekeviä ikoneja.¹¹⁶⁹

Pyhässä paikassa oli käynyt ja käy ihmisiä, koska paikka vetää puoleensa, houkuttelee ja huokuu jotain erityistä energiaa. Pyhiin paikkoihin pääsee joko yksin tai institutionaalisen edustajan kanssa siunatulle pyhiinvaellusmatkalle, ja tällaisia kokemuksia oli osalla haastateltavista. Jokainen ortodoksinen kirkko tai tsasouna eli kappeli on pyhitetty jollekulle pyhälle tai jollekin kirkkojuhlaalle.

Tässä aineistossa tutkimustulos on erilainen kuin Grigorella, jonka tutkimuksessa haastateltava Tamara pyysi pappia hieromaan huivia pyhänjäännöksiin ja kertoi Jumalan hänelle antamasta kärsimyksestä ja vaikeasta sairaudesta. Tamara nimittäin uskoi, että parannuskeino löytyi pyhässä paikassa olevista pyhänjäännöksistä.¹¹⁷⁰ Vastaavaa ei esiintynyt tässä kaupunkien haastatteluaineistossa, tai asiasta ei sitten vain puhuttu. Ymmärrys pyhänjäännöksistä viittaa kollektiiviseen kulttuuriin ja yhteisön hyväksymiin pyhiin, mutta samalla mukana on myös individualistinen näkemys. Esimerkiksi haastateltava VN26 nimeää hautausmaan pyhäksi paikaksi.

1164 Grigore (2015, 89) puhuu sellaisista paikoista, jotka olivat ladattu energialla, *chargés d'énergie*. Kormina (2019, 23, 47 ja 82) kertoo pyhän lähteen topografiasta.

1165 TNS10, VN25.

1166 TMs2

1167 TMs2, TNS7.

1168 Vilnan Pyhän Hengen munkkiluostarin vieressä on kaupungin ainoa säilynyt vanha Aamunkoiton portti *Aušros vartai*, jossa on ihmeitätekevä Madonnan kuva, myös Vilnan Madonna, *Vilniaus Madona*. Venclova 2012, 60.

1169 Esimerkiksi Shevzov 2011, 387–389; White 2011, 465–467; Mäkinen 2014, 16–17.

1170 Grigore 2015b, 44.

VN26 Hautausmaa, joka on nykyisin liitetty Vilnaan. Siitä paikasta sanoisin teille, että se on pyhä paikka. Kirkko on myös pyhä paikka, mutta tämä on itsestäänselvyys, hautausmaa on minulle pyhä paikka – tietenkin.

Tiettyyn paikkaan liittyi muistoja tai paikka oli muuten erityinen, kuten haastateltava VN26:lle Grigiškių-hautausmaa Vlnassa.¹¹⁷¹ Pyhän kokemus oli kokonaisvaltainen: kaikki aistit olivat käytössä, kun haastateltavat kuvailivat tärkeäksi koettuja paikkoja ja tiloja. Esimerkiksi haastateltava RN18 nimeää hänelle pyhäksi paikaksi Latgalen alueella Latviassa sijaitsevan katolisen rukoussseinämän, *Jaunbornes krucifikssen*. Kysymyksessä on muinainen pyhä paikka, ja pohjavesien risteyskohta. Haastateltava VM31 kertoi, että pyhyys sellaisenaan puuttuu hänen sanastostaan, sillä buddhalaisuudessa painotus on tiedolla ja valaistumisella sekä kultivoidulla valolla.¹¹⁷²

Osalle haastateltavista tietty paikka, esimerkiksi kirkkotila, oli osa identiteettiä, ja he liittivät vahvasti itsensä siihen ilmaisuilla ”koti”, ”kodikas”, ”mukava” ja ”turvallinen tila”.¹¹⁷³ Kokemus mukavasta olotilasta kirkossa sekä hyvän mielen tunne olivat olennaisia.¹¹⁷⁴ Bachelard puhuu sävelkulusta, tunnetilasta, jossa kotoinen ja ulkoinen tila rohkaisevat toistensa kasvua, ja ne voisi nimetä eleyksi ja affektiiviseksi tilaksi. Kun tila saa arvon, se laajenee ja kasvaa, ja näin muodostuu kotoinen sisätila. Ihmisten hyvän olon tunteeseen liittyy kuviteltu tai koettu tiivistynyt lämpö, joka kohottaa muodostuneen kuvan eleyksi kuvaksi. Jokainen aine saa oman tilan ja oman geometrisen voiman pintojen tuolla puolen.¹¹⁷⁵ Merkittäviä olivat myös muodot, kulmaukset, värit, äänet, hajut sekä valo, hämäryys ja tilan puhuttelevuus. Kupari puhuu omassa haastattelututkimuksessaan aistillisista kokemuksista.¹¹⁷⁶ Tärkeitä yksityiskohtia ja osaksi kokonaisuutta liitettiin keskusteluissa tilassa olevat ihmiset, heidän habituksensa sekä toiminta tilassa, kumarrukset ja ristinmerkin tekeminen. Myös harras tunnelma, kaunis laulu, moniäänisyys ja muut äänet, kynt-

1171 Jotkut haastelevista mainitsivat pyhäksi Vilnan Užupis-kaupunginosaan sijoittuvan Bernhardinilaisten hautausmaan, Bernardinų kapinės, vuodesta 1810, *Žvirgždyno g.* 3.

1172 Esim. Bataille (2020, 59) kertoo ”kouristavan valaistumisen” kokemuksesta.

1173 Samoin Aarelaid-Tart (2006, 74–80) ja Tiaynen-Qadir (2017, 6 ja 11) tutkimuksen haastateltavien Anfisa, Johanna ja Marja. Kilemitin (2020, 79) mukaan ortodoksinen kirkko ja kodin merkitys korostui ortodoksiseen seurakuntaan liittyjällä. Ks. myös Aitamurto 2016, 136.

1174 Durkheim 1980, 343; 1982, 38. Ks. myös Turner (2007, 64–65) piilevä pyhyys.

1175 Bachelard 2003, 324, 411–414 ja 434.

1176 Kupari 2016, 56.

tilän asettaminen ja samalla rukoileminen ikonin edessä, kumarrukset ja ikonin suuteleminen kuuluvat elettyyn ortodoksisuuteen. Samankaltaisia elementtejä mainitsivat kävijät katolisen kirkon ja vanhauskoisten rukoushuoneella. Nämä kaikki voi liittää Douglasin määrittelemiін uskonnon sisäisiin ja ulkoisiin muotoihin sekä mielentiloihin.¹¹⁷⁷ Esimerkiksi haastateltava RNs11 puhuu tunnelmasta, akustisesta äänimaailmasta ja ”kuorolaulun uskomattomasta kokemuksesta”, ja hän liittää sen ortodoksiseseen kirkkotilaan Riassa. Aineistossa puhuttiin varsin vähän kirkonkelloista, niiden tunnistettavasta, omanlaisestaan soinnusta ja kaiusta.

Kun huomioin aiemman sosialisatioprosessin tuloksen ja yhdistin sen kokonaisuuteen, haastateltavat eivät erottaneet maallista ja uskonnollista pyhää, vaan ne olivat selvästi kietoutuneet toisiinsa.¹¹⁷⁸ Katsoin niitä pikemminkin yhdessä. Pyhät hagiografoineen ja elämäkertoineen, perimätieto pyhän kaltaisuudesta olivat haastateltaville eletyssä uskonnossa läsnäoleva ja elämässä vaikuttava konstruktio.¹¹⁷⁹ Pyhäksi katsotut ja pyhään liittyvät ilmaisut tulevat osaksi ihmisen uskonnollista ja laajempaa kulttuurista identiteettiä, järjestystä, luovat kollektiivisen tunteen ja määrittävät yhteisön rajoja.¹¹⁸⁰ Pyhien kautta yksilöt saattoivat löytää etsimänsä yhteisön.¹¹⁸¹ Kaupunkiympäristöön sijoittuva ihmistyyppi ei useimmiten noudata yhteisiä emotionaalisia ja traditionaalisia lojaalisuusvelvollisuuksia.¹¹⁸²

Sakraalinen maantiede ja pyhän topografiaan liittyvät elementit kuvaavat pyhää paikkaa. Kormina tulkitsee, että tällainen paikka on kuin siunauksella latautunut ”kontti”. Samaan konttiin kuuluvat myös pyhänjäännökset ja ihmeitätekevä ikoni.¹¹⁸³ Pyhäksi määritetyllä ja pyhitämisellä oli vastanneille eletyssä uskonnossa puoleensavetävä vaikutus. Pyhyiden ymmärrys nousi kulttuurista, sosialisatiosta ja henkilökohtaisesta kokemuksesta. Määrittelyn pyhyteen liittyvästä, koetusta ”energiasta” antoivat haastateltavat itse. Pyhään paikkaan liitettiin tietyt merkit,

¹¹⁷⁷ Douglas 2003, 117. Kuparin (2016, 126) aineistossa ikonin näkeminen auttoi kehittämään oikean uskonnollisen mielentilan.

¹¹⁷⁸ Douglas (2003, 121) puhuu maallisen ja uskonnollisen rituaalin yhdistävästä siteestä.

¹¹⁷⁹ Ks. Berger ja Luckmann (1994, 12–14) todellisuudesta. Emelyanov (2005, 32) pyhien elämäkertoissa koettu todellisuus, joka vaikuttaa ja rakentaa uskovien elämismaailmaa. Ks. myös Tolstaya and Versteeg 2014, 76–78.

¹¹⁸⁰ Knott (2013, 145–160) esittää kriittisiä huomautuksia koskien pyhän tutkimista.

¹¹⁸¹ Toisin oli Punkin ja Metson (2021, 225–226) tutkimuksen tuloksissa; niin aktiiviset kuin passiiviset Suomen ortodoksisen kirkon jäsenet kertoivat vaikeudesta päästä sisään seurakuntayhteisöön, ilman tuttuja.

¹¹⁸² Moscovici 2022, 94 ja 540–541.

¹¹⁸³ Kormina 2019, 12, 66, 68 ja 88.

tuoksut, aineet ja tunnukset. Aineistossa usein esiintyneet ilmaisut ”oikein” ja ”aito” saattoivat liittyä pyhän sijaintiin, tuotanto- ja legitimaatio-paikkaan.¹¹⁸⁴ Haastateltavat pohtivat haastatteluissa aitoja ja epäaitoja eroja, tapoja ja käytäntöjä, mutta aina asia ei ollut kovin selkeä.¹¹⁸⁵ Mielellisellä akselilla saattoi tapahtua kirkkopyhän integraatio neuvostopyhään ja myöhemmin taas paluu kirkkopyhään. Haastateltavat eivät liittäneet sanoihin ”pyhä” ja ”pyhyys” assosiaatioita, joilla olisi negatiivisia konnotaatioita. Osan piti miettiä uudelleen suhdettaan pyhään.¹¹⁸⁶ Puheissa oli esillä myös pyhyiden saastuminen, falsifikaatio, ajan normisto ja kulttuurinen käsitys pyhästä. Haastateltavien ymmärrystä pyhästä ja sen erosta maalliseen nähden voisi välillä kutsua juoksevaksi ja dynaamiseksi, ja välillä ne kietoutuivat, ketjuuntuivat ja sulautuivat toisiinsa, eikä selkeitä rajanvetoja aina ollut helppo tehdä.¹¹⁸⁷

5.3 Uskonnollisuus, papin roolit ja jäsenyys

Uskonnollisuuden asteet

Kaksikymmentäyksi henkilöä haastateltavista luokitteli itsensä uskoviksi.¹¹⁸⁸ Lisäksi kaksi haastateltavaa piti itseään tietyin ehdoin uskovana, toinen¹¹⁸⁹ teosofisessa mielessä ja toinen¹¹⁹⁰ hengessä uskovana kristittyinä.¹¹⁹¹ Urbaniksi etsijäksi kuvasi itseään neljä haastateltavaa.¹¹⁹² Jok-

1184 Grigore 2015a, 70.

1185 Kuparin (2016, 128) haastateltavien puheissa esiintyi samoja piirteitä.

1186 Giordan 2011, 85.

1187 Werth 2011, 864; Latour 2022, 113; Uibu 2021, 128. Ks. Anttonen (2005, 198) pyhän sijainnista. Af Burén (2015, 111–115) viittaa tutkimuksessa Laclau'n vastaavuus-/ekvivalenssiketjuun, *chain of equivalence*, joka ei ole ihan sama kuin se, mihin viitaan tässä tutkimuksessa.

1188 TMs2, TMs3, TN4, TN6 pohdinnan jälkeen uskova, TNs8, TNs9, TNs10, RNs11, RNs12, RMs14, RN15, RNs16, RN18 ensin oli etsivä, RM19, RMs20, TNs7 uskova, mutta käyttäisi itsestään mielellään ilmaisua kirkollinen ihminen, VMs22, VNs23, VNs24, VN25, VNs30.

1189 TM5.

1190 TN9. Esim. Youngin (1929, 393–394) tutkimuksessa Los Angelesin Venäjän Molokanit-siirtokuntalaiset kutsuvat itseään hengellisiksi kristityiksi ja pyhien hyppääjien lahkolaisiksi.

1191 Vrt. Af Burén 2015, 100.

1192 RN13, RN17, VN21, VN26. Myös Paertin (2016b, 189) P-sukupolven, syntyneet vuosina 1961–1981, edustajat olivat henkisiä etsijöitä, *spiritual seekers*.

seenkin uskonnollisia tai empiviä oli kaksi.¹¹⁹³ Lisäksi yksi haastateltava piti itseään ainakin kristillisessä mielessä ei-uskovana.¹¹⁹⁴ Osa haastateltavista pohti selvästi ensimmäisen kerran omaa uskonnollisuusastettaan. Näissä tapauksissa olen esittänyt informanttien viimeksi tekemän valinnan heidän itsensä määrittämällä tavalla.

Henkilön oma näkemys sijoituksestaan skaalalla uskova – ei-uskova voidaan nähdä uskonnollisuustutkimuksessa tärkeäksi indikaattoriksi, joka osoittaa, mihin ryhmään vastaajat kokevat kuuluvansa.¹¹⁹⁵ Uskovana oli monen haastateltavan mielestä hyvä olla. Uskoon tulemisella ja kääntymykseen liittyvällä elämänmuutoksella nähtiin arjessa positiivisia vaikutuksia.¹¹⁹⁶

TNs10 Haluan olla nyt muille avuksi, mutta ennen minä en ollut tällainen.

Haastateltava TNs10 puhui muutoksesta uskovaksi tulemisen jälkeen ja kuvaili näin ehkä toiminnallista roolia, mielenmaisemassaan tapahtunutta kehitystä sekä matkaa pyhyiden kaltaisuuteen.¹¹⁹⁷ Moscovici esittää, että pieni henkisen auran säde kipinöi uskovan ihmisen kautta yhteiskuntaan. Uskova ei ainoastaan tiedä asioita vaan myös kokee ympäröivien ylliluonnollisten tuen ja voiman.¹¹⁹⁸ Moscovicin näkemys näyttää sopivan haastateltava TNs10:n kertomukseen siitä, että kun hänestä tuli uskova, tapahtumaan liittyi ylliluonnollisen ja pyhyiden kokemus, ja samalla hän oman käsityksensä mukaan muuttui auttavaiseksi ja entistä hyvántahtoisemmaksi ihmiseksi.¹¹⁹⁹ Vastaavasti Douglas soveltaa ajatusta pyhyydestä järjestyksen ylläpitäjänä liittäen siihen hyvyyden ja rehtiyden.¹²⁰⁰ Osalle uskonelämän aloitus ja kirkkoon tuleminen oli ollut uusi kokemus. Taustalla olivat toisaalta oma kiinnostus ja juuret, toisaalta omassa elämässä

1193 TM1 ja VN27.

1194 VM31.

1195 Müller ym. 2012, 105.

1196 Česnokova 2005, 17 ja 133. Vrt. Tēraudkalns 2000, 43; Bataille 2020, 85.

1197 Vrt. Ališauskienė 2009, 104.

1198 Moscovicin (2022, 75 ja 281) mukaan Martti Luther uudisti sanan ”uskova” käytön kattamaan koko ihmisen elämän, eikä enää vain katolisten munkkien askeesin.

1199 Samoin Kunnas 2021, 34.

1200 Douglas 2003, 107.

tapahtuneet merkittävät muutokset.¹²⁰¹ Tallinnan haastateltavista uskonnosta oli itse kiinnostunut neljä¹²⁰², Riiaassa kuusi¹²⁰³ ja Vilnassa neljä¹²⁰⁴ haastateltavaa.

Aikaisemmin oli jo esillä, että aikuiskastetta voi pitää sen saaneilla tärkeänä rajankäyntirituaalina ja muutoksena elämässä. Siinä tapahtuu siirtymä luokasta toiseen ja samalla sen myötä selkenee, mihin uskontoon tai kirkkokuntaan henkilö katsoo kuuluvansa.¹²⁰⁵ Esimerkiksi haastateltava VNs23 kiinnostui uskonasioista ja taustavaikuttajana oli pappi, ja vuonna 1988 hän otti aikuiskasteen.

Haastateltava RMs14 katsoi kääntyneensä ortodoksisuuteen emotionaalisessa mielessä, ja hänelle kääntyminen oli ollut vahva uskonnollinen kokemus. Toinen haastateltava, TMs3, kuvaili omaehtoista kääntymiskokemustaan aidoksi ja voimakkaaksi.¹²⁰⁶ Tallinnalaiset, riikalaiset ja vilnalaiset ortodoksisen kirkon papit painottivat kääntymisen merkitystä tapaamisten yhteydessä käydyissä keskusteluissa. Isä Vladimirin mukaan henkilön pitää ensin kääntyä sydämessään mikäli haluaa tulla uskovaksi seurakunnan jäseneksi.¹²⁰⁷ Arvelen, että haastateltavat saattoivat käyttää ilmaisua ”kääntyminen” myös metaforana, jonka kautta ilmaistiin tapahtuman aitous, oikeanlainen logiikka ja voimakkuus.¹²⁰⁸ Sain keskusteluisa haastateltavien kanssa yleisvaikutelman siitä, että ortodoksisuudessa kokonaisuuteen kuului mielenmuutoksen lisäksi ruumiin harjoittaminen kestävämpään pitkiä palveluksia, ikonien ja ristin sekä papin käden suutehua, oikeaa paastoamistapaa ja oikeanlaista kumartumista. Oikea tapa ja rytmi ovat oikean uskovan, haastateltavien mukaan harjoittelun tulos.¹²⁰⁹ Päätelen haastattelujen pohjalta, että oikein tekemisen ja henkisyiden, sävyn, rytmin ja vireen löytymiseen tarvittiin aito (kuten TMs3:n tapauksessa) ja sydämen kääntyminen.¹²¹⁰ Uskonnollisessa kääntymisessä voitiin pyrkiä, kuten Paert tutkimuksessaan Tallinnan venäläisten käänty-

1201 Bauman (2004, 46) äkilliset muutokset.

1202 TM1, TMs3, TN9, TNs10.

1203 RNs12, RN13, RMs14, RN15, RN17, RN18.

1204 VN21, VMs22, VNs23, VNs24.

1205 Fiske 1993, 157.

1206 Kilemitin (2020, 78) tutkimuksessa perinteisiin kirkkokuntiin luterilainen, katolinen ja ortodoksinen liittyneet eivät kertoneet jyrkistä kääntymiskokemuksista, mutta oli myös poikkeuksia.

1207 Isä Vladimir käytti ilmaisua: *votserkovlenie* (воцерковление). Tutkimuspäiväkirja 2004.

1208 Ware (1985, 165) ”jokaisen ei välttämättä tarvitse kokea *kääntymystä* mitenkään erityisesti.”

1209 Vastaavasti Kormanin (2019, 54) tutkimuksessa.

1210 Dubovkan (2017, 18) melkein kaikki haastateltavat tulivat uskoon 1990-luvulla.

misestä ortodoksisuuteen toteaa, uuden identiteetin omaksumiseen sekä käyttäytymismallien ja moraalisten tapojen uusimiseen.¹²¹¹ Osa haastateltavista oli kokenut elämässään jotain poikkeavaa, ylikuonnollisen kokemuksen tai vastaavan, minkä seurauksena uskonelämään oli tullut muutoksia.¹²¹² Tällainen kokemus itsessään saattoi olla muutos tai muutoksen alku haastateltavan elämässä.

Haastateltava RNs12 ei käyttänyt ilmaisua ”kääntyminen” vaan puhui ”merkistä”. Taustalla vaikutti hänen henkilökohtainen kokemuksensa. Kertomansa mukaan hän oli ollut sairaalassa viiden päivän ajan kliinisen kuoleman tilassa.¹²¹³ Oman kokemuksen lisäksi vaikuttajana oli haastateltavan tytär.¹²¹⁴

RNs12 Sitten kun tytär oli pieni ja alkoi puhua, hän toi kerran Raamatun kirjahyllystä ja avasi kohdan, tökkäsi pikkusormella ja sanoi, äiti lue tästä. Mielenkiintoista, että se kohta oli Isä meidän -rukous¹²¹⁵ Sitten hänen poskellensa tuli pieni kyynel ja tyttäreni sanoi: ”Minun on niin ikävä.” Tiedättekö, tämä oli viimeinen merkki. Sen jälkeen vein lapsen kasteelle ja aloin käydä [ortodoksi] kirkossa joka sunnuntai.

Vastaavan kaltaisista merkeistä puhuttiin myös muissa haastatteluihissa. Tällainen merkki tai tunnus oli puhutellut ja saanut haastateltavan liikkeelle. Kaikki ei ollut mennyt aina suoraviivaisesti vaan oli käyty monessa paikassa: mainittiin niin perinteiset kirkkokunnat kuin vaihtoehdot suuntaukset, kuten uususkonnolliset liikkeet. Toiset haastateltavista painottivat yhteiskunnallista ajanjaksoa, jolloin uskonasiat nousivat aikaisemmasta epäsuosiosta hyväksyttäväiksi, suosituiksi ja muodikkaiksikin.

RN13 Minun uskonnollinen mummoni on vahva vaikuttaja taustalla, mutta minä itse menin tietoisesti ystävien kanssa 15-vuotiaana katoliseen kirkkoon kasteopetukseen.¹²¹⁶ Siellä me kävimme läpi ja opiskelimme katekismusta ja tämän jälkeen otin kirkossa kasteen. Silloin kirkko oli muodikas, ihmiset olivat joukoittain liikkeellä. Minun kiinnostustani katoliseen kirkkoon lisäsivät myös elokuvat, joita katsoimme siihen

1211 Paert 2016b, 188 ja 193–195. Ks. myös Young 1929, 402; Eek 2017, 41–42.

1212 Ware 1985, 215–216.

1213 Poikkeuksellinen kokemus ks. Bataille 2020, 11; Hervieu-Léger 2005, 306.

1214 Tytär oli tapahtumahetkellä alle 3-vuotias, syntynyt vuonna 1991.

1215 Matt. 6:9–13 tai Luuk. 11:2–4.

1216 Rēzekne kaupungissa, Latgaleassa, Latvia.

aikaan. Oli sarja Okalinnut,¹²¹⁷ jossa on katolinen pappi pääosassa, hyvin kaunis rakkaustarina. Toinen loistava elokuva oli Paarma.¹²¹⁸

Haastateltavan kiinnostukseen katolista kirkkoa kohtaan vaikuttivat mummo sekä ystävät ja elokuvat.¹²¹⁹ Osa saattoi haastattelun aikana muuttaa sijoitustaan uskonnollisuusasteikolla etsijästä uskovaksi tai päinvastoin. Tämä viittaa haastattelututkimuksen tilannekohtaisuuteen, yksilön hengelliseen etsintään ja eräänlaiseen välivaiheeseen.¹²²⁰ Puhuisin yksilön liminaalisesta tilasta tai tasosta. Toisin tänne Kierkegaardin näkemyksen ihmisen olemisen kolmesta eksistenssitasosta: esteettisestä, eettisestä ja uskonnollisesta. Esteettinen taso on mahdollisuus aitoon eksistenssiin, eettisellä tasolla ihmisen tietoisuus herää ymmärtämään ääretöntä, kuten aineetonta sielua. Eettisellä tasolla subjektin valintoihin liittyvät velvollisuudet ja herää kiinnostus Jumalaan. Viimeiselle tasolle päästäkseen subjekti tarvitsee uskonnollisen hypyn (*springet*).¹²²¹ Uskonnollisella tasolla subjektista tulee elävä henki ja minuus, ja prosessiin liittyy myös tietoisuus Jumalasta Luojana.¹²²² Eettisellä tasolla Kierkegaardilla on vielä käsite hetki (*øjeblik*) joka on samalla ratkaisun ja totuuden hetki.¹²²³ Yksilön tehdessä laadullisen muutoksen siirtymällä yhdeltä uskonnolliselta tasolta toiselle, kuten ei-uskovasta uskovaksi, tietoisuus muuttuu.¹²²⁴ Kierkegaardin ”hypyn” ja ”hetken” lisäksi ortodoksisessa perinteessä aktivoituneet haastateltavat puhuivat laajemmasta kokonaisuudesta.¹²²⁵ Myös Losskij`n esittämä näkemys heijastelee tässä tutkimuksessa, mikä saattaa liittyä uskonnollisen ja henkisen herkkyyden, syvällisen, täydellisen ja absoluuttisen hyvän etsintään.¹²²⁶ Haastateltavat voidaan sijoittaa mielellisellä kartalla johonkin vanhan, siis tradition, ja uuden, modernin,

1217 Okalinnut - The Thorn Birds, on draamaminisarja, joka perustuu australialaisen Colleen McCulloughin vuonna 1977 julkaistuun romaaniin.

1218 Lenfilm 1955 Ovod, perustuu The Gadfly 1897 Ethel Lilian Voynich os. Boolean romaaniin.

1219 Kupari (2016, 89) puhuu makutottumuksesta, kuten uskontomaku, jonka tarkoitus on vahvistaa eroja.

1220 Krüzmëtra 2011, 18.

1221 Vrt. Bataille (2020, 186) kohti lopullista hyppyä.

1222 Kierkegaard 1998, 165, 299–305.

1223 Ks. myös Pascal (2002, 43) hetken ja ajan väli.

1224 Kierkegaard 1998, 29, 50, 105, 110–111, 301, 344, 393 ja 636.

1225 Ks. Waren (1985, 173–174) hengellisen tien vaiheet *praktiki*, *fysiki* ja *teologia*, Jumalan itsensä mietiskely.

1226 Losskij 1990a, 5–21.

ja postmodernin väliin.¹²²⁷ Aineiston informanttien valinnoissa ilmeni monenlaisia, myös modernin tai perinteisen uskonnollisuuden etsinnän polkuja.¹²²⁸

Papin roolit ja merkitys

Yli puolelle haastateltavista ortodoksisen kirkon pappi oli tälle annettussa roolissa voimanlähde ja elämässä tärkeä persoona.¹²²⁹ Pappi koettiin asiantuntijaksi, hengelliseksi isäksi, ohjaajaksi, valvojaksi, opastajaksi, opettajaksi, neuvojaksi ja sielunhoitajaksi.¹²³⁰ Papit olivat tärkeitä uskonelämän vaikuttajia ja ihmisiä yhdistäviä toimijoita, osalle legitiimejä auktoriteetteja varsinkin seurakunnan jäsenenä itseään pitävien keskuudessa.¹²³¹ Papit neuvoivat ja auttoivat ihmisiä käytänteissä, arjessa ja pyhässä, murheessa ja ilossa. Vaikka osa haastateltavista ei ollut seurakunnan jäseniä, oli muutamilla selvästi nähtävissä kosketuspintaa pappeihin. Kaikille haastateltaville pappi ei kuitenkaan ollut tärkeä.

Yhteiskunnallisten muutosten ja epämääräisyyden keskellä henkilöt saattoivat etsiä apua, selkeitä vastauksia, konsultaatiota, turvaa ja suojaatietynlaista tai oletettua negatiivista energiaa ja voimia vastaan. Esimerkiksi VN30 kertoi, että vuonna 1997 hänellä oli ollut paha olo ja joka ilta hänelle oli noussut kuume. Lääkärit olivat olleet avuttomia eivätkä olleet kyenneet määrittelemään diagnoosia tai hoitopolkua, reseptistä puhumattakaan.¹²³² Kun pappi kuuli tapaamisessa, että haastateltava VN30 oli käynyt selvännäkijän luona, hän opasti ja neuvoi haastateltavaa lukemaan Jevgeni Pogozevin kirjaa *Kristillisen elämän ihanteet*.¹²³³ VN30 luki Pogozevin kirjan ja kertoi, että kirjan lukemisen jälkeen hän tuli surulliseksi ja itki.¹²³⁴ Haastateltava puhui koetusta yksilöllisestä apeudesta, ahdistuksesta, häpeästä, epätoivosta ja lohduttomuudesta.

1227 Turner 2007, 147; Latour 2022, 80.

1228 Esimerkiksi Ališauskienén (2009, 102–103) tutkimuksessa kaikki vilnalaiset ja kööpenhaminalaiset haastateltavat valitsivat modernin uskonnollisuuden polun.

1229 Grigoren (2015a, 39) tutkimuksessa virallisen uskonnon, *religion officielle*, edustajia olivat ortodoksipapit, munkit ja nunnat. Tässä tutkimuksessa munkit ja nunnat saivat haastattelussa vähemmän huomioita.

1230 Emelyanov (2017, 5 ja 26) nimeää tutkimuksessa papin keskeiseksi uskonnolliseksi toimijaksi.

1231 Vrt. Rosen 2009, 150–151; Brizickaja 2014, 41; Ališauskienén 2009, 126.

1232 Grigore (2015a, 79) tutkimuksessa Tamara hylkää lääketieteellisen avun.

1233 Kirja oli julkaistu pseudonimellä Jevgeni Poseljanin (1913/2018). Kirjailijan oikea nimi on Jevgeni Pogozev (1870–1931) ja hän on Venäjän ortodoksisen kirkon uusmartyyri.

1234 Mahdollisesti haastateltava VN30 esitti itkuvirren. Ks. tästä Kupari 2016, 141.

Hän sai lopuksi koottua kahden A4-sivun pituisen katumuslistan.¹²³⁵ Ker-
tomuksen perusteella vaikuttaa, että kysymyksessä oli papin ripittäyty-
välle antama sielunhoidollinen katumusharjoitus, *epitimia*, ἐπιτιμία.¹²³⁶
Tämä katumusharjoitus oli haastateltavalle hyvin vahva ja tietyllä tavoin
affektiivinen ja performatiivinen kokemus, jonka sijoittaisin narratiivi-
seen uskonnolliseen käytäntöön eleyssä ortodoksisuudessa. Seuraavassa
tapaamisessa papin kanssa haastateltava tunnusti syntinsä ja sai ne an-
teeksi.¹²³⁷ Tämän lisäksi haastateltavan piti kieltäytyä kaikesta okkultis-
miin liittyvästä. Haastateltavan piti antaa myös kolme julkista lupausta ja
kertoa toisille, että 1. okkultismi on pahasta, 2. hän ei toimi itse siinä eikä
harrasta sitä enää ja 3. hän hävittää kaiken kotona olevan aiheeseen liit-
tyvän kirjallisuuden. Tässä näkyy piirteitä aikaisemmasta julkisen ripin
käytöstä, jossa rikkomukset tunnustettiin yhteisön edessä ja jollaisesta
mainitsin myös aikaisemmin.¹²³⁸ Haastateltava VNs30:n pitkä ja yksityis-
kohtainen parantumiskertomus jatkuu:

VNs30 Tiedättekö, sen jälkeen oli sellainen puolisen vuotta
raskas olo, tunne oli ikään kuin vaikean leikkauksen jälkeen.
Palauduin tästä pahasta olostä säännöllisten kirkossakäyntien,
synnintunnustusten [katumuksen mysteerion] ja ehtoollisen
kautta.

Haastateltava parantui toimimalla papin neuvojen mukaan.¹²³⁹ Psykoso-
maattiseen kokonaisuuteen kuului mielellinen, sielullinen ja ruumiillinen
intiimi olemisen intensiteetti ja fyysinen kokemus. Pappi oli haastatel-
tavalle auttaja, neuvoja, ohjaaja, terapeutti ja positiivisessa mielessä pa-
rannusrituaalin vastaava ”parantaja”.¹²⁴⁰ Pohjimmiltaan kysymyksessä
oli parantuminen vaivasta ja selviytyminen uskon kautta, ja kokemus oli
ollut haastateltava VNs30:tä voimaannuttava. Hän oli potilaan roolissa ja
pääsi vaivasta, kuten ahdistuksesta, kuumeesta ja levottomuudesta. Hän

¹²³⁵ Tarkemmin Psarev (2011b, 468–469) *repentance* -katumus. Metso (2003, 40)
hengellisen tilan tunnustamisesta ja katumuksesta. Ware (1985, 186–192) toteaa, että
katumus on jatkuva tila, asenne ja silmien avaamista valoon. Kierkegaardilla (1998,
523) katumus kuuluu eettis-uskonnolliseen sfääriin.

¹²³⁶ Pravoslavnyi tserkovnyi slovar 2004, 36–37. Ks. myös Teinonen 1999, 95;
Dubovka 2017, 79; Moscovici 2022, 363.

¹²³⁷ Weber (1989, 79) kertoo, että yksilön kohdanneen pahan kuten sairauden
torjumiseksi ja voittamiseksi hän kääntyi velhon, ”sielunhoitajan” puoleen. Papin ja
ennen maagin tehtävä oli selvittää, mikä aiheutti kärsimyksen.

¹²³⁸ Esimerkiksi osiossa lokakuun lapset, pioneerit ja Komsomol järjestöt
vaikuttajana. Haastateltavat puhuivat julkisesta nuhtelemisesta ja häpeästä.

¹²³⁹ Douglas 2003, 145–148.

¹²⁴⁰ Waren (1985, 158) mukaan ”Jumala on siunannut jotakuta ihmistä armolla
ohjata ja parantaa toisia”.

kertoi saavuttaneensa elämässään henkilökohtaisen tyyneyden, rauhan, tasapainon ja seesteisyyden. Haastateltava oli ammentanut Sanan soinnin tai kirjaimen voiman papin neuvomasta kirjallisuudesta.¹²⁴¹ Kuten aikaisemmin sosialisatioprosessissa, myös tässä kirjallisuus nousee tärkeään asemaan uskonelämän rakentamisessa. Haastateltava oli löytänyt prosessin kautta sosiaalisen tuen ja hengellisen kodin. Hänen elämässään oli alkanut muutos, ja niin eletyn kuin institutionaalisen ortodoksisuuden merkitys elämässä oli kasvanut. Prosessissa papin tuki ja hengellisen katumuksen tien¹²⁴² kulkeminen ja ohjaus olivat osoittautuneet hyvin keskeisiksi.¹²⁴³ Ortodoksisen kirkon katumuksen sakramentti oli ollut tärkeä haastateltavan parantumisen prosessissa.¹²⁴⁴ Dubovka kertoo samasta ilmiöstä ja käyttää ilmaisua katarsis/ katharsis (κάθαρσις), hengellinen, moraalinen puhdistautuminen.¹²⁴⁵ Haastatteluhetkellä VNS30 oli aktiiviseurakuntalainen ja myös seurakunnan jäsen. Hän oli opintojensa ohella sivutoimisesti töissä seurakunnassa ja kertoi, että kaikki oli nyt elämässä hyvin ja että hän iloitsi siitä.¹²⁴⁶

Toinen esimerkkikertomus kuuluu haastateltava TNs10:lle. Hän uskoi, että joku ulkopuolinen oli langettanut hänen perheelleen kirouksen, minkä hän ilmaisi sanalla *portša* (порча), '-kirous'.¹²⁴⁷ Haastateltava TNs10:n mukaan kirous oli ilmennyt pahoinvointina ja päänsärkinä.¹²⁴⁸ Hänen puolisonsa oli käynyt selvänäkijän luona, ja tapaamisen aikana selvänäkijä oli pyytänyt tätä soittamaan vaimolleen eli haastateltavalle ja kysymään, onko hänellä juuri nyt päänsärkyä. Näin oli tehty, minkä jälkeen selvänäkijän ohjeena oli ollut Tallinnan Aleksanteri Nevskin ortodoksisen katedraalin kiertäminen ja kynttilöiden sytyttäminen seitsemän päivän ajan, seitsemän kertaa päivässä ja seitsemän kierrosta joka kerta.¹²⁴⁹ Kierrokset piti suorittaa vastapäivään. TNs10:n mukaan Nevskin kated-

1241 Bachelard 2003, 400–406 ja 418.

1242 Ware (1985, 173 ja 184) puhdistautuminen, valistuminen ja yhdistyminen ovat Pyhän Dionysios Areopagiitan hengellisen tien kolme vaihetta.

1243 Grigoren (2015a, 80) tutkimuksessa sairaus liitettiin syntiin. Ks. metanoiasta, *μετάνοια* esimerkiksi Waren (1985, 22 ja 73), ja Losskyn (2019, 66) tulkinta.

1244 Grigoren (2015a, 86) aineistossa puhuivat haastateltavat Jumalan tahdosta ja parantumisen prosessista, jossa pyhänjäännökset olivat keskiössä.

1245 Dubovka 2017, 76.

1246 Bachelard (1968, 201) puhuu onnellisuuden tilasta ja kehon hyvinvoinnin sfääristä.

1247 Laijla (2017, 198), vahingoittava taikuu. Douglas 2003, 173–176; Losskij 1990b, 56; Česnokova 2005, 11; Grigore 2015a, 135.

1248 Tarkemmin kirouksesta, noituudesta, pahojen henkien ja näkymättömien parasiittien toiminnasta sekä seuraamuksista ks. esimerkiksi isä Vadim 2007, 388–416.

1249 Esimerkiksi Aitamurto (2016, 186) kertoo miten rodnover lainasi buddhalaista uskomusta karman (laista) puhdistamiseksi, kävelemällä tietyn vuoren ympärillä.

raalissa oli hieman ihmetelty tätä ”urheilusuoritusta”, mutta kukaan ei ollut sitä keskeyttänyt. Tämän jälkeen koko perhe tutustui ortodoksiseen pappiin, joka lopulta ohjasi heidät elämässä eteenpäin. Lopullinen paranneminen psyykkisestä ja fyysisestä häiriötilasta tapahtui papin ohjeistuksella ja turvautumalla kanonisoitujen pyhien voimaan.¹²⁵⁰ Ensin esitettiin rukouspyyntö pappismarttyyri Kyprianos Nikomedialaiselle, joka ennen kristityksi kääntymistä oli toiminut noitana.¹²⁵¹

TNs10 Vielä vahvempi vastavoima kirouksen poistamiselle on kääntyminen rukouspyynnön kanssa Pyhä Nikolaos Ihmeidentekijän puoleen.

Jos Kyprianoksen puoleen kääntyminen ei auttanut, seuraava hierarkkinen taso ja vahvempi toimija oli Pyhä Nikolaos Ihmeidentekijä. Haastateltavien puheessa Pyhä Nikolaos saa erityishuomion ja on pyhistä yksi kunnioitetuimpia.¹²⁵² Informantti TNs10:n mukaan hän ja perhe pääsivät lopulta kirouksesta eroon niin, että hänen miehensä ja lapsensa ottivat kasteen ja aloittivat aktiivisen uskonnollisen elämän osallistuen ortodoksisen kirkon keskeisiin mysteerioihin, kuten katumukseen ja ehtoolliseen. Haastateltava TNs10:n puolison kasteesta oli ollut epäselvyyttä, mutta mitään ei haluttu jättää sattuman varaan, joten mies oli ottanut kirkossa aikuiskasteen. Haastateltavan kertomuksessa on heijastuma pahuudesta ja pelosta sekä kirouksesta, joka hänellä, ja monella muulla haastateltavalla, kuului elettyyn uskontoon ja sosiaaliseen todellisuuteen.¹²⁵³ Uskonelämän rakentumisessa papin neuvot ja ohjaus olivat tärkeitä.

Sanat ”vahvuus” ja ”voima”, myös samoin kuin ”voimallinen” esiintyivät haastateltavien puheissa etenkin heidän puhuessaan pyhistä ja pyhien toimi- ja vaikutusalueista. Haastateltavat käyttivät pyhistä puhuttaessa hierarkkista asteikkoa heikko – vahva, ja tämä asteikko liittyi paitsi pyhiin, myös pappeihin ja muihin erityisiin ihmisiin. Ilman näitä haastateltavien kertomuksia ja selostuksia olisi vaikea ymmärtää ja nähdä, millaisessa asemassa ja roolissa pappi ja pyhät olivat haastateltavien elämässä.

1250 Ks. esimerkiksi isä Vadimin (2007, 5–10) neuvot ja ohjeistus.

1251 Kyprianos Nikomedialainen kärsi marttyyrikuoleman vuonna 304 jKr.

1252 Samoin Tiaynen-Qadir (2017, 10) kertoo, että Pyhä Nikolaus on kunnioitettu suomalaisessa ortodoksisuudessa.

1253 Bachelard (2003, 440) sielu, varjo tai varjon ääni saa ihmisen sisäpuolella ja ulkopuolella olemisen rajapinnan tuskalliseksi. Syyllisyyttä ja helvetissä olemista.

Haastateltavien VNs30 ja TNs10 kertomuksissa nousee esille papin merkitys. He mainitsevat tehtävään kuuluvat armolahjat, kommunikatiivisen kompetenssin ja karisman.¹²⁵⁴ Grigoren tutkimuksessa haastateltavat ihailivat ja kunnioittivat papin ”energiaksi” ymmärrettyä karismaa, johon liittyi jumalallinen armo ja jonka pappi oli vastaanottanut vihkimisen kautta.¹²⁵⁵ Joihinkuihin pappeihin voisi sopia Moscovicin näkemys siitä, että karisma on ilmiselvästi henkilön vitaalinen emotionaalinen voima ja idea, joka hurmaa yksilöt.¹²⁵⁶ Papin institutionaalinen asema antaa pätevyyden ja auktoriteettisen valta-aseman, joka oikeuttaa antamaan määräyksiä. Aineistosta ilmeni, että haastateltavien toimijuutta ei yleensä rajattu, vaan papit käyttivät pikemminkin suostuttelua ja kohteliaita ehdotuksia sekä muistutuksia.¹²⁵⁷ Vieraillessani ortodoksikirkoissa ja luostareissa sain tutkimusvuonna erilaisia neuvoja. Lisäksi oli tarjolla eri vaikeisiin auttavia ja parantavia juomia ja rohtoja. Kirkkojen kioskeissa ja myyntitiskeillä oli tarjolla suosittuja, ortodoksimunkkien laatimia, luonnon lääkekasveja ja -rohtoja käsitteleviä reseptikirjoja.¹²⁵⁸ Haastateltavat TMs3, TNs10 ja VNs30 kertoivat, että papin merkitys oli heille suuri, koska pappi johdatti ja opasti heitä uskonnollisessa etsinnässä ja kirkollisessa elämässä. Esimerkkikertomukset osoittavat, miten institutionaalinen usko, sosiaalinen todellisuus ja eletty uskonto kietoutuvat ja sulautuvat yhteen ja ovat kulttuuriseen kontekstiin upotettuja.¹²⁵⁹ Vielä kirjavampi ja laajempi oli tutkimusvuonna eri parantajien, noitien, selvänäkijöiden ja medioiden palvelujen tarjonta tutkimuskaupungeissa.¹²⁶⁰ Heidän toimintansa analyysi urbaanissa tilassa ei kuulu tämän tutkimuksen piiriin.

Kaikkialla ortodoksisessa maailmassa, niin myös Baltian paikallisissa ortodoksikirkoissa, noudatettiin kirkollisessa hierarkiassa patriarkaalista pappisviran kolmijakoa. Ylempään papistoon kuuluivat 3) diakoni, 2) pappi ja 1) piispa. Haastatteluissa käytettiin lisäksi jakoa valkoiseen,

1254 Ks. Tolstaya 2020, 82. Woodhead (2011, 137) uskonnollinen valta ja asema mikro-, meso- ja makrotasolla.

1255 Grigore 2015a, 14.

1256 Karisma voi liittyä yksilöön, toisaalta voi liittyä ryhmään symbolisena ja emotionaalisena ominaisuutena. Moscovici 2022, 207, 223 ja 237. Ks. Kunnas (2021, 173) puhuu omaleimaisesta karismaattisesta ”pahasta”. Ylevästä hengestä ks. Pascal 2002, 103–104.

1257 Esimerkiksi Stevanovic (2016, 211–215) valtasuhteista: pakottaminen, suostuttelu ja auktoriteetti. Ks. myös De Certeau 1984, XIII ja 9; 2013, 194.

1258 Esimerkiksi isä Vadim 2007. Ortodoksisten luostarien lääketiede, ensyklopedia.

1259 Ganzevoort 2022, 637.

1260 Tutkimusmatkani aikana oli tapaaminen kahden noidan, parantajan ja selvänäkijän kanssa. Tutkimuspäiväkirja 2004.

avioliitossa olevaan ja mustaan, munkkiuden papistoon.¹²⁶¹ Jotkut haastateltavista puhuivat ylemmästä ja alemmasta papistosta.¹²⁶² Alemmalla papistolla he tarkoittivat alidiakoneja ja lukijoita, jotka siunattiin tehtäviinsä kirkkosalissa.¹²⁶³ Kerrottiin, että ei-papillista toimivaltaa on myös kanttoreilla sekä kirkonisännillä.¹²⁶⁴

Kaupunkioloissa on oma rytminsä ja muotonsa, ja kaupunkiseurakunnassa oli monesti vähintään yksi kokopäiväinen tai sivutoiminen työntekijä, usein pappi. Tilanne oli toinen maaseudulla, jossa seurakunnat saattoivat olla ilman omaa pappia.¹²⁶⁵ Haastateltavista monet tunsivat pappeja ja pystyivät luonnehtimaan heitä tarkemmin esimerkiksi sanoilla *hyvä pappi*. Tällainen pappi oli haastateltavalle ihannemalli ja vastasi hyvyden mallikuvaa.¹²⁶⁶ Vastakohtana puheissa esiintyi, joskin harvemmin, *huono pappi*. Tällainen pappi oli huono roolimalli seurakuntalaisille ja tuottanut heille pettymyksen.¹²⁶⁷ Hyvyudessa ja huonoudessa oli vielä asteikkonsa, kuten *kelvoton pappi*, jolloin toiminta ei ole ollut haastateltavan mielestä tehtävän arvon sopivaa eivätkä myöskään kelvottoman papin uskonelämä ja käytösmalli vastanneet haastateltavan odotuksia.¹²⁶⁸ Emelyanov näkee papin tärkeäksi uskonnollisuuden vaikuttajaksi ja toimijaksi ortodoksisessa seurakunnassa.¹²⁶⁹ Papilla oli institutionaalinen eli virallinen asemarooli, joka saattoi olla joissakin tapauksissa roolikonfliktissa, jos papit eivät täyttäneet roolinsa vaatimuksia.¹²⁷⁰ Tapaamani paikalliset papit itse suhtautuivat näihin ilmaisuihin kriittisesti eivätkä käyttäneet niitä kollegoista.¹²⁷¹ Pappeja kuvattiin myös vahvoiksi ja vähemmän vahvoiksi paimeniksi, joskin vahvuuskategoriat liittyivät haastateltavien

1261 Ks. Emelyanov 2005, 126–127.

1262 Esimerkiksi haastateltava RMs14 puhuu pappien kategorioista.

1263 Siunaus -heirotesia, χειροθεσία eroaa ordinaatiosta -heirotosia, χειροτονία. Pettis 2011, 425–426.

1264 Tutkimuspäiväkirja 2004. Ks. myös Arseni 1999, 17.

1265 Ks. esim. Kononenko (2010, 124–125) Länsi-Ukrainassa kerätyissä ihmekertomuksissa.

1266 Esimerkiksi VN24 kertoi, että etsi omaan uskonnolliseen elämään ohjausta hyvältä papilta.

1267 Esimerkiksi Rousselet 2013a, 12–13. Wanner (2020, 76) epäluulo koskien pappeja. Kononenko (2010, 124–128) epäluotettavista papeista.

1268 Kierkegaardilla (1998, 331–332) uskon kohde on jonkun toisen todellisuus, joka on uskon (sfäärin) kannalta ratkaisevaa. Tässä tapauksessa papin (Kierkegaardilla opettajan) todellisuus.

1269 Emelyanov 2017, 33.

1270 Davie (2007, 24) tuo esimerkkinä David Jenkinsin, joka toimi Durhamin piispana (1984–1994) ja saavutti maineen epäilevänä piispana, joskin menetti maineensa nopeasti.

1271 Tutkimuspäiväkirja 2004.

puheessa pikemminkin pyhiin, kun puhuttiin vaikka kääntymisestä rukouksessa pyhien puoleen. TM1:n ja TNs8:n esimerkkikertomukset liittyvät siihen, kuinka papin persoona vaikuttaa kirkossa käymiseen.

TM1 Älkää nyt naurattako minua. Siis miksi en käy ortodoksisessa lähikirkossa? En minä voi sinne mennä, siellä on pappina entinen tullimies, ja minä tunnen hänet hyvin ja ajatelkaa, hän on nyt pappina, mutta minulle hän on edelleen pelkkä P... [käyttää väheksyvää etunimidiminutiivia].¹²⁷² Ei hän voi olla minulle mikään pappi. Minulle on tärkeää, että papin pitää olla vahva ja voimakas, ihmisiä yhdistävä voima, ja sen mukaan olen valinnut myös kirkkokäyntejä, millainen pappi siellä palvelee.

TNs8 Minun säännöllinen kirkossakäyntini oli paljolti kiinni papista. Meidän seurakuntamme pappi oli poikkeava henkilö ja uskossa vahva. Hän palveli siinä kirkossa 40 vuotta. Minä puhun nyt isä Vasili Lysakista. Tiedättekö, hänellä oli käsillä parantamisen armolahja, ihmiset valuivat hänen luokseen ja siihen aikaan kirkossa oli paljon ihmisiä. Sitten hän kuoli [2000] ja tuli uusi pappi: nyt ihmiset yrittävät saada selvää uudesta papista: millainen hän oikein on?

Näiden kertomusten perusteella pappi saattoi olla haastateltaville uskossa heikko tai vahva.¹²⁷³ Haastateltava TNs8 kertoi, että isä Vasililla oli vahvan uskon lisäksi myös käsillä parantamisen lahja.¹²⁷⁴ Sain isä Vasilista haastateltavalta videotallenteen, jonka katsoin, ja siinä oli tosiaan kirkko ääriään myöten täynnä. Isä Vasili jakaa videotallenteella ehtoollista ja samanaikaisesti hän moittii ja nuhtelee seurakuntalaisia. Tämä yksityiskohta heijastuu myös haastatteluissa, joissa instituution ja sen edustajan tarjoama moraalikoodi katsottiin tärkeäksi.¹²⁷⁵ Haastateltava TNs8:n luovuttamassa videotallenteessa isä Vasilin toiminnassa näkyy, kuten aikaisemmin sosialisatioprosessissa ilmeni, julkisen nuhtelemisen ja moitti-

¹²⁷² Myös etunimidemunitiivi, hellittelymuodon tai vähäisemmän muodon käyttö on venäjän kielessä varsin yleistä, niin arjessa kun kirjallisuudessa. Ks. Kahla ja Mikkonen 2005, 219–262.

¹²⁷³ Seppälä (2016, 242) selittää ”Pyhän liturgian aikana enkelit seisovat papin rinnalla.”

¹²⁷⁴ Dubovkan (2017, 92) tutkimuksessa isä Savvan mielestä hänellä on lapsuudesta asti ollut käsillä parantamisen lahja.

¹²⁷⁵ Douglas (2003, 200–201) näkee moraalij- ja saastumissääntöjen välillä kytköksen ja yhteyden.

misen perinne, paitsi että tässä tapahtumapaikka oli kirkkotila liturgian aikana. Neuvostoajan pitkä varjo sävyttää myös pappien omaleimaisuutta, niin että pitkään virassa olleet papit tekivät omia sovelluksiaan toimituksiin ja seurakunnan uskonelämään.

Jo aikaisemmin nähtiin haastateltavien empaattinen kyky ja affektiivinen ulottuvuus myötäelää toisten huolia maallisten huolien yhteydessä. Vastaava ilmiö toistuu: kyky ymmärtää toisten uskonnollisia huolia ja iloja. Yhteisesti jaetut affektiiviset kokemukset liittävät ihmiset yhteen samaan mielelliseen ryhmään, yhteisöön ja viiteryhmään, kulttuurialueeseen ja laajemmin kulttuuripiiriin.¹²⁷⁶ Osalle haastateltavista kytkös oli vasta muodostumassa ja sitä myöten silta tiettyyn uskonnolliseen yhteisöön.

Papin vahvuusasteikon voisi nimetä didaktiseksi osaamiseksi, pappina olemisen laaduksi ja karismaksi.¹²⁷⁷ Grigoren tutkimuksessa haastateltavat puhuivat isä Arsenie Bocan karismaattisesta ylivallasta Romanian ortodoksisuudessa.¹²⁷⁸ Emelyanov kertoo poikkeavasta karismasta liittyen pyhään Johannes Kronstadtilaiseen.¹²⁷⁹ Tässä aineistossa kolme haastateltavaa tunsi isä Vladimirin hyvin,¹²⁸⁰ ja häntä kutsuttiin karismalla varustetuksi jumalalliseksi ihmiseksi.¹²⁸¹ Haastateltavat näkivät isä Vladimिरissa piilevän ylikuonnollista voimaa, niin että hänet tavattaessa emootiot vahvistuivat ja tarttuivat.¹²⁸² Isä Vladimir Zalipski¹²⁸³ toimi pappina Tallinnan Aleksanteri Nevskin katedraalissa.

TM1 Minun tulemiseeni [Nevskin] kirkkoon vaikutti isä Vladimir.

RMs14 Isä Vladimir oli suurenmoinen pappi, hänen haudallaan on joka vuosi panihida [vainajan muistopalvelus] [...] jotkut puhuvat, että hän on suorastaan pyhä ihminen.

¹²⁷⁶ Bauman 2004, 118. Stevanovic (2016, 210) yhteisen tiedon olemassaolo rakentaa osallistujien läheisyyttä.

¹²⁷⁷ Rousselet (2013b, 30–31) puhuu papin karisman luonteesta.

¹²⁷⁸ Grigore 2015a, 103.

¹²⁷⁹ Emelyanov 2017, 127.

¹²⁸⁰ RMs14: kasteen vahvistus mirhavoitelulla ja rippi-isä, TM1: rippi-isä, TMs2: kastepappi ja rippi-isä.

¹²⁸¹ Samoin Grigoren (2015a, 109) tutkimuksessa esiintyy ”poikkeuksellinen mies/henkilö, *un homme extraordinaire*” ja ”Jumalan mies/henkilö, *l’homme de Dieu*”. Berdjajevin (2009, 613) näkemys on, että Jumalanhimisen alkumuoto oli olemassa jo Venäjän pakanuuden kaudella. Ks. myös Pascal (2002, 124) Jumalihminen.

¹²⁸² Moscovici 2022, 361.

¹²⁸³ Syntyi Tallinnassa (1926–1997) valkoemigranttien perheessä, pakkomobilisoitiin SS-Waffeniin, jonka seurauksena oli Neuvostoliitossa sotavankina ja myöhemmin valmistumisen jälkeen toimi pappina.

TNs8 Oletteko kuullut isä Vladimirista? RL: Kyllä olen. TNs8 Ihmiset ovat nähneet, miten vainajat kynttilät kädessä ovat liikkeellä ja kun heiltä kysytään mihin ovat menossa, niin kuulemma isä Vladimir Zalipski järjestää heille panihidan!¹²⁸⁴

Papin merkitys hengellisenä matkatoverina ja tienviitoittajana oli suuri varsinkin niille, jotka kävivät kirkossa ja elivät todeksi ortodoksista uskoa. Näiden haastateltavien ilmeisin polku oli jumalallistuminen, theosis (Θέωση), ihmisen pyhittyminen ja pyhien kaltaisuus ortodoksisuudessa.¹²⁸⁵ Kirkon dynaamisuus ja joustavuus on eri historian jaksoina saattanut tukea yksilön elettyä uskontoa ja elettyä ortodoksisuutta.¹²⁸⁶

Usea seurakunnan jäsen kertoi, että hänellä on seurakunnassa rippi-isä, hengellinen ohjaaja.¹²⁸⁷ Tässä tutkimuksessa rippi-isä oli osalle haastateltavista tärkeä luottohenkilö, tuki ja turva.¹²⁸⁸ Hengellinen ohjaus edellyttää molemmilta osapuolilta sitoutumista, tiiviimpää kanssakäymistä ja suostumusta. Näin papista tulee henkilön ja mahdollisesti koko perheen rippi-isä.¹²⁸⁹ Rippi-isä voi olla oman seurakunnan pappi, munkki, starets (γέροντας) eli ohjaajavanhus tai piispa.¹²⁹⁰ Esimerkiksi Lossky puhuu ohjaajavanhusten karismaattisina lahjoina näkyvästä yhteydestä Jumalaan.¹²⁹¹ Dubovkan mukaan nykyajan ortodoksisuudessa ideaali rippi-isä olisi starets. Tähän liitetään armolahjoja, kuten kyky nähdä henkiä, demoneja ja enkeleitä. Tällaisella ohjaajavanhuksella on kyky nähdä ihmisten synnit ja taito ennustaa tulevaa.¹²⁹² Rippi-isästä erikseen ei kysytty, mutta osa haastateltavista toi asian itse esiin.

RMs20 Meillä on perheessä sellainen traditio, ja kyseinen pappi [rippi-isä] on hyvin tärkeä meidän perheemme historiassa. Papit ovat muutenkin olleet meidän sukumme elämässä läsnä. Olennainen linkki on, että Latvian arkkipiispa Jānis Pommers

1284 Vainajien oma muistopalvelus panihida.

1285 Thomas 2011, 182–187. Losskyn (2019, 115, 128 ja 134) mukaan ”luotu on sitä varten, että hän jumalallistuisi”. Ks. myös Kupari 2016, 111; Kupari and Vuola 2019, 6.

1286 Kupari and Vuola 2019, 2; Kupari 2016, 105.

1287 Rippi-isä- *duhovnyi otets* духовный отец. Muita ilmaisuja oli *duhovnik* духовник, *utšitel* учитель, *nastavnik* наставник. Ks. myös Pascal 2002, 100.

1288 Samoin Vrublevskajan (2015, 133) tutkimuksessa vuodelta 2014.

1289 Ks. myös Dubovka 2017, 69.

1290 Waren (1985, 157–159) mukaan starets kykenee lukemaan ihmisen sydämen salat, hänellä on sisäinen rauha. Hän voi olla naimisissa oleva pappi, pappeteen vihkimätön munkki tai nunna tai maallikko. Ks. myös Laitila 2017, 98.

1291 Lossky 2019, 27.

1292 Dubovka (2017, 85) staretsin henkisen voiman konsepti perustellaan Raamatulla, esimerkiksi Pyhän Hengen lahjoilla 1. Kor. 12:1–11.

maksoi isän stipendin [1930-luvun alussa], jotta isä voisi suorittaa kymnaasin. Näin isäni sai hyvän koulutuksen Latvian tasavallan aikana.

Joissakin perheissä rippi-isä oli pitkä perinne, kuten haastateltava RMs20 kertoi.¹²⁹³ TMs2 puolestaan kertoi, että hän käy kysymässä rippi-isältä neuvoja ja pyytämässä siunausta myös arkisiin hankkeisiin ja toimintaan. Hän ei muistanut, että olisi koskaan toiminut rippi-isän neuvoja vastaan,¹²⁹⁴ vaan luotti tämän neuvoihin täysin. Tästä voisi päätellä, että luottamus rippi-isään oli erittäin vahva, ja rippi-isä saattoi ohjata myös haastateltavan mielipiteitä.¹²⁹⁵ Tallinnalaisista haastateltavista neljällä, riikalaisista neljällä ja vilnalaisista ainakin kolmella oli aikaisemmin ollut tai haastatteluhetkellä oli rippi-isä.¹²⁹⁶ Esimerkiksi haastateltava VNs24 koki isä Ignatin kohtaamisen elämässään merkittäväksi ja olisi ollut valmis muuttaman papin perässä Kamtšatkalle, mikä ei kuitenkaan eri syistä onnistunut.¹²⁹⁷ Kirkkoaktiivit pitivät tärkeänä, että heillä on hengellinen isä, ja kuten informantti VNs24:n haastattelusta ilmeni, hengellisen isän valintaan kiinnitettiin huomiota.¹²⁹⁸ Vaihto ei ollut suotavaa, mutta erityistilanteessa ja edellisen rippi-isän siunauksella, hyväksynnällä se onnistui. Papin valintaan vaikuttivat hänen ominaisuutensa, koettu emotionaalinen tuttavuus tai etäisyys.¹²⁹⁹ Tarvitaan lisäksi tulevan rippi-isän suostumus, minkä jälkeen ”sopimus” solmitaan.

TMs3 Olen käynyt myös muissa kaupungeissa jumalanpalveluksessa, mutta rippi-isä voi olla vain yksi, hän on niin kuin henkilökohtainen perhelääkäri.

1293 Kuten Paertin (2016b, 193) tutkimuksessa koskien Neuvosto-Viron ortodoksikirkon pappeja.

1294 Haastateltava TMs2 kertoi, että tapaamiset eivät ole niin usein kuin hän toivoi, koska rippi-isän toimipaikka on Tallinnasta noin 4000 km itään. Tutkimuspäiväkirja 2004.

1295 Munkki Serafimin (2006, 28) mukaan ”hengellinen ohjaus on ortodoksisessa traditiossa Pyhän Hengen työtä”.

1296 TM1, TMs2, TMs3, TNs10, RNs12, RMs14, RM19, RMs20, VMs22, VNs24 ja VNs30.

1297 Korminalla (2019, 15) vastaava ilmiö Pietarin ortodoksis seurakunnan jäsenten osalta.

1298 Grigore (2015a, 90–91) kertoo, että karismaattiseen hengelliseen isään liittyvän paikan vetovoima jatkuu myös hänen kuolemansa jälkeen. Rousselet (2013b, 32); tutkimuksessa hengellisen isän kuuliaisuuden perinnettä on joidenkin mielestä vaikea soveltaa nykyajassa. Ware (1985, 161) kaikilla ortodokseilla ei ole hengellistä isää.

1299 Ks. Stevanovic (2016, 216–219) emotionaalinen suhde ja asemat.

Rippi-isä oli kuin perhelääkäri. Haastateltava TMs3:n vertaus liittyy Viiron kontekstiin, jossa asuinpaikkaan rekisteröityneellä henkilöllä on oikeus perhelääkäriin, *perearst*. Kaupunkiympäristössä on asiakassuhteessa sama prosessi ja piirteitä kuin rippi-isän valinnassa: ensin tapahtuu yhteydenotto, ja suostumuksen jälkeen asiakassuhde voi alkaa.¹³⁰⁰ Osalla seurakunta-aktiiveista suhde rippi-isään oli hyvin tiivis ja henkilökohtainen. Kuten haastateltava RMs14 kertoi, hänellä oli ollut vain yksi rippi-isä.

RMs14 Isä Vladimir Zalipskin luona minä kävin [matkustin].

Isä Vladimir on minun ensimmäinen, ainoa ja viimeinen rippi-isäni.

Haastateltavilla oli papeista pääasiassa positiivisia kokemuksia. Vain yksittäiset haastateltavat esittivät kritiikkiä tai kertoivat kielteisistä kokemuksista.¹³⁰¹ Informanttien kertomuksista kävi ilmi, että papin kritisointi ei ole hyvä tapa ortodoksisessa perinteessä.¹³⁰² Voi myös olla, että kaikkien haastateltavien suhde pappeihin ei ollut niin läheinen, tai he eivät olleet niin aktiivisia kirkossakävijöitä, että olisivat voineet kertoa asiasta. Esimerkkejä kriittisistä näkemyksistä esittivät TNs8, TN9 ja VN21.

TNs8 Minun mielestäni osa papeista on liian kilttejä ja joustavia. Jos esimerkiksi on sovittu, että siunataan vain tietyn ajan illalla, ei sitä enää pitäisi tehdä seuraavana päivänä. Papit ovat liian joustavia ja kilttejä. Entä jos kaikissa säännöissä joustetaan, miten ihmisille sopii, mitä siitä tulee?

TN9 Nimittäin minulla on ikävät muistot juuri ortodoksisen kirkon papeista. Tämä oli sellainen kokemus mitä on vaikea ymmärtää ja se oli kauheaa katsottavaa. Pappi lupasi, että mitään ikävää ei tule tapahtumaan! Mutta miten kävi? Sieltä palasivat sinkkiarkut ja kaikki nämä pojat olivat minun luokaltaani!¹³⁰³ Tämä oli koko kaupungille järkyttävä kokemus.

¹³⁰⁰ Dubovkan (2017, 97) esimerkki on Nikolaevskoen starets isä Savvasta. Yhteisön jäsenten ”lapsien” vahva usko pelastukseen (σωτηρ) staretsin kautta. Ks. myös Turner 1974, 69.

¹³⁰¹ Ks. myös Punkki ja Metso 2021, 227; Petterson 2006, 72–73. Esimerkiksi Kierkegaard (1998, 297–298) kertoo tyhmistä ja lapsellisista [luterilaisista] papeista.

¹³⁰² Vrt. Venäjän kontekstissa Emelyanov 2005, 64; Turunen 2010, 114–116.

¹³⁰³ Haastateltavan kokemus on Uralilta 1980-luvulta. TN9 kertoi, että hänen entiset luokkakaverinsa lähetettiin palvelukseen Afganistaniin, sama pappi oli siunannut heitä matkaan. Tutkimuspäiväkirja 2004.

TN9 Toinen ikävä kokemus oli, kun vierailin Pyhtitsän luostarissa ja vieressäni nunna tunnusti syntejä ja pappi pakotti nunnan menemään polvilleen ja iskemään päätä maahan ja samalla hänen piti pyytää syntejään anteeksi. Minun sisälläni kiehui, tämä oli väärin ja ei ollut mukavaa katsottavaa.

VN21 Vaikka ortodoksipappia ei saisi kritisoida, minulla olisi kiusaus antaa monelle papille palautetta juuri saarnasta. Esimerkiksi eräs pappi kehotti saarnassa seurakuntalaisia lopettamaan kirjojen lukemisen. Mietin silloin mitä tämä pappi nyt oikein ajatteli. Tämä oli järkyttävää kuultavaa, kaipaako hän pimeää keskiaikaa, hoh!

Haastateltavat kertoivat mielenjääneistä kokemuksista. Haastateltava VN21:n mieleen oli jäänyt pettymys pappien saarnoista. Aikaisemmassa Kononenkon tutkimuksessa Länsi-Ukrainasta oli samansuuntaisia tuloksia ja myös siellä esiintyi pettymistä pappeihin, samoin kuin haastateltava TN9:n kertomuksessa.¹³⁰⁴ Yksittäisiä haastateltavia huolettivat kirkon talousasiat ja se, että kirkossa riidellään omaisuudesta. Haastateltava RN17 harmitteli Riian vanhauskoisten seurakunnassa ”pappien” riitelyä omaisuudesta.¹³⁰⁵ Kyseinen vanhauskoisten pomorien suuntauksen uskonnollinen yhteisö, joka on nimenomaan papiton, jakaantui riitelyn myötä kahtia.¹³⁰⁶

Pappi oli osalle haastateltavista kuin ”kymmenottelija”, jollekulle traditionaalinen, toisille legaalinen ja osalle karismaattinen auktoriteetti elämässä.¹³⁰⁷ Kymmenottelija on minun oma ilmaisuni ja rinnastus karismaattiseen johtajaan, joka kilpailee siirtymäyhteiskunnassa uusista jäsenistä.¹³⁰⁸ Riian suurissa seurakunnissa pappien vaihtuvuus oli suurempi kuin joissakin pienissä kaupunkiseurakunnissa, ja tämän takia kolme Riassa haastateltua kertoi, että on ollut vaikea tutustua paremmin

1304 Kononenko 2010, 118–134.

1305 Samoin Brizickajan (2014, 45) Liettuan haastattelututkimuksessa saivat haastatteluissa huomiota katolisiin pappeihin liittyvät skandaalit.

1306 Latviaksi: Rīgas Grebenščikova vecticībnieku draudze. Yhteisö on suuri maanomistaja, yhteensä 85 hehtaaria. Tutkimuspäiväkirja 2004.

1307 Moscovici (2022, 35 ja 349) puhuu, että karismaattinen auktoriteetti on ihmisiä hallitseva ja dominoiva ominaisuus. Persoona, johon ihmiset uskovat, luottavat ja jolle alistuvat.

1308 Ališauskienė (2009, 111) ”Art of Life foundation” -tutkimuksessa toteaa, että karismaattisen johtajan piirteet ovat tärkeitä uusissa uskonnoissa ryhmän muodostamiseksi. Dubovka (2017, 86) puhuu karismaattisesta vallasta.

pappeihin.¹³⁰⁹ Osalle haastateltavista tutustuminen pappiin oli elämässä tärkeä tapahtuma. Esimerkiksi kahdelle Vilnan haastateltavalle tutustuminen isä Ignatiin oli ollut suurin elämänmuutos, joka sijoittuukin siten uskonnolliseen muutoskategoriaan.¹³¹⁰ Haastateltavat kokivat papin lämpimän vastaanoton, aitouden, tulijan tilanteen ymmärtämisen, keskustelulle suodun ajan ja ohjauksen positiivisina. Informantit puhuivat samasta kielestä ja kulttuurista, metakielen ja -kertomusten tuntemisesta sekä syväkulttuurin ymmärtämisestä.¹³¹¹

Pappien rooleihin liittyy Benderin ja muiden esittämä ja kuvaama uskonnon voimaannuttava vaikutus, jonka vastakohtana kirjoittajat esittävät uskonnon opiaattisen vaikutuksen yksilöön.¹³¹² Materiaalista ilmenee, että osa haastateltavista pyrki siihen, että suhde pappiin kehittyisi intiimiksi, tiiviiksi ja henkilökohtaiseksi. Eletty ortodoksisuus ilmeni ja näkyi siinä, että jokaisella haastateltavalla oli papeista omat odotuksensa ja mielikuvansa.¹³¹³ Hierarkia ja kaltaisuus auttoi erottamaan pappeja näiden vahvuuden, energian ja karisman mukaan. Brizickajan haastattelututkimuksessa tulos oli päinvastainen kuin tässä. Liettuan haastateltavat eivät olleet taipuvaisia luottamaan katolisiin pappeihin.¹³¹⁴

Aineistossa heijastuvat Agadjanian tutkimustulokset, joissa Moskovan kahden alakulttuurin edustavan uudistusseurakunnan pappien maailmankuvalla ja pastoraaliteollisuudella sekä etenkin karismalla oli keskeinen vaikutus ryhmäläisten vahvaan ja artikuloituun identiteettiin.¹³¹⁵ Grigore puhuu eletyn uskonnon juurtumisesta ortodoksisessa kirkossa ja nimeää tämän toiminnan haastateltavien ja instituution edustajan välillä kiertäväksi (*circuler*), uskonnollisuudeksi. Tämä ilmiö tekee Grigoren mukaan

1309 RMS14, RN15, RM19. Rosen (2009, 148); kööpenhaminalaiset haastateltavat mainitsivat puheessa enimmäkseen sellaisia pappeja kuten Thorkild Grosbøll ja Johannes Møllehave, jotka olivat mediajulkiksia. Ks. myös Petterson 2006, 72–73.

1310 VNs24 ja VNs30. Isä Ignati, Sergei Pologrudov, toimi Vilnan jakson jälkeen Habarovskin arkkipiispana, seminaarin rehtorina, ensin Amurin alueen ja sitten Etelä-Amerikan metropoliittana.

1311 Gadamer 2004, 5 ja 14. Esimerkiksi Fiske (1993, 57) ja Mustajoki (2020, 145) metakielestä ja sen tehtävästä.

1312 Religion as empowerment, religion as opiate. Bender ym. 2012, 12. Woodhead (2011, 127) viittaa Marxiin, uskonnolla voi olla ”opiaattinen” vaikutus, joka sokaisee sen seuraajan todellisia elämänolosuhteita.

1313 Tolstaya 2020, 82. Ks. myös Werth 2011, 851. Kilemit (2020, 63) toteaa Viroa koskevassa tutkimuksessa, että virolaiset kävivät selvästi vähemmän jumalanpalveluksessa kuin muunkieliset vastanneet.

1314 Brizickajan (2014, 36–43 ja 84) tutkimus (16) pohjautuu eri ikäisten henkilöiden haastatteluihin ympäri Liettuaa, ja heistä yksi haastateltava oli Vilnasta.

1315 Agadjanian (2013, 75–94) liittää ilmiön moderniin ortodoksisuuteen. Tässä voi nähdä Baumanin (2004, 92) selityksen, että henkistä yhteisyyttä ohjailee yhteinen henkinen auktoriteetti.

ortodoksisen uskonnon eläväksi.¹³¹⁶ Grigoren tutkimushavainto näkyy myös tässä tutkimuksessa esimerkiksi TNs10:n ja VN30:n parantumiskertomuksissa.

Seurakunnan jäsenyys

Kirkon jäsenyys Moskovan patriarkaatin Viron, Latvian ja Liettuan ortodoksisissa seurakunnissa ymmärrettiin haastatteluvuonna joustavaksi, toisin sanoen sitä ei ollut tarkoin määritelty. Puolet Tallinnan¹³¹⁷, Riian¹³¹⁸ ja Vilnan¹³¹⁹ haastateltavista oli sitoutunut ortodoksisen elämäntapaan ja oman ilmoituksensa mukaan paikallisen ortodoksisen seurakunnan jäseniä.¹³²⁰ Haastateltavien kertomusten mukaan uskonnollinen elämä ja uskonnollinen toiminta oli osalle olennaisempaa kuin seurakunnan muodollinen jäsenyys.¹³²¹ Saattaa olla, että aikaisempi neuvostoajan pakkojäsenyys aatteellisissa järjestöissä ja se, että seurakunnan jäsenmaksut olivat vapaaehtoisia, jätti asiaan harkintavaraa. Epäjohdonmukaisia olivat tässä asiassa myös seurakuntien edustajat. Tutkimuskaupunkien seurakunnissa oli tutkimusvuonna käytössä henkilöseurakuntamalli, mikä mahdollisti sen, että henkilön asuinpaikalla ja seurakunnalla ei tarvinnut olla yhteyttä. Tässä voi puhua kuulumisesta tai kuulumattomuudesta. Samalla tavoin kuin Ališauskienén tutkimuksen vilnalaiset ja kööpenhaminalaiset haastateltavat Art of Life Foundation -tapaustutkimuksessa, myös tässä osa haastateltavista teki valinnan ja liittymispäätöksen uskonnolliseen yhteisöön usein vasta vuosien harkinnan tai etsinnän jälkeen.¹³²²

Näkisin, että henkilöt, jotka olivat seurakunnan jäseniä, olivat tehneet päätöksensä harkiten.¹³²³ Laajemmin katsottuna voi puhua sitoutumisesta ja kuulumisesta: läsnä on vastavuoroisuus ja käytäntö, jota jäsenillä on yleensä tapana noudattaa. Varsinkin pienissä seurakunnissa jäsenet tunnettiin, ja niissä puhuttiin me-hengestä ja meistä. Jäseneksi ilmoittautuneet olivat usein hyvin perillä instituution opinkappaleista. En kui-

1316 Grigore 2015a, i–ii.

1317 TMs2, TMs3, TNs7, TNs8, TNs10.

1318 RNs11, RNs12, RMs14, RNs16, RMs20.

1319 VMs22, VNs23, VNs24, VNs28, VN30.

1320 Seurakuntien nimet ja jäsenyys on tarkemmin esitetty tutkimuksen metodiosuudessa

1321 McGuire 2008, 186. Vrt. Furseth and Repstad 2006, 127; Česnokova 2005, 15.

1322 Ališauskiené (2009, 100) puhuu henkisestä etsinnästä.

1323 Day (2010, 99) päättelee uskonnollisuustutkimuksessa, että uskonnolliset kuulumukset ovat usein sosiaalisen identiteetin ilmaisuja, mikä tässä aineistossa sopii hyvin osalle haastateltavista.

tenkaan ottanut analyysiin mukaan heidän kommenttejaan uskonnollisen yhteisön teologiasta.¹³²⁴ Tärkeää olisi erottaa, mitä haastateltavat tarkoittivat jäsenyydellä ja yhteisöön liittymisellä.¹³²⁵ Useille haastateltaville myös henkinen tuki ja mielellinen yhteys kuviteltuun yhteisöön oli tärkeää.

RMs20 Muuten tarkkaan määritelty jäsenyys on tyypillistä lännessä ja se on sidottu henkilön asuinpaikkaan varsinkin protestanteilla ja ehkä myös katolisilla. Mutta ortodokseille ratkaiseva on henkilön oma vapaa tahto.¹³²⁶ Myös henkilön kiintymyksellä on merkityksensä, kuten kirkkorakennuksella, ikoneilla, papeilla, esimerkiksi omalla osallistumisella seurakunnan toimintaan ja sillä, että yhteisö alkaa pitää jäsenenään. Mitään tarkkaa jäsenyysmäärittelyä ortodoksisessa kirkossa täällä ei ole, ja tilanne on sama myös Venäjällä.¹³²⁷

Haastateltava RMs20:n selitys auttoi ymmärtämään paremmin jäsenyyttä paikallisissa ortodoksisissa seurakunnissa ja sitä, että jäsenyyden määrittely oli varsin vapaata.¹³²⁸ Asia nousi esiin myös muissa haastatteluissa. Haastatteluvuonna jäsenyys ei ilmeisesti vielä ollut vakiintunut konkreettiseksi ja säännölliseksi jäsenmaksuksi. Huomionarvoista on, että osa haastateltavista oli pappien suosittelemia. He olivat seurakunta-aktiiveja, vapaaehtoisia maallikkoja, kuten esimerkiksi eräs pyhäkoulunopettaja. Haastateltava RN17 kertoi, että hän pitää itseään vanhauskoisena ja käy vähintään kerran kuussa rukoushuoneella. Toistamalla kysymyksen kolme kertaa sain viimein vastauksen haastateltava RN17:n seurakunnan jäsenyydestä:

RN17: Virallisesti? Minä en ole sen yhteisön jäsen [Riian vanhauskoisten seurakunta], mutta olen seurakuntalainen, prihožanka (прихожанка).

Haastateltava RN17 piti itseään seurakuntalaisena, vaikka hän ei ollut virallisesti seurakunnan jäsen. Edellinen esimerkki on vanhauskoisuudesta, mutta tilanne ei ollut selkeä monelle haastateltavalle tai papille

1324 Kupari ja Vuola 2020b, 21.

1325 Baumanilla (2004, 92–93) yhteisö on yleensä oletus ja siinä on suotu valta samanmielisyydelle.

1326 Ware (1985, 222) vahvistaa asian.

1327 Esimerkiksi Penttilä (2021, 174) kuvaa jäsenyyttä venäläisessä ortodoksisuudessa.

1328 Kormina (2019, 24) vahvistaa asian omassa Venäjän tutkimuksessaan.

myöskään ortodoksisessa kirkossa. Näkisin, että tämä epämääräisyys liittyy laajemmalti vallitsevaan ymmärrykseen seurakuntaan kuulumisesta. Papit käyttivät keskusteluissa ”seurakuntalaisista” mielellään tyypittelyjä, jotka kertoivat yksilön aktiivisuudesta seurakunnassa ja erityisesti kirkollistumisasteesta.¹³²⁹ Kirkollistamisen painottumista pappien puheessa selittää Korminan mukaan papin tärkeä rooli käytännön kirkollistamisprosessissa, johon kuului myös hengellinen valmennus ja kirkollisen kielen ja merkitysten selittäminen.¹³³⁰

Papit kuvasivat seurakuntalaisia skaalalla aktiivinen – passiivinen. Aktiivisia olivat kirkollistuneet, *voțserkovlnennyje* (воцерковленные)¹³³¹, seurakuntalaiset ja passiivisia jäseniä kuvattiin kävijöiksi tai vierailijoiksi, *prohožanami* (прохожанами) tai *zahožanami* (захожанами).¹³³² Nämä ilmaisut ovat monitulkintaisia, ja toisessa kontekstissa käytettiin sanaa ”vierailijat” *zahožani* (захожани) tai ”ohikulkijat” *prohožani* (прохожани) viitaten seurakunnan omien vastakohtaan, ulkopuolisiin. Määrittelyt olivat pappikohtaisia ja samalla joustavia ja liukuvia.¹³³³ Tässä näkyy ajan henki, jossa ”jäsenyyttä” kuvattiin aktiivisuusasteikolla. Kyseessä oli paikallinen tapa, ja se ilmeni niin haastateltavien kuin institutionaalisten edustajien puheissa.¹³³⁴ Esimerkiksi haastateltava TNs10 puhui henkilöistä, jotka olivat etäisiä seurakuntaelämässä, käyttäen ilmaisua ”he eivät ole kirkollistuneet”.

RMs14 Minä olen seurakunnan jäsen, mutta käyn eri kirkossa – siihen on niin paljon eri syitä, jotka ovat luonteeltaan subjektiivisia, kuten pappien vaihtuvuus. Minä käyn Kristuksen syntymän kirkossa, vaikka olenkin jäsen Pokrovan kirkossa. Olen osallistunut myös joihinkin kokouksiin [ilmeisesti seurakuntaneuvoston], vaikka käyn eri kirkoissa. Kirkkoja meillä Riassa riittää.

1329 Česnokova (2005, 30–31, 89–91 ja 242) esittää ortodoksiuskovien tyypittelyn heidän aktiivisuutensa ja kirkollistumisasteensa mukaan. Ks. myös Penttilä 2019, 37–38.

1330 Kormina 2019, 71 ja 149.

1331 Penttilä (2019, 37) on artikkelissa kääntänyt sanan: kirkollisia.

1332 Paert 2016b, 192; Rousselet 2013a, 12; Dubovka 2017, 47. Wanner (2020, 76) ja Penttilä (2021, 18) kuvaavat ilmaisua *zahožani* (захожани) ”casual believers” sanalla ohikulkijat, he käyvät kirkossa satunnaisesti sytyttämässä kynttilän, rukoilemassa ja voivat osallistua liturgiaan. Ks. myös Punkki ja Metso 2021, 223–224.

1333 Köllner (2013 37–38) tutki Vladimirin alueen liikemiesten ortodoksista elämää ja nimeää jäsenyyden seurakunnassa käyttäjystävälliseksi, *user friendly*.

1334 Täysin toinen jäsenyystilanne on Suomessa. Esimerkiksi nunna Kristoduli 2010; Punkki ja Metso 2021, 214–232.

Haastateltava oli jäsen Riian ortodoksisen hautausmaan Pokrovan seurakunnassa, jossa hän kävi harvoin. Pääasiassa hän osallistui palveluksiin Kristuksen syntymän katedraalissa ja muualla Riian kaupungissa. Haastateltava RMs14 oli mielenkiintoinen tapaus, koska hän oli liittynyt seurakunnan jäseneksi neuvostoaikana ja kuului niin sanotusti ”vanhoihin”.¹³³⁵ Siihen aikaan seurakunnan rekisteröimiseksi tarvittiin vähintään kaksikymmentä jäsentä, ja ilmaisu ”*kirkollinen kaksikymmentä*”, *dva-zatka*, (двадцатка) on tästä peräisin. Samalla voisi puhua seurakunnan ydinryhmästä ja mahdollisesti seurakuntaneuvostosta. Kun *kaksikymmentä* oli koolla, seurakunnan rekisteröinti tapahtui neuvostotasavallan uskontovaltuutetun toimistossa.¹³³⁶ Todettakoon vielä, että aikanaan tällaiset henkilöt eivät voineet toimia salassa ja saattoivat toiminnan kautta altistua tarkempaan viranomaisvalvontaan ja painostukseen.¹³³⁷

Itseään seurakunnan jäsenenä pitäneet haastateltavat ilmoittivat kirkon tai seurakunnan nimen sen mukaan, missä korttelissa tai millä kadulla kirkko sijaitsi. Toisinaan he määrittivät seurakunnan myös siellä toimivan papin nimen mukaan. Minulle paikallisten käyttämät kutsuma- ja koodinimet vaativat selvitystyötä. Tämä eräänlainen ristikkotehtävä kuitenkin selvisi tutkimusmatkan aikana, ja vierailujen jälkeen kirkot, paikat ja papit tulivat tutuksi. Selvitystyö oli tarpeen, sillä kaikki esimerkiksi Riassa virallisissa rekistereissä olevista seurakuntien kirkoista eivät välttämättä olleet toiminnassa, tai niiden toiminta saattoi sijoittua eri paikkaan kuin mitä rekisterissä oli ilmoitettu.

Esiin nousi myös muita aiheita, joilla saattoi olla vaikutusta ei-jäsenyyteen seurakunnassa, kuten neuvosto-aika ja pappien yhteistyö neuvostoviranomaisten kanssa.¹³³⁸ Haastateltava RM19:ä epäilyttivät Latvian metropoliittaan Aleksanteriin liittyneet syytökset yhteistyöstä viranomaisten ja KGB:n kanssa neuvostokaudella. RM19 oli ollut hyvin pettynyt, kun hänelle ensin ilmeni epäily rippi-isästä, ja myöhemmin hän oli saanut vahvistuksen sille, että metropoliitta Aleksanteri oli ollut KGB:n agentti, jonka koodinimi oli *tšitatel* (читател) eli lukija.¹³³⁹ Korminan nä-

¹³³⁵ Emelyanovin (2017, 126) tutkimuksessa erotetaan vanhat ja uudet seurakuntalaiset. Tässä tutkimuksessa esimerkiksi TMs2 ja RMs14 käyttivät ilmaisuja vanhat ja uudet seurakuntalaiset.

¹³³⁶ Uskontovaltuutetun arkistosta tarkemmin ks. esim. Mitrohin 2012, 507–510.

¹³³⁷ Grigoren (2015a, 188) haastattelututkimuksessa ilmeni, että sosialistisen Romanian virallisen ortodoksisuuskon kantajat: papit, osa-aikaiset papit ja seurakunnan jäsenet sekä henkilöt, jotka julkisesti kertoivat asiasta, altistuivat pilkalle ja julkiselle kritiikille myös työpaikallaan.

¹³³⁸ Ks. aiheesta Teraudkalns 2000, 137.

¹³³⁹ Teraudkalns 2020, 18.

kemys on, että esimerkiksi Venäjän kontekstissa dominoiva uskonnollinen instituutio voidaan nähdä kansan omatuntona, ja tämän omatunnon tulee olla puhdas.¹³⁴⁰ Haastateltava RM19 puhui samasta asiasta. Hän oli saanut kasteen ortodoksisessa kirkossa ja oli ollut aktiivi seurakunnassa, kuitenkin ilman virallista jäsenyyttä.¹³⁴¹ Hänelle oli tärkeintä yhteys ryhmään, jonka kanssa hän yhdessä rukoili seurakunnassa. Tulkitsen asian niin, että RM19 oli menettänyt luottamuksensa pappiin eikä selvästikään halunnut institutionaalista valvontaa omalle osallistumiselleen seurakunnassa.¹³⁴²

RM19 En ole seurakunnan jäsen, mutta olen harjoittava kristitty, ja *praktikujušij hristianin*, käyn aina kirkossa. Ja tänään [19.8.] oli muuten ortodoksisen kalenterin mukaan Herramme Jeesuksen Kristuksen kirkastumisen juhla. Olimme [vaimon kanssa] mukana klo 7.00 varhaisessa liturgiassa.

Haastateltava RM19:n valintaa ei-jäsenyydestä saattoi edesauttaa jo Simmelin aikoina tehty havainto, että kaupunkioiloissa sulkeutunut, pieni piiri voi syntyä helposti.¹³⁴³ Haastateltavan identifioitumisessa voi näkyä myös Moscovicin käsite emotionaalinen seurakunta, joka ei perustu viralliseen jäsenyyteen. Siinä ihmisiä yhdistävä karisma on affektiivinen, ei rationaalinen.¹³⁴⁴ Willander on tutkinut ruotsalaisten uskonnollisuutta ja ehdottaa tuloksissaan määrällisen aineiston pohjalta erilaisia väliryhmiä.¹³⁴⁵ Se, että papit ja seurakuntalaiset käyttävät jäsenyyden määrittelyssä samoja ilmaisuja jakaessaan ihmiset väliryhmiin, viittaa siihen, että kysymyksessä on kirkkokuntaan liittyvä normatiivinen ymmärrys, joka ilmaistaan esimerkiksi sanalla ”kirkollistunut” *votserkovlnennyj* (воцерковленный) henkilö. Tämä määrittely tehtiin pitkälti sen mukaan, miten aktiivinen henkilö oli seurakunnassa.¹³⁴⁶ Otaksun, että kirkollistumisen määrittelylle tai mittarille pitää olla seurakunnassa jokin ydinryhmä, johon kirkollistumistasoa voi vertailla.

1340 Kormina 2019, 15 ja 23.

1341 Baumanin (2004, 99) mukaan jäsenyys organisaatiossa voidaan kokea toimintaa rajoittavaksi.

1342 Brizickajan (2014, 43) haastattelututkimuksessa rippiä ei suoritettu, jos pappi oli epäluotettava.

1343 Simmel 2002, 7; Boy 2021, 196.

1344 Moscovici 2022, 231–232.

1345 Willander (2014, 94–95) kuvaa väliryhmiä Euroopan ja Ruotsin aineistojen pohjalta seuraavasti, viitaten Bäckströmin, Heelas, Voas ja Crockett's, Stormin, Dayn ja Davien tutkimuksiin: “Believing without Belonging”, “Believing in Belonging”, “Neither Believing nor Belonging” and “Belonging but Believing Something Else”.

1346 Ks. myös Emelyanovin (2017, 167) määrittely.

5.4 Uskonelämä

Rukouselämä

Neljäntoista¹³⁴⁷ haastateltavan arkielämän käytäntöön kuului säännöllinen rukous, kaksi rukoili hieman vähemmän¹³⁴⁸ ja kaksitoista satunnaisesti¹³⁴⁹. Kaksi¹³⁵⁰ haastateltavaa kertoi, ettei rukoillut lainkaan. Haastateltavien rukouskäytännöt vaihtelivat, rukous luettiin rukouskirjasta, *molitvoslov*¹³⁵¹ tai se oli vapaamuotoinen¹³⁵². Yksitoista¹³⁵³ haastateltavaa mainitsi aamu- ja iltarukouksen todeten tosin, että aamurukous ei aina onnistunut tai ollut mahdollinen¹³⁵⁴. Ruokarukous mainittiin, samoin kuin kotoa lähdettäessä lausuttava rukous.¹³⁵⁵ Haastateltavat saivat itse määrittellä sen, mitä on rukous ja kertoa, kuinka tiheästi he rukoilivat.¹³⁵⁶

Osalle haastateltavista oli tärkeää, että heidän rukouselämänsä noudatti instituution eli kirkon ja papin tai rippi-isän ohjeistusta, olkoonkin, että siihen tehtiin myös omia sovelluksia.

TN9 Rukousta varten minun ei tarvitse olla kirkossa, en rukoile ikonin edessä, koska se on ihmisen tekemä, minä katson aamuin ja illoin taivaaseen ja rukoilen.

Haastateltava TN9:n kertomuksen perusteella hänen rukouksensa ja rukoilunsa liittyvät voimaan ja sisältävät piirteitä useista perinteistä.¹³⁵⁷ Tässä voi nähdä samoin kuin rukouselämää tutkineen sosiologin Giordanin esittämästä yksilöitymisprosessista, jossa valittu reitti kätkeytyy individualisaation käsitteen alle.¹³⁵⁸ Toisaalta Immink toteaa, että rukouksessa

1347 TMs2, TMs3, TNs7, TNs8, TNs9, TNs10, RNs11, RNs12, RMs14, RM19, RMs20, VMs22, VNs23, VNs30.

1348 TN4, RN18.

1349 Esim. TM1.

1350 TM5, TN6.

1351 VN26 harvemmin ja RN13 rukoili usein murheessa.

1352 TN4, TN9, VN26, VN27.

1353 TMs3, TNs7, TNs8, TN9, TNs10, RNs11, RNs12, RMs14, RN17, RM19, RMs20.

1354 VN25, VN26, VNs30.

1355 VN26. Toisin kuin Kuparilla (2016, 80), tässä tutkimuksessa harvalla aamurukous oli lapsuuden tapa.

1356 Immink (2014, 133) viittaa Friedrich Heileriin, jonka mukaan ”rukous on henkilökohtainen sydämen ilmaus.” Esimerkiksi ortodoksirukouksesta katso Arseni 1999, 239; Ware 1985, 194–202.

1357 Ks. aiheesta Aitamurto 2016, 29–30, 62, 132 ja 174; Brizickaja 2014, 41; Willander 2014, 198

1358 Giordan 2011, 84–85.

ihmiset tunnistavat oman haavoittuvuutensa ja riippuvuutensa, ja siksi on hyvin mahdollista, että ihmiset, joilla on vain hyvin epämääräinen käsitys uskonnosta ja Jumalasta, rukoilevat siitä huolimatta.¹³⁵⁹

Metso kuvaa idän kirkon rukousperinnettä kokonaisvaltaiseksi ja toteaa, että rukous ilmenee sydämen, mielen, ajatusten, tunteiden ja ruumiin yhteistyönä.¹³⁶⁰ Metson mainitsemia rukousperinteen piirteitä esiintyi myös tässä tutkimuksessa. Mikäli informantti noudatti instituution, ortodoksisen kirkon, aamurukousohjeistusta, puhuttiin säännöstä ja kaaanonista. Rukouselämän yhteydessä haastateltavat tarkoittivat sanalla *kaanon* tapaa, sääntöä tai järjestystä.¹³⁶¹ Nämä ilmaisut tuovat mieleen ohjeen, kurinalaisuuden, autenttisuuden tavoittelun ja oikein tekemisen tärkeyden uskonelämässä.¹³⁶² Ne liittyvät arjen toimintaan kirkossa, uskonelämässä ja sekulaarielämässä. Kertoessaan rukouselämästään informantit pohtivat myös ääneen, toimivatko he oikein.¹³⁶³ Tämä voi liittyä sääntöjen hakuun elämässä. Vastaavasti huoli oikein toimimisesta voi kertoa haastateltavien uusista kokemuksista tai uskonelämän epävarmuudesta. Myös Immink näkee rukouselämästä puhuessaan, että subjektiivinen henkisyys on spontaania ja omaperäistä, kun taas institutionaalista uskontoa pidetään autoritaarisena, legalistisena ja perinteisenä.¹³⁶⁴ Rukoileminen on universaali ja globaali ilmiö, samalla valtasuhde ja dialoginen vuorovaikutus inhimillisen heikkouden ja jumalallisen voiman välillä.¹³⁶⁵

Rukouksen sisältöön viitaten mainittiin kiitos-, ylistys-, siunaus- ja pyyntörukous. Rukouksessa käännyttiin useimmin Jeesuksen, Jumalan, Jumalanäiti Marian, Pyhän Hengen ja pyhien sekä marttyyrien puoleen. Usein mainittu ja hyvin merkittävä oli Jeesuksen rukous.¹³⁶⁶ Rukous toteutuu sanojen jatkuvalla toistolla päivittäisissä toimissa. Kuparin tutkimuksessa evakkonaiset kiittivät Jumalaa, ”huokaillen Taivasta kohti” tai toistaen Jeesuksen rukousta.¹³⁶⁷ Pyhät saivat myös tässä tutkimuksessa erityishuomion varsinkin, mikäli kysymyksessä oli erityspyyntö: tällöin

1359 Immink 2014, 136.

1360 Metso 2003, 41.

1361 Ware (1985, 55, 61 ja 68) kertoo Jumalan kohtaamisesta rukouksessa.

1362 Ks. myös Halme (2006, 346) teologisesti ilmaistuna: autenttisuuden etsinnästä.

1363 Esim. Bataille (2020, 197–198) keksi kääntää ”Isä meidän-rukouksen pääläelleen”.

1364 Immink 2014, 133.

1365 Giordan 2011, 78. Vrt. Suzukovich III 2011, 180.

1366 Ware (1985, 112–115 ja 201–204) Jeesuksen rukouksen kolme tasoa tai astetta ovat suullinen, sisäinen ja sydämen rukous.

1367 Kupari 2016, 61. Ks. myös Kormina 2019, 73.

huomioitiin pyhien hierarkia.¹³⁶⁸ Puhuttiin pyhien ja enkelien huolenpidosta ja pyhien vahvasta rukouksesta. Pyhien elämäkerrat olivat avuksi, sillä niin pyynnöt menivät oikealle pyhimykselle.¹³⁶⁹ Haastateltava VN24 puhuu me-muodossa, jolloin tunne ja kokemus ja niihin liittyvät emotionit jaettiin kollektiivisesti todellisessa tai kuvitellussa ortodoksisessa me-ryhmässä. Monen haastateltavan aamurukouksen ruumiilliset toimet kuten ristillä siunaaminen eli ristinmerkin tekeminen kumarrusten kanssa olivat elävää ja elettyä ortodoksisuutta.¹³⁷⁰

VN30 Rukoilen aamuisin myös sen puolesta, että kaikki menisi hyvin, ja että tekisin kaiken oikein ja ettei tulisi päivän aikana virheitä, muutenkin, että toimisin elämässä oikein.

VN24 [pyhäkoulunopettaja] Meillä ortodokseilla on tietty järjestys. Päivä alkaa aamusäännöllä, [...] paljonko niitä on, mmm. Oliko 13 kai, ne ovat rukoukset, jotka ovat yhteisesti hyväksytyjä ja me [ortodoksit] tunnemme ne kaikki. Me luemme kaikki nämä rukoukset aloittaen tavallisesti, ensin ”uskontunnustus” ja sen jälkeen erilaiset kääntymiset ”enkelin puoleen”, ”Jumalansynnyttäjän puoleen” ja sen jälkeen muistelemme kaikkia läheisiä terveydestä ja muistamme myös poisnukkuneet. Lisäksi luetaan evankeliumin luku kyseisen päivän kirkkokalenterin mukaan.¹³⁷¹ Joskus kun minulla on sopiva mieliala, voin jatkaa evankeliumin lukemista enemmänkin. Jos siihen on mahdollisuus – luen aina ääneen, koska jos lukee itsekseen ääneti, osa menee ohi ja ääneen lukiessa on täysin toinen tunne. Ja jos on sopiva mieliala ja aikaa, luen vielä psalmeja. RL: Mutta anteeksi miten te ajallisesti ehditte? VN24 Niin minä nousen arkisin kello 5 aamulla ja aamurukous on kello 5–6, kaikki muut perheessä nukkuvat ja tämä on minun tuntini.

¹³⁶⁸ Laitilan 2017, 80.

¹³⁶⁹ Ware (1985, 210) ruumin kirkastumisen esimerkkejä on niin läntisissä kuin itäisissä pyhäinkertomuksissa. Ks. myös Pascal 2002, 47.

¹³⁷⁰ Kúpari ja Vuola 2020b, 26; Kasala 1990, 26. Haastateltavan VN24 aamurukous noudatti alkuaan Vilnan Pyhän Hengen veljeskunnan vuoden 1907 julkaisun ohjeistusta: Tolkovi molitvoslov 2016.

¹³⁷¹ Venäjänkielisen Raamatun vuoden 1867 käännöksestä löytyvät selkeät pyhä- ja viikkokohtaiset Raamatun lukuohjeet. Myös Ware (1985, 180) kertoo evankeliumin lukemisen tärkeydestä.

Uskonelämässä aktiiviset haastateltavat kertoivat aamurukouksen oikean tekemisen merkityksestä. Siinä auttoivat säännöt ja rukouskirjat. Haastateltava VNs24:n rukouselämä oli päivittäistä, tiheää ja tiivistä, ja hän puhui myös hiljaisesta rukouksesta.¹³⁷² Hän kuvasi arjen rukousta aamuisin kotona ja muualla.¹³⁷³ Aktiiviseurakuntalaiset haastateltavat painottivat rukoussääntöä ja rukousten toistojen määrää. Aktiiveille tärkeitä olivat rutiinimaiset päivittäiset rukoukset, joista he olivat mahdollisesti sopineet rippi-isän kanssa.¹³⁷⁴ Myös muut haastateltavat olivat tietoisia rukoussäännöistä. Tämä ilmeni esimerkiksi ilmoituksesta, että haastateltavalla on kotona rukouskirja, tai päinvastoin, että sellaista ei ollut kotona.

TNs7 Kyllä minä rukoilen kuten kaikki muutkin. Koska kaikkien ortodoksien pitää rukoilla. Minä luen aamurukouksen, iltarukouksen, luen evankeliumia ja yritän aina lukea akatistosta, *akafist*, jollekin tietylle pyhälle, riippuen kenen päivä silloin on. Siis aamulla ja iltaisin, ennen ja rukoilun jälkeen, teen siis kaikki niin kuin pitää.

Seurakunnan jäsen, haastateltava TNs7 totesi omasta rukouselämästään, että ”teen siis kaikki niin kuin pitää” ja että vuosien varrella hänen rukouselämänsä oli tihentynyt. Sana ”pitää” toistuu muutenkin aineistossa, ja tulkitsen, että verbillä on käytäntöihin velvoittava luonne. Haastateltavat kertoivat uskonelämälle asetetuista tavoitteista, tasoista ja ihanteista, joihin he pyrkivät elämässään. Eletty uskonto, eletty ortodoksisuus tuli osaksi arkielämää käytäntöjen ja rukousten kautta.¹³⁷⁵ Merkitystä oli sillä, missä rukoiltiin, ja kerrottiin myös, että rukouselämä elää ja oli muuttunut verrattuna aikaisempaan neuvostoajan arkeen ja uskonelämää koskeviin kieltoihin. Esimerkiksi haastateltava RMs14 kertoi, että hänen rukouselämänsä aktiivisuuteen vaikutti tilan tunnelma. Hän kertoi saavansa esimerkiksi kirkkotilassa useimmin nostetta omaan rukouselämäänsä. Rukoilevat haastateltavat kertoivat, että rukouselämä oli heille arjen kantava voima.¹³⁷⁶ Monelle rukoilijalle oli arjessa tärkeää tehdä rukouksen yhteydessä ristinmerkki.¹³⁷⁷

¹³⁷² Pew Research Center (2017, 26) tutkimuksissa päivittäin rukoilivat vähiten Viron (9 %), Liettuan (15 %) ja Latvian (17 %) vastanneet.

¹³⁷³ Kupari (2016, 63) toteaa, että toistuvat uskonnolliset käytännöt antavat arkielämälle hengellisen muodon.

¹³⁷⁴ Tolkovy molitvoslov (2016, 3): ”jokaisen on aloitettava rukoustyö rukoussäännöstä”. Rukoussäännöstä tarkemmin ks. esim. Arseni 1999, 241.

¹³⁷⁵ Ks. myös Penttilä 2021, 178.

¹³⁷⁶ Ammerman 2013, 201.

¹³⁷⁷ Samoin Kuparin (2016, 63 ja 64) tutkimuksessa.

VNs23 Ennen kuin lähden kotoa, teen ristinmerkin ja sen jälkeen sanon: pelasta, varjele, pelasta ja varjele, pelasta ja armahda.

Toiset tekivät ristinmerkin hyvin usein. VNs23 kertoi, että tehdessään ristinmerkin hän kääntyi hiljaisessa rukouksessa kutsumaan Herraa. Kysymyksessä oli jokapäiväinen ja rutinoitunut tapa, ja VNs23 selitti, miten tärkeitä kumarrukset ja ristinmerkki ovat ortodoksisen tradition hengellisessä elämässä. Ristinmerkki on tärkeä osa niin institutionaalista kuin elettyä ortodoksisuutta. Se on tunnistautuminen ja sanaton uskontunnustus. Haastateltavat käyttävät ristinmerkistä arkista ja puhekielistä ilmaisu *perekrestitsja* (перекреститься), 'ristinmerkki'. Ortodoksisen kirkon venäjänkielisessä sanakirjassa ohjeistetaan ristinmerkin oikea tekeminen ja käytetty institutionaalinen ilmaisu on *krestnoe znamenie* (крестное знамение), 'ristinmerkki'.¹³⁷⁸ Hiljainen rukous saattoi olla myös läsnäoloa kirkkotilassa tai muussa erityisessä paikassa. Poisnukkuneiden, itsensä ja läheisten puolesta oli tapana rukoilla, joko yksin tai jättämällä kirkossa esirukouspyyntö.¹³⁷⁹

VN21 Rukoilen joskus, mutta yleensä poisnukkuneiden puolesta.

Baltian alueella toimivissa Moskovan patriarkaatin ortodoksisissa paikalliskirkoissa oli haastatteluvuonna tapana esittää esirukouspyyntöjä elävien ja poisnukkuneiden puolesta¹³⁸⁰. Alkuaan Vilnan Pyhän Hengen veljeskunnan luostarin rukouskirjassa kehoitetaan esirukouksessa elävien puolesta rukoilemaan seuraavassa järjestyksessä: 1. hengellinen isä, 2. vanhemmat, 3. läheiset, koko suku ja ystävät. Poisnukkuneiden puolesta järjestys on puolestaan seuraava: 1. vanhemmat 2. sukulaiset, hyväntehtäjät ja kaikki ortodoksikristityt.¹³⁸¹ Kirkossa pappi rukoili edellä mainittujen puolesta, jos henkilö oli kastettu ortodoksisessa kirkossa.¹³⁸² Kaupungeissa ilmeni myös seurakunta- tai pappikohtaisia eroavaisuuksia.¹³⁸³ Esimerkiksi isä Vladimir kertoi tapaamisella Vilnassa, että hän kyllä

1378 Pravoslavnyi tserkovnyi slovar 2004, 19.

1379 Onnistuu kirkossa korvausta vastaan. Tutkimuspäiväkirja 2004.

1380 Mäkinen (2014, 61) kertoo, että esirukoukseen ortodoksisessa kirkossa suhtaudutaan vakavasti, tämä on apostolien kehoitus rukoilla elävien ja kuolleiden puolesta.

1381 Tolkovyi molitvoslov (2016, 73–83) teksti on kirkkoslaaviksi, varustettu venäjänkielisellä käännöksellä ja selityksellä.

1382 Isä Vladimir. Tutkimuspäiväkirja 2004.

1383 Vrt. Turner (2007, 210–211) katolisuudessa, ”elävät näet rukoilevat pyhiä auttamaan niitä, jotka kärsivät liminaalisesta koetuksesta kiirastulessa”.

joustaa, mutta ensin oli keksittävä henkilölle sopiva oikeauskoinen nimi. Näin henkilö ”salaisesti” ja mielellisesti identifioitiin ja sulautui osaksi ortodoksisuutta.¹³⁸⁴ Kerrottiin, että esirukouksen mahdollisuus saattoi olla joillekuille eräs syy tulla aikuisena kasteelle. Tästä isä Vladimirin joustosta tulee mieleen paralleeli neuvostokaudelta, jossa vastaavasti arkisessa elämässä monen harrastuksena oli sääntöjen ”uudelleentulkinta”.

Ortodoksisessa paikalliskirkossa oli mahdollisuus tilata papilta eri pituisia rukouspalveluksia. Ne saattoivat vaihdella kestoltaan kertaluonteisesta päivän tai viikon mittaisiin, jopa kuukausien pituisiin rukousjaksoihin. Poisnukkuneiden puolesta rukoileminen ja kirkossa palveluksen pyytäminen oli useimmalle haastateltavalle tärkeää. Harvojen ja valittujen puolesta rukoiltiin tietyissä kirkoissa säännöllisesti. Siihen oli yleensä jokin syy, esimerkiksi merkittävä lahjoitus kirkolle tai henkilön toiminta kirkon rakennuttajana.¹³⁸⁵

Rukouksesta sai apua. Asiasta kertoi laajemmin kaksi¹³⁸⁶ haastateltavaa. Heillä oli vahva kokemus, että Isä meidän -rukous tai rukous, jossa käännyttiin pyhien puoleen, auttoi elämän vaikeina hetkinä.¹³⁸⁷ Osalle papin puolesta rukoileminen oli yhtä tärkeää kuin oman itsen ja läheisten puolesta rukoileminen.

VNs24 Minä rukoilen läheisten, itseni ja [oman] papin puolesta, aina näin.

Osalla pitkästä perhetraditiosta kertoo, että esimerkiksi kahdella¹³⁸⁸ haastateltavalla oli kotona vanha rukouskirja, juhlaminea-painos. Rukouskirja sisälsi päivän pyhän muiston tekstit, ortodoksista lukemistoa pyhistä sekä opetuksia. Haastateltavat pitivät juhlaminea-painosta hyvin arvokkaana.¹³⁸⁹ He mainitsivat pyhien katkeamattoman osallisuuden rukousketjussa.

1384 Pidin isä Vladimirin minulle keksimästä nimestä ”Roman” eli roomalainen. Tutkimuspäiväkirja 2004.

1385 Näin kertoi tapaamisella Vlnassa metropoliitta Krysostomos ja mainitsi kaksi ortodoksista kirkkoa Liettuassa, jossa yksityisen rakennuttajan toivomus on ollut, että hänen ja perheen puolesta rukoillaan kyseisissä kirkoissa säännöllisesti. Tutkimuspäiväkirja 2004.

1386 VNs23, VN27.

1387 Haastateltavat voivat tarkoittaa kirkon rukouspalvelusta, erityinen jumalanpalvelus ks. Arseni 1999, 240.

1388 RMs14, RMs20.

1389 Tarkemmin *Mineasta* ja sen käytöstä: Arseni 1999, 194; Semenenko-Basin 2011, 63–69; Repo 2008, 22–25.

Haastateltava TN6 edusti toista ääripäätä, sillä hän kertoi rukoilleensa vain kerran elämässään. Tämä oli tapahtunut hänen pyrkiessään korkeakouluun, ja rukous oli auttanut. RN15 kertoi, että hän ei voi sanoa, että rukoilisi, vaan nimesi toiminnan kommunikaatioksi Jumalan kanssa. Haastateltava pohti ääneen, oliko tämä rukousta vai ei. Tällainen kommunikaatio Jumalan kanssa oli alkanut haastateltavan pojan syntymän jälkeen vuonna 1988. Haastateltavat pohtivat myös rukouksen vaikutusta.

TN6 Olen kuullut sellaisen teorian, että rukousteksti pitää olla. Koska tietyt äänensävyt luovat tietynlaisen värähtelyn ja silloin ilmeisesti jotain tapahtuu.¹³⁹⁰

Diplomi-insinöörin koulutuksen saaneen haastateltava TN6:n ajatus on samankaltainen kuin Moscovicilla: saman kulttuurin ihmiset ovat ikään kuin sidottu pitkään naruun, ja siitä joukosta löytyy aina jokin idea. Tämän idean voima on verrattavissa fyysiseen ja materiaaliseen vahvuuteen ja tietynlaiseen psyykkiseen tilaan. Lisäksi sanan ”idea” voi vaihtaa mieleiseen ilmaisuun kuten myytti, magia, ideologia, maailmankatsomus, tieto tai sosiaalinen representaatio.¹³⁹¹

Immink esittää, että rukoukset liittyvät läheisesti kontekstiin, jossa ne lausutaan.¹³⁹² Tällaisen ajatuksen mainitsi esimerkiksi haastateltava RNs16, joka kertoi rukoushetken liittymisestä elämän ääripäihin.¹³⁹³ Hän nimesi hartaaksi sen hetken kirkossa, jolloin hän asetti kynttilän ikonin eteen.¹³⁹⁴

RNs16 Rukoilen vain silloin, kun minulla on paha olo tai olen neuvon tarpeessa. Mutta jos minulla on hyvä olo, käyn kirkossa ja laitan kynttilän ja samalla kiitän Jumalaa siitä. Pääasiallisesti vain tällöin. Eli kun minulla on elämässä sellaiset ääripäät.

¹³⁹⁰ Vrt. Dubovka 2017, 59; Bataille 2020, 148. Ks. myös Mustajoki (2020, 120, 233, 237) äänensäyvyn tulkinnasta.

¹³⁹¹ Moscovici 2022, 203. Vrt. Misäne 2016, 49.

¹³⁹² Immink 2014, 137.

¹³⁹³ Bataille (2020, 67) puhuu ääripisteestä arkipäivän tietona, joka löytyy kokemuksen kautta.

¹³⁹⁴ Ortodoksisuudessa kirkkokynttilä on uskovan ihmisen rukouksen symboli. Pravoslavnyi tserkovnyi slovar 2004, 31.

Minun on vaikea löytää haastateltavan sanoille sopivaa ilmaisua suomen kielestä, enkä ehkä tavoita moitteetonta käännoästä liittyen rukoukseen. Ilmaisen asian sanalla ääripää¹³⁹⁵ Hyvän olon tunne toistuu haastatelluissa. Haastateltava RNs16 koki sitä kirkossa, joka soi ilmeisesti alkukantaisen kokemuksen turvapaikasta.¹³⁹⁶ De Certeau kertoo paikkaan liittyvästä arvoituksellisuudesta ja hajanaisuudesta, fragmentaarisesta menneisyydestä ja symbolisaatioon kiteytyvästä nautinnosta, *symbolizations encysted*.¹³⁹⁷ Tämä tunne välittää kokemuksen turvapaikasta.¹³⁹⁸

Kaupunkielämässä haastateltavat kertoivat sovittavansa, jakavansa ja kokeilevansa strategioita ortodoksisen kulttuurin säilyttämiseksi.¹³⁹⁹ Osalle taas ortodoksinen uskonelämä ja kulttuuri ei ollut tärkeää, vaan he saivat vaikutteita laajemminkin. Tietyt uskonnolliset perinteet voivat sekoittua tällaiseksi *bricolageksi*, tee se itse -askarteluksi tai hybrideiksi.¹⁴⁰⁰ Joillakuilla yksittäisillä haastateltavilla ilmeni Latourin kuvaama modernin ihmisen rukous, hybridi, johon yksilöt kokoavat rukousaineksia eri lähteistä.¹⁴⁰¹ Haastateltava VM31 kertoi, että hän kyllä rukoulee tai pikemminkin meditoi buddhalaisittain, ja tämä toiminta on kuin eräänlaista kristittyjen rukousta.¹⁴⁰² Globaalistuvassa ja vapaassa yhteiskunnassa yksilöt saavat itse tehdä valintoja eri suuntauksien ja reittien välillä.¹⁴⁰³ Haastateltava VM31:n valitsemasta henkisestä polusta ja strategiasta voisi sanoa, että hän on nöyrytynyt ylemmän totuuden tahtoon ja noudattaa sitä. Voisi puhua uskonnollisesta monimuotoisuudesta, joka voi olla uskontojen rajat ylittävää tai uskonnon sisäistä.¹⁴⁰⁴ Edgell puhuu kulttuuriryökäluista ja siitä, miten ihmiset käyttävät uskonnollisia ideoita, symboleja ja metaforia muodostaen tai hämärtäen uskonnollisia rajoja.¹⁴⁰⁵ Ammerman tekee Euroopan ja Amerikan välillä eron uskonnollisen moniarvoisuuden käsitteen määrittelemisessä ja käytössä.¹⁴⁰⁶ Haastatel-

1395 Losskijn (1990a, 35–37) ja Berdjajevin (2009, 442) perusteella venäläiseen luonteeseen kuuluvat ääripää^t kuten ekstremismi, kiivaus, anarkia, orgiat kuten hlysteillä ja maksimaalisuus.

1396 Samoin kertoi af Burénin (2015, 121) tutkimuksessa tukholmalainen haastateltava Ava.

1397 De Certeau 1984, 108.

1398 Bachelar 2003, 231.

1399 Agadjanian 2013, 91.

1400 Ammerman 2006, 7–8.

1401 Latourin (2006, 15) mukaan ne muodostuvat nykyihmiselle tieteen, politiikan, talouden, lainsäädännön, uskonnon ja fiktion sekasotkusta.

1402 Malonen and Dadswellin (2018) tutkimuksessa kolme (14) haastateltavaa kuvaili omaa uskonnollista taustaansa sekoituksena.

1403 Hall 2019, 145–149.

1404 Bender ym. 2012, 10.

1405 Edgell 2012, 255.

1406 Ammerman 2006, 7–8.

tavien moniarvoisuus näkyy siinä, että osa heistä linkittyi – vahvemmin tai heikommin – globaaliin venäläisyyteen mutta muodosti käytänteiden kautta omaleimaisen balttilaisen kulttuurialueen.¹⁴⁰⁷ Hall puhuu alhaalta päin nousevasta uudesta lokalismista.¹⁴⁰⁸

Tallinna, Riika ja Vilna ovat kukin maansa sosiaalisen ja uskonnollisen elämän keskuksia, joissa eletään nykyajan sekulaarissa ja modernissa maailmassa. Kaupunkien todellisuudessa on omanlaisensa taju ja tietoisuus sosiaalisista prosesseista.¹⁴⁰⁹ Haastateltavat kertoivat kaupunkitilassa koetusta sekulaarista ja hengellisestä maailmasta. Tutkimuksessa rukouselämän erot näkyvät monesti pikemminkin seurakunnan jäsenten ja ei-jäsenten kuin kaupunkien välillä, Ammermanin tutkimushavainto oli samankaltainen. Hän vertasi Bostonia ja Atlantaa tutkiessaan, miten järjestäytynyt uskonto muokkaa yksilön arjen uskonelämää.¹⁴¹⁰ Luehrmann on tutkinut ortodoksisista rukousta ja päättelee, että siinä on läsnä mysteeri, rukouksen oikeellisuus ja tyyliherkkyys, rukouksen toisto sekä sanallinen tai hiljainen vuorovaikutus pyhien kanssa, kuten ikonien ja pyhainjäännösten edessä. Rukouksen muotona olivat, kuten tässä tutkimuksessa, kumartuminen, eleet ja rytmi sekä fyysinen ja henkinen rasitus ja aistimaailman monimuotoisuus.¹⁴¹¹ Tutkimukseni haastateltavien rukouselämässä painottuvat lisäksi heille merkittävät pyhät, tilat, sääntöjen noudattaminen tai omakohtainen *bricolage*. Kaiken kaikkiaan tässä tutkimuksessa oli nähtävissä Luehrmannin aistillinen, uskonnollinen kieli ja se, että rukouselämästä oli osalle haastateltavista tullut jokapäiväinen rutiini ja rituaali.

Kirkossakäynti

Aineiston kirkossakävijöistä suurin osa kävi ortodoksisessa kirkossa, kaksi¹⁴¹² vanhauskoisten rukoushuoneella ja kaksi¹⁴¹³ haastateltavaa katolisessa kirkossa. Julkinen uskonharjoitus eli kirkossakäynti vaihteli

1407 Esimerkiksi Sorokin (2017, 328) käyttää ilmaisua kulttuurinen mentaliteetti, *culture mentality*.

1408 Hall 2019, 166–167.

1409 Douglas 2003, 153.

1410 Ammerman 2013, 200–201.

1411 Luehrmann 2017, 1–12; Grigore 2015a, 83; Lindholm, Stevanovic ja Peräkylä 2016, 2. Esimerkiksi Bahna (2022, 258) kertoo, että rituaalinen kumartuminen määritellään tarkkaan vanhauskoisuudessa.

1412 RN17, VM29.

1413 Molemmat RN13 ja VN27 vierailivat myös ortodoksisessa kirkossa.

haastateltavien keskuudessa aktiivisesta passiiviseen.¹⁴¹⁴ Kolmetoista¹⁴¹⁵ haastateltavaa kävi kirkossa joka pyhä, kaksi¹⁴¹⁶ vain juhlapäivinä, jotkut kerran¹⁴¹⁷ kuussa ja osa hyvin harvoin¹⁴¹⁸. Kolme¹⁴¹⁹ haastateltavaa ei käynyt kirkossa lainkaan. Yksi kävi mahdollisuuksien mukaan buddhalaisessa tempelissä.¹⁴²⁰ Osa haastateltavista painotti seurakunnan jäsenyyden merkitystä ja sen velvoittavaa vaikutusta kirkossakäyntiin. Myös kirkkotilan aistituntuma ja puhuttelevuus sekä omaksi koettu ”kodikkuus” kirkkotilassa vaikuttivat siihen, miten usein kirkossa käytiin.¹⁴²¹ Rinnastaisin haastateltavien käyttämän sanan juuri kodikkuuteen, hyvän olon tunteeseen.¹⁴²² Mukavuus, rauha ja kodikkuus koostuvat hajanaisista tai kokonaisista mielikuvista. Ne olivat haastateltavan itsensä rakentama kehys, muoto, ja kokemus tilan tunteesta.¹⁴²³

RNs11 Minä en tietenkään halua ketään nyt loukata, mutta minun on mukava, *ujutno*, olla ortodoksisessa kirkossa.

RNs12 Olen vierailut katolisessa kirkossa, mutta minusta kirkko vaikutti hyvin etäiseltä. Ortodoksisessa kirkossa minä koen kodikkaan olon, siellä palavat kynttilät ja minä koen tunnelman itselleni sopivaksi. Itse ilmapiiri siinä tilassa on juuri se minulle oikea.

VNs23 [...] tiedättekö, oli pääsiäinen ja sen jälkeen vaihdoimme työpaikallani kuulumisia työkavereiden kanssa [Vilnassa] ja he ovat kaikki katolisia. Todella sanoin heille, että meidän kirkossamme jumalanpalvelus on sen verran kauniimpi ja mielenkiintoisempi [...] Sinä seisot siinä ja aivan kuin yhdellä henkäyksellä tunnet tämän omaksi, ja he [katoliset] ihmettele-

1414 Furseth and Repstad (2006, 8) kertovat, että tutkimuksissa ihmiset ovat taipuvaisia liioittelemaan kirkossakäyntiä, varsinkin jos yhteisössä pidetään sitä oikeana käytäntönä.

1415 TMs2, TMs3, TNs7, TNs8, TNs10, RNs12, RMs14, RM19, VMs22, VNs23, VNs24, VN25, VNs30.

1416 RNs11, VN26.

1417 RN15.

1418 TN4, TN6, TN9, RN13, RNs16, RN18.

1419 TM5, TN6, VN31.

1420 VM31

1421 Bachelard (2003, 74, 98, 109.) puhuu talosta oliona, jolla on sisätilan kotoisuuteen liittyvä arvo.

1422 Nunna Kristoduli 2010, 83 ja 117.

1423 Kapkan 2016, 22.

vät. ”No miten sinä pystyt ja jaksat kun sinulla painoakin on?” Tiedätte heillä [katolisilla] messu on vain tunti ehkä puolitoista, ja miettikää nyt, vielä niin lyhyt!

Kirkossakäynnin yhteydessä kuvailtiin tilassa koettua oloa ja tunnetta, ja niitä vertailtiin muiden kirkkojen tiloihin ja tunnelmaan. Tärkeiksi muodostuivat seuraavat yksityiskohdat: kirkkotilassa oleva tunnelma, pyhäinjäännökset, artefaktit ja niihin liittyvät attribuutit sekä rukous. Papin rooli ja saarna, muistokynttilä ja esirukous poisnukkuneen, mutta myös läheisten ja oman itsenkin puolesta olivat tärkeitä, samoin katumuksen mysteeri, liturgia eli ehtoollisjumalanpalvelukseen osallistuminen sekä seurakuntalaiset, aistimaailma, kodikkuuden, rauhan tunne ja lämmin ilmapiiri kirkossa.¹⁴²⁴ Tämän aineiston pohjalta liturgia oli ortodoksikirkon jumalanpalvelukseen osallistuville tärkeä ja vahva tunnistautumisen kokemus.¹⁴²⁵ Haastateltavat mainitsivat, että monumentaalinen kirkkotilan tunnelma, musiikki, rukoukset ja liturgia kuljettavat heidät pois arjesta toiseen todellisuuteen.¹⁴²⁶ Rukoussäännön mukaan toimiessaan haastateltavat kertoivat rukoilevansa ennen katumuksen sakramenttia, ennen ehtoollista ja sen jälkeen.¹⁴²⁷ Yhteistä oli, että katolisessa kirkossa, vanhauskoisten rukoushuoneessa ja ortodoksisessa kirkkotilassa oli paljon yksityiskohtia kuten mahdolliset pyhäinjäännökset, reliikit, valaistus, suitsukkeet ja niiden savu, elävien ja pyhien läsnäolo. Kirkkorakennus ja -tila sekä siellä olevat yksityiskohdat ja symbolit olivat yksi vahvimpia uskonnollista muistia tukevia ja ylläpitäviä elementtejä. Yhteisömuistia pidetään ryhmää tai yhteisöä yhteen liittäväksi voimavarana.

Puhuessaan kirkoista haastateltavat käyttivät eri kaupungeissa heille tuttuja ja vakiintuneita ilmaisuja. Ortodoksinen kirkko oli *tserkov*, *hram*, *sobor* tai *katedral* (’kirkko, temppeli, tuomiokirkko ja katedraali’).¹⁴²⁸ Harvemmin esiintyi puheissa, *tshasovna*¹⁴²⁹, ’rukoushuone’, joka oli myös pieni kappeli. Useimmiten kirkko kuvattiin haastatteluissa omaksi, sillä siinä oli läsnä tilan tuttuus, tai puhuttiin toisista tiloista, joissa

1424 Ks. myös Metso 2003, 45.

1425 Sama tulos oli Korminan (2019, 148) tutkimuksessa. Kuparin (2016, 64–66) tutkimuksessa haastateltavat korostivat liturgian erityisluonnetta ja samalla sen fyysistä puolta.

1426 Moscovici 2022, 257.

1427 Tolkovy molitvoslov 2016, 161–186.

1428 RNs11: ”Täällä [Riiassa] me puhumme *sobor* - ortodoksisesta ja katolisesta pääkirkosta, mutta latvialaiset puhuvat katedraalista, katedrāle.”

1429 Suomennos tšasouna.

oli läsnä tilan vieraus.¹⁴³⁰ Tutkimuksessa seurakunnan ei-jäsenten keskuudessa itseään katolisena¹⁴³¹ pitävä puhui omasta kirkostaan sanalla *kostjol* ('kirkko') ja vanhauskoiset¹⁴³² puhuivat tapaamisilla *molenna-ja-rukoushuoneesta*, mutta käyttivät myös ilmaisua *svoja tserkov*, 'oma kirkko', ja vanhimmistosta sana *nastavnik*.¹⁴³³ Vlnassa haastateltavat mielsivät sanan *tserkov* ortodoksiseksi kirkoksi, ja katolinen kirkko oli nimeltään *kostjol*. Riiassa yksittäiset haastateltavat kuten RNs11 käyttivät katolisesta kirkosta sanaa *kostjol* tai puolan *kościół* ja saman kirkon papista sanaa *ksjojndz*, tai puolan *ksiądz*.¹⁴³⁴ Tallinnan haastateltavat eivät käyttäneet sanaa *kostjol*, vaan puhuivat katolisesta kirkosta. Tästä voi päätellä, että haastateltavien vertailut liittyivät sellaisiin kirkkoihin, jotka he tunsivat, ja vertailua tehtiin mielellään.¹⁴³⁵ Ilmaisut kertovat myös omasta tilasta, ja tässä avautuu Bachelardin kuvitellun kotoisuuden ulottuvuus, jolla on merkitystä.¹⁴³⁶ *Kodikkuus, kotoisuus, tuttuus, kodin tunntuma* tulee jatkossa vielä paremmin aineistossa esille. Tämä on samalla paradoksi, johon liittyy tilan läheisyys tai vieraus haastateltavan elämässä. Kokemus paikasta painottuu arkipäivän käytäntöihin ja tilan tuttuuteen.¹⁴³⁷

Kerrottiin, että elämäntilanteilla ja läheisillä oli vaikutusta kirkossäkäyntiin. Jotkut informantit muistelivat aikaisempia kirkossäkäyntejään ja kertoivat niihin liitetyistä kielloista yhteiskunnassa.

VN27 Meillä kotona uskonto ei ollut kielletty aihe, vaikka siihen aikaan tämä kaikki oli kielletty. Ei saanut käydä ortodoksisessa (*tserkov*) eikä katolisessa kirkossa (*kostjol*). Meidän perheemme oli avarakatseinen, jos haluat, ole hyvä mene [kirkkoon]. Me kävimme säännöllisesti katolisessa ja ortodoksisessa kirkossa suurina kirkkojuhlina, kuten jouluna ja pääsiäisenä, mutta emme muina pyhinä.

1430 Tilan tuttuudesta ks. esim. Bachelard 2003, 295 ja 338–339.

1431 VN27.

1432 RN17, VM29.

1433 Välillä vanhemmisto oli RN17 puheessa ”pappeja”.

1434 MOT Puola sanakirja 26.7.2021.

1435 Samoin Kuparin (2016, 86) tutkimuksessa evakkonaiset vertailivat ortodoksisuutta ja luterilaisuutta keskenään.

1436 Bachelard (2003, 98, 212–213) ”Ihminenhan kuvittelee todellisuutensa jatkuvasti uusiksi”.

1437 De Certeau 2013, 172–173.

Tulkitsen, että haastateltava VN27 kasvoi perheessä, jossa hyväksyttiin ekumeeniset asenteet, ja hän noudatti elämässään kahta uskonnollista perinnettä.¹⁴³⁸ Ammerman tarkentaa, että eletty uskonto ei ole aina sidottu tiettyyn konfessioon, kuten muun muassa ilmeni haastateltava VN27:n kohdalla.¹⁴³⁹ Toisaalta tähän saattoi vaikuttaa neuvostoajan konteksti, jossa kristityt ja ylipäättään uskovat ideologisen painostuksen alaisina hakivat tukea toisistaan. Samalla se madalsi kynnystä osallistua toisen kirkkokunnan ja mahdollisesti myös uskontokunnan toimintaan.

Kirkossakäynnin tiheyteen vaikutti myös haastattelevan aktiivisuusjakso seurakunnassa. Esimerkiksi RNs11 oli toiminut kirkkokuorossa vuosina 1988–1990 ja ollut mukana kaikissa lauantain ja sunnuntain palveluksissa. RMs14 oli myös käynyt Neuvostoliiton aikana usein kirkossa, koska toimi tuolloin seurakunnan lukijana.

Tutkimuksessa ei ole eritelty tai tarkennettu kirkossakäynnin syitä, ellei haastateltava itse niistä kertonut. Esimerkiksi haastateltava TM1:n kirkossakäyntiin vaikutti tilassa toimiva pappi. Tietty ikoni saattoi hyvin olla syy kirkossakäyntiin tai temppeleijuhlaan osallistumiseen. Kuten aikaisemmin ilmeni, ikoni oli yksittäinen tärkeä artefakti kirkkotilassa ja saattoi olla kirkossakäynnin syy. Ikonit tekivät näkymättömän näkyväksi. Puhutaan symbolisesta todellisuudesta, taivaan ja maan kohtaamispaikasta.¹⁴⁴⁰ Haastateltavat kuvasivat myös, miten tietyt ikonit säteilevät ja heijastavat menneitä ja kirkkotilassa pyhää ympärilleen. Ikonityypit liitettiin elettyyn ortodoksisuuteen, sitä rakentavaksi ja eläväksi tekeväksi. Erityiset ja poikkeavat ikonit sijoittuvat omalle skaalalleen vahvuuden ja voimakkuuden mukaan. Ihmisten rukouksen tiheys ja säännöllisyys tietyn ikonin edessä lisäsivät sen arvokkuutta ja uskonelämän merkittävyyttä. Tärkeitä kirkossakäynnin hetkiä olivat myös juhla- ja muistopäivät, jolloin juhliittiin pyhää, jonka mukaan temppeli oli nimetty.¹⁴⁴¹

Kirkossakäynti saattoi olla hetkellinen piipahdus tai satunnainen osallistuminen jumalanpalvelukseen. Vain kolme haastateltavaa kertoi, että he olivat lapsuudestaan ja nuoruudestaan asti olleet aktiivisia kirkossakävijöitä. Nykyisin he jatkoivat perinnettä ja olivat tottuneet omaan kirkkoonsa, sen pappeihin ja aktiivisiin seurakuntalaisiin.¹⁴⁴² Kuten aikaisemmin kävi ilmi, aikuiskaste oli ollut tärkeä tapahtuma haastateltavien

1438 Esimerkiksi Liettuan väestönlaskennassa Vilnan venäläisistä piti itseään roomalaiskatolisena vuonna 2001 7561 ja vuonna 2011 7401 henkilöä. Stolyté 2023.

1439 Ammerman 2013, 299–301.

1440 Esimerkiksi Kormina 2019, 81; Knott ym. 2016, 131.

1441 Laitila 2017, 178.

1442 TMs2, TNs7, TNs8.

elämässä ja portti aktiiviseen uskonnolliseen ja kirkolliseen elämään. Oma, lapsen tai läheisen kaste oli vaikuttanut selkeästi kirkossakäynnin aloittamiseen.¹⁴⁴³

Monet haastateltavat puhuivat kynttilästä, joka on uskonnollisen elämän ilmentymä ja olennainen tunniste eletyssä ortodoksisuudessa.¹⁴⁴⁴ Tärkeä oli sanonta: kirkkokynttilän eli kynttilän asettaminen, *postavit svetšku* (поставить свечку).¹⁴⁴⁵ Tässä ilmaisussa *kynttilän asettamisen* suomennos voisi olla myös tuohuksen asettaminen, ja asettamiseen kietyti monen haastateltavan todellisuus. Kynttilä asetettiin ortodoksi-kirkossa esimerkiksi terveydelle tai vainajalle. Mikäli haastateltava koki toimineensa väärin, asetettiin katumuskynttilä, johon saattoi kytkeytyä hiljainen rukous. Tämä eletyn ortodoksisuuden käytäntö oli tuttu myös muille kuin seurakunnan jäsenille.

RN13 Minä en pidä itseä minkään kirkon [ja myös uskonto-kunnan] seuraajana. Vaikka olen saanut kasteen katolisessa kirkossa, en seuraa elämässä kirkon oppeja. Voin esimerkiksi vieraila ortodoksisessa kirkossa ja asettaa siellä kynttilän.

Venäjän ortodoksisessa perinteessä annetaan lapselle yksi etunimi, joka valitaan lähimpänä syntymä- tai kastepäivää olevan pyhän ja tulevan suojelijan muistopäivän mukaan.

RMs20 Aikaisemmin kävimme säännöllisesti Riian Troitska-Zadvinskoin kirkossa, koska kirkko oli lähellä. Muuton jälkeen aloitimme käynnit Riian ortodoksisen kirkon pääkirkossa Kristuksen syntymän katedraalissa ja myös Riian nunnaluostarin Pyhittäjä Sergei Radonežilaisen pikkukirkossa. Hän on minun henkinen patroni, ja siellä käyn ehdottomasti nimipäivänä ehtoollisella.

Oman kirkon lisäksi kävi henkilö temppelijuhlan eli praasniekan päivänä toisissa ortodoksisissa kirkoissa.

Juhlapyhät olivat monille tärkeitä. Esimerkiksi pääsiäisjuhlaan pyrki osallistumaan merkittävä osa haastateltavista.¹⁴⁴⁶

1443 Esimerkiksi RNs12 ja VN24.

1444 Panchenko (2012, 321) puhuu kansanuskon, *popular religion*, luokittelun vaikeudesta ja tuo esimerkin, että kynttilöiden sytytys kirkossa voidaan laskea sellaiseksi.

1445 Česnokova 2005, 124 ja 130–131.

1446 Kaksi haastateltavaa RN13 ja VN27 katolisessa ja ortodoksisessa kirkossa, kaksi RN17 ja VN29 vanhauskoisten rukoushuoneella ja muut ortodoksisessa kirkossa, paitsi TM5, TN6 ja VN31, jotka eivät käyneet kirkossa lainkaan.

TMs2 Käyn nyt myös Aleksanteri Nevskin kirkossa, mutta kirkko missä minulla on ”oma paikka”, on Kazanin kirkko. Minun vaarini oli kirkon vanhin [isäntä], hänellä oli oma paikkansa kirkossa, sitten tätä perinnettä jatkoi äitini, hän seiso i aina samassa paikassa. Seurakuntalaiset tietävät tämän, ja nyt minä jatkan siellä samalla paikalla seisomista jumalanpalveluksessa, vaikka yhdessä vaiheessa en käynyt siinä kirkossa. En muuten käy siellä, missä on Platonin hauta, koska se ei ole ”meidän kirkkomme”, ja käyn joskus myös muualla.

”Perintöpaikka” kirkossa ja sen vaaliminen oli haastateltava TMs2:lle tärkeää. Haastateltavan mainitsema pyhän marttyyripiispa Platon Tallinnalaisen eli Paul Kulbuschin hauta sijaitsee Kristuksen kirkastumisen katedraalissa Tallinnassa. Kirkko toimii *Eesti Apostlik-Õigeusu Kirik* EAÕK:n, Konstantinopolin patriarkaatin alaisuudessa.¹⁴⁴⁷ Platon on kanonisoitu kolmesti: Venäjän ortodoksisessa ulkomaankirkossa vuonna 1984, Moskovan patriarkaatissa ja Konstantinopolin patriarkaatissa kummassakin vuonna 2000. Platon on virallinen pyhä, joten tämä ei ole este kyseiselle kirkossakäynnille, vaan syynä oli kirkon vieraus, se ”ei ole meidän kirkkomme”.¹⁴⁴⁸ Tulkitsen, että puhuessaan me-ryhmästä tarkoittavat haastateltavat venäläisiä tai samaa kieliryhmää eli venäjänkielisiä. Haastateltava TMs2 voi tarkoittaa myös vanhoja venäläisiä me-kulttuuriryhmänä. Saattaa olla, että kirkkotilan tuntuman lisäksi toiminta kirkossa, papit, käytetty liturginen kieli sekä gregoriaaninen kirkkokalenteri vaikuttivat haastateltava TMs2:n kokemukseen kirkon vieraudesta.¹⁴⁴⁹ Toiseen tulokseen tuli Tiaynen-Qadir omassa etnografisessa haastattelututkimuksessaan, jonka mukaan suurin osa Suomen venäjänkielisistä haastateltavista naisista ei tehnyt erityistä eroa Suomen ja Venäjän ortodoksisten kirkkojen välillä.¹⁴⁵⁰ Tiaynen-Qadirin erilaiset tutkimustulokset voivat johtua Moskovan patriarkaatin seurakuntien vähäisestä määrästä Suomessa.

¹⁴⁴⁷ Paertin (2016b, 192) Tallinnan venäläisistä ortodoksihaastateltavista kaikki eivät tienneet Konstantinopolin alaisuudessa toimivan ortodoksisen kirkon olemassaolosta Tallinnassa.

¹⁴⁴⁸ Eek (2017, 18) Viron tutkimuksen haastateltavien eri patriarkaattien seurakuntien erottelu ei ollut yhtä selkeä, kun haastateltavalla TMs2.

¹⁴⁴⁹ Eekin (2017, 38) mukaan EAÕK:n seurakunnissa palveluksien pääasiallinen kieli oli viro, mutta myös kirkkoslaavi kirkon kaksikielisissä tai venäjänkielisissä seurakunnissa.

¹⁴⁵⁰ Tiaynen-Qadir 2017, 6–9.

Haastatteluvuonna Moskovan patriarkaatin alaisten ortodoksisten kirkkojen pääasiallinen liturginen kieli oli tutkittavissa kaupungeissa yleensä kirkkoslaavi ja saarnakieli venäjä. Kieli voi toimia rajoittavana, pois sulkevana tai osalle kutsuvana elementtinä.¹⁴⁵¹ Esimerkiksi haastateltava RMs20 kuitenkin kertoi, että Riassa toimi Latvian ortodoksisessa kirkossa kaksi latviankielistä seurakuntaa. Yksittäiset haastateltavat, esimerkiksi TM1, kiinnittivät huomiota kirkossa käytettyyn liturgiseen ja uskonnolliseen kieleen. TM1 kertoi, että hänen on helpompaa saada selkoa Tallinnan Nevski-katedraalin vironkielisestä liturgiasta kuin kirkkoslaaviksi pidetystä liturgiasta. Haastateltavat TM1 ja TNs7 kokivat positiiviseksi, että jumalanpalvelukset ovat Tallinnan Nevskin katedraalissa monikielisiä: viro ja kirkkoslaavi ja/tai venäjä.¹⁴⁵²

Muista kirkko- ja uskontokunnista esimerkiksi haastateltava RN17 kävi alkuaan Riian vanhauskoisten rukoushuoneella katsomassa kauniita vanhoja ja merkittäviä ikoneja ja kirjoja. Tilassa olevat vanhat ikonit puhuttelivat ja houkuttelivat käymään rukoushuoneella erityisesti silloin, kun omat asiat eivät olleet hyvin. Henkilökohtainen kriisi oli osalle haastateltavista käännekohtana elämässä ja kriiseillä oli vaikutusta kirkossakäyntiin.

RN17 Aloin käydä [Riian vanhauskoisten] rukoushuoneella vuonna 1992, mutta vuosi 1995 oli hyvin raskas minulle. Teki mieli itkeä ja jakaa huolia jollekulle, mutta ihmisillä on muutenkin paljon omia murheita. Parempi sitten mennä itkemään seurakuntaan [rukoushuoneelle] ja jatkaa elämää uskon kanssa. Isäni kuoleman jälkeen [1995], ja samana vuonna minulle tuli hyvin raskas olo ja näin minä aloin käydä yhä useammin kirkossa ja sain lohtua elämään.

Haastateltava oli saanut uskon kautta kriisiin lohtua ja sopeutunut sen myötä tilanteeseen.¹⁴⁵³ Osa haastateltavista puhui menneisyyden muistoista, kuten lapsuuden äänistä ja tuoksuista, jotka olivat kirkkotilassa tunnistettavia ja tärkeitä. Esimerkkinä oman kirkon löytymisestä haastateltava VNs23 kertoi, että eräänä päivänä vuonna 1987 hän käveli Vilnan keskustassa ja ihan sattumalta pysähtyi Uspenskin katedraalin ovelle.

¹⁴⁵¹ Uskonnollisesta nationalismista ja vakiintuneesta uskonnosta esim. Ammerman 2021, 35.

¹⁴⁵² Mitrohin 2004, 480; Schvak 2015, 82.

¹⁴⁵³ Kierkegaard (1998, 462 ja 501) liittyy uskonnolliseen kärsimykseen käsitteen ”sielunhätä”.

VNs23 Kirkossa oli upea moniääninen kuoro, ja musiikki oli suurenmoista. Samalla minä tunsin lapsuuden tuoksut ja jotain hyvin rakasta. Kirkossa oli hämmästyttävän kaunis ikonostasi, ja koko se ilmapiiri. Kun menin kirkosta ulos, tapahtui jotain uskomatonta [...] No, ja sitten en voinut jotenkin jatkaa elämäni niin, että en olisi joka sunnuntai mennyt kirkkoon.

Kysymyksessä on haastateltavan kokemus koetusta menneestä ja sen todellisuudesta.¹⁴⁵⁴ Tämän kokemuksen kautta lapsuuden muistoista heijastui jotain hyvin rakasta. Kirkon tilan kauneus ja lapsuudesta tutut muistot, kuorolaulu, tuoksut ja ilmapiiri vastasivat hänen odotuksiaan.¹⁴⁵⁵ Haastateltava VNs23:n lainauksessa ilmenee ymmärrys kulttuurityylistä sekä lisäksi eletyn uskonnon hengellinen, emotionaalinen ja esteettinen ulottuvuus.¹⁴⁵⁶ Osa haastateltavista kertoi etsikkoajasta, jossa tosin oli ollut aktiivisia ja passiivisia jaksoja. Haastateltavat olivat saattaneet etsiä elämästä totuutta, hyvyyttä ja kauneutta. Kierkegaardin mukaan näitä ulottuvuuksia ei voi erottaa ihmisen eksistenssistä.¹⁴⁵⁷ Etsinnöistä huolimatta esimerkiksi informantti TN9 ei haastatteluvuonna ollut vielä löytänyt itselleen uskonnollista ja hengellistä kotia.

Moitteettomuus uskonelämässä ja oikein toimiminen kirkkotilassa korostui haastateltavien puheissa. Arvelen, että kysymyksessä on kulttuurisidonaisuus ja elettyyn uskontoon tai laajemmin kulttuuripiirin linkittyvä sopivaisuuden raja, jota haettiin tai pyrittiin olemaan rikkomatta. Vaikuttaa siltä, että oikein toimimisen korostaminen on heijastumaa vielä kaukaisemmalta ajalta kuin neuvostokaudelta – ehkä myös ortodoksisen kuuliaisuuden ihanteesta, josta osa haastateltavista kertoi. Tässä näkyy Beckfordin kuvaus rajoista, ristiriidoista, kiistoista ja sen määrittelystä, mitä tarkoittaa aito ja oikea uskonnollisuus ja oikein tekeminen paikallisessa kontekstissa.¹⁴⁵⁸

VN26 ilmoitti huivin puuttumisen kirkossakäynnin esteeksi, ja TM5, TN6 ja VM31 eivät käyneet kirkossa lainkaan. VN21 perusteli vähäistä kirkossakäyntiään sillä, että ei pitänyt pappien saarnoja kovin onnistuneina. RN18 kertoi, ettei hän tiedä paljoakaan kirkollisista tavoista, koska kukaan ei ollut niitä hänelle opettanut, ja hänen olonsa olisi siksi kirkossa

1454 Samoin Tiainen-Qadir (2017, 6) etnografisessa haastattelututkimuksessa.
1455 Bachelard 1968, 146–150.
1456 Ammerman 2021, 58–59, 123–124 ja 153–155; Turner 1974, 55.
1457 Kierkegaard 1998, 354. Ks. myös Bachelard 1968, 127.
1458 Beckford 2003, 197–198.

epävarma. Siitä huolimatta hän yritti käydä ortodoksikirkossa ja sytyttää vaikkapa kynttilän. Haastateltava RN18:n varovaisuutta voi nimittää Goffmanin kuvaamaksi *häpeilemiseksi*, jolloin henkilö ei halua antaa toiminnallaan huonoa vaikutelmaa.¹⁴⁵⁹ Katsoisin myös tämän kuuluvan aikaisemmin mainittuihin sääntöjen noudattamiseen ja oikein toimimiseen kirkkotilassa.

Kolme haastateltavaa ei nimennyt kirkossakäynnille estettä mutta kuvasi sitä epämiellyttäväksi kokemukseksi, mikä liittyi kirkkovieraiden vaatetukseen.

TNs7 Toiset kiinnittävät vaatetukseen huomiota kirkossa, mutta toisaalta eikö tämä asia ole toissijainen. Jokainen ihminen kaipaa ystävällisyyttä ja lämpöä eikä sitä, että hän tulee kirkkoon ja hänen kanssaan aletaan riitelemään. Minä niin halusin, että katedraalissa [Nevski] olisi hyvyyden henki kaikkia kohtaan, jotka tulevat tänne. Ei ole olennaista mitä vaatteita hänellä on päällä, olkoon vaikka [Pierre] Cardinin vaatteissa tai sitten rääsyissä. Jotkut ihmiset pyytelevät anteeksi ja sanovat, että käytämme näitä rääsyjä, niin ei tarvitse niitä niin usein pestä. Ei vaatteiden, muodin tai tyylin perusteella pidä kohdata ihmisiä, vaan nähdä jokaisessa tulijassa Jumalan kuva. Oi, anteeksi nyt puhuin teille liikaa ”muotiasiasta”, mutta tämä on ajankohtainen varsinkin meillä seurakunnassa.

Haastateltavat kiinnittivät huomiota siihen, että kaikilla ei kirkossa ollut pyhävaatteita yllä. Esimerkiksi haastateltavat TNs7 ja VN21 viittasivat epäsiisteihin kirkkovieraisiin. Kuten haastateltava TNs7 kertoi, eräs kirkkovieras valitti hänelle heikkoa taloustilannettaan, minkä takia hänellä oli päällään ”ryöpy”.¹⁴⁶⁰ Haastateltava VN21:lla oli kokemuksia epäsiisteistä kirkkovieraista liturgian aikana, ja hän kutsui erästä henkilöä ”haisevaksi pummiksi, jonka vieressä oli mahdoton seistä kirkossa”. Haastatteluisissa ilmeni informanttien käsitys likaisuudesta ja siisteydestä. Laajemmin aihe liittyy moraaliseen ja esteettiseen eletyn uskonnon ulottuvuuteen.¹⁴⁶¹

Toisaalta myös kirkkovieraille huomauttelevista mummoista oli kokemuksia. Kerrottiin, että mummot ottavat kirkkotilan haltuunsa, minkä jälkeen he käyvät huomauttamassa kirkkovieraille mistä milloinkin,

1459 Goffman 1971, 254.

1460 Ks. myös Mitrohin (2004, 56), joka esittää uskovien marginaaliryhmät Venäjällä.

1461 Ammerman 2021, 153 ja 160.

muun muassa vieraiden vaatetuksesta.¹⁴⁶² Haastateltava TNs7 kuvasi tätä sanoilla ”riitelemisen kirkkovieraiden kanssa”. Kuten Mitrohinin tutkimuksessa, myös tässä tutkimuksessa osa papeista valitti, että kyseiset mummot menevät liian pitkälle ”valvontatehtävissä”, vaikka heitä ei ole kukaan tehtävään edes pyytänyt.¹⁴⁶³ Tulee mieleen neuvostokauden heijastuma oikein tekemisestä, jossa kannustettiin toisten valvomiseen ja julkisen huomautuksen tekemiseen, mutta asia voi olla myös kulttuurinkantajille ominainen piirre.

Haastateltavat puhuivat spatiaalisesta suhteesta ja tuttuuden kokemuksesta alueeseen, sijaintiin, tilaan ja paikkaan nähden. Ilmaisun ”kirkko on kotini” kuuluu informanttien kieleen ja ilmaisussa on vahvaa tunneassosiaatiota, jolla kuvataan kirkkotilan kodikkuutta, läheisyyttä ja tiivistä eletyssä elämässä.¹⁴⁶⁴ Jokisen tutkimuksen perusteella voisi haastateltavan ilmaisun ”kirkko on minun kotini” tiivistää sanaan *kodintuntu*.¹⁴⁶⁵ Kokemus mukavasta tai viihtyisästä, *komfortna* (комфортна) paikasta ja tilasta, jossa oli hyvä olla, on juuri kodintuntua.¹⁴⁶⁶ Haastateltavat kokivat vastavan tunteen kirkon lisäksi kotikaupunkinsa eri paikoissa ja tiloissa. Näihin paikkoihin, tiloihin ja ympäristöön liittyivät sanallisina määreinä mielellinen kauneus ja lumo. Hall määrittelee, että *kotoisuus* on voimakas tunne yhteenkuuluvuudesta, turvallisuudesta ja tuttuudesta, joka liittyy ihmiset samaan kulttuuri-identiteettiin.¹⁴⁶⁷ Kodintunne oli kuin näkymätön kudokseksi ja useimmalle tärkeä, vaikka kokemus on aina henkilökohtainen.¹⁴⁶⁸ Tunne vahvistaa esteettistä ymmärrystä, ihanteita, ryhmään kuuluvuutta ja identiteettiä.¹⁴⁶⁹ Näitä voisi hyvin kuvata Bachelardin tarjoamilla sanoilla: *kotoisuus*, *intimité*, ja *kotoinen*, *intime*, tunne. Lopuksi tilan tuntuma, *kotoisuus* kertoo haastateltavien aistiherkkyydestä, jaetusta aistien kokemuksesta.¹⁴⁷⁰

1462 Kormina (2019, 41) näkee julkisessa huomautuksen tai anteeksipyyntöön tekijässä moraalisen ylivallan edustajan ortodoksisessa seurakunnassa.

1463 Ks. tarkemmin Mitrohin 2004, 47. Ks. myös Česnokova 2005, 130.

1464 Kasala 1990, 7. Tarkemmin Mustajoki (2020, 112) tunneassosiaatiota herättävistä sanoista.

1465 Kodintuntu voi olla myös ristiriitainen ilmaisu. Jokinen 2005, 27–28. Vrt. Nuga 2016, 31–33.

1466 Af Burénin (2015, 166–168) tухholmalaisten tutkimuksessa Jonas ei tuntenut oloaan kotoiseksi Ruotsin yhteiskunnassa eikä Ruotsin kirkossa, mutta muutti sitten Intiaan ja ryhtyi siellä (Sathya) Sai Baban seuraajaksi.

1467 Hall 2019, 117. Ks. myös Tiaynen-Qadir (2017, 6–7) Suomeen sijoittuva tutkimus myös venäjänkielisten haastateltavien kodin ja kotoisuuden kokemuksesta.

1468 De Certeau (1984, 62) määrittelemättömästä kudoksesta muodostuu yhtenäinen kokonaisuus.

1469 Bauman 2004, 122.

1470 Bachelard 2003, 203.

5.5 Yhteenveto

Laajoilla yhteiskunnallisilla muutoksilla oli ollut vaikutus haastateltavien arkielämään. Ensisijaisiksi nostettiin henkilökohtaiseen elämään liittyneet muutokset. Jokainen kokemus oli yksilöllinen. Vastaukset erosivat sen mukaan, mihin kohtaan elämänjanaa muutokset sijoittuivat. Jäsenkategoria-analyysin perusteella ensisijaisia muutoskategorioita muodostui kuusi, ja niistä eniten huomioita saivat perhesuhteisiin ja uskonelämään liittyvät muutoskategoriat. Tarkemmin katsottuna siirtymäyhteiskunnan muutosten vahvuus vaihteli. Joillekuille muutokset olivat olleet raskaita ja laajoja, toiset haastateltavat totesivat elämän ja työssäkäynnin jatkuneen entiseen tapaan. Siirtymäajan arkihuolet, erityisesti toimeentuloon ja talouteen liittyneet, toistuivat useimpien haastateltavien puheissa. Yhteiskunnassa koettiin olevan polarisaatiota, luottamuksen ja solidaarisuuden puutetta.¹⁴⁷¹ Monet kertoivat yhteiskunnallisten muutosten negatiivisista tai joillekin positiivista vaikutuksista ja arkielämän muutoksista. Työssä ja arjessa koettiin epävarmuutta, eritasoiisiin uusiin vaatimuksiin sopeutumista ja pätevyitymistä, mistä oli tuloksena stressiä ja negatiivisia seurauksia. Selviytymisessä auttoivat ympäristötekijät, joitakuuta seurakunta ja ryhmään kuuluminen, sekä persoonallisuustekijät, kuten sitkeys, jakaminen ja koherenssin tunne.

Osa nosti esiin epäoikeudenmukaisuuden kokemuksen siirtymäyhteiskunnassa. Nopeiden, yllättävien muutosten keskellä huolista kasvoi esimerkiksi kieltä ja kulttuuria koskevia uhkia, joita vastaan, kuten Douglas toteaa, pitää suojautua.¹⁴⁷² Sanat *muutos*, *pelko*, *avuttomuus* ja *uhkan tunne* voi liittää de la Sablonniéren kuvaamaan epäselvään kulttuuri-identiteettiin.¹⁴⁷³ Toisaalta käynnistynyt prosessi kiinteyttää kuuluvuutta ”meidän” ryhmään. Haastateltavien arkirutiini rikkoutui, kun elämään etsittiin muutoksen seurauksena tasapainoa. Sen löytäminen vaati yksilöltä oivallusta ja kekseliäisyyttä sekä aikaisemman uudelleenarviointia. Joidenkuiden haastateltavien elämäntarinat olivat koskettavia, ja he saattoivat itkeä haastattelun aikana kertoessaan huolistaan. Muutoksissa koettu tunne avuttomuudesta ja voimattomuudesta olivat yhteisiä monille haastateltaville.¹⁴⁷⁴ Tämä asia vaikeutti haastateltavien jokapäiväistä

¹⁴⁷¹ Puutteellinen kollektiivinen solidaarisuus jättää yksilön suojattomaksi. Moscovici 2022, 162 ja 185.

¹⁴⁷² Douglas 2003, 150.

¹⁴⁷³ De la Sablonnière ym. 2010, 1–33; De la Sablonnière 2017, 3–5.

¹⁴⁷⁴ Sztompka 2004, 158–159.

elämää ja korostui aineistossa varsinkin Riiassa. Osassa haastatteluista oli läsnä pelontunne, ja sitä voi sanoa uudeksi peloksi, jollainen oli esimerkiksi haastateltavien mainitsema pelko työpaikan menettämisestä.

Lisäisin vielä Sztompkan ja de la Sablonniéren esittämiin siirtymäyhteiskunnan tutkimusmalleihin lokaalin, paikallisen kontekstuaalisuuden ja historiallisen näkökulman, mikä antaa tutkimuksille syvyysuunnan. Osa haastateltavista koki kaupunkielämän fragmentaariseksi. Siinä oli läsnä Turnerin yhteiskunnan liminaalisuus, josta puuttui selkeä järjestys. Sen ominaisuuksiin kuuluu jyrkkä symbolinen käänne, erottelu tai erojen hämärtyminen ja yhteensulautuminen. Liminaalisuudella oli kulttuuria rakentava ja uudistava vaikutus. Tällaisen välivaiheen jälkeen tuli uusi ”virtaus” joka koettiin kertomuksissa uskonnolliseksi tai puoliuskonnolliseksi tilaksi.¹⁴⁷⁵ Osalla haastateltavista uskonnollisen elämän rakentuminen oli jo alun perin olemassa, joillakuilla se oli alkanut pian perestroikan jälkeen ja osalla haastateltavista myöhemmin tai ei lainkaan. Aineiston mukaan informanttien uskonnollisuus oli muuttunut jossakin elämänvaiheessa: toisilla laimentunut ja toisilla voimistunut. Muutos oli saattanut olla hyvinkin jyrkkä, jolloin arjen navigointi, elämänrutiinit ja -strategiat olivat menneet uusiksi. Yhteiskunnallinen vapautuminen oli käynnistänyt joillakuilla uskonnollisen etsikkoajan ja suonut mahdollisuuden toimia ilman rajoituksia, sensuuria ja valvontaa. Vaikutti siltä, että uskonnollinen elämä ja identiteetin rakentuminen koostui repertuaareista ja diskursseista, toisilla uutena kokemuksena ja toisilla vanhan vahvistamisena.¹⁴⁷⁶ Haastateltavat olivat alkaneet käydä uskonnollisissa tapaamisissa joko eri kirkkokunnissa tai omaksi nimeämässään kirkossa. Tässä on elementtejä Fursethin ja Repstadin tarjoamasta, yksilön uskonnollisuuteen liittyvästä merkityksen ja kuulumisen etsimisen teoriasta. Joillakin haastateltavista korostui merkitysten etsiminen elämässä.¹⁴⁷⁷

Muutoksista huolimatta kirkko pysyi joillekuille etäisenä. Tallinnan kaikkia haastateltavia yhdisti Aleksander Nevskin katedraalin menettämisen uhka. Heitä puhutteli kirkon epäoikeudenmukaiseksi koettu kohtelu.¹⁴⁷⁸ Haastateltavien tilannetta oli vaikea ymmärtää. Prosessilla oli mobilisoiva ja ryhmäyttävä vaikutus. Kirkkokriisi Tallinnassa päättyi Moskovan patriarkaatin ortodoksikirkon rekisteröintiin ja legalisointiin vuonna 2002. Legitiimiys liittyi hyväksyntään yhteiskunnassa, kirkon ja

1475 Turner 1974, 58–59; 2007, 192–194.

1476 Alasuutari 2001, 133.

1477 Furseth and Repstad 2006, 120–122.

1478 Kysymyksessä oli vuosiin 1993–2002 sijoittuva kirkkokiista.

sen työntekijöiden oikeudelliseen asemaan. Aineistossa ilmeni affektii-
vinen ja empaattinen kyky, samaan kieliryhmään kuuluvien henkilöiden
myötäeläminen ja solidaarisuus, jotka olivat haastateltaville tärkeitä. Tul-
kitsen niin, että informantit olivat saaneet vahvoja impulsseja, muuten
solidaarisuus olisi ollut heikonlaista. Uskonnollisessa ja maallisessa elä-
mässä aitous ja oikein tekeminen painoutuivat ja korostuivat puheissa

Pyhät persoonat, artefaktit ja paikat rakentuivat hierarkkisesti. Pyhän
määrittely ja luonnehdinta ei ollut kaikille haastateltaville helppoa. Ins-
titutionaalisen kirkon hyväksymän eli kanonisoiman pyhän ja pyhän-
jäännösten kunnioitus oli arvossaan. Ikoni oli yli puolelle haastateltavista
pyhä artefakti. Ikoni konstruoi historiallisen muistin ja toimi uskonnol-
lisuuden välittäjänä sekä uskonnollisen identiteetin vahvistajana. Pyhät
olivat merkittäviä monelle. Niilläkin henkilöillä, jotka eivät olleet seura-
kunnan jäseniä, oli usein tietoa pyhien toimialueista. Pyhät lohduttivat,
auttoivat murheessa, paransivat vaivasta ja auttoivat hädässä kuten ki-
rousta ja laajemmin negatiivisia energioita vastaan.¹⁴⁷⁹ Informanttien ku-
vaamassa eletyn uskonnon materiaalisessa ulottuvuudessa ilmeni mer-
kitysten kasauma. Pyhällä oli voimakenttä ja energiaa. Pyhäksi nimetty
artefakti oli haastateltaville tärkeä. Usein se oli ikoni, risti tai medaljonki,
mutta saattoi olla myös pyhitetty vesi.¹⁴⁸⁰ Yleisesti pyhän läsnäoloa ar-
jessa pidettiin olennaisena. Esimerkkihenkilö ja kaltaisuus saavat tässä
materiaalissa informanttien keskuudessa paljon huomiota. Kaltaisuus on
kulttuurinen ilmiö, ja sitä esiintyi niin sekulaarissa kuin uskonnollisessa
elämässä. Kaltaisuus oli sellainen persoonan ihannekuva, johon eletyssä
ortodoksisuudessa pyrittiin. Osalle pyhyyskäsite laajeni läheisiin, esimer-
kiksi äitiin ja lapsiin. Yhdessä jaettiin ihanteet ja osoitettiin kunnioitusta,
ja niin ymmärrys pyhästä tuli ryhmässä ja piirissä tutuksi. Pyhän luokit-
telujärjestelmä koski tilaa, kirkkoa, pappeja ja tietenkin pyhiä: niillä ja
niissä oli sama kaiku ja heijastuma. Tämä kaiku tai malli on viiteryhmälle
ja kulttuuripiirille ominainen, ja näkisin, että se tulee kaukaa historiasta.
Pyhä kietoutuu ja sekoittuu kulttuuristen prosessien kautta.

Uskonelämän vuoropuhelu yhteiskunnassa, läheisten ja pappien kans-
sa oli haastateltaville merkittävää. Papit olivat vaikuttajia, joillekuille
myös välittäjiä eli pyhien kaltaisia haastateltavien uskonnollisessa elä-
mässä. Papit ja heidän toimintansa sekä kohtaamiset pappien kanssa sai-
vat puheissa paljon huomiota. Papeista käytettiin ilmaisuja, jotka viitta-

1479 Pascal 2002, 94.

1480 Grigore 2015a, 117 ja 120–121; Kunnas 2021, 230 ja 261.

sivat luokitteluun. Kyseisen skaalan mittareina olivat hyvyys ja huonous. Pääasiallisesti puhuttiin hyvistä papeista, mutta osa haastateltavista kritisoi pappien toimintaa, joustoa, saarnoja ja liiallista lempeyttä. Joulukalla papilla mainittiin olevan poikkeavia ominaisuuksia, karismaa ja armolahjoja. Vastanneista useimmat pitivät itseään uskovina, ja joukossa oli myös etsijöitä. Muutaman haastateltavan oli vaikea määritellä itseään uskonnollisuusasteikoilla, ja epävarmuus näkyy siinä, että itsemäärittely vaihteli itse haastattelutilanteessakin. Toisilla uskonnollinen elämä oli alkanut tietyn tapahtuman tai vaikutuksen seurauksena. On myös tuotava esille, että kirkko ja sen asema yhteiskunnassa olivat muutoksessa. Osalla haastateltavista uskonnollinen elämä oli saattanut muuttua säännönmukaiseksi arkirutiiniksi riippumatta siitä, olivatko he seurakunnan jäseniä vai eivät.

Skaalat, tasot, luokitusjärjestelmät, vahvuudet ja voimakkuudet olivat suosittuja ilmaisuja ja liittyvät aineistossa pappeihin, seurakuntalaisiin, pyhään ja pyhän toimialueeseen. Pyhän ja papin vahvuutta kuvailtiin karisman ja laadun ilmaisujen kautta. Materiaaliseen eletyn uskonnon ulottuvuuteen kuuluvan esineen, artefaktin, aitouden takasi instituution edustajan siunaus. Siunausta pyydettiin itselle ja läheisille, ja siunauksen antaja oli useimmiten uskonnollinen auktoriteetti. Uskonelämän kuvauksessa toistui sana vahvuus, kun puhuttiin kokeneesta rukoilijasta tai erityisestä paikasta. Tällainen paikka saattoi olla esimerkiksi luonnonlähde, luostari, hautausmaa tai kirkkotila. Erityiseksi koettu paikka nosti ja vahvisti osalla haastateltavista uskonelämää.

Rukoileminen oli osalla aktiivisempaa kuin toisilla, ja myös rukoussäännöt auttoivat rukouselämässä. Eletty uskonto ja eletty ortodoksisuus ilmenivät rukoilussa, jota osa sovelsi omalla tavallaan. Ruumiilliselle ja aistilliselle kokemukselle annettiin painoarvoa. Kerrottiin parantumisesta ja sairaudesta eheytymisestä. Ohjeistajana toimi pappi tai oma rippi-isä vakiinnuttaen haastateltavan uskonelämää. Eletty uskonto ja uskonnollinen todellisuus tai pikemminkin todellisuudet¹⁴⁸¹ koettiin konkreettisenä apuna, jonka henkilöt saivat kääntyessään eri tasoisten välittäjien kuten pyhien puoleen. Papeista voitiin puhua Benderin ja muiden tavoin haastateltavia voimaannuttavina henkilöinä.¹⁴⁸² Haastatteluissa ei kysytty erikseen rippi-isästä tai hengellisestä isästä, mutta sellainen oli ilmeisesti puolella seurakunnan jäsenistä.

¹⁴⁸¹ Af Burén 2015, 193.

¹⁴⁸² Bender ym. 2012, 12.

Seurakunnan jäsenet olivat tutkimusaineistossa aktiivisimpia kirkkosakävijöitä. Kirkkosakäynnin tiheys vaihteli. Siihen sisältyivät ainakin tärkeimmät juhla- ja merkkipäivät. Ahkerimmat kävivät kirkossa viikoittain, lisäksi osa kävi vielä aamu- ja iltahartauksissa. Toimivan luostarin läsnäolo kaupungissa, kuten Riassa ja Vilnassa, vaikutti positiivisesti henkilön uskonelämään. Luostarit toimivat uskonnollisuuden sekä eletyn uskonnon ja ortodoksisuuden vahvistajina. Tallinnan, Riian ja Vilnan aktiivisten kirkkosakävijöiden vastaukset erosivat siinä, että Tallinnan haastateltavat pitivät tiukemmin kiinni omasta kirkostaan tai saattoivat käydä temppelijuhlissa, praasniekassa, myös toisessa kirkossa, sen sijaan Riassa oltiin Tallinnaa joustavampia ja Vilnassa taas kaikkein joustavimpia. Ortodoksisen kirkon palveluksiin osallistuttiin joko omaksi nimetyksensä kirkossa tai toisessa kirkossa. Kaksi haastateltavaa ilmoitti käyvänsä epäsäännöllisesti vanhauskoisten rukoushuoneella, yksi katolisessa kirkossa, mutta he vierailivat myös ortodoksisessa kirkossa. Kirkkosakäynnin esteiksi mainittiin epäsiistit kirkkovieraat, papin ei kovin onnistunut saarna, epäily siitä, ettei itse osannut toimia oikein, neuvottomuus, epävarmuus ja häpeily kirkkotilassa.

Osalle haastateltavista kuvitteelliseen yhteisöön kuuluminen oli merkittävämpää kuin virallinen jäsenyys. Aineistossa seurakunnan jäsenyys ei aina ollut kovin selkeä ja sitä sanottiinkin joustavaksi. Usko ja kuuluminen oli tärkeää niille haastateltaville, jotka ilmoittivat olevansa seurakunnan jäseniä. Informantit ja tapaamani papit käyttivät usein henkilöiden aktiivisuutta seurakunnassa jäsenyyden arvioinnin mittarina.

Ortodoksinen kirkko oli varsinkin seurakunnan jäsenille pyhä paikka. Joillekuille haastateltavista myös koti oli pyhä paikka. Puhuttaessa erityisestä paikasta koetussa kaupungin elämismaailmassa korostuvat Bachelardin kuvaamat tilan eletty kodikkuus, mukavuus ja turvallisuus. Ne painottuivat puheissa ja olivat informanteille merkittäviä.¹⁴⁸³ Sanoilla *hyvyys* ja *kodikkuus* kuvattiin paikkaa tai tilaa, jossa koettiin hyvän olon tunnetta. Muutenkin affektiiviset ja aistilliset kokemukset olivat läsnä puheissa. Kerrottiin ihanteista ja hyvyyden tavoitteesta uskonelämässä. Tämä oli mahdollista saavuttaa aktiivisen uskonelämän kautta. Arjen huoliin ja yhteiskunnassa esiintyviin uhkiin pyrittiin sopeutumaan, vaikka välillä kriisitilanteet olivat joillekuille raskaita. Eletty uskonto toimi osalle haastateltavista arkielämän vaikeuksien ratkaisijana ja uskonnollisuuden vahvistajana.

1483 Bachelard 2003, 74, 98 ja 109.

Aineiston pohjalta voi sanoa, että identiteettimuutokset ovat havaittavissa, vaikka niiden syvälinen ymmärtäminen ei ole helppoa. Haastateltavat puhuivat heille elämässä tärkeistä, jännittävistä, vaikeista hetkistä ja uskon tulemisesta käyttämällä ilmaisua ”kääntyminen”. Näkisin, että kääntymisprosessissa yksi edesauttaja oli mielellinen samankaltaisuus ja siirtymä neuvostopyhästä kirkolliseen pyhään. Samankaltaisuutta ilmeni kielessä ja sanastossa. Puhuttiin myös pyhän henkilön, paikan ja tilan uudelleenarvioinnista. Viiteryhmän me-tunne vahvisti esteettistä ymmärrystä, hyvän olon ja hyvinvoinnin tunnetta, kodikkuuden, tilan ja paikan tajuja sekä yhteisiä ihanteita. Tiivistäen sanoisin, että puhuessaan elämänmuutoksesta informantit tarkoittivat laajempaa henkistä, uskonnollista, fyysistä ja emotionaalista kokonaisuutta. Tallinnalaisten, riikalaisten ja vilnalaisten haastateltavien yksilöllinen uskonnollisuus vaihteli, mutta tämän aineiston pohjalta yleistäen uskonnollisuuden muutos oli monelle reaktio ympäristössä sekä yhteiskunnassa tapahtuneeseen siirtymään.

6 Kulttuuri-identiteetin rakentuminen

6.1 Kansallinen identifioituminen

Tutkimukseen osallistuneet Tallinnan, Riian ja Vilnan venäläiset eivät olleet homogeeninen ryhmä. Venäläisyys jakautuu aineistossa alakategorioihin, joita kutsun tutkimuksessa kulttuuriryhmiksi.¹⁴⁸⁴ Kulttuuriryhmien ohella tutkimukseen osallistuneet hahmottivat kuuluvansa yhteiseen viiteryhmään, baltianvenäläiseen kulttuurialueeseen ja jotkut laajaan venäläiseen kulttuuripiiriin. Toisin sanoen identifioitumisessa olivat läsnä universaali-, ryhmä- ja yksilötason venäläisyys. Haastateltavia yhdistäviä elementtejä olivat kieli, etnisyys, kulttuuri ja useimmiten uskonto, monelle laaja ortodoksisuus, johon katsoivat kuuluvansa myös ne, jotka pitivät itseään vanhauskoisina.¹⁴⁸⁵ Lisäksi monia haastateltavia yhdisti koettu sosialisatioprosessi, kieli, koululaitos ja kokemus muutoksesta. Viimeksi mainitut muodostavat viitekehysten, joka vaikuttaa olennaisesti haastateltaville rakentuneen, yhteisiä piirteitä sisältävän maailmankuvan luomisessa.¹⁴⁸⁶ Erottajina olivat haastateltavien arvot, tieto paikallisesta kontekstista ja kokemus historiallisesta läsnäolosta. Useimmille haastateltaville oli yhteistä identifioituminen paikallisesti viron-, latvian- tai liettuanvenäläiseksi. Vaihtoehtoisesti merkittäväksi nousee myös identiteetin rakentuminen asuinkaupungin eli Tallinnan, Riian tai Vilnan venäläiseksi.¹⁴⁸⁷ Moscovicin mukaan patriotismin, isänmaanrak-

¹⁴⁸⁴ Käytän Bahnan (2022, 248–272), Ehalan (2018, 12) ja Collierin (2005, 235) *cultural groups*, Cárdenas and de la Sablonière (2018, 65–80) *groupes culturels* -ilmaisua.

¹⁴⁸⁵ Semenenko-Basin (2011, 31) tutki väitöskirjassa *ortodoksista kulttuuria*, joka on tekijän mukaan laajempi käsite kuin institutionaalinen ortodoksisuus.

¹⁴⁸⁶ Esimerkiksi Aitamurto (2016, 81) kertoo, että suuri osa rodnovereista rakentaa luovasti omaa maailmankuvaansa.

¹⁴⁸⁷ Matulionis ja Fréjuté-Rakauskienė (2014, 106). Latvian venäläistutkimuksessa

kauden, voi liittää ammattiin, asuinpaikkaan tai -valtioon, ja tunne siirtyy eteenpäin traditiona, kiintymyksenä äidinkielen ja kotiseutuun.¹⁴⁸⁸ Muuttuvassa ja globalisoituneessa maailmassa alueellisuus ja paikallisuus antoivat merkitystä informanttien enemmistölle. Monella haastateltavalla uskonto kuului kulttuuri-identiteettiin neuvottelujen tuloksena ja identifioitui eri vahvuksena itseymmärrykseen.¹⁴⁸⁹

Aikaisemmissa vastaavissa Baltiaa käsittelevissä tutkimuksissa puhutaan useimmiten homogeenisestä ja yhtenäisestä venäjänkielisestä ryhmästä.¹⁴⁹⁰ Tässä tutkimuksessa suoritin kategoria-analyysin ymmärtääkseni paremmin haastateltavien identifioitumista skaalalla paikallinen – globaali. Tämän määrittelyn perusteella informantit jakautuvat ensisijaisen valinnan perusteella neljään identiteettikategoriaan.¹⁴⁹¹ Ryhmät 1 ja 2 sijoittuivat edellä mainitulla skaalalla paikalliseen osaan, ryhmät 3 ja 4 globaalille puolelle. Ryhmän 1 kuusitoista¹⁴⁹² haastateltavaa nimesi itsensä asuinmaansa venäläiseksi,¹⁴⁹³ ryhmässä 2 kolme¹⁴⁹⁴ oli mielestään vanhoja venäläisiä, ryhmän 3 yhdeksän¹⁴⁹⁵ haastateltavaa oli yleisesti venäläisiä¹⁴⁹⁶ ja ryhmän 4 neljä¹⁴⁹⁷ haastateltavaa oli muita venäläisiä. Tärkeänä mittarina oli asuttu ajanjakso tai muutto kaupunkiin.

haastateltavat identifioivat itseänsä ensisijaisesti asuinpaikan kuten kaupungin mukaan.

¹⁴⁸⁸ Moscovici 2022, 179. Kunnas (2021, 215) näkee, että isänmaa voi tulla pyhäksi.

¹⁴⁸⁹ Ks. myös Latour 2022, 87 ja 125; Hall 2019, 86–97. Aitamurto 2016, 110; The Russian Minority in Lithuania 2011, 44.

¹⁴⁹⁰ Esimerkiksi Laitin 1998; Horiguchi 2019.

¹⁴⁹¹ Hall 2019, 29. Brubaker (2013, 244) kehottaa aloittamaan kategoriasta.

¹⁴⁹² Viron, Latvian tai Liettuan venäläisiksi nimesivät itsensä seuraavat haastateltavat: TM1, TMs3, TN4, TM5, TN6, TNs7, RNs12, RN15, RN17, RN18, VN21, VNs23, VN26, VN27, VNs28 ja VNs30. Haastateltava RNs11 oli Venäjän kansalainen ja hänen vastauksensa oli: ”olen yleisesti venäläinen mutta hyvin lähellä Latvian venäläisyyttä”. Ks. myös Jakobson 2013, 86.

¹⁴⁹³ The Russian Minority in Lithuania (2011, 47) tutkimukseen vastanneista 60 % piti itseään Liettuan venäläisenä, 22 % venäläisenä ja 14 % liettualaisena, jolla on venäläinen syntyperä.

¹⁴⁹⁴ TMs2, RN13 ja RMs20. RMs20 ”Eurooppalainen ja Latvian paikallinen venäläinen eli vanha venäläinen”.

¹⁴⁹⁵ TN9, TNs10, RNs12, RMs14, RNs16, RM19, VMs22, VM25, VM31. TN9 laajassa merkityksessä, TNs10 yleisesti, RNs12 olen venäläinen, RN13 yleisesti, RMs14 yleisesti, RNs16 venäläinen olemukseltani, RM19, VMs22 ja VNs24 kertoi, ettei voi olla Liettuan venäläinen, koska ei ole syntynyt Liettuassa, VM25 hengeltään venäläinen, VM31 yleisesti venäläinen ja kosmopoliitti.

¹⁴⁹⁶ Toinen tulos oli The Russian Minority in Latvia (2011, 43) -tutkimuksessa, jossa vastanneista 67 % piti itseään venäläisenä ja 24 % venäläisenä, joka asuu Latviassa.

¹⁴⁹⁷ TNs8 ”asun Tallinnassa”, TNs10 ”olen ortodoksi”, VN21 ”olen Liettuan venäjänkielinen”, VM29 ”olen venäläinen mystikko.”

Arkielämässä henkilö helposti tunnistetaan ja määritetään kategorian jäsenyyden ja siihen liittyvien ominaisuuksien mukaan. Schegloff painottaa, että jako kategorioihin ei ole ehdoton vaan pikemminkin joustava. Toiset sopivat yhteen muiden kanssa ja toiset kuuluvat useampaan vaihtoehtoiseen kategoriaan tai niiden yhdistelmiin.¹⁴⁹⁸ Kategoriat saattoivat muodostua sen mukaan, missä kohti haastattelua oltiin, eli ilmeni tilannekohtaisia ja erilaisia yhdistelmiä venäläisyydestä.

Tarkastelin tutkimuksessa haastateltavien kulttuuri-identiteetin rakentumista tunnisteen ja kuuluvuuden tunteen perusteella. Ihmisen ymmärrys kuuluvuudesta voi muokkautua läpi elämän, ja siinä merkityksellisiä ovat niin yksilölliset kuin yhteisölliset tekijät.¹⁴⁹⁹ Kulttuuri-identiteetin tunnukset eivät aina ole oletettu stabiilien ominaisuuksien joukko, vaan vaihtelevat myös samalla yksilöllä. Hall puhuu myöhäismodernin muutoksesta, kulttuuri-identiteetin tunnuksista, paikoista, kulttuurista, uskonnosta, juurista ja valituista reiteistä.¹⁵⁰⁰

Aluksi katsoin haastateltavien ensisijaisen valinnan perusteella heidän sijoittumistaan kulttuuriryhmiin, ja seuraavaksi huomioin haastateltavien viimeiseksi tekemää valintaa. Tarkentaakseni tuloksia yhdistin Hallin tunnukset ja Collierin teoreettisen kulttuuri-identifioitumismallin.¹⁵⁰¹ Kulttuuri-identiteetti rakentuu monista eri ulottuvuuksista. Tarkastelen ensin haastateltavien subjektiivista itseymmärrystä. Seuraavaksi tarkastelen, mihin kulttuuriryhmään haastateltavat itse kokivat yhteyttä ja tämän jälkeen haastateltavan omaa kokemusta ryhmäläisenä. Lopuksi tarkastelen haastateltavan kokemusta toisten antamasta määrittelystä, sitä, mihin identiteetikategoriaan heitä on sijoitettu.¹⁵⁰²

1498 Schegloff 2007, 466; Juhila ym. 2012a, 26–27.

1499 Laitin (2002, 62–80) toteaa, että kulttuurisen identiteetin tunnuksia ei ole aina helppo havaita, esimerkiksi mikä on ”todellista” tai ”syvä” kulttuuria.

1500 Hall 2019, 128–151.

1501 Collier 2009a, 260–263; Hall 2019, 107–151.

1502 Collier 2009a, 260–263. Vrt. Holliday 2010, 259–270.

Yksi inhimillinen peruspierre on tunnustaa ”ryhmä” ja liittyä siihen. Subjektiivisen itseymmärryksen kriteerien perusteella haastateltavat jäsentyvät kolmeen identiteettikategoriaan: 1. kaksi¹⁵⁰³ haastateltavaa oli vanhauskoisia, 2. kahdeksan¹⁵⁰⁴ oli vanhoja venäläisiä¹⁵⁰⁵, 3. kaksikymmentäyksi¹⁵⁰⁶ kuului kategoriaan muut venäläiset.¹⁵⁰⁷

Haastateltavien henkilökohtainen historia ja tausta kuvaavat yksilön minuutta ja kulttuuriryhmään kuuluvuutta.¹⁵⁰⁸ Eri kaupungeissa asuvilla oli yhdistäviä mutta myös erottavia piirteitä.¹⁵⁰⁹ Kulttuurinen tieto, historiallinen muisti ja ryhmän kollektiivinen kuvaus jakaa haastateltavat sisäisiin kulttuuriryhmiin.¹⁵¹⁰ Osassa haastatteluista itsemäärittely saattoi muuttua, jos henkilö identifioi itsensä useamman kulttuuriryhmän jäseneksi. Identifiointi saattoi ylittää kulttuuriryhmien rajat, ja aineistossa oli haastateltavia, jotka olivat omaksuneet elementtejä toisesta kulttuurista, enemmistökulttuurista. Tämän seurauksena joidenkin informanttien identiteetti suuntasi kohti kahden kulttuurin ja joissakin tapauksissa monikulttuurista identiteettiä.¹⁵¹¹ Lisäksi materiaalissa näkyi kulttuurien yhdistelmissä suuntaus kohti hybridi-identiteettiä.¹⁵¹²

Kulttuuriryhmistä vanhauskoiset ja vanhat venäläiset olivat pois sulkevia ryhmiä, kun taas muut venäläiset olivat avoin kulttuuriryhmä. Kulttuuriryhmään kuuluvia yksilöitä yhdistävät yhteiset mielikuvat ja keskinäisen solidaarisuuden tunne. Moscovicin näkemys on, että ryhmäläisiä yhdistää keskinäinen ymmärrys, velvollisuus ja kunnioitus sekä sama mielenkiinto, moraalit, uskomukset, arvot ja menneisyyden kokemus, muotoutunut konsensus sosiaalisina representaatioina. Samalla se erottaa heidät muista ryhmistä yhteiskunnassa.¹⁵¹³

1503 RN17, VM29.

1504 TM1, TMs2, TNs7, RN13, RMs14, RM19, RMs20, VN27.

1505 Riiassa itseään vanhoina venäläisinä, *starye russkie* pitivät RMs14, RM19, RMs20 ja he käyttivät myös rinnakkaisilmaisua paikalliset venäläiset, *mestnye russkie*.

1506 TMs3, TN4, TM5, TN6, TNs8, TN9, TNs10, RNs11, RNs12, RN15, RNs16, RN18, VN21, VMs22, VNs23, VNs24, VN25, VN26, VNs28, VNs30, VM31.

1507 Ks. myös Laitin 1998, 263–299.

1508 Esimerkiksi Simonian ja Kochegarova (2010, 60–63) jakavat venäjänkieliset Baltiassa kahdeksaan ryhmään.

1509 Vrt. Matulionis ja Fréjuté-Rakauskienė 2014, 87–109.

1510 Cárdenas and de la Sablonière (2018, 66) puhuvat haastateltavien identifioinnissa uudesta ryhmästä ja alkuperäisestä ryhmästä.

1511 Muižnieks 2010, 22–25; Hall 2019, 122–123 ja 155. Ks. myös Ehala (2018, 161–162) monikulttuurinen yhteiskunta kulttuuri-identiteettien kilpailun luojana.

1512 Liu 2017, 1–9.

1513 Moscovici 2022, 14, 90, 107 ja 164–165.

Haastateltavien identifioituminen tapahtui sosiaalisessa arkisessa kanssakäymisessä, jossa he peilasivat itseään kulttuuriin, poliittisiin ja taloudellisiin yhteyksiin, perhetaustaan, kieleen, uskontoon ja laajemmin kasvuympäristöön. Kulttuuriryhmään samastumiseen vaikuttivat asenteet, juuret, yhteys ja historia paikassa, käyttäytymismalli, arvot, tunteet ja emootiot.¹⁵¹⁴ Kulttuuriryhmiä erottavat piirteet olivat kokemus sosiolaasiasta, historiasta, kulttuurista ja uskonnollisuudesta.¹⁵¹⁵ Kysymyksessä ovat lokaalit eli paikalliset kulttuuriryhmät, ja jokaisella oletettavalla ryhmällä on oma identiteettitunniste.¹⁵¹⁶

Vanhauskoiset

Urbaaneja vanhauskoisia¹⁵¹⁷ oli aineistossa kaksi haastateltavaa, RN17 ja VM29¹⁵¹⁸.

Informantti VM29:n haastattelu tapahtui hänen kotonaan. Hän oli laajasti perehtynyt venäläisyyteen ja esitteli aiheeseen liittyvää laajaa kirjastoaan. Hän piti tärkeänä avata haastattelun aikana tärkeiksi katsomiaan käsitteitä.

VM29 Kun puhumme vanhasta venäläisyydestä niin muistaa, että nämä ovat tärkeät: *narodnost*, ja *pravoslavie*. Näille rakentuu venäläinen idea ja lisäksi liittäisin tänne vielä muut kuten *sobornost* ja *obsnost*.¹⁵¹⁹ Nämä ovat olleet tärkeitä siinä vanhassa venäläisyydessä mitä minä edustan, olen vanhauskoinen ja tarkennan vielä, että kutsun itseäni venäläiseksi mystikoksi.¹⁵²⁰

1514 Hall 2019, 26–27 ja 73. Ks. myös af Burén 2015, 170.

1515 Ks. esim. Ven (2001, 301) meidän ryhmämme.

1516 Vrt. The Russian Minority in Latvia 2011, 28–29; The Russian Minority in Lithuania 2011, 29–30.

1517 Tarkemmin esimerkiksi Bahna 2022, 248–272; Losskij 1990b, 56–60; Luukkanen 2001, 83–89; Arseni 1999, 277–278; Laitila 2017, 136–139, 165.

1518 Valitettavasti VM29 haastattelu epäonnistui teknisistä syistä. Haastattelu on kuitenkin käytössä tutkimuspäiväkirjaan tehtyjen muistipanojen avulla. Tutkimuspäiväkirja 2004.

1519 Losskij (1990a, 9) viittaa Berdjajeviin: ”Venäjän idea on eskatologinen idea”

1520 *Obštšnost* (общность), *narodnost* (народность), *pravoslavie* (православие) ja *popedonostnost* (победоносность) myös *samoderžavie* (самодержавие).

Tutkimuspäiväkirja 2004. Tarkemmin esim. Berdjajev 2009, 487 ja 601–606.

Venäläiseksi mystikoksi itseään kutsuvan haastateltava VM29:n kotikirjasto sekä venäläisyyteen ja venäläiseen filosofiaan liittyvä tietomäärä oli vakuuttava. Hän tulkitsi käsitettä *sobornost*, joka on hänen mukaansa historiallisessa venäläisyydessä tärkeä.¹⁵²¹

VM29 Sobornost on venäläisen filosofian käsite, te ette välttämättä löydä tätä muista kielistä. Ehkä sana katolinen on lähellä tätä ilmaisua. Sobornost tarkoittaa ihmisten vapaata hengellistä ykseyttä ja veljeyttä niin kirkollisessa kuin maallisessa elämässä.

Myös toinen vanhauskoinen haastateltava RN17 tulkitsi *sobornost*-käsitettä niin, että piti itseään laajassa mielessä ortodoksina.¹⁵²² Haastateltavat RN17 ja VM29 kertoivat, että vanhauskoisuuden keskiössä on patriarkka Nikonin kirkon uudistuksia (1652–1666) edeltäneen perinteen, autenttisen ja todellisen, *istinnoj*, ortodoksisuuden seuraaminen, johon kuului omaleimainen elämäntapa, vuosikalenteri ja käytäntöjä. Vanhauskoisuuden hajanaisten haarojen historiaa leimaa Baltiassa apokalyptinen maailmankatsomus ja vastakkainasettelu valtiovallan ja Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Vanhauskoisuuden tuli erottua ortodoksisesta kirkosta, ja kehityssuunta oli kohti tasa-arvoista yhteisöä, askeesia, rituaalista käytäntöä, eristäytymistä ja traditionalismia. Vanhauskoisuuden ryhmämerkki on perinteinen pukeutuminen, ja ryhmäidentiteettiin liittyy olemassaolon uhka, sorron ja vainon kokemus.¹⁵²³ Vanhauskoisia oli Vilnassa vuonna 2001 ja Tallinnassa vuonna 2000 kaupungin venäläisten keskuudessa 7,71 % ja 0,18 %.¹⁵²⁴ Heidän määränsä ja merkittävyytensä oli ollut aikaisemmin suurempi varsinkin Riiassa. Valitettavasti Latvian 2000-luvun väestönlaskennassa ei kysytty uskontokuntaa. Haastateltava VM29:n esittämien vuoden 1897 väestönlaskennan pohjalta tehtyjen tilastojen mukaan isovenäläisistä, velikorusskij, Tallinnassa 0,43 %, Vilnassa 4,05 % ja Riiassa 21,52 % piti itseään vanhauskoisina.¹⁵²⁵

1521 Kilp and Pankhurst (2023, 1–27) sobornost-kulttuurista.

1522 Sobornost ks. Aitamurto 2016, 191; Losskij 1990a, 12; Berdjajev 2009, 601–603; Česnokova 2005, 38; Kilp and Pankhurst 2023, 1–27; Turunen 2010, 108–112.

1523 Bahna 2022, 248 ja 255–256. Ks. myös Berdjajev 2009, 446–452.

1524 Ks. tutkimuksen osio 3.5. Tallinnan, Riian ja Vilnan väestö.

1525 Vuoden 1897 väestönlaskennassa kriteerinä on kieli, ei etninen jakautuminen. Pääryhmä ovat venäläiset, alaryhmät ovat isovenäläiset, *velikorusskij*, vähävenäläiset *malorusskij* eli ukrainalaiset ja valkovenäläiset, *belorusskij*. VM29 ja Tutkimuspäiväkirja 2004.

Läpi neuvostoajan kaupunkielämässä vanhauskoisten elämäntapaa oli ollut mahdollista noudattaa kotona ja rukoushuoneella, *molennajassa*. Haastatteluvuonna Tallinnassa ja Vilnassa oli kummassakin yksi ja Riassa kaksi toimivaa rukoushuonetta. Vanhauskoiset jakautuivat useampiin suuntauksiin, joista päähaarat olivat papilliset ja papittomat. Baltian alueen merkittävin vanhauskoisten suuntaus on nykyisin papiton pomorien suuntaus, *pomorskoe soglasie*. Alueen suurin seurakunta ja rukoushuone sijaitsee Riassa.¹⁵²⁶ Informantti RN17:n mukaan erityispiirteet olivat paremmin havaittavissa vanhauskoisten kylissä, hygieniasäännöissä, vaatetuksessa ja puhetyylissä. Kylissä rajausta muihin noudatettiin tarkkaan myös saman etnisen ja kieliryhmän kanssa.¹⁵²⁷ Vanhauskoisten kylät painottuvat maantieteellisesti Baltian maitten itäosiin.¹⁵²⁸

RN17 Tiedättekö, minun isäni asui tuolla [Daugavpilsin alue] ja me matkustimme vuosittain sinne helluntaina ja vainajan muistopäivänä. Heidät on haudattu sinne [hautausmaalle] ja siellä on koko pelto haudattuja Nikitinyh ja koko pelto Ivanovyh.¹⁵²⁹ Eli venäläiset ovat asuneet täällä muinaisista ajoista, mutta he elivät omassa suljetussa tilassa omana ryhmänään ja näin he pystyivät säilyttämään omat traditiot. He joutuivat jättämään kaiken ja tulivat tänne aloittaakseen kaiken alusta, mutta elämä oli vaikeaa myös täällä.

Haastateltava RN17 kertoi juurista ja pitkästä paikallisesta läsnäolosta sekä lisäksi edellisten sukupolvien vaikeuksista ja tradition säilymisestä. Vanhauskoisten traditiot säilyvät eriytyneessä elämismaailmassa, ”omas- sa suljetussa tilassa”. Tapaamisissa vanhauskoisten kanssa kiinnitin huomion ilmaisuun, jolla tarkoitetaan uskonnollista eristäytymistä, aitouden, perinteen ja muistin säilyttämistä.¹⁵³⁰ Vanhauskoiset ovat joutuneet selkeästi historiansa aikana tasapainottelemaan suljetun tilan ja avoimuuden välillä. Vanhauskoisten erilaisuudesta puhuivat myös muut haastateltavat, esimerkiksi RN13.

¹⁵²⁶ Riian Grebensikovski-yhteisön pääkirkkona on Uspenskin rukoushuone. Tutkimuspäiväkirja 2004.

¹⁵²⁷ Ponomarjova 1999, 11. ”Kuppi vieraille kaivolla”, *Boldāne* 2011, 21 ja 113.

¹⁵²⁸ Morozova ja Novikov 2008, 21.

¹⁵²⁹ Vastaava tutkimustulos Kļave (2010, 267) Latvian tutkimuksessa venäläiset Latgalella. Ks. myös vanhauskoisten tutkimustulokset Itä-Latviasta. Pilimeko 2016, 507.

¹⁵³⁰ Tutkimuspäiväkirja 2004.

RN13 Pystyn erottamaan vanhauskoiset heidän ulkonäkönsä ja puhetyylinsä perusteella.

Osa haastateltavista ja itseään vanhauskoisina¹⁵³¹ pitävistä kertoi, että vetäytyneen elämäntyylin vuoksi vanhauskoiset edustavat alkuperäistä venäläistä uskonnollisuutta ja kulttuuria. Toiset haastateltavat vastaavasti pohtivat, olisiko tosiaan venäläisyys säilynyt vanhauskoisten keskuudessa alkuperäisenä, aitona ja oikeana.¹⁵³² Päätellen, että haastateltavien pohdinta aitoudesta liittyi identiteettiin, itseymmärrykseen, uskonnollisuuteen, muistityöskentelyyn ja elämänstrategian etsintään.¹⁵³³

Perinteisiin vanhauskoisiin sopivat Hallin nimeämät vahvan kulttuuri-identiteetin muodot: yhteinen merkitysjärjestelmä, historiallisesti vakiintunut asujaimisto, fyysinen ympäristö, sukulaisuussuhteet, uskonto, etnisyys ja paikka sekä ikiaikainen historia.¹⁵³⁴ Ihmisiä voidaan tyyppitellä esimerkiksi roolien mukaan huomioimalla paikallinen kulttuurikonteksti, ja heidät voidaan sijoittaa eri ryhmiin. Tyypeistä ja ryhmistä syntyy pelkistettyjä, helposti ymmärrettäviä ja laajasti tunnistettavia stereotypioita.¹⁵³⁵ Oletan, että yksilön on luontevaa katsoa kuuluvansa sellaiseen ryhmään, johon hänellä on henkilökohtainen kytkös ja jossa hänellä on juuret ja jonka hän lisäksi tuntee ja näkee positiivisena stereotyyppiana. Boldänen Latvian stereotyyppitutkimuksessa latviankieliset ikäihmiset liittivät vanhauskoisiin positiivisia mielikuvia.¹⁵³⁶ Myös tutkimusvuonna vanhauskoisiin liitettiin pääasiallisesti positiivisia stereotypioita haastatteluissa, tapaamisissa ja keskusteluissa.¹⁵³⁷ Heidän arvostustaan lisäsi kulttuuriryhmään kohdistunut historiallinen vaino, tunnettuus, paikallisuus, enemmistön kielen osaaminen ja enemmistökulttuurin tuntemus, ahkeruus, yritteliäisyys sekä vakiintunut lainsäädännöllinen vanhan vähemmistön asema Latviassa, Liettuassa ja Virossa.¹⁵³⁸

1531 RN17, VM29.

1532 Esimerkiksi RN13. Eri mieltä oli VM31. Ks. Laitila (2017, 139) vanhauskoiset oikean ja aidon uskon puolustajat.

1533 Ehala 2018, 103–104. Vrt. Kormina (2019, 18–21 ja 135) aitouden ideologiasta ortodoksisessa pyhiinvaelluksessa ja Tolstaya (2020, 82) aitouden tunnistamisesta. ortodoksisuudessa. Kuparin (2016, 80) haastateltavien näkemys oikeasta uskonnollisuudesta.

1534 Hall 2019, 115. Ks. myös Stolz 2008, 11.

1535 Hall 2018, 245.

1536 Boldāne (2011, 112–114) tutki Latviassa etnisiä stereotypioita vuosina 1850–2004.

1537 Tutkimuspäiväkirja 2004.

1538 Baltian maiden vähemmistöjen kulttuuri-identiteettipolitiikassa ja lainsäädännössä viitataan vanhoihin vähemmistöihin ja heidän kulttuurisen identiteettinsä tukemiseen ja säilymiseen. Vähemusrahvuse kultuuriautonomia seadus 1993; Par Vispārējo konvenciju par nacionālo minoritāšu aizsardzību 1995;

Vanhat venäläiset

Kahdeksan¹⁵³⁹ haastateltavaa muodosti kulttuuriryhmän ”vanhat venäläiset”. Yhteistä heille oli, että esivanhemmat olivat saapuneet alueelle tai asuinkaupunkiin ennen vuotta 1940.¹⁵⁴⁰ Vanhoilla venäläisillä oli pitkä paikallisuuteen liittyvä muistojen ja muistin tihentymä, ja heitä yhdisti yhteinen kertomus ja historiakokemus. Riiaassa he kutsuivat itseään myös paikallisiksi venäläisiksi, *mestnye russkie*. Päättelen, että kutsumalla itseään paikallisiksi ja vanhoiksi haastateltavat identifioivat itsensä alkuasukkaiksi ja erottuivat ”uusista” tai ”vieraista” neuvostoajan tulijoista. Joidenkuiden haastateltavien esivanhemmat olivat olleet etuoikeutettuja Moskovan Venäjän ja Venäjän keisarikunnan aikana. Kolme¹⁵⁴¹ haastateltavaa kertoi aatelisesta taustastaan, ja yksi heistä oli aktiivi vastaavassa kulttuuriorganisaatiossa: Haastateltavien keskuudessa pisin esivanhempien läsnäolo alueella oli haastateltava RN13:lla.

RN13 Minä muuten kuulun alkuaan sellaiseen heimoon, joka on asunut täällä [Itä-Latvian alueella] muinaisista ajoista. Oletteko kuullut skobareista? Tämä heimo on alkuperäisiä Pihkovan läänin heimoja ja osa heistä asui myös nykyisen Latvian alueella. Olemme vanhan krivitši-heimon suoranaisia jälkeläisiä.¹⁵⁴²

Kulttuuriryhmän ”vanhauskoiset ja vanhat venäläiset” haastateltavien puheessa esiintyy ilmaisia muinaisista ajoista. Bachelard puhuu äänistä ja merkeistä, jolla on syvemmät juuret ja jotka kantautuvat maailman takana toimivasta ikimuistojen muistista.¹⁵⁴³ Siihen sisältyy jotain alkukantaista ja ikivanhoja paikkoja, joissa esivanhemmat ovat eläneet, kuten tässä tutkimuksessa, kun haastateltava RN13 viittasi skobarin ja krivitšin heimoihin. Jälkimmäisen heimon nimestä juontuvat latvian kieleen sanat *Krievija*, 'Venäjä', ja *krievs*, 'venäläiset'.¹⁵⁴⁴ Ilmaisuihin ”muinaiset ajat” toistui kulttuuriryhmäläisten puheissa. Esimerkiksi haastateltava TM1

Tautinių mažumų teisinis reglamentavimas 2020.

1539 TM1, TMs2, TNs7, RN13, RMs14, RM19, RMs20, VN27.

1540 Venclova 2012, 35.

1541 TMs2, RMs14 ja RMs20.

1542 Haastateltava RN13 kertoi, että oletettavasti hänen esivanhempansa ovat olleet Latviassa Pihkovan tasavallan, *Pskovskaja respublika* 1310/1348–1510 ajoista. Tutkimuspäiväkirja 2004.

1543 Bachelard 1968, 130; 2003, 366.

1544 Nestorin kronikassa (1994, 13–15) mainitaan krivitšit heimona ja pakanakansana.

kertoi, että hän on yhdeksännen polven vironmaalainen. RMs14 kertoi, että hänen vaarinsa oli palvellut Daugavpilsin linnoituksessa, *Dvinskaja krepost*, ja että hänen esivanhempansa ovat olleet Latviassa muinaisista ajoista, *ispokon vekov*. Kun puhutaan ikaiaikaisesta historiasta tai ilmaisista, että ”samassa paikassa ammoisista ajoista”, silloin on Hallin mukaan kysymyksessä hyvin vahva ja tiukkarajainen käsitys kulttuurisesta identiteetistä *etnisyyden* tunnuksena.¹⁵⁴⁵

Haastateltavien keskuudessa oli myös henkilöitä, joiden esivanhemmat olivat alkujaan eri etnistä alkuperää. Sukupolvien aikana he olivat assimiloituneet venäläisyyteen.

RMs20 Yleisesti ottaen pidän itseäni eurooppalaisena. Esivanhemmat ovat asuneet Riassa Bironin ajoilta. Vaikka juuret ovat minulla baltiansaksalaisuudessa, kulttuurin puolesta olen venäläinen, koska opiskelin venäläisessä koulussa. Opiskelin myös yliopistossa venäjän filologisessa tiedekunnassa ja kotikieli oli venäjä. Vaikka minun neuvostopassissani luki kansalaisuus saksalainen, katson kuuluvani Riian paikallisiin venäläisiin.¹⁵⁴⁶

Haastateltava RMs20 mielsi itsensä paikalliseksi venäläiseksi ja katsoi tulleen sellaiseksi historian ja arvojen kautta. Tämä prosessi tapahtui vuorovaikutuksessa, ja myös muu yhteisö identifioi hänet Riian paikallisiin venäläisiin. Kun puhutaan Bironin ajoista, hänen esivanhempansa ovat mahdollisesti asuneet Riian kaupungissa jo 1700-luvun alusta alkaen.¹⁵⁴⁷ Pitkän läsnäolon lisäksi vanhojen traditioiden ylläpitämisellä oli tässä tutkimuksessa kulttuuriryhmäläisten keskuudessa merkitystä.

TMs2 Minä pidän itseäni vanhana venäläisenä. Omassa elämässä noudatan ja elän niiden totuuksien mukaan, jotka olen perinyt omilta esivanhemmiltani, siis sieltä tsaarien ajoilta. Se on tärkeä yksityiskohta, ja me vanhat venäläiset olemme yksi kokonaisuus, vaikka asuisimme eri maissa.

1545 Hall 2019, 114–115 ja 120.

1546 Tarkemmin neuvostopassin kansallisuuden merkinnästä ks. Cara 2013, 94–96.

1547 Ernst Johann von Biron (1690 Kalnciems-1772 Jelgava), Kuurinmaan herttua vuosina 1737–1740 ja 1763–1769. Kasekamp 2016, 95. Vuodesta 1718 Ernst Johann oli kamariherrana Riassa.

Informantti TMs2 esitti kulttuuriryhmän historiallisen kehityksen, sen raamit ja keskinäisen yhteyden. Vanhoista venäläisistä kuusi määritteli itsensä ortodoksiksi.¹⁵⁴⁸ Kaksi oli saanut kasteen katolisessa kirkossa, ja heistä VN27 määritteli itsensä katoliseksi ja toinen haastateltava RN13 oli ilman lisätarkennusta ”vain uskova”.

Historiallinen kokemus toimi myös kulttuuriryhmien erottajana. Esi-merkiksi informantit TMs2 ja RMs20 erottivat vanhauskoiset vanhoista venäläisistä. Vuoden 1940 jälkeen muuttaneet muut venäläiset he nimesivät ”uusiksi”. Myös Hall näkee, että uutta lokaalisuutta ja vanhoja identiteettejä ei pitäisi sekoittaa keskenään.¹⁵⁴⁹ Kiinnitettiin huomiota uusien tulijoiden eriytymis- ja sopeutumisvaikeuksiin eli segregaatioon, mutta myös asteittaiseen paikallisen kulttuurin omaksumiseen eli integraatioon ja joissain tapauksissa assimilaatioon. Tämä viittasi samalla siihen, että kulttuuriryhmien välillä ja viiteryhmän sisällä tapahtui ajan mittaan lähestymistä ja yhteensulautumista, kuten informantit TMs2 ja RMs20 kertoivat.

RMs20 Neuvostoliiton aikana tämä ero tuntui, koska paikalliset [vanhat] venäläiset ensinnäkin tiesivät kaikki paikalliset tapahtumat [historian] ja toiseksi osasivat latvian kieltä 100 %. Kolmanneksi he ovat jotenkin, ehkä enemmän hyvántahtoisia ja rauhallisempia. Mutta ajan sisällä tämä on tasaantunut. Kun oli Neuvostoliiton aika, tämä ero näkyi, koska tulijat erottuivat paikallisista venäläisistä.

Haastateltava RMs20 puhui kulttuurierosta, tulokkaat olivat erilaisia kuin paikalliset eli vanhat venäläiset. Kuvaukseen liittyvät oman kulttuuriryhmän positiiviset luonteenpiirteet, kuten hyvántahtoisuus ja rauhallisuus. Historian kokemus ja paikallisen kielen osaaminen erottivat vanhat ”uusista” tulijoista.

Haastateltava TM1 kiinnitti huomiota siihen, että enemmistön edustajan ei ollut aina helppo erottaa ja tunnistaa vanhoja venäläisiä ”uusista”. Tutkimuksen aikana tapaamani vanhat venäläiset olivat aktiivisia toimijoita Tallinnassa, Riiassa ja Vlnassa. Tunnistettavuuteen vaikutti, että neuvostokaudella heistä oli puhuttu julkisesti vain vähän tai ei lainkaan. Tämä johtui paitsi neuvostokaudella vallinneesta ideologiasta myös tietämättömyydestä. Parhaiten tunnistaminen tapahtui arjessa kasvokkai-

1548 TM1, TMs2, TNs7, RMs14, RM19, RMs20.

1549 Hall 2019, 84–91 ja 110–115.

nessa vuorovaikutuksessa. Vanhat venäläiset identifioivat itsensä vahvasti paikkaan ja kulttuuriryhmään, ja samalla tavoin kuin Boldänen tutkimuksessa, heihin liitettiin tutkimusmatkani aikana useimmiten positiivisia kokemuksia ja stereotypioita, sikäli kun he tulivat tunnistetuiksi.¹⁵⁵⁰ Vanhauskoiset ja vanhat venäläiset katsotaan Latvian, Liettuan ja Viron lainsäädännössä vanhoiksi vähemmistöiksi¹⁵⁵¹, joilla on vakiintuneet kulttuuriperinteet.¹⁵⁵²

Muut venäläiset

Haastateltavien keskuudessa ”muut venäläiset” oli määrällisesti suurin ryhmä, yhteensä kaksikymmentäyksi¹⁵⁵³ henkilöä. Kulttuuri-identiteetin rakentumisen kannalta tähän ryhmään liittyi useimmiten jollain tavalla koettu toiseuden kokemus.¹⁵⁵⁴ Asiaan vaikutti virallisen kielen osaamisen taso, maan kansalaisuus tai sen puuttuminen sekä kaupungissa tai alueella eletty aika.¹⁵⁵⁵ Taustalla näkyvät myös kasvatus- ja laajemmin sosialisatioprosessin kautta omaksutut arvot ja totuudet.¹⁵⁵⁶ Kulttuuriryhmän ”muut venäläiset” nimi on hieman keinotekoinen, koska siinä ovat kaikki sellaiset haastateltavat, jotka eivät kuuluneet ryhmiin ”vanhauskoiset” tai ”vanhat venäläiset”. Ryhmässä saattoi olla henkilöitä, joilla oli taustaa vanhauskoisten tai vanhojen venäläisten kulttuuriryhmässä, joten kaikki siihen sijoittuneet eivät olleet Baltiassa taustaltaan uudisasukkaita. Tässä kulttuuriryhmässä osa oli muuttanut omatoimisesti asuinkaupunkiin, mutta useimmin kuten RN11, heidät oli neuvostokaudella valmistumisen jälkeen määrätty, lähetetty, nykyiseen asuinkaupunkiin töihin.¹⁵⁵⁷ Henkilökohtainen historia ei käynyt aina haastatteluista selkeästi ilmi, tai sitten haastateltavat eivät pitäneet itseään edellisiin ryhmiin kuuluvina. Esi-

¹⁵⁵⁰ Boldāne 2011, 110.

¹⁵⁵¹ Vähemusrahvuse kultuuriautonomias seadus 1993; Par Vispārējo konvenciju par nacionālo minoritāšu aizsardzību 1995; Tautinių mažumų teisinis reglamentavimas 2020.

¹⁵⁵² Hall (2019, 181) kertoo vanhoista ja uusista diasporista.

¹⁵⁵³ Tallinnassa seitsemän: TMs3, TN4, TM5, TN6, TNs8, TN9, TNs10. Riiasa viisi: RNs11, RNs12, RN15, RNs16, RN18. Vlnassa yhdeksän: VN21, VMs22, VN23, VN24, VN25, VN26, VN28, VN30, VM31.

¹⁵⁵⁴ Ks. Moscovici (2022, 270–272) vihatut ja rakastetut vähemmistöt.

¹⁵⁵⁵ Vastakaupungistumisprosessista puhuttiin haastatteluissa vähemmän Riian osalta ks. esim. Krūzmētra 2011, 31–46.

¹⁵⁵⁶ Monet tutkijat kuten Kasatkina (2006, 41) Liettuan osalta näkevät, että juuri tämän kulttuuriryhmän jäsenille Neuvostoliiton hajoaminen ja muutokset ovat olleet vaikeita ja kivuliaita.

¹⁵⁵⁷ Krūzmētra 2011, 54–57.

merkiksi haastateltavien TM5 ja RNs16 vanhemmista toinen oli vanhauskoinen (RNs16) tai vanha venäläinen (TM5), mutta he itse pitivät näitä kulttuuriryhmiä itselleen vieraina.¹⁵⁵⁸ Henkilön oman identifikaation lisäksi muut pystyvät arvioimaan, missä määrin henkilö sopii kyseiseen kulttuuriryhmään.¹⁵⁵⁹

Kirjallisuudessa puhutaan kantaväestöstä ja muukalaisista tai uusvähemmistöistä, jolla tarkoitetaan usein neuvostoajan siirtolaisia.¹⁵⁶⁰ Muukalaisiksi kutsuttiin myös ei-latvialaisia, ei-liettualaisia ja ei-virolaisia, mikä voidaan tulkita kielteiseksi ilmaisuksi suhteessa liettualaisiin, latvialaisiin ja virolaisiin. Mahdollista on, että joissakin tapauksissa muukalaisuus on henkilön tai ryhmän oma valinta.¹⁵⁶¹ Eri vuosikymmenille sijoittuva ja välillä hyvinkin intensiivinen massamuutto erityisesti Riikaan ja Tallinnaan oli suosittua.¹⁵⁶² Tämä nopea muutostahti herätti Baltian kantaväestön keskuudessa pelkoa ja voimattomuutta, mielellistä levottomuutta ja myös huolta oman kansan ja kielen säilymisestä. Seljamaa esittää tutkimuksessaan, että Tallinnan kantaväestö koki tulijat oman olemassaolonsa uhkana.¹⁵⁶³ Tulijoiden erilaisuus ja toiseus kiinnittivät huomiota. Vanhat venäläiset haastateltavat TM1 ja RMs20 kertoivat vallitsevista eroista sekä Neuvostoliiton aikana kaupunkiin muuttaneista ”neuvostoihmisistä”.¹⁵⁶⁴ Erilaisuus korostuu: paikalliset venäläiset eivät pitäneet itseään neuvostoihmisinä. Sana ”neuvostoihminen”, *sovetskij tšelovek*, on kokenut inflaation ja on nykyajassa ensisijaisesti negatiivisävyinen sanayhdistelmä. Neuvostoliiton aikana se oli taas laajasti käytössä maan narratiivissa ja virallisessa representaatiossa. Kaikista kansalaisista oli tarkoitus tulla neuvostoihmisiä. Ilmaisulla korostettiin aikaan neuvostokansalaisen positiivista kuvaa. Osa haastateltavista pohti muiden ryhmäläisten mielellistä siirtymää ja kulttuurikontakteja sekä kulttuurialtistumista.

¹⁵⁵⁸ Haastateltavat puhuivat kulttuurisesta vieraudesta vanhauskoisiin ja vanhoihin venäläisiin.

¹⁵⁵⁹ Cárdenas and de la Sablonière (2018, 72–75) kiinnittävät huomion myös ryhmien statukseen ja asemaan. Brubaker (2013, 247) puhuu sisäpuolisen ja ulkopuolisen asemasta.

¹⁵⁶⁰ Esimerkiksi Kasekamp 2016, 258–262; Annus 2019, 225–229.

¹⁵⁶¹ Esim. Youngin (1929, 398) Los Angelesin venäläisessä Molokan-yhteisössä näin oli iäkkäämpien henkilöiden osalta.

¹⁵⁶² Krüzmätra 2011, 11 ja 93–96. Myös paluumuutto Venäjälle oli aktiivista, kuten neuvostoarmeijan ja perheiden lähtö 1990-luvun alussa. Leetmaa 2008, 84–85, 91 ja 105; Cara 2013, 103.

¹⁵⁶³ Seljamaa (2012, 18–29, 63–64 ja 169–170) viittaa Luule Sakkeuksen tutkimuksiin, että Viron osalta vuosina 1946–1991 lähes 2,9 miljoonaa henkilöä osallistui muuttovirtaan. Samoin Nimmerfeldt 2011, 204.

¹⁵⁶⁴ Yurchak 2017, 152–153.

TMs2 Nyt siirryn seuraavalle tasolle ja puhun laajasti, koska tänne neuvostokaudella muuttaneet ihmiset, haluavat he itse tai eivät, askel askeleelta omaksuvat paikallisen kulttuurin elementtejä ja sopeutuvat tšekäläiseen yhteiskuntaan, elleivät asu jossain omassa pienessä suljetussa yhteisössä.

Haastateltava TMs2 viittaa ”suljetun yhteisön” eriytymiseen ja segregatioprosessiin,¹⁵⁶⁵ jolloin eri kieliryhmien väliltä saattoi puuttua keskinäinen vuorovaikutus. Ilmiöön on kiinnitetty Baltian yhteiskuntien kotoutumis- ja integraatiotutkimuksissa laajemmin huomiota.¹⁵⁶⁶ Tutkimuskaupungeista asia korostui Tallinnassa ja Riassa.

TMs3 Asuin Tallinnassa Lasnamäen [vanhan] alueen alussa, Majakka-korttelissa. Ja olemiseen ei kuulunut kanssakäymistä paikallisen väestön kanssa, minulla ei ollut minkäänlaisia kontakteja heihin [virolaisiin].

Brubakerin mukaan haastateltava TMs3:n kertomuksessa on kyse etnisyyden jokapäiväisestä kokemuksesta, jossa etnisyys toimii rajalinjana. Tällaisessa asuin- ja sosiaalisessa ympäristössä etniset ryhmät toimivat kaupungissa erillään esimerkiksi kouluissa, työpaikoilla ja harrastuspaikoissa.¹⁵⁶⁷ Tämä merkitsee, että kieliyhteisöt elävät omissa elämismailmoissaan, ympyröissään ja todellisuuksissaan.¹⁵⁶⁸ Seljamaa nimeää Tallinnan tutkimuksessa ilmiön etnolingvistiseksi jakolinjaksi, *ethnolinguistic dividing line*.¹⁵⁶⁹ Tämä kokemus näkyi osalla Tallinnan ja Riian haastateltavista.¹⁵⁷⁰ Toisin kertoi TM1, joka oli kasvanut Tallinnan Nõmnen kaupunginosassa, jossa pääasiallinen korttelikieli oli viro. Joissakin asioissa informanttien vastaukset erosivat toisistaan.

TMs3 Tiedättehän, tämä virolaiset ja venäläiset -jako kaupungissa on jäänyt neuvostoajalta. Oli venäläinen tarha, koulu ja kortteli ja vastaavasti virolainen. Kaupungissa on kortteleita,

1565 Bauman 2004, (63–65, 81) esittää segregatiion ääri-ilmiöt.

1566 Esimerkiksi Kukk 2019; Mägi 2018; Nimmerfeldt 2011, 203–222; Cara 2013; Muižnieks 2010.

1567 Brubaker 2013, 243. Seljamaa 2012, 305. Zepa ym. (2005, 13) vuoden 2004 tutkimuksessa osoittautui, että joukkotiedotusvälineet ja poliittinen eliitti jatkavat entistä vastakkainasettelua Latviassa.

1568 Ks. aiheesta esim. Annus 2019, 64–67.

1569 Seljamaa 2012, 52.

1570 Edgar Savisaar (2009) tunsu huolta Tallinnan jakautumisesta kahdeksi rinnakkaismaailmaksi. Savisaar (1950–2022) toimi tutkimusvuonna Tallinnan pormestarina (2001–2004).

joissa asui vain venäläisiä [venäjänkielisiä] ja minä itse asuin sellaisessa korttelissa. Tästä syystä minun viron kielen taitoni on heikko.

TN4 [piti itseään ortodoksina] Minä voisin pitää itseäni virolaisena [hyvä kielitaito ja Viron kansalainen], mutta olen vironvenäläinen, koska tunnen yhteyttä tšekäläisiin venäläisiin, ja he ovat minun kanssani samanlaisessa tilanteessa.

TN9 [ei valinnut uskontokuntaa] Näkisin, että venäläinen ja neuvostoihminen ovat eri asia. Katsokaa nyt, minä tiedän, että täällä Virossa olen paikallisille venäläinen, venäjänkielinen ja venäjää puhuva, mitä ikinä. Vaikka minulla on Viron kansalaisuus, täällä minusta ei koskaan tule ”omaa”. Virolaiset ihmiset eivät koskaan tule pitämään minua tasavertaisena.

VNs24 Minä en voi olla liettuanvenäläinen [on Liettuan kansalainen], koska en ole Liettuassa syntynyt. Tästä huolimatta me kaikki olemme neuvostoihmisiä [...]

”Muut venäläiset” pohtivat haastattelussa omaa polkuaan, reittiään ja paikantumistaan asuinalueissa, identifioitumistaan ja kytköstään historiaan ja kuvitteelliseen yhteisöön.¹⁵⁷¹ Merkitystä oli myös toisten heille antamalla määrittelyllä, kuten kun haastateltava TN9 kertoi, että häneen suhtauduttiin kuin ulkopuoliseen. ”Vanhauskoiset” ja ”vanhat venäläiset” eivät rinnastaneet itseään neuvostoihmiseksi, kuten teki informantti VNs24. Ei voida poissulkea, että aatteellisen ja poliittisen sitoutumisen luonne hahmottuu osaksi tätä kulttuuriryhmää identifioivana elementtinä.¹⁵⁷²

Cárdenas ja de la Sablonière esittävät yksilön identiteetin integraation, altistumisen ja kontaktin psykologiset mekanismit.¹⁵⁷³ Yksi todiste suorien kontaktien olemassaolosta ja identifioimisen mittari oli tutkimuksessa äänenvoimakkuus.¹⁵⁷⁴ Tämä oli tärkeä tunniste ja saattoi koskea omaa kulttuuriryhmää ja toimia viiteryhmän, kulttuurialueen ja laajemmin kulttuuripiirin erottelun mittarina. Tässä yhteydessä voi puhua *sounding*

1571 Anderson 2020 21–25; Hall 2019, 75, 118–122 ja 190.

1572 Hall 2019, 30–31.

1573 Cárdenas and de la Sablonière 2018, 66.

1574 Šūpule 2012, 117.

ethnicity -ilmiöstä.¹⁵⁷⁵ Ehala toteaa, että leimautuneella henkilöllä on heikko ylpeyden tunne tai jopa häpeän tunne identiteetistään.¹⁵⁷⁶ Haastateltava RN18 vertaili Riian kokemuksen perusteella latvialaisten, latvianvenäläisten ja Venäjän venäläisten äänenkäyttöä kaupunkitilassa. Vertailussa latvialaiset olivat rauhallisimpia, Venäjän venäläiset äänekkäimpiä ja välissä olivat latvianvenäläiset.¹⁵⁷⁷ Seljamaa esittää toisen ääripään. Hänen haastattelututkimuksensa sijoittui vuosille 2010–2011 ja hän puhuu Tallinnan venäjänkielisten etnisyyden vaientumisesta, *silencing ethnicity*, joka toimi selviytymisstrategiana kaupunkitilassa ja laajemmin yhteiskunnassa.¹⁵⁷⁸ Seljamaan esittämä ilmiö ei nousut esille tässä tutkimuksessa. Tutkimustuloksiin kuuluvat luonteenpiirteet ja äänimaailma ovat kulttuurisen identiteetin tunnisteita, haastateltavien tapa erotella itseään ja toisia ja määritellä koettua sosiaalista todellisuutta. Toisaalta henkilön luonteenpiirteet, kuten äänenvoimakkuus ja tapa käyttää ääntä, ovat persoonakohtaisia.¹⁵⁷⁹

”Muut venäläiset” -kulttuuriryhmässä esiintyi vuorovaikutustilanteissa eniten erilaisuuden kokemuksia ja tunteita, samoin asuinkaupungissa negatiivisia stereotypioita. Boldāne sai tutkimuksessaan samankaltaiset tulokset latvialaisten Latvian ”uusvenäläisiin” liittyvistä stereotypioista.¹⁵⁸⁰ Negatiiviset stereotypiat rakentavat binaaria vastakohtaisuutta, jolloin ”meidän” ja ”heidän” välille nousee symbolinen raja.¹⁵⁸¹ Tämä ilmeni arjessa, ja tyypilliseksi muodostui esimerkiksi virolaisten keskuudessa ilmaisu ”vene värk” eli venäläistä tekoa, jolla kuvattiin kaikkea, mikä ei toiminut kuten pitää. Tämä asenne loi selkeän rajan ”meidän” ja ”heidän” välille, ja kysymyksessä on syvälinen kulttuurin konstruktio.¹⁵⁸²

Negatiiviset yhteiskunnalliset stereotypiat yhdistettiin, sekoitettiin ja rinnastettiin helposti venäläisyyteen, venäjänkielisyyteen ja neuvostoliittolaisuuteen. Näiden rajojen rakentamiseen olivat saattaneet osallistua etnisten ryhmien johtajat ja poliitikot.¹⁵⁸³ Tutkimuksissa on todettu, että negatiiviset stereotypiat syntyvät usein kontaktien puutteesta.¹⁵⁸⁴ Koska

1575 Ehalan (2018, 50) mukaan henkilön ääni on signaalin indeksi. Ks. myös Alasuutari 2001, 105.

1576 Ehala 2018, 146.

1577 Boldāne 2011, 122. Vrt. Matulionis ja Frējūtē-Rakauskienē 2014, 101.

1578 Seljamaa 2016, 27–43.

1579 Mustajoki (2020, 120) äänensävyistä. Bachelard (1968, 142; 2003, 366) esittää äänimaailmaa.

1580 Boldāne 2011, 111–117.

1581 Hall 2018, 245–246; Ehala 2018, 20; Kļave 2010, 263–264.

1582 Annus 2019, 66.

1583 Zepa ym. 2005, 22; Kasatkina 2006, 40–41.

1584 Cara 2013, 180.

stereotyyppioiden symboliset rajat eivät ole pysyviä ja lopullisia, niihin pitäisi mielestäni puuttua, ja niitä voi muuttaa ja haastaa. Samasta aiheesta puhuu Ting-Toomey kuvatessaan positiivisen identiteetin vahvistamisen merkitystä.¹⁵⁸⁵

”Muut venäläiset” -kulttuuriryhmässä pohdinta meistä oli yleisempää, mistä esimerkkinä voisi mainita tavan puhua ”meistä” kolmannessa persoonassa. Tällöin haastateltava saattoi tarkoittaa itseään, kulttuuriryhmää, laajempaa viiteryhmäänsä, kuten maan venäläisiä, tai laajemmin kulttuuripiiriä, johon voidaan laskea kaikki venäläiset ja venäjänkieliset niin kotimaassa kuin ulkomailla. Tässä ryhmässä venäläisyys ei ollut aina rajattu, vaan pikemminkin laaja ja joustava. Pohdittiin esimerkiksi, oliko joku julkisuuden henkilö korostanut esiintymisessään liikaa etnisyyttä vai oliko etnisyyden ilmaiseminen ollut liian laimeaa. Informantit pyrkivät paikantamaan itseään hakemalla rajoja. Välillä haastateltavien pohdinnassa esiintyy de Certeau’n kuvailema rajalle työntämisen kokemus ja Lotmanin venäläisen kulttuurin dynaaminen kuvitelma eli *rajalla oleminen*,¹⁵⁸⁶ jolla kuvataan läheisyyttä tai etäisyyttä maan enemmistöön ja Venäjällä asuviin venäläisiin. Tämä voi liittyä Hallin ajatukseen vähemmistön asemasta, pohdintaan muutoksesta, vanhasta ja uudesta diasporasta sekä uudesta identifioitumisesta.¹⁵⁸⁷ Cara ehdottaa, että Neuvostoliiton jälkeisten maiden etniset venäläiset on nähtävä useana etnisenä tai kansallisena ryhmänä heidän ainutlaatuisen sosiohistoriallisen kontekstinsa takia. Caran mukaan tutkimukset osoittavat erillisen baltianvenäläisen kulttuurin (Baltic-Russian culture) muodostumisen, ja siinä kulkevat mukana eri kulttuurit, erottelutrendit ja tietynlaiset perinteet menneisyydestä.¹⁵⁸⁸

Yksilöeroista huolimatta useimmat ”muut venäläiset” -kulttuuriryhmään kuuluvista hahmottivat itsensä muukalaisuuden leimasta huolimatta enimmäkseen paikallisiksi. Tässä määrittelyssä informanttien identiteetin ankkurina oli koti ja ilmaisu *kotoisuus*, johon luotiin voimakas ja strateginen yhteys identifioitumalla omaan kortteliin, kaupunkiin, paikkaan ja alueeseen.¹⁵⁸⁹ Kotoisuutta koetaan inhimillisessä kaikkeudes-

¹⁵⁸⁵ Ting-Toomey 2017, 2.

¹⁵⁸⁶ De Certeau 1984, 31; Lotman 1999a, 175. Hall (2019, 145) puhuu identiteeteistä, jotka kulkevat rajojen poikki.

¹⁵⁸⁷ Hall 2019, 32. Samoin Kasatkina (2006, 40) koskien Liettuan venäläisiä.

¹⁵⁸⁸ Cara 2013, 131.

¹⁵⁸⁹ Hall 2019, 26 ja 116–117. Vrt. Holliday 2010, 170.

sa ja paikassa, eletyssä tilassa. Kotoisissa paikoissa ja tiloissa on vetovoimaa, joissa olemiseen liittyy hyvän olon tunne sekä arvolutaus, leimaava topofilia-paikan rakastaminen.¹⁵⁹⁰

Enemmistö ja Venäjän venäläiset

Vertailu ja pohdinta omasta kuulumisesta ja kuulumattomuudesta ilmeni arjen vuorovaikutuksessa maan enemmistön ja Venäjän venäläisten kanssa. Paikka, käytänteet, oma mentaliteetti, sopeutuminen, ymmärrys ja status liittivät pikemminkin kuin erottivat informantit yhdeksi viiteryhmäksi ja samalla tunnistettavaksi vähemmistöksi: viron-, latvian- ja liettuanvenäläisiksi.¹⁵⁹¹ Toisilla tämä tunniste oli vahvempi ja toisilla heikompi. Väittäisin tämän aineiston perusteella, että vastanneiden tunne kieleen ja kulttuuriin, laajemmin koko kulttuuri-identiteettiin kohdistuvasta uhkasta yhdisti kulttuuriryhmät yhdeksi viiteryhmäksi.¹⁵⁹² Zepa ja muut näkevät, että Latvian latvialaisia ja venäläisiä erottaa kokemus uhkasta, joka liittyy erilaiseen muistin historiaan.¹⁵⁹³ Tabuns selittää venäjän kieleen ja kulttuuriin kohdistuvaa koettua uhkaa Latviassa, ja kokemus liittyy usein ajatukseen siitä, että venäjän kielen arkikäyttö saattaa vähentyä.¹⁵⁹⁴ Hall näkee, että kulttuurisen identiteetin koettu uhka kääntää takaisin kohti suljettua kulttuuria. Tämä strategia saattoi lisätä informantin kiinnostusta paikalliseen ja vakiintuneeseen suuntaan.¹⁵⁹⁵ Laajemmassa kehyksessä voi puhua kulttuurien välisestä voimadynamiikasta, jossa kulttuuri-identiteetti muodostui neuvottelujen kautta hallitsevien ja ei-hallitsevien ryhmän jäsenten välillä.¹⁵⁹⁶ Siinä painottuu halu etsiä sosiaalista oikeudenmukaisuutta elävien kokemusten kautta.¹⁵⁹⁷

Kulttuuri-identiteetin tunnuksat rakentuvat vuorovaikutuksessa historian kanssa ja kulttuurien välisessä kompetenssissa.¹⁵⁹⁸ Tästä puhuivat informantit nimeämällä maan pääväestön edustajat, siis virolaiset, latvialaiset ja liettualaiset, omaksi ”me”-ryhmäkseen. Jokaisella haastatelta-

1590 Bachelard (2003, 89, 217, 297–298 ja 398) puhuu myös tarunomaisesta tai karkeasta kotoisuuden vaikutelmasta.

1591 Horiguchi 2019; De la Sablonnière 2017, 4.

1592 Vrt. Matulionis ja Fréjuté-Rakauskienė 2014, 106.

1593 Zepa 2005, 49.

1594 Tabuns 2010, 273.

1595 Hall 2019, 139.

1596 Ganzevoort 2022, 643.

1597 Collier 2005, 242.

1598 Collier 2005, 239–241. Vrt. Hall 2019, 260.

valla oli muodostunut oma suhde pääväestön edustajiin, mutta kaikkien puheessa näkyi eri vahvuisena ympäröivän kulttuurin kosketus ja vaikutus. Osa haastateltavista koki asian heikommin ja toiset vahvemmin. Vahvemmin kokeneet puhuvat poissulkemisen ja ”epämukavan olotilan” kokemuksesta.¹⁵⁹⁹

TMs3 Virolaisten ja vironvenäläisten ymmärtämättömyys – on minusta pääasiallinen syy epämukavuudelle elää täällä [Tallinnassa].

Haastateltava TMs3:n eletty kokemus epämukavuudesta asuinkaupungissa saattoi liittyä kansalaisuudettomuuteen ja mahdollisesti venäjän kielen aseman muutokseen ja heikkenemiseen yhteiskunnassa samoin kuin haastateltavan heikkoon viron kielen taitoon.¹⁶⁰⁰ Vaikka identiteettiprosessit ovat monimutkaisia, kysymyksessä saattaa olla myös haastateltavan kulttuuristen vihjeiden ymmärtämiseen tai ymmärtämättömyyteen liittyvä kokemus.¹⁶⁰¹ Osa haastateltavista muisteli, että ”aikaisemmin asiat olivat paremmin”, mikä viittaa nostalgiaan ja aiemmin koettuun positiiviseen identiteettiin. Saattoi olla, että uusi status, asema tai oma paikannus muuttuneessa yhteiskunnallisessa tilanteessa koettiin vaikeaksi. Vertailu enemmistön edustajiin ja omaa kulttuuriryhmää laajempaan viiteryhmään sekä statukseen oli yleistä. Vuorovaikutussuhteisiin kiinnitettiin tässä paljon huomiota. Virolaiset olivat haastatteluissa ”toisenlaisia”, heitä kuvattiin yksilökulttuurin kantajiksi ja erakkomaisiksi toimijoiksi. Samanlaisia havaintoja oli Horiguchilla Baltian venäjänkielisten kulttuuri-identiteetin tutkimuksessa, jossa vertailu laajeni virolaisten lisäksi latvialaisiin ja liettualaisiin.¹⁶⁰² Horiguchin urbaanien venäjänkielisten tutkimuksessa kunkin maan enemmistö oli haastateltavien silmissä individualistisen kulttuurin edustajia.¹⁶⁰³ Horiguchin havainto toistui myös tämän tutkimuksen haastateltavien, esimerkiksi TMs2:n puheessa:

1599 De la Sablonnière ym. (2010, 25) puhuvat ”etäisyys- ja konflikti-identiteetin” integraation komponenteista.

1600 Yurchak (2017, 260) puhuu meistä sisällä ja heistä ulkona olevista, jotka olivat neuvostoihmisiä.

1601 Cárdenas and de la Sablonnière 2018, 69. Vrt. Yurchak 2017, 212–213.

1602 Samoin Zepan ym. (2005, 39 ja 55) vuoden 2004 Latvian tutkimuksessa latvialaiset pitivät itseään uhattuna enemmistönä, joten jännitteiden vähentämiseksi latvialaisten strategia sisälsi ei-latvialaisten eristämisen, passiivisen itse-eristämisen kautta.

1603 Horiguchi 2019. Tutkimus tehtiin venäjäksi ja siihen osallistui 81 venäjänkielistä henkilöä Tallinnasta, Tartosta, Narvasta, Riiaasta, Daugavpilsista, Vlnasta ja Visaginasta.

TMs2 Mutta venäläiset – se on maalaisuus, se on kylä, se on kaikki yhteensä, se on yhteisö. Tämä kansan mentaalinen itseyemmärrys verrattuna virolaisiin on hyvin tärkeä. Venäläiset ovat luonteeltaan avoimia ja kollektiivisia.

Vihalemm ja Kalmusin tutkimus, jonka mukaan viron- ja latvianvenäläiset luokittelevat itsensä kollektiivisen kulttuurin kantajiksi, saa tässä aineistossa vahvistusta.¹⁶⁰⁴ Moscovici kuitenkin esittää, että ihmisen käyttäytymistavat ovat tilannekohtaisia. Niihin vaikuttavat yhteiskunnan irrationaaliset ja pakottavat voimat.¹⁶⁰⁵ Individualistisessa kulttuurissa on esimerkiksi tärkeää omien kasvojen säilyttäminen, kun taas kollektiivisessa kulttuurissa toisten eli meidän kasvot ovat tärkeät.¹⁶⁰⁶ Haastateltavat puhuvat kokemuksista, jotka herättivät tunteita ja emootioita. Ne olivat samalla kokemuksia keskinäisestä kulttuurisesta yhteydestä, johon kuului toisen ryhmäläisen kivun myötätuntoinen näkeminen ja ymmärtäminen sekä kulttuurinen taipumus, tunne tai herkkyys nähdä ja ymmärtää toisen epämuikavuutta.¹⁶⁰⁷ Kollektiivisuus voi osittain selittää useimmille haastateltaville ominaisen vahvemman empatian, välittämisen, mukautumisen ja myötäelämisen kyvyn.¹⁶⁰⁸ Tämä tunnistettiin useimmiten sellaisissa tapauksissa, joita henkilö ei itse pystynyt hallinnoimaan. Informantit kertoivat haastatteluissa laajasti toisen henkilön, tutun, työ-kaverin, ystävän tai läheisen kokemuksista. Kysymyksessä saattoi olla haastateltavien syvältä tuleva ominaisuus, joka on saattanut kulkeutua polvesta polveen.¹⁶⁰⁹ Esimerkiksi haastateltavat RM19 ja VN24 puhuivat kulttuurisesta ominaisuudesta, jonka juuret ovat sekä kristillisessä että kommunistisessa välittämisessä, veljesrakkaudessa.¹⁶¹⁰

Ilmiöitä saattoivat vahvistaa taustalla olevat, viiteryhmän, kulttuuri-alueen ja kulttuuripiirin jo aikaisemmin tuntemat samankaltaiset mallikertomukset pyhimyksistä ja maallisista heeroksista, kulttuuripiirin nar-

1604 Vihalemm ja Kalmus 2009, 95–119. Kilemit 2020, 58. Ks. myös Collier 2015, 10. Weber (1992, 44 ja 54) ja Kasekamp (2016, 162) näkevät venäläisyyden kollektiivisuuden juuret; kyläyhteisön mir-järjestelmässä, *krestjanskij mir*.

1605 Moscovici 2022, 33–39 ja 93.

1606 Ks. myös Ehala (2018, 13–14 ja 71) individualisaatiosta yhteiskunnassa.

1607 Esimerkiksi Česnokova (2005, 38) liittää venäläisen ortodoksisen kulttuurin perusarvoihin, hyvyteen ja kollektiivisuuteen.

1608 Penttilä (2021, 184) Suomen venäjänkielisten tutkimuksessa ilmenee solidaarisuus rukouksen ja artefaktien sekä esineiden lahjoittamisen kautta.

1609 Esimerkiksi Aitamurto (2016, 44) mainitsee Neuvostoliiton kommunistisen altruismin ihanteen.

1610 Rousselet 2013a, 15; Tolstaya 2020, 85.

ratiivin ja metakertomuksen tunnistettavista hahmoista ja persoonista.¹⁶¹¹ Eri ajanjaksojen kertomukset eivät olisi tunnettuja, ellei niitä olisi sekä tietoisesti että tiedostamatta pidetty neuvostoaikana yllä. Neuvostoliitossa ortodoksisuuden ”ulkonaiset muodot piiloutuivat kommunistisiin rituaaleihin, tunnuksiin ja kulkueisiin”.¹⁶¹² Kommunistinen ideologia ilmeisesti lainasi, sopeutti ja sulautti jotain saksalaisesta idealismista ja romantiikasta, venäläisestä nihilismistä, osia venäläisestä pakanuudesta, vanhauskoisuudesta ja ortodoksisuudesta, ranskalaisesta romantiikasta ja muista aatteen- ja uskonliikkeistä.¹⁶¹³

Venäjän venäläiset olivat haastateltaville pääasiallisesti ”erilaisia”.¹⁶¹⁴ Kun haastateltavat eivät olleet vastanneet Venäjällä asuvien venäläisten odotuksia, osa oli kokenut, että heidät suljettiin pois ryhmästä. Haastateltavat olivat tämän myös itse hyväksyneet ja näkivät itsensä erilaisina kuin etnisen kotimaansa asukkaat.¹⁶¹⁵ Tuntemus oli aina yksilöllinen, ja yksilöiden vastaukset olivat vain harvoin täysin identtisiä. Poissulkemisen kokemus Venäjällä puolestaan vahvisti haastateltavan asuinmaan paikallista identiteettiä.¹⁶¹⁶ Venäjän venäläisiin liittyvissä kokemuksissa esiintyi ristiriitoja informanttien keskuudessa. Kaikki eivät olleet kokeneet vierauden tunnetta tai poissulkemista Venäjällä. Esimerkiksi haastateltavat TMs2, TM5 ja RM19, kertoivat käyvänsä mielellään ja usein Venäjällä työn tai harrastusten merkeissä. Heidät oli Venäjällä otettu aina hyvin vastaan. Lisäksi kolme haastateltavaa, TMs3, TN4 ja VN26, kertoi asumisesta tai asumiskokeilusta Venäjällä.

TMs3 Venäjällä meitä pidetään virolaisina, mutta palattuani Viroon emme ole virolaisia, täällä me olemme venäläisiä.¹⁶¹⁷ Tämä on ristiriitaista. Muuten myöhemmin minä ymmärsin, etten voi asua Venäjällä [Moskovassa], koska siellä asuvat ihmiset ovat ”erilaisia”.

1611 Vrt. Af Burén 2015, 21.

1612 Kunnas 2021, 157.

1613 Berdjajev 2009, 487–491, 534–535 ja 571; Tēraudkalns 2000, 134. Ališauskienė (2009, 38) ja Kuznecovienė ym. (2016, 18) näkemykset ovat, että pakanuuden perinne levisi kommunismin aikana koska siihen suhtauduttiin Neuvostoliitossa lievemmin kuin kristinuskoon.

1614 Sama tulos oli Riian venäjänkielisten osalta Caran (2013, 201) ja Šūpulen (2012, 193 ja 235) tutkimuksissa.

1615 The Russian Minority in Lithuania (2011, 70) -tutkimuksessa useimmat vastanneet pitivät Liettuaa kotimaana, vaikka eivät olleet syntyneet Liettuassa.

1616 Ehala 2018, 93–94.

1617 Esimerkiksi Jansenin (2005, 44) mukaan 1880-luvulla baltianvenäläinen muistutti enemmän saksalaista kuin venäläistä Venäjän lehdistössä.

TN4 Kokeilimme miehen kanssa asumista Moskovassa. Asutuani siellä kolme viikkoa ymmärsin, että en pysty siellä asumaan. Ensinnäkin olen niin tottunut Tallinnaan ja sen mittoihin. Lisäksi ihmiset siellä olivat minulle vieraita. Tallinnassa on minulla omat ihmiset, suku ja ystävät eli kaikki.

VN26 Siellä [Venäjällä] kävimme kokeilemassa asumista ja ymmärsin, että kysymyksessä on minulle täysin vieras maa ja vieraat ihmiset, en voisi asua siellä. Minulla on eri tavat ja tottumukset kuin Venäjällä ja näin me palasimme Vilnaan.

Osalle Venäjällä koettu ristiriitaisuus ja toiseus teki baltianvenäläisistä tiiviimmin oman viiteryhmän ja jollekin oman kulttuurialueen.¹⁶¹⁸ Haastateltava TM1 selitti asian niin, että Venäjän venäläiset elävät toisessa kulttuuriympäristössä, kontekstissa ja sosiaalisessa todellisuudessa.

TM1 Venäjälle [olen] ei-venäläinen. Vaikka jollakin tasolla koen yhteyttä Venäjän venäläisiin, täytyy muistaa, että he elävät täysin erilaista todellisuutta. Heillä on eri konteksti, lainsäädäntö, presidentti¹⁶¹⁹, tottumukset ja erilaiset olosuhteet verrattuna meihin. Täällä olemme siinä mielessä virolaistuneet, että haluamme olla omissa oloissamme, ja parempi niin, että jokainen elää omaa elämää. Minä en häiritse naapureita ja minä toivon, etteivät he häiritse minua. Tämä ei ehkä olisi Venäjällä mahdollista, mutta venäläisiä me kaikki olemme. Venäjällä venäläisen ihmisen ei ole tarvetta kertoa, että he ovat venäläisiä ja että kulttuuri pitää säilyttää ja venäläisiä kouluja ei saa lakkauttaa. Nämä paikalliset uhat liittyvät täällä asuvia venäläisiä yhteen, mutta erottavat meitä Venäjän venäläisistä, koska heidän haasteensa ovat toiset. Venäjällä on yleistäen kaikki venäläistä, siellä ei ole tarvetta todistaa omaa venäläisyyttä! Meidän pitää täällä todistaa oma olemassaolomme ja tarpeellisuutemme ja näin ollen me olemme vironvenäläisiä.

TN4 Minä pidän itseäni vironvenäläisenä, tämä on laaja käsite ja siinä voi olla omia alaryhmiä, mutta tämä koskee myös minua, koska minä olen venäläinen ihminen. Minä koen itseni

¹⁶¹⁸ Hall 2019, 27 ja 45–47.

¹⁶¹⁹ Haastateltavan TM1 viittaus: Vladimir Putin ensimmäisellä kaudella (2000–2004) palautti Neuvostoliiton kansallislaulun uudella sanoituksella Venäjän kansallislauluksi. Tutkimuspäiväkirja 2004.

aidoksi venäläiseksi¹⁶²⁰, mutta kun minulta aletaan kysymään tarkennusta, koen itseni venäläiseksi Virossa, eli en ole venäläinen, joka asuu Venäjällä, koska he ovat erilaisia venäläisiä.

TN9 Olen jo aikaisemmin puhunut teille, että kun saavun Venäjälle, jostain syystä en koe itseään venäjänmaalaiseksi, *rossijankoj*. Enkä edes neuvostoihmiseksi, *sovetskoj*. Minä olen syntynyt Venäjällä, mutta alan tuntea itseni siellä vieraaksi. Myös minua ympäröivät ihmiset, puhun nyt perheestä [Venäjällä asuvat läheiset], painottavat asiaa. Minä olen heille vieras ja toinen. Lisäksi toisen maan eli Viron kansalainen.

VN27 Olen Liettuan vanha venäläinen, minun isovanhempani muuttivat Vilnaan ennen vallankumousta. Siitä huolimatta en pidä itseäni alkuperäisenä venäläisenä, koska olemme sekoittuneet vuosikymmenien aikana ja omaksuneet paikallisia [liettualaisia] tapoja. Jos puhumme alkuperäisistä venäläisistä, *korennye*, niin sellaiset asuvat Venäjällä ja he poikkeavat muista [venäläisistä]. Kuten vaikka niin, että he ovat erittäin ystävällisiä ihmisiä.

Haastatteluissa painottui Venäjän toinen konteksti, yhteiskunnallinen, kulttuurinen ja uskonnollinen todellisuus ja Venäjällä asuvien venäläisten erilaisuus.¹⁶²¹ Osalla haastateltavista oli Venäjällä omakohtaisia kokemuksia toiseudesta ja siitä, miten heille rakennettiin ”toinen” identiteetti. Empatia- ja sympatiakyky tällaisia ihmisiä kohtaan saattoi laajentua tai supistua ja muuttua apatiaksi, jopa antipatiaksi ja käytännön antagonismiksi.¹⁶²² Haastateltava TN9 oli syntynyt Venäjällä ja muutti Viroon vuonna 1989. Yhteisestä historiasta huolimatta haastateltava oli kokenut toiseutta läheisten keskuudessa Volgogradissa Venäjällä.¹⁶²³ Hall puhuu identiteettineuvottelusta, henkilö kokee samaan aikaan samuuden ja toiseuden erottavan tunteen.¹⁶²⁴

1620 Aito, oma ja vieras sekä niiden etsintä ks. Lotman 1999a, 56–58, 185; Yurchak 2017, 159.

1621 Ks. esim. Venäjän kontekstista Aitamurto 2016, 121 ja 131.

1622 Boy 2021, 196 ja 200. Ks. myös Mustajoki 2020, 27, 251.

1623 Samoin Nimmerfeldtin (2011, 213) tutkimuksessa toisen polven haastateltavat, myös Tallinnan venäläiset, kokivat pettymystä ja vihamielisyyttä Venäjällä.

1624 Hall 1990, 227–228. Ks myös Šupule 2012, 133.

Haastateltava TM1 puhuu paikallisen kulttuurin vaikutuksesta, prosessista, olosuhteista, kontekstista, todellisuudesta ja paikallisista uhkista kulttuuri-identiteetille.¹⁶²⁵ Se pakottaa yksilöitä säätämään ja integroimaan uuden ymmärryksen kulttuuri-identiteetistä.¹⁶²⁶ Aina uhkan tunnetta tai uhkia ei ole helppoa tunnistaa ja ennustaa, mutta tunnistamisen jälkeen ne liittivät eri kulttuuriryhmien haastateltavat yhteen. Uhkat tiivistivät ja vahvistivat heitä laajempaan viiteryhmään, jossa jaetaan välittämistä, empatiaa ja sympatiaa.

RMs14 Halusin vielä lisätä hyvyydestä, anteliaisuudesta ja suurpiirteisyydestä, joka liitetään venäläisyyteen, ja muuten minulla oli onnea, että pidätysajan jouduin olemaan Venäjällä, nimittäin siellä oli paljon helpompaa.¹⁶²⁷ Siellä nimittäin kansa auttoi. Täällä Latviassa sinä et saa mitään apua paikallisilta asukkailta. Ilmeisesti se johtuu siitä, että siellä Venäjällä he eivät rakasta miliisejä. No tämä on jo tsaari Gorokhin ajoilta.¹⁶²⁸ Mutta täällä sinä olet –*ordnung*¹⁶²⁹ – eli rikollinen.

Haastateltava RMs14:n kuvaus kertoo kokemusmaailmasta ja erilaisuudesta. Tässä heijastuu de Certeau'n *tuttuus*: Loittoneminen ”synnyinmaasta” on tapahtunut, mutta ”tuttuus” kummittelee, ja samalla näkyy kulttuurieron vieraus.¹⁶³⁰ Tallinnan, Riian ja Vilnan venäläiset tekee omanlaisikseen heidän mielellinen ja fyysinen sijaintinsa, joka on tulos eri tasoisesta kontaktista ja vuorovaikutuksesta kunkin maan pääväestön kanssa. Siinä todellisuudessa on näkyviä ja näkymättömiä tekijöitä ja molemminpuolisia vaikuttimia. Myös valtionrajat ja kansalaisuus voivat etäännyttää ihmisiä toisistaan, kuten haastateltava TN9 oli kokenut. Asia riippuu myös siitä, miten Venäjällä tulkitaan historiaa ja nähdään kansakunta sekä siitä, keitä ”meidän” ryhmäämme lasketaan.¹⁶³¹ Holliday puhuu odotuksista, joita usein asetetaan samaa kansallisuutta olevalle henkilölle.¹⁶³²

1625 Vastaavia uhkia yhteiskunnallisen muutoksen yhteydessä olen käsitellyt aiemmin 5.1. Muutos ja arkielämä

1626 De la Sablonnière ym. 2010, 3.

1627 Losskij (1990b, 3–19) ja Berdjajev (2009, 525 ja 697) liittävät venäläisyyteen (kansan) binaariset piirteet, hyvyyden ja julmuuden.

1628 Sananlasku muinaisista ajoista, kysymyksessä on satiirinen ja fiktiivinen hahmo (tsaari Gorokh).

1629 Haastateltava RMs14 viittasi: *Ordnung muss sein* (saksa) ”järjestys pitää olla.”

1630 De Certeau 2013, 93.

1631 Hall (2017, 126) kansakunnan diskurssi on ambivalenttinen suhde etniseen alkuperään ja rotuun.

1632 Holliday 2010, 168.

Virallisen tason puheissa Venäjällä puhutaan ulkomailla asuvista venäläisistä, myös venäjänkielisistä maanmiehistä, *sootetsesvenniki*, joista täytyy huolehtia. Toisaalta osan haastateltavista arkikokemus oli, että Venäjällä he eivät täyttäneet asetettuja kriteerejä ja heidät tulkitaan vastapuoleksi eli virolaisiksi, latvialaisiksi tai liettualaisiksi. Tällöin heidät hylätään ja suljetaan pois ”meidän” ryhmästä. Heistä tulee Venäjällä asuville venäläisille vieraita. Tässä tutkimuksessa haastateltavat erottivat itsensä Venäjän venäläisistä. Eroja nähtiin arjen toiminnassa ja vuorovaikutustilanteissa, käytösmalleissa, tyyliässä, olemisessa ja pukeutumisessa. Usea haastateltava painotti, että myös venäläisten keskuudessa on suuria eroja riippuen siitä, missä päin he asuvat, kuten maaseudulla tai kaupungissa. Esimerkiksi haastateltava TM1 puhui venäläisyyden valtavista eroista esimerkiksi Kubanin tai Pohjois-Venäjän venäläisten kesken. Informanttien mukaan Venäjän venäläiset ja baltianvenäläiset, *pribaltijskie ruskie*, erosivat selkeästi toisistaan. Tutkimushavainto on, ettei informantteja kannustettu samastumaan maan enemmistöön tai Venäjän venäläisiin. Baltian haastattelututkimuksessa vuodelta 2017 Horiguchilla oli samankaltaisia tuloksia ja hän selittää asian lokalisoidulla mentaliteetillä.¹⁶³³

Erottelusta huolimatta haastateltavat puhuivat eritasoisesta yhteydestä, johon voisi sopia laajemmin ortodoksinen *sobornost*-ulottuvuus.¹⁶³⁴ Ensiksikin oli globaali yhteys kaikkien venäläisten välillä, toiseksi globaali yhteys ulkomailla asuviin, kuten toisiin baltianvenäläisiin ja joillakuilla maailmanlaajuisesti venäläisyyteen, kolmanneksi lokaaliyhteys asuin-kaupungissa tai samassa maassa asuvien venäläisten ja mahdollisesti laajemmin venäjänkielisten kanssa.¹⁶³⁵ Kaikkia kotimaassa ja ulkomailla asuvia venäläisiä yhdistäviä elementtejä olivat kieli, juuret, kulttuuri sekä koettu historia ja myös uskonto, mutta ei aina. Yhteisesti koettu neuvosto-aika tiivistä kulttuuriryhmiä tietyllä tasolla keskenään yhteen viiteryhmään. Oma paremmuus ja omaleimaisuus luonteenpiirteissä ja monessa muussa tuli esiin verrattuna Venäjän venäläisiin.¹⁶³⁶

1633 Localized mentality. Horiguchi 2019. Vrt. Hall 2019, 135–137.

1634 Turunen 2007, 332. Ks. esimerkiksi Matulionis ja Fréjuté-Rakauskiené (2014, 108–109) Latvian ja Liettuan venäläisten historiallinen kokemus ja yhteys Venäjään.

1635 Glokaalista uskonnosta esim. Suomen ortodoksisen kirkon antropologinen liturgian tutkimus Tiaynen-Qadir 2017, 1–12.

1636 Samoin Horiguchilla (2019).

6.2 Kieli ja kulttuuri

Kielitaito, kulttuuri ja tunnistettavuus

Kaikki haastateltavat (31) pitivät itseään venäläisinä. Heidän äidinkielenä oli venäjä, joka ei ollut vuonna 2004 sen paremmin Virossa, Latviassa kuin Liettuassakaan valtion virallinen kieli.¹⁶³⁷ Maan oman kielen osaaminen ja sen merkitys on yksilölle suuri. Virallisen kielen heikko osaaminen rajaa yksilön pois, eikä hän voi toimia yhteiskunnassa täysvaltaisena jäsenenä. Parhaiten maan virallista kieltä liettuaa osasivat Vilnan haastateltavat. Haastateltavat kertoivat kielenkäyttöä koskevista kokemuksistaan ja kulttuurien välisistä kohtaamisista. Samalla he kuvasivat omaa identifiointumistaan ja kokemustaan vähemmistökulttuuri-identiteetin rakentumisessa.¹⁶³⁸ Haastateltavien yksilölliset erot liittyivät heidän sijaintiinsa kulttuurien kohtaamisessa. Kyky sopeutua ja sulautua ilmeni haastateltavilla muodostuneiden identiteettien eri yhdistelmissä ja hybridimalleissa.

Vilnassa enemmistö vastanneista ilmoitti käyttö- ja työkielekseen liettuan. Kotona ja vapaalla he puhuivat usein venäjää.¹⁶³⁹ Osa haastateltavista oli kaksi- tai monikielisiä.¹⁶⁴⁰ Muita kieliä, joita osattiin, olivat ukraina, puola, englantia, saksa ja ranska. Kieli toimi tärkeänä ihmisten yhteen liittäjänä ja erottajana.¹⁶⁴¹

Tallinnan haastateltavista seitsemällä¹⁶⁴² käyttö- ja työkieli oli venäjä ja kolmella¹⁶⁴³ viro. Heikoksi tai alle keskitason arvioi oman viron kielen taitonsa kaksi¹⁶⁴⁴ haastateltavaa ja kaksi¹⁶⁴⁵ puolestaan arvioi sen hyväksi.

¹⁶³⁷ Virallisen valtiokielen asema osoittaa kielen merkittävyyttä ja että se on erottamaton osa virolaista, latvialaista ja liettualaista kulttuuri-identiteettiä. Ks. myös Misāne 2016, 20–22.

¹⁶³⁸ Bauman (2004, 68–69) korostaa hallitsevan enemmistön merkitystä ja vähemmistön hyväksymistä. Ks. myös Ehala 2018, 7.

¹⁶³⁹ Liettuan vuoden 2011 venäläistutkimuksessa 71 % vastanneista (N=804) ilmoitti puhuvansa kotona useimmin venäjää, 21,3 % liettuaa ja venäjää, ja 5,6 % liettuaa. *The Russian Minority in Lithuania 2011*, 44.

¹⁶⁴⁰ Venclovan (2012, 56) mukaan vilnalaiset ovat tunnettuja siitä, että he puhuivat monia kieliä.

¹⁶⁴¹ Hall 2019, 110–112; Brubaker 2013, 253–256.

¹⁶⁴² TMs3, TN4, TM5, TNs7, TNs8, TN9, TNs10 kotirouva.

¹⁶⁴³ TM1, TMs2, TN6.

¹⁶⁴⁴ TMs3, TM5.

¹⁶⁴⁵ TN4, TNs7.

TNs8 Minä olen puolikielinen ja minun viron kielen taitoni on heikko. Minä asun kerrostalossa, jossa asuu vain virolaisia perheitä ja naapurit kertovat minulle joskus pitkiä tarinoita ja kysyvät, ymmärsitkö. Mietin itsekin, että ymmärsinkö minä? En ehkä kaikkea.

Omaa kielitaitoa arvioidessa saattoi osalla haastateltavista olla vaikeuksia määrittellä tarkka kielen osaamisen taso, kuten TNs8 kertoi. Tallinnassa muista kielistä viron lisäksi mainittiin ranska, ukraina, englantia ja saksa.

Riiassa käyttö- tai työkieli oli useimmalla venäjä. Neljällä¹⁶⁴⁶ haastateltavalla oli työkielenä latvia.¹⁶⁴⁷ Heikoksi arvioi oman latvian kielen taitonsa kolme¹⁶⁴⁸ haastateltavaa ja yksi¹⁶⁴⁹ arvioi sen tyydyttäväksi.¹⁶⁵⁰ Viisi¹⁶⁵¹ haastateltavaa arvioi latvian kielen taitonsa hyväksi ja yksi¹⁶⁵² erinomaiseksi. Muita kieliä, joita osattiin, olivat puola, ranska, saksa, liettua, englantia ja ukraina.¹⁶⁵³ Esimerkiksi haastateltava RN13 kertoi kieliopintojen polusta:

RN13 Kasvoin Latgalen alueella vanhauskoisten kylässä. Vanhempani ovat ortodokseja, ja muuttivat Latgalen alueelle toisesta kylästä. Olen lapsuudessa oppinut latgallin kielen ja koulussa opin latvian kielen. Käyttökieli on minulla venäjä.

Haastateltavien asuinympäristöt olivat vaikuttaneet heidän kielipolkuihinsa ja elettyyn historiaan. Monelle oli tärkeää korostaa oman kielen hyvää osaamista ja kielenhuoltoa. Kulttuurin ja tapojen tuntemukseen liittyvä pohdinta oli läsnä haastatteluissa ja huomiota sai vähemmistökokemus yhteiskunnassa.

1646 RNs16, RN18, RM19, RMs20.

1647 Zepan ym. (2005, 15, 29–30) vuoden 2004 Latvian tutkimuksessa 94 % vastanneista venäläisistä (n=369) puhui kotona ja ystävien kanssa enimmäkseen venäjää ja 6 % latviaa.

1648 RNs11, RN15, RN17

1649 RNs12 on suorittanut latvian kielikokeen ja oman arvion mukaan osaaminen oli tyydyttävä.

1650 Vuoden 2004 (N=1018) Latvian tutkimuksessa venäjän ilmoitti äidinkieleksi latvialaisista 5 %, venäläisistä 99 % ja muista kansallisuuksista 58 %. The Russian Minority in Latvia 2011, 25 ja 41.

1651 RN13, RMs14, RNs16, RM19, RMs20.

1652 RN18.

1653 Zepa ym. 2005, 31. The Russian Minority in Latvia (2011, 56). Tutkimukseen (N=800) osallistuneista 73 % puhui latviaa, 30 % englantia, 10 % saksaa ja 9 % muita kieliä.

Joillekuille kielten oppiminen oli helppoa ja toisille vaikeaa. Valitut strategiat vaikuttivat osaltaan kielen omaksumiseen. Useimman haastateltavan kotikieli oli venäjä, ja osa käytti sitä myös työssä. Vilnan haastateltavien parempi maan virallisen kielen osaaminen verrattuna Riikaan ja Tallinnaan saattoi johtua osaksi siitä, että venäjänkielisiä oli vähemmän ja että he olivat sijoittuneet tasaisemmin kaupungin asuinalueille. Riian ja Tallinnan haastateltavat olivat keskenään samalla tasolla maan virallisen kielen osaamisen suhteen.

Kielen osaaminen voi toimia rajoitteena joissakin asioissa ja yhteen liittävässä toisissa. Haastateltavat kertoivat myös maan pääkielen ja kulttuurin vaikutuksesta vähemmistöidentiteetin rakentumiseen. Seuraava aihe ei enää mahtuisi tähän tutkimukseen, mutta puhuttaessa paikallisesta venäjän kielestä on osoitettu, että siinä on lainasanoja muista kielistä. Huomiota kiinnitettiin myös siihen, että kielen rytmissä, tyyliässä ja korostuksessa oli tiettyjä ominaispiirteitä Viron, Latvian ja Liettuan venäjänkielisten keskuudessa.¹⁶⁵⁴ Brubaker puhuu kielenkäytön koetusta vaivattomuudesta tai hankaluudesta, joka voi olla myös tyylikysymys ja liittyä puheen rytmiin, nokkeluuteen, sävyyn ja spontaaniuteen.¹⁶⁵⁵

Haastateltavat kertovat ihmisten tunnistamisen ja erottelun taidosta urbaanissa ympäristössä – arjessa, katutasolla.¹⁶⁵⁶

RM19 Minulla ei ole ollut ennen eikä ole nyt erityistä tarvetta puhua ja korostaa, että olen venäläinen. Minä en kuuluta omaa venäläisyyttäni vastaanulijoille enkä kävele kaduilla iskulauseilla varustetut banderollit kädessä. Minulle on kielitaito siirtynyt ilmeisesti äidiltä. Puhun sujuvasti latviaa, puolaa, saksaa ja vielä muita kieliä. [...] jos minulla on jollekulle ihmiselle kaupungilla [Riiassa] asiaa ja minä näen, että hän on venäläinen ihminen, minä puhun hänelle venäjää. Mutta jos näen tai minulla on tunne, että hän ilmeisesti vastaa minulle latviaksi, minä siirryn sujuvasti latvian kieleen. Koska minä asun tässä kaupungissa, olen oppinut tunnistamaan eri kieliä puhuvat ihmiset. Oletteko kuullut fysiognomisti [myös lääkäri ja kriminologi] Cesare Lombrososta? Hänellä on tutkimuksia ja julkaisuja aiheeseen liittyen.

¹⁶⁵⁴ Ks. esimerkiksi Grzybowski 2017, 151–172.

¹⁶⁵⁵ Brubaker 2013, 255.

¹⁶⁵⁶ Mustajoki (2020, 61) ihmisten kohtaamisessa on mukana rooliminät ja henkilön koko persoonallisuus. Schütz (2007, 431) puhuu olemustasosta arkisessa tilanteessa.

VN27 Minulle Vilnan asukkaana ihmisten kohtaaminen kadulla on hyvin helppoa. Voin sanoa kuka kukin on kansallisuudeltaan. Tietenkin tämä on hyvin silmiinpistävää. Esimerkiksi jos tulee vastaan venäläinen tai puoliksi venäläinen, pystyn heti vaatetuksen perusteella sanomaan, kuka hän on, koska venäläiset ovat laittaneet itseään tyylikkääksi.¹⁶⁵⁷ Hän kävelee ikään kuin paljon elävämmiin ja iloisena, jopa tietyt kasvopiirteet ovat erotettavissa. Jos on puhdas liettualainen, hän tulee vastaan jollakin tapaa surullisena, vaatteet ovat hänellä todennäköisesti tummat. Näin on, että ihmiset erottuvat hyvin toisistaan.

Kielellisen erottamisen lisäksi haastateltavat pystyvät tunnistamaan ja erottamaan arjessa samaan kulttuuriin kuuluvat yksilöt ja heidän puheensa mukautuu tavallisessa kommunikaatiotilanteessa.¹⁶⁵⁸ Henkilö tunnistettiin kaupungissa olemuksesta ja ulkohabituksesta, kasvopiirteistä, tyylistä, muodista ja fysionomian perusteella.¹⁶⁵⁹ Esimerkiksi kielen prosodia, sanasto, fonetiikka, retoriikka, fraasit, tyyli, äänenkäyttö, olemus ja käytöstapa auttavat erottamaan ihmisiä kielen ja kulttuurin perusteella.¹⁶⁶⁰ Haastateltavien kyky tunnistaa eri kulttuurin kantajat kertoo tuntemuksesta, asennoitumisesta, vakiintuneista käytännöistä ja kokemuksesta kaupunkitilassa.¹⁶⁶¹ Joillekuille samat mittarit tuottivat vaikeuksia, erehdyksiä ja väärinkäsityksiä henkilön tunnistamisessa, mihin myös Hall viittaa.¹⁶⁶² Collierin ja Chen mukaan eritasoisessa ja monimutkaisten kulttuuriverkostojen dynaamisessa vuorovaikutuksessa toisen kulttuurin identifioiminen auttaa paikantamaan myös itseä.¹⁶⁶³

Koulukielen valinta oli haastateltaville tärkeä elementti henkilön ryhmään tunnistautumisen kannalta.

VN27 Venäläinen ihminen toisessa maassa, toisten kansojen keskellä haluaa, että oma kieli ei unohtuisi ja että kieli siirtyisi lapsille. Näin oma kulttuuri ja kirkolliset juhlat siirtyisivät.

1657 Haastateltava puhuessaan venäläisistä voi tässä yhteydessä tarkoittaa laajasti venäjänkielisiä.

1658 Ks. Mustajoki (2020, 205–206) puheen mukautumisesta.

1659 Bauman 2004, 184 ja 197. Mayol (2013, 24) huomauttaa, että korttelitaso saattaa rajoittaa, ketä kohtaa kaupungissa.

1660 De Certeau 2013, 151–153. Vrt. Hall 2019, 171; Anderson 2020, 189–190.

1661 Bauman (2004, 52) kertoo henkisestä läheisyydestä ja fyysisestä välimatkasta kaupungissa.

1662 Hallin 2019, 171–179.

1663 Collier 2005; Chen 2017, 3.

Kaikki tämä siirtyy, mutta huonosti. Minä en haluaisi, että jälkeläiset olisivat harmaata massaa, joka asuessaan Liettuassa osaa vain liettuaa ja tuntisi vain tämän maan tavat ja säännöt. Pitää olla jokin ymmärrys, jotenkin siitä, että miten asioita voi tehdä ja hoitaa toisin myös jossain toisessa maassa, jotta oma ei unohtuisi. Tämä on hyvin tärkeää.

Haastateltava VN27 pitää tärkeänä ja näkee rikkautena, että oma kieli, kulttuuri ja kirkolliset traditiot siirtyisivät seuraaville sukupolville. Huoli oman kielen ja kulttuurin säilymisestä sekä tradition siirtymisestä seuraaville sukupolville toistui haastatteluissa.¹⁶⁶⁴ Tämä aihe esiintyi eri kaupungeissa haastateltavia yhdistävänä teemana.

Kulttuuri on laaja kokonaisuus, joka liittää henkilöt samaan maailmankatsomukseen ja merkitysjärjestelmiin. Kieli on järjestelmässä tärkeä, sillä sen kautta ilmenee ihmisen kielellinen todellisuus ja kulttuuri-maailma.¹⁶⁶⁵ Hall näkee, että ”kieli on yhteinen, kollektiivinen sosiaalinen konstruktio” ja yksi voimakas kulttuurisen identiteetin lähde, joka samalla asemoi yksilön tiettyyn kieliyhteisöön.¹⁶⁶⁶

Kulttuuri ja kieli elävät ja muuttuvat. Kieleen kertyy ajan kuluessa uusia merkitysvivahteita.¹⁶⁶⁷ Kulttuuri voi säilyttää arvoja ja sen, mikä on pyhää, tai se voi kieltää sen.¹⁶⁶⁸ Kulttuurisen identiteetin kokoonpano vaihtelee yksilöillä ja ilmenee käyttäytymisessä ja saattaa näkyä ryhmään kuulumisen kautta.¹⁶⁶⁹ Jotkin tunnisteet elpyvät ja toiset jäävät unholaan. Haastatteluissa kulttuuri-identiteetin tunnuksat saattoivat olla tilannekohtaisia, osa näkyviä ja toiset piileviä, ja ne ilmenivät yksilön käyttäytymisessä. Samoin kuin aiemmin Collierin tutkimuksessa, osa haastateltavista hyväksyi ryhmänormit ja seurasi tuttuja ja totuttuja statushierarkioita. Collierilla kulttuurinen identifioituminen tapahtui valitun strategian ja reittien kautta, missä yksilöiden välillä oli eroja.¹⁶⁷⁰ Esimerkiksi haastateltava VMs22:n valitsemissa strategiassa kielen- ja koodinvaihtoa ei tapahtunut. Toisenlaisen strategian valitsi haastatelta-

1664 Sama ilmeni Latvian ja Liettuan venäläisten tutkimuksissa. *The Russian Minority in Lithuania* 2011, 30 ja 99; *The Russian Minority in Latvia* 2011, 29. Ks myös Kupari 2016, 140.

1665 Vrt. Kristeva 1993, 56.

1666 Hall 2019, 110–112. Samoin Tabuns (2010, 273): kieli kollektiivisen identiteetin muodostumisprosessissa on tärkeä Latvian venäjänkielisille ja latvialaisille.

1667 Hall 2019, 111.

1668 Tabuns 2010, 260–261.

1669 Holliday (2010, 175) tutkimuksessa jokainen haastateltava määritteli oman kulttuuri-identiteettinsä.

1670 Collier 2005, 239–241.

va RN18. Hänelle kielenkäyttö ja koodinvaihto oli sujuvaa: kotona hän puhui venäjää, työssä puolestaan latviaa, venäjää ja englantia. Lopuksi voisin tiivistää, että osalla haastateltavista valittuun strategiaan kuului pysyvyys ja toisilla dynaamisuus. Vaikutusta oli haastateltavien ympäristöllä, verkostoilla ja kontakteilla. Käyttäytymismalli vaihtui sen mukaan, mitä haastateltavat pitivät oikeana.¹⁶⁷¹

Kirkon merkitys kulttuurille

Laajemmin katsottuna ortodoksisuus nähtiin venäläisen kulttuurin lähteenä, ytimenä ja kielen säilyttäjänä.¹⁶⁷² Useimmat haastateltavat kiinnittivät huomiota paikalliseen ortodoksiseseen kirkkoon, joka oli puheissa tärkeä venäläisyyden perusta ja kulttuurinkantaja.¹⁶⁷³ Kirkon merkittävyyden osalta esiintyi myös vaihtelua, ja vastaukset kasaantuvat tässä asiassa kaupunkikohtaisiksi. Tallinnassa ortodoksisen kirkon ensisijaisuus kuvattiin ilmaisemalla se kiinteäksi osaksi venäläistä kulttuuria puhumalla vainotusta kirkosta. Vlnassa nähtiin ortodoksisuus ja venäläisyys yhteenkuuluviksi, vaikka osa haastateltavista oli kylläkin asiasta eri mieltä.¹⁶⁷⁴ Riian haastateltavista yli puolet kertoi, että ortodoksinen kirkko Latvias- sa nähtiin tärkeänä venäjän kielen ja kulttuurin ylläpitäjänä, ja tässä selkeästi painotettiin historiallista yhteyttä.

Riassa perustelut olivat seuraavat: ortodoksinen kirkko on tärkeä venäläisen kulttuurin ja kielen säilymiselle, ja kirkon juuret ovat bysanttilaisessa ajattelussa, josta nousee venäläisyyden omanlainen filosofinen käsitys ja yhteys uskoon.¹⁶⁷⁵

TM1 Katsokaa nyt, Konstantinopolista ortodoksisuus saapui, *popalo*, Venäjälle. No ja tämän jälkeen tulikin kolmas Rooma [Moskova], mutta tänne [Viroon] ortodoksisuus saapui juuri sieltä [Venäjältä]. Näin myös virolaiset kutsuvat sitä venäläiseksi kirkoksi [Vene kirik] ja näin se on aina ollut kansan keskuudessa.¹⁶⁷⁶

1671 Collier 2005, 238–239.

1672 RMs14, RNs16, RN18, RM19, RMs20. Ks. myös Pew Research Center 2017, 13.

1673 Ks. myös Kunnas 2021, 29.

1674 Vrt. Werth 2011, 856.

1675 Losskij 1990a, 28.

1676 Seljamaa (2012, 388) vastaavasti venäläiset joulut.

TNs7 Kirkko tietenkin. Mutta myös Venäläinen talo [Venäläinen kulttuurikeskus] tekee hyvin paljon. Minun mielestä tämä on oikein hyvä organisaatio meillä [Tallinnassa].

RN13 No minä ajattelen, että Latviassa sellainen on juuri ortodoksinen kirkko, joka säilytti, säilyttää ja tulee säilyttämään [venäläisen kulttuurin], koska kaikki muut mahdolliset organisaatiot kaupungissa ja maassa työskentelevät ehkä enemmän politiikan eivätkä kulttuurin parissa.

Osa haastateltavista tarkensi, että ortodoksisen kirkon symbolit, sen visuaalinen näkyvyys, kupolit ja poikkipuuristit olivat kaupunginkuvassa heille tärkeitä.¹⁶⁷⁷ Visuaalisuuden lisäksi kerrottiin kirkkoinstituution käytännöistä, tyylistä ja suurieleisyydestä, jotka koettiin omiksi. Osalle kirkko tarjosi oikeita eettisiä elämänarvoja ja moraalinormeja.¹⁶⁷⁸ Mainittiin myös, että kirkko oli Riian venäläisiä yhdistävä ja tärkeää kulttuurista työtä tekevä instituutio.

RMs20 Täällä Riassa ortodoksinen kirkko tekee hienoa työtä. Esimerkiksi kerran vuodessa pidetään täällä lapsille joulujuhlat, joihin kokoontuu suuri joukko lapsia ja nuoria, ja lisäksi kirkossa järjestetään taidefestivaaleja pääasiassa heille, jotka osallistuvat seurakunnan järjestämiin kouluihin kuten pyhäkouluun.

RN15 Tiedättekö, en muuten pidä tästä ilmaisusta venäläinen kirkko. Vaan kaikkien kansojen kirkko on oikein.¹⁶⁷⁹

RNs16 Ortodoksinen kirkko ei ole venäläinen kirkko. Jos joku näin puhuu, hän ei ole tietoinen asioista. Ortodokseja ovat myös bulgaarit ja olen käynyt Unkarissa ja sielläkin on ortodoksisia kirkkoja.

RN17 Myös georgialaiset ja kreikkalaiset ovat ortodokseja. Lisäksi vanhauskoiset lasketaan yleisesti ja laajassa merkityksessä ortodokseiksi.

¹⁶⁷⁷ Liekkikupolit esim. Repo 2008, 214–217. Ks. myös Aitamurto 2016, 134.

¹⁶⁷⁸ RNs12, RN13.

¹⁶⁷⁹ Riassa isä Nikolai korosti tapaamisella, että ortodoksisuus on yleisesti ja (Riian) kaupungissa varsin monikansallinen. Tutkimuspäiväkirja 2004.

RM19 Ortodoksinen kirkko on venäläisiä täällä [Riiassa] yhdistävä instituutio, mutta ei vain venäläinen kirkko, tämä on itse asiassa ja valitettavasti väärä ilmaisu. Yksikään konfessio ei voi olla yhden kansan omaisuutta, kuten vaikka matematiikka. Lisäksi on olemassa eri patriarkaatteja [...]

Moni huomautti haastateltava RM19:n tavoin, että ortodoksinen kirkko ei ole vain venäläisten kirkko, vaan on myös osana muita, kuten etiopialaista, kreikkalaista, bulgarialaista, georgialaista, latvialaista ja virolaista kulttuuria.¹⁶⁸⁰ Voi vaikuttaa ambivalentilta, että kirkko on samanaikaisesti oman kielen ja kulttuurin mutta myös kaikkien kirkko. Kysymys lienee ensisijaisesti siitä, mistä näkökulmasta henkilöt asiaa katsovat. Sosiaali-antropologi Tiaynen-Qadir puhuu diasporan ortodoksisen kirkon *etnisistä* ja kansallisista versioista, jossa yksilölle ortodoksisuus on ”kulttuuri-merkinä”.¹⁶⁸¹

Kirkon symbolinen merkitys nostettiin monessa haastattelussa puheenaiheeksi.¹⁶⁸² Haastateltava TNS7 kertoi, että ortodoksinen kirkko ja paikalliset metropoliitit ovat tehneet paljon venäläisen kulttuurin säilyttämiseksi. TNS7 mainitsi Korneliuksen Virossa ja Aleksanterin Latviassa, ja haastateltava VNS23 puolestaan kertoi Liettuan metropoliitista Krysostomoksesta. Vlnassa ortodoksinen kirkko Liettuassa oli vain osalle haastatelluista tärkeä venäjän kielelle ja kulttuurille. Mainittiin, että ortodoksisuus on kielen ylläpitäjä ja yhteisten venäläisten perinteiden lähde.

VNS24 Mielestäni [ortodoksinen] kirkollinen elämä on hyvin onnistuneesti laskeutunut [ja luonut pohjan] venäläiselle kulttuurille, sellaisessa globaalissa mielessä. Ja kävi niin, että venäläinen kulttuuri alkoi totella¹⁶⁸³ kirkollista elämää. Ilmeisesti tämä kanssakäyminen on tiiviimpää kuin muilla kansoilla. Ja näin monille ihmisille assosioituu – olen venäläinen, tarkoittaa, että olen ortodoksi. No näin asianlaita myös on, koska noin 80 % Venäjän asukkaista pitää itseään ortodokseina.

1680 RNS11; RMs14.

1681 Tiaynen-Qadirin (2017, 1–5) etnografiseen tutkimukseen osallistui Suomessa 22 suomalais-, venäläis- ja kreikkalaistaustaista haastateltavaa vuosina 2014–2016, mutta kaikki eivät olleet seurakunnan jäseniä. Haastateltavat olivat enimmäkseen 26–69-vuotiaita naisia.

1682 Samoin Rosen (2009, 146–147). Kööpenhaminalaiset haastateltavat kutsuivat luterilaista kirkkoa yhteisenä instituutiona usein ikoniseksi ja symboliseksi tilaksi.

1683 *Podtšinjatsja*–alustua, tyytyä MOT sanakirja

Vilnan haastatteluissa sai huomiota venäläisyys ja ortodoksisuus.¹⁶⁸⁴ Mainittiin myös, kuten haastateltava VN23 totesi, että ortodoksisuus koskee vain heitä, jotka ovat uskovia. Osa haastateltavista, esimerkiksi TM1 pohitti, että vanhat tavat ja kulttuuri olivat säilyneet vaikeiden aikojen yli vain kirkon kautta:

TM1 Mutta venäläisiä [Virossa] päinvastoin liittää [toisiinsa] kirkko – juuri se on heidän hengellinen tukensa.

Tallinnassa seitsemän haastateltavaa mainitsi ortodoksisen kirkon merkityksen ja vaikutuksen kulttuuriin.¹⁶⁸⁵ Virossa oma Moskovan patriarkaatin ortodoksinen kirkko oli Tallinnan haastateltaville tärkeä senkin takia, että se oli ollut kiistan kohteena ja saanut varsin paljon medianäkyvyyttä. Osa Tallinnan haastateltavista käytti ilmaisua *vainottu kirkko*.¹⁶⁸⁶ Tallinnan haastateltavista kahdeksan¹⁶⁸⁷ kertoi, että Virossa ortodoksinen kirkko toimii venäläisen kulttuurin ylläpitäjänä ja säilyttäjänä.¹⁶⁸⁸

TNs7 Venäläinen kulttuuri on kiinteä osa ortodoksisuutta ja voi katsoa myös toisinpäin, että ainakin ne ovat yhtä! Kun meiltä haluttiin ottaa pois Nevskin katedraali, niin tämä liitti yhteen laajat ihmismassat. Niin, tämä onkin se yhteys. Täällä [Tallinnassa] oli vuonna 1996 valtava mielenosoitus ja tämä osoitti kaikkien venäläisten yhtenäisyyden.¹⁶⁸⁹ Kaikki Tallinnan Moskovan alaisuudessa toimivat ortodoksiset seurakunnat tulivat mukaan puolustamaan katedraalia, ettei sitä otettaisi meiltä pois.¹⁶⁹⁰ Tämä oli osoitus ortodoksisuuden yhtenäisyydestä. Tulijat olivat pääasiallisesti venäläisiä ihmisiä, koska heille tämä asia oli tärkeä! On myös virolaisia ortodokseja, mutta heitä ei ole kovin paljon. Muuten meillä on Nevskissa pääjumalanpalvelus osittain myös viron kielellä juuri heitä varten.

1684 Samoin The Russian Minority in Lithuania (2011, 30) -tutkimuksessa yli puolelle vastanneista ortodoksisuus oli tärkeä Liettuan venäläisyydelle.

1685 Ks. myös Cleary 2014, 58.

1686 Esimerkiksi TNs7.

1687 TM1, TMs2, TMs3, TN4, TN6, TNs7, TN9, TNs10.

1688 Ks. myös aiheesta Venäjän osalta Aitamurto 2019, 52–53.

1689 Ketola ja Laitila (1996, 270) kertovat, että ”Viron venäjänkieliset ortodoksit järjestivät arkkipiispan Kornelin johdolla Tallinnassa” 9.12.1995 ristisaaton ja mielenosoituksen.

1690 Vrt. Kunnas (2021, 8) Pariisin Notre-Damen kirkko on Ranskassa *pyhyiden* vertauskuva.

Nevskin katedraaliin liittyvät tapahtumat yhdistivät haastateltava TNS7:n mukaan paikallisia ortodokseja ja venäläisiä. Hän puhui kirkon ”puolustuksesta”, joka toteutui yhteisesti kaupungin ortodoksisurakuntien kanssa. Huomio kiintyy vielä haastateltava TNS7:n tapaan yleistää puhumalla kaikista kaupungin venäläisistä. Oletan, että hän käyttäessään ilmaisua venäläiset ihmiset, *ruskie ljudi*, viittaa samanmielisiin ja -kielisiin, riippumatta henkilöiden etnisestä alkuperästä. Voisi puhua haastateltavan joustavasta ja universaalista ymmärryksestä venäläisyydestä. Tutkimusaineistossa oli myös haastateltavia,¹⁶⁹¹ joiden mielestä uskonnollinen instituutio, kuten ortodoksinen kirkko, ei voinut olla venäläisen kulttuurin kantajana ja säilyttäjänä:

TM5 Ei, ei, ei nyt sotketa tähän kirkkoa. Usko on se, mikä kantaa ihmistä, ja on osa elävää kulttuuria. Minun mielestäni ortodoksinen kirkko oli kadottanut vallankumousajoista perestroikan aikoihin oman voimansa ja vaikutuksensa. Mietitään nyt yhdessä, jos kirkolla olisi ollut kansan keskuudessa aito kunnioitus ja auktoriteetti, en usko, että ihmiset olisivat alkaneet hajottaa kirkkoja.¹⁶⁹² Vaan miten kävi? Vielä pahempaa niin paljon kun oli mahdollista. Pappeja tapettiin ja kirkkoja tuhoettiin varsinkin Venäjällä 1920- ja 1930-luvuilla! Miten tällainen kirkko voi olla osa kulttuuria?

Tutkimuksessa olen pyrkinyt keskittymään pääasiassa Baltian alueeseen. Haastateltava TM5:n tulkinta vaatisi historiallista katsausta niin paikallisesta kuin laajemmasta globaalista näkökulmasta, mikä jää tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Haastateltava TM5:n ilmaisema erimielisyys ortodoksisesta kirkosta viittaa kollektiiviseen ja kulttuurimuistiin.¹⁶⁹³ Hän avasi aihetta puhumalla lisäksi ortodoksisen kirkon ja luostarien suuromistuksista ennen vallankumousta, luostareiden omistuksessa olevien talonpoikien, *monastyrskie krestjane*, asemasta, kun nämä velvoitettiin tekemään palkatonta pakkotyötä, *barštšina*, sekä kirkon välinpitämättömyydestä asiassa.

1691 TM5, VN21 ja VM31.

1692 Ks. myös Geertz 1993, 112.

1693 Tabuns (2010, 277) näkee, että Latvian venäläisillä ja latvialaisilla on erilaisen kollektiiviset muistot. Tarkemmin Assmann and Czaplicka (1995, 128–129) kollektiivisesta ja kulttuurimuistista. Vrt. Seljamaa 2012, 260.

Esitetystä kritiikistä huolimatta useimmat haastateltavat näkivät ortodoksisen kirkon venäläisiä yhdistävänä, kulttuuria ja kieltä säilyttävänä instituutiona. Näkisin kuten Immink, että esimerkiksi rukoukset määräävät ajallisessa perspektiivissä jossain määrin kristittyjen yhteisöjen hengellisyyttä, ja esitetty kielimuoto toimi kielen säilyttäjänä.¹⁶⁹⁴ Aineistossa kuvattiin ja vertailtiin tärkeimpiä venäläistä vähemmistökulttuuria ylläpitäviä ja tukevia organisaatiota, virastoja, järjestöjä ja toimijoita Tallinnassa, Riassa ja Vilnassa.¹⁶⁹⁵ Yhteenvetona voisi todeta, että Riian haastateltavat korostivat ortodoksisen kirkon monikulttuurisuutta, Tallinnan haastateltavat painottivat kirkkoa venäläisen kulttuurin kantajana ja Vilnan informantit jäivät näiden näkemysten välimaastoon. Tallinnassa piti lisäksi puolustaa ortodoksista kirkkoa kulttuurinkantajana ulkopuoliselta uhkalta yhdessä ”meidän” viiteryhmän kanssa, mikä mobilisoi ja tiivisti, ja yhdistäjänä toimivat uskonto, etnisyys, kulttuuri ja kieli.

6.3 Uskonnollinen identifioituminen

Kaikista tutkimukseen osallistuneista informanteista kaksikymmentäneljä¹⁶⁹⁶ luokitteli itsensä ortodoksiksi.¹⁶⁹⁷ Heidän lisäksi kaksi¹⁶⁹⁸ piti itseään vanhauskoisina, katolisena yksi¹⁶⁹⁹ ja yksi¹⁷⁰⁰ oli buddhalainen. Vain kolme¹⁷⁰¹ haastateltavaa ei identifioinut itseään mihinkään uskontokuntaan. Yksi heistä, RN13, oli saanut kasteen katolisessa kirkossa ja totesi olevansa ”vain uskova”. Haastateltava TN6 oli sydämessään kristitty, ja TM5 piti itseään hengessä kristittynä. Osalle haastateltavista uskontokunnan valinta ja uskonnollinen identifiointi oli selkeä.¹⁷⁰² Jotkut haastateltavat eivät olleet miettineet asiaa ja pohtivat valintaa vasta haastatelutilanteessa. Ortodoksiksi tunnustautuminen oli aineistossa suosittua.

1694 Immink 2014, 135.

1695 Kulttuurin kautta työskentely on tehokasta. Česnokova 2005, 257.

1696 Olen ortodoksi: TM1, TMs2, TMs3, TN4, TNs7, TNs8, TN9, TNs10, RNs11, RNs12, RMs14, RN15, RNs16, RN18 (pitkän pohdinnan jälkeen valinta oli ortodoksisuus.) RM19, RMs20, VN21, VMs22, VNs23, VNs24, VM25, VN26, VNs28, VNs30.

1697 Vrt. Kormina 2019, 24.

1698 RN17: ”Kuulun ortodoksisuuteen, joka oli ennen Pietari I:n hallintoa [vanhauskoinen]”. VM29: ”Olen vanhauskoinen ja venäläinen mystikko.”

1699 VN27: ”Olen kastettu katolisessa kirkossa ja liittäisin itseni katolisuuteen”.

1700 VM31.

1701 Ei mihinkään TM5 ja TN6, vain uskova RN13.

1702 Samoin Kilemitin (2020, 15) tutkimuksessa osalle informanteista uskonto konstruoi identiteettiä. Esimerkiksi Kormina (2019, 51) kertoo ortodoksisen minän

Kirkkokunta oli useimmille vetovoimainen kulttuuristen arvojen muovaaja ja kulttuuriryhmään sekä laajempaan viiteryhmään liittyvä tunnistee, jonka vahvuus ja merkitys vaihteli informantilta toiselle.¹⁷⁰³ Yli puolelle informanteista ortodoksisuus oli luonteva osa henkilökohtaista arkielämää. Toiset näkivät kirkon merkityksen, kuten Turusen tutkimuksessa, uskonnollisen identiteetin ja kulttuuriperinnön ylläpitäjänä.¹⁷⁰⁴ Hallin mukaan yhteinen kieli, tapa ja traditio, paikka ja uskonto auttavat antamaan henkilölle kulttuuri-identiteetin. Uskonto on voimakas pyhän yhteisten merkitysten kantaja ja ehkä myös toiseuden ja erottautumisen lähde.¹⁷⁰⁵

Samanaikaisesti paikallinen ortodoksinen kirkko etsi paikkaansa ja tasapainoa yhteiskunnassa toimiessaan metropoliitan johdolla, Moskovan patriarkan alaisena. Osalle kirkko oli tärkeä lokaalissa merkityksessä, ja he painottivat sen paikallisuutta. Tämä ilmaistiin puhumalla ”meidän” ryhmästämme juuri tässä kaupungissa, korttelissa tai tiettyssä kirkossa.

TM1 [ortodoksi] Minä olen periaatteesta käynyt kirkossa, aina venäjänkielisessä palveluksessa, *ruskukuju službu*, koska myös minun esivanhempani kävivät aina venäläisissä kirkoissa, *ruskie hramy*. Vaikka he itse palvelivat virolaisessa seurakunnassa, *v estonskom hrame* [kirkossa], synnintunnusta varten he kävivät kuitenkin venäläisen papin, *k ruskomu svjaštšenniku*, luona. No mutta tämä on oikein omalla äidinkielellä.

RNs11 No minä olen kertonut teille, että sielun pitää johonkin uskoa, tämä on ominaista yleisesti ottaen ortodoksiselle ihmiselle, venäläiselle, ja minä ajattelen, että näin on oikein, ja näin sen pitää olla.

RNs11 [nauraa] Venäläiset ihmiset – he ovat kaikki ortodokseja! Eli tämä on kansallinen uskonto jollain tavalla.

etsinnästä. Toisin af Burén (2015, 158 ja 172). Tukholmlaisten tutkimuksessa uskonnollinen itsekuvaus oli tilannekohtainen ja välillä sumea. Vrt. Eek 2017, 43. Willander (2014, 151) 11 haastateltavan uskonnollisen identiteetin itsekuvaus.

¹⁷⁰³ Zepan ym. (2005, 15 ja 32) vuoden 2004 Latvian tutkimuksessa venäläisistä (n=369) 48 % oli ortodokseja, 7 % vanhauskoisia ja 37 % ei kuulunut mihinkään uskontokuntaan.

¹⁷⁰⁴ Turunen 2006, 56.

¹⁷⁰⁵ Hall 2019, 111–113.

RNs12 Minä lasken itseni ortodoksiseksi ihmiseksi. Mutta minä myös ajattelen, että kaikki valitsevat uskontokunnan sen mukaan, miten sen kokevat.

VNs23 Ortodoksisuus on minun luonteelleni sopiva, minun intellektuellisuudelleni, minun näkemyksilleni. Kyllä, minä tunnen oloni mukavaksi ortodoksisessa kirkossa [...]

Edellä esitetyt haastateltavien lainaukset välittävät sellaisen tiedon, joka esiintyy myös muissa haastatteluissa. Ortodoksisuus oli vastaajien enemmistölle uskonnollisen ja laajemmin kulttuurisen identiteetin elementtinä lokaali ja muistiin perustuva, samalla yhteistä ”meidän ryhmäämme” konstruoiva ja vahvistava rakenneosana.¹⁷⁰⁶ Osa haastateltavista, esimerkiksi TN9¹⁷⁰⁷ ja VNs24, puhuivat ortodoksisen uskonnon ja kulttuurin periytymisestä.¹⁷⁰⁸

Kaikkiaan kaksikymmentäneljä haastateltavaa oli kirkossakävijöitä, ja he pitivät itseään ortodokseina. Itseään ortodokseina pitäviä on enemmän kuin tutkimukseen osallistuneita seurakunnan¹⁷⁰⁹ jäseniä. Osa informanteista (9)¹⁷¹⁰ harjoitti uskonelämää vaihtelevasti, kuulumatta kuitenkaan mihinkään seurakuntaan. Heitä voisi kutsua kulttuuriortodokseiksi. Jäsenyyden ja haastateltavan oman identifioitumisen perusteella jotkut informanteista voisi luokitella kulttuurivanhauskoisiksi¹⁷¹¹, kulttuurikristityiksi¹⁷¹² ja kulttuurikatolisiksi¹⁷¹³. Wannerin Ukrainaa koskevassa tutkimuksessa harvat kävivät kirkossa, ja hän kutsuu heitä nimellisiksi ortodokseiksi, *nominally Orthodox*, joille uskonnollisuus oli uskonperinnettä.¹⁷¹⁴ Brizickajan Liettuan haastatteluaineistossa lähes puolet informanteista luokitteli itsensä katolisiksi ilman jäsenyyttä, ja Brizickaja nimeää heidät kulttuurikatolisiksi, *kultūriniai katalikai*.¹⁷¹⁵ Rosenin Kööpenhaminan aineistossa osa tunnistautui kulttuurikristityiksi, *cultural*

1706 Ks. myös Brizickaja (2014, 31–35) uskonnollisen identiteetin rakentumisesta.

1707 TN9: ”Ortodoksina - se on perintö”

1708 Samoin Wannerin (2020, 76) tutkimuksessa haastateltavat kertoivat

uskonnon periytyväksi, ikuisiksi ja transsendenttiseksi. Rosen (2009, 144):

Sosialisaation kautta perinne pysyy, pohjoismaisessa kontekstissa.

1709 TMs2, TMs3, TNs7, TNs8, TNs10, RNs11, RNs12, RMs14, RNs16, RMs20, VMs22, VNs23, VNs24, VNs28 ja VNs30.

1710 TM1, TN4, TN9, RN15, RN18, RM19, VN21, VM25 ja VN26.

1711 RN17 ja VM29.

1712 TM5, TN6 ja RN13.

1713 VN27.

1714 Wanner 2020, 75–76. Ks. myös Kahla 2014, 56–64.

1715 Brizickaja 2014, 35 ja 85.

Christianity.¹⁷¹⁶ Nämä ilmaisut kuvaavat enemmän henkilön sosiaalista kun hengellistä tunnistautumista: käsitteet kulttuuriortodoksi, nimellinen ortodoksi, kulttuurikatolinen ja kulttuurikristitty voivat hyvinkin kuvata yhtä ja samaa ilmiötä.¹⁷¹⁷

McGuire näkee, että jokapäiväisen uskonnollisen elämän sosiaalisten todellisuuksien tutkimisessa on kiinnitettävä huomiota uskonnolliseen identiteettiin ja sitoutumiseen.¹⁷¹⁸ Tässä tutkimuksessa puolet informanteista oli sitoutunut uskontokuntaan seurakunnan jäsenyyden kautta. Haastattelutilanteessa vastaukset olivat tilannekohtaisia, mutta lopputulena oli kuitenkin useimmilla selkeä valinta.¹⁷¹⁹ Benderin ja muiden Yhdysvalloissa tehdyssä tutkimuksessa uskonnollisen ryhmän tai seurakunnan vapaaehtoistoimintaan osallistuminen katsottiin uskonnollisen identiteetin keskeiseksi indikaattoriksi.¹⁷²⁰ Aktiivien osalta voi tässä aineistossa todeta samaa, vaikka asiaa ei erikseen kysytty.¹⁷²¹ Näyttää siltä, että vapaaehtoisuuteen vaikuttivat Tallinnan, Riian ja Vilnan kontekstissa lisäksi aikaisemmat ajanjaksot, läheiset ihmiset sekä yhteiskunnan arvot ja valtasuhteet.

Baltiassa ortodoksiuskoviksi identifioituvista tehdyt määrälliset tutkimukset ovat olleet kasvusuuntaisia.¹⁷²² Vuoden 2009 Latvian venäläisiä koskevassa tutkimuksessa ortodoksien määrä oli kasvanut. Suuri osa vastanneista tunnusti jonkin uskontokunnan ja heistä yli puolet (62 %) määritteli itsensä ortodoksiksi.¹⁷²³ Vastaavassa Liettuan vuoden 2011 venäläisiä koskevassa tutkimuksessa yli puolet (60 %) vastanneista määritteli itsensä ortodokseiksi.¹⁷²⁴ Myös Boldānen Latvian haastattelututkimuksessa kuuluvuus kirkkokuntiin jakautui etnisten tunnusten perusteella, ja venäläiset olivat useimmiten ortodokseja tai vanhauskoisia.¹⁷²⁵ Paertin Tallinnan venäläisiä ortodokseja koskevassa haastattelututkimuksessa ortodoksiuskovien määrä kasvoi neuvostokauden jälkeen uskonnollisen

¹⁷¹⁶ Rosen 2009, 145.

¹⁷¹⁷ Esim. Punkki ja Metso (2021, 215–216) käyttävät ilmaisua ”kulttuurinen uskonnollisuus” Suomen ortodoksisen kirkon jäsentutkimuksessa.

¹⁷¹⁸ McGuire 2008, 187; Af Burén 2015, 133.

¹⁷¹⁹ Vrt. Aitamurto 2016, 13, 15, 38 ja 50.

¹⁷²⁰ Bender ym. (2012, 8–9) mukaan amerikkalainen seurakuntamuoto on ensisijaisesti protestanttinen muoto, jossa korostuu vapaaehtoisuus.

¹⁷²¹ Esimerkiksi The Russian Minority in Latvia (2011, 42) -tutkimukseen (N=804) vastanneista vain 5,5 % ilmoitti olevansa aktiivisia seurakuntalaisia.

¹⁷²² Pew Research Center 2017, 8 ja 21.

¹⁷²³ Latvian venäläistutkimus (N=800). The Russian Minority in Latvia 2011, 31–32 ja 48.

¹⁷²⁴ Liettuan venäläistutkimus (N=804). The Russian Minority in Lithuania 2011, 52.

¹⁷²⁵ Boldāne 2011, 20.

ja yhteiskunnallisen vapautumisen myötä. Tässä on huomioitava, että usealla uskonliikkeellä ja uskontokunnalla oli tutkimusvuonna eritasoista venäjänkielistä toimintaa Tallinnassa, Riassa ja Vilnassa.¹⁷²⁶

Bauman päättelee, että yhteinen uskonto voi toimia yhteisön ja kansakunnan kauan sitten syntyneenä yhteenliittäjänä. Myöhemmin uskontoa ja kirkkoa vainottiin, ”jolloin esipolvien uskomuksista tuli pyhiä ja syvästi kunnioitettuja” ja samalla salattuja ja piilotettuja.¹⁷²⁷ Vastaava kokemus oli haastateltavilla, kun he kertoivat esi-isien uskosta, perinnöstä ja sen säilymisestä.¹⁷²⁸ Osalle haastateltavista kysymyksessä oli pyhä asia ja seuraavien polvien velvollisuus. Haluttomuutta liittyä tällaisessa tilanteessa ryhmään ja yhteisöön voidaan pitää tärkeän ja yhteisen asian peittämisinä.¹⁷²⁹ Haastatteluista ilmeni, että uskontokunnan valinnassa perusteluina mainittiin esi-isien ja vanhempien uskon lisäksi kaste. Näin kertoi esimerkiksi haastateltava TN4. Hervieu-Léger nimeää esi-isien mainitsemisen kollektiivisen mielikuvituksen myytilä.¹⁷³⁰ Venäjää koskevissa uskonnollisuustutkimuksissa itseään ortodokseina pitävien määrä on ollut kasvusuunnassa, mutta silti vastanneista harvat kävivät kirkossa ja osallistuivat rikkiin tai ehtoolliselle.¹⁷³¹ On päätelty, että ilmoittamalla itsensä ortodoksiksi ihmiset ilmaisevat kulttuurisen kuuluvuutensa.¹⁷³² Tässä tutkimuksessa näkyy globaali, globaali ja lokaali ortodoksisuus myös osalla niistä vastanneista, jotka eivät olleet seurakunnan jäseniä. Vaikutti siltä, että niistä vahvin oli paikallinen identifioituminen eli lokaalitunnus, identifioituminen Tallinnan, Vilnan tai Riian tahi sitten Viron, Liettuan tai Latvian ortodoksiksi.

Historiallisten vaikutteiden lisäksi ortodoksisen identiteetin rakentamiseen nykyajassa vaikuttivat myös muut toimijat. Latvian tutkimusten pohjalta Kļave ja Šūpule kehottavat kiinnittämään huomiota mediaan yhtenä tärkeimmistä vallan välineistä, joka vaikuttaa yksilön mielipidemuodostukseen, kuten ryhmän sisäisten ja ryhmän ulkopuolisten keskustelujen rakentumiseen.¹⁷³³ Ortodoksiksi identifioitumisen suosiota saattoi lisätä esimerkiksi paikallinen ja varsinkin Venäjän media, joka näkyi ja kuului laajasti vuonna 2004 Tallinnassa, Riassa ja Vilnassa.¹⁷³⁴ Osa ka-

1726 Paert 2016b, 191–192.

1727 Schegloffin (2007, 467) termin peite- tai naamiointi-identiteetinä.

1728 Česnokova 2005, 150.

1729 Bauman 2004, 95.

1730 Hervieu-Léger 2000, 135.

1731 Emelyanov 2017, 4; Česnokova 2005, 8–9; Penttilä 2019, 36–37.

1732 Esim. Vrublevskaja 2015, 141.

1733 Kļave 2010, 200; Šūpule 2012, 68.

1734 Boguševičan (2009, 110) tapaustutkimuksessa Latvian venäjänkielisten

navista ja ohjelmista oli räätälöity Baltian katsojille, kuten vuodesta 2003 aloittanut Baltian ensimmäinen kanava, *Pervyi Baltijskij Kanal*.¹⁷³⁵ Zepan ja muiden Latvian sekä Harro-Loitin ja muiden Viron tutkimuksissa osoittautui, että ylivoimaisesti suurin osa viron- ja latvianvenäläisistä sekä alueen venäjänkielisistä seuraa Venäjän mediaa, joka esittää valittuja ihanteita ja muokkaa heidän kulttuurikäsitystään, arvojaan, arkirytmiään ja juhlakäytäntöjään.¹⁷³⁶ Tässä tutkimuksessa osa haastateltavista mainitsi Venäjän median seuraamisen.¹⁷³⁷ Näin ortodoksisen kirkon yhteiskunnallinen nousu Venäjällä ja poliittisen ja yhteiskunnallisen sakralisaatioprosessin näkyvyys mediassa saattavat tukea kirkon suosiota myös Baltiassa.¹⁷³⁸ Paikallisen ja alueellisen venäjänkielisen median vaikutusta ei voi myöskään jättää huomioimatta. Haastateltavat eivät kuitenkaan puhuneet osallistumisesta jumalanpalvelukseen television tai radion välityksellä.¹⁷³⁹ Uutiskynnyksen ylittivät Venäjän valtion ja *Moskovan patriarkan*in johtajan lausunnot venäjänkielisten asemasta Baltiassa.¹⁷⁴⁰

Yksittäiset haastateltavat olivat venäläisyyden ja ortodoksisuuden yhteenkuuluvuudesta eri mieltä.

VM31 Ortodoksisuus on luontevaa liittää venäläisiin, kuten katolisuus liettualaisiin, mutta tämä on suuri yleistys eikä anna oikeaa kuvaa.

Eriävän näkemyksensä esittivät lisäksi parihaastattelussa TM5 ja TN6, joista tämä oli asian liiallista yleistämistä. He esittivät näkemyksen seuraavasti: venäläiset ja ortodoksisuus liitetään yhteen ja ajatellaan, että ”venäläiset ovat useimmiten ortodokseja”. Esimerkiksi itseään vanhauskaisena pitävä RN17 määritteli itsensä seuraavasti:

koulu-uudistuksen protestiliikkeestä media oli toissijainen informaatiokanava, koulun jälkeen.

¹⁷³⁵ Cleary (2014, 69) piti kanavaa yhtenä tärkeimpänä Venäjän televisio-ohjelmien tarjoajista Baltiassa.

¹⁷³⁶ Zepa ym. 2005, 34–38; Harro-Loit 2020, 294. Esimerkiksi vuonna 2009 Liettuan venäläiset seurasivat aktiivisimmin Venäjän televisiokanavia, 84 %. Liettuan kanavia seurasi 54 % ja Liettuan venäläisiä kanavia 46 % vastanneista. *The Russian Minority in Lithuania 2011*, 62.

¹⁷³⁷ Seljamaan (2012, 137) mukaan on mahdollista, että Viron vähemmistöpolitiikka saattaa työntää venäläisiä Venäjän median suuntaan.

¹⁷³⁸ Venäjän tilannetta ja ortodoksista kirkkoa koskien ks. Tolstaya 2020, 80–87; Turunen 2006, 48–61; Aitamurto 2019, 42–61; Werth 2011, 856–862. Vrt. Rousset 2013a, 9–14; Emelyanov 2019, 29.

¹⁷³⁹ Toisin oli Kuparin (2016, 68–69) aineistossa, karjalaisilla evakkonaisilla oli tämä mahdollisuus.

¹⁷⁴⁰ Kaitsepoltsei aastaraamat 2004, 10 ja 14.

RN17 Pidän itseäni vanhauskoisena – tai pelkkänä muinais-ortodoksina [käyttää sanaa: *drevlepravoslavnoj*], eli laajassa mielessä minä olen ortodoksi, mutta ennen Pietari Suuren hallintokautta. Tämä on paljon tiukempi [suuntaus], sanotaan vaikka niin.

Haastateltava toteaa, että laajassa mielessä hän on ortodoksi, vaikka pitääkin itseään vanhauskoisena. Itseään katolisena pitävä haastateltavan VN27 perheen ilmapiiri ja kasvatusta olivat luonteeltaan ekumeenisia. Neuvostokaudella tapahtui ekumeenista kristillistä lähestymistä.¹⁷⁴¹ Ajan normatiivisista järjestelmistä huolimatta uskonnollisilla viittauksilla oli määräävä voima haastateltavan perheessä.¹⁷⁴² Ei-kristilliseen uskontokuntaan liitti itsensä vain yksi haastateltava, VM31. Hän piti itseään ensiksi ateistina. Haastattelun edetessä hän tarkensi, että pitää itseään maailmankansalaisena ja buddhalaisena ja kertoi, että tämä filosofinen ajattelutapa on lähellä ateismia.¹⁷⁴³

VM31 Minä pidän itseäni buddhalaisena kyllä, kyllä, tietenkin.

Haastateltava VM31 valittiin tutkimukseen siksi, että hän ilmoitti olevansa ateisti. Hänen haastattelunsa oli ylimääräinen, sillä yhden (VM29) haastattelun nauhoitus oli epäonnistunut. Kahden¹⁷⁴⁴ haastateltavan kohdalla ilmenee aineistossa af Burénin tukholmalaisten tutkimuksessa havaitsema samanaikaisuus, *simultaneity*. Samanaikaisuus on sitä, että henkilö voi olla molempia, esimerkiksi ateisti ja buddhalainen tai ortodoksi ja katolinen. Haastateltava VM31 oli myös aineiston harvoja informanteja, joka piti itseään kosmopoliittina.¹⁷⁴⁵ Samanaikaisuudella ja kosmopoliitiksi identifioitumisella saattoi olla yhteys keskenään.

Tässä tutkimusaineistossa ilmenee Ališauskienén ja Kuznecovienén näkemys siitä, että postkommunistisissa ortodoksitaustaisissa maissa kulkee virallisen institutionaalisen uskonnollisuuden rinnalla yksilöllinen epävirallinen eklektinen tai synkreettinen uskonnollisuus.¹⁷⁴⁶ Toisaalta synkreettisyyden määrittely riippuu siitä, kenen näkökulmasta

¹⁷⁴¹ Teraudkalnsin 2000, 154; Ringvee 2015, 59–64. Myös Suzukovich III (2011, 80). Chicagon intiaanitutkimuksessa ekumeeniset tapahtumat yhdistivät haastateltavia.

¹⁷⁴² Hervieu-Léger 2005, 300.

¹⁷⁴³ Ks. aiheesta tarkemmin Kunnas 2021, 184.

¹⁷⁴⁴ VN27 katolinen ja jossain määrin ortodoksiuskova. VM31 ateisti, mutta myös buddhalainen.

¹⁷⁴⁵ Ks. myös af Burén 2015, 133–134 ja 143.

¹⁷⁴⁶ Ališauskiené 2009, 47; Kuznecoviené ym. 2016, 28. Vrt. Suzukovich III 2011, 140.

asiaa katsotaan.¹⁷⁴⁷ Eletyn uskonnollisuuden tutkijat ovat puhuneet myös pseudo- ja kaksoisuskosta, *dvoeverie*, jossa arjen uskonnollisuudessa on läsnä kansanuskon elementtejä.¹⁷⁴⁸ Voi olla, että tällaisia haastateltavia ei sattunut aineistoon, tai sitten haastateltavat eivät halunneet puhua asiasta.¹⁷⁴⁹ Esimerkiksi haastateltava TM5 ei identifioitunut mihinkään uskontokuntaan.

TM5 Sanoisin itseäni teosofiksi. Teosofi, se on ”jumalallinen”, kreikan kielestä θεός, Σοφία [ilmaisi sanan kreikan kielellä]. Se on sellainen ekumeeninen suuntaus [...] ehkä, niin jossa kaikki ovat yhdessä, koska kaikki kirkot ovat lähtöisin yhdestä lähteestä.

Haastateltavat TM5 ja VM31 kertoivat, että he ovat filosofisen idean kannattajia. Kahden¹⁷⁵⁰ haastateltavan mielestä venäläisyys, ortodoksisuus ja monarkismi kuuluivat keskenään yhteen ja olivat tärkeitä venäläisen identiteetin elementtejä.¹⁷⁵¹ Tutkimuksessa moni määritteli ortodoksisuuden omaksi uskontokunnakseen ja vahvisti sitä kautta positiivista tunnetta ja meidän-käsitettä sekä keskinäistä yhteenkuuluvuutta.¹⁷⁵² Erottelun seurauksena muodostuu jako kahteen, ryhmiin, joita voidaan nimittäin sanoilla ”meidän” ja ”heidän”. Ne, eivät ole vain ihmisjoukkoja vaan myös täysin erilaisia elämänasenteita kuvaavia yhteisöjä.¹⁷⁵³ Haastatteluissa oli nähtävissä etnisyyden ja uskonnon yhteys, lisäksi muut elementit kuten kieli, maantiede, arvot, asema, maailmankuva ja yhteinen historia. Seurakunnan jäsenten osalta tutkimustulos oli odotetun kaltainen. Hervieu-Léger kiinnittää huomiota siihen, että nykyisin uskonto ja uskonnollinen identiteetti eivät enää periydy, tai jos näin tapahtuu, niin yhä harvemmin.¹⁷⁵⁴ Tämän aineiston perusteella on Hervieu-Légerin näkemys on osittain ristiriitainen.

¹⁷⁴⁷ McGuire (2008, 188–189) kysymyksessä voi olla kilpailu vallasta, kuten Kuubasta Miamiin muuttaneiden historialliset hybridimallit, Santeria ja katolinen kirkko.

¹⁷⁴⁸ Laitila 2017, 11–12; Berdjajev 2009, 442. Ks. myös Aitamurto 2016, 18 ja 57.

¹⁷⁴⁹ Esimerkiksi venäläisten mystisten uskonnollisista suuntauksista, traditiosta ja kansanperinteestä: Panchenko 2004. Venäjän nykyajan (uus) pakanuudesta, ks. Aitamurto 2016.

¹⁷⁵⁰ TMs2, VM29.

¹⁷⁵¹ Turunen (2007, 322) puhuu ortodoksisesta monarkismista identiteettiä tukevana ilmiönä. Haastattelututkimus (15) tehtiin Pietarissa vuosina 2005–2006.

¹⁷⁵² Zepa ym. (2005, 32) Latvian vuoden 2004 tutkimuksessa vastanneista venäläisistä (n=369) puolet piti itseään ortodokseina.

¹⁷⁵³ Bauman 2004, 52–53. Ks. myös Agadjanian 2013, 75–77.

¹⁷⁵⁴ Hervieu-Léger 2005, 300. McGuiren (2008, 186) mukaan uskonnollinen identiteetti on suhteellisen monimutkainen, ehkä kiistanalainen ja muuttuva.

Haastatteluista ilmenee, että sekulaarissa yhteiskunnassa kulttuurienvälinen kontakti on historiallinen ja myös politisoitunut. Informanttien omakohtaiset näkemykset ja kokemukset ovat silloin tärkeitä, siis se, miten he neuvottelevat ja konstruoivat kulttuurista identiteettiä ja millainen merkitys uskonnolla siinä on.¹⁷⁵⁵ Kaiken kaikkiaan uskonnolla oli useimpien haastateltavien elämässä merkittävä asema.

6.4 Juhlapäivät

Henkilökohtaiset ja perhejuhlapäivät

Tärkeimpinä juhlapäivinä haastateltavat pitivät tutkimusvuonna syntymäpäiviä, ja osa haastateltavista kutsui niitä pyhiksi.¹⁷⁵⁶ Loma- ja juhlapäivät kuvaavat informanttien kuuluvutta ja kulttuurista identifioitumista.¹⁷⁵⁷ Ensisijaisia merkitykseltään olivat henkilökohtaiset juhlat ja seuraavina tulivat kirkolliset juhlat.¹⁷⁵⁸ Osalle olivat tärkeitä vanhat valtiojuhlat, ja vähiten suosittuja olivat uudet Viron, Latvian ja Liettuan valtiollisen juhlakalenterin juhlat.¹⁷⁵⁹ Muodostuneen juhlakalenterin voi katsoa yhdistäneen maakohtaisen kieli- ja viiteryhmän, ja joidenkin juhlien osalta laajemmankin kulttuuripiirin.¹⁷⁶⁰ Juhlien kategorisoinnissa oli havaittavissa liukumia ja tulkintoja.¹⁷⁶¹ Usea haastateltava nimesi uuden vuoden vastaanoton perheelle merkittäväksi juhlaeksi sekä perinteeksi.¹⁷⁶² Perinteisistä venäläisistä kansanjuhlista oli mainintoja vain yksittäisillä haastateltavilla. Esimerkiksi RN18 kertoi, miten Riian venäjänkielisissä kouluissa on alettu elvyttää *maslenitsaa*, venäläistä laskiaista.¹⁷⁶³ Kaiken

¹⁷⁵⁵ Collier 2009b, 345–347.

¹⁷⁵⁶ Esim. RNs16. Ks. myös Kunnas 2021, 230 ja 259.

¹⁷⁵⁷ Collier (2005, 239) puhuu kulttuurisen identifioinnin teorioinnissa normien noudattamisesta.

¹⁷⁵⁸ Česnokova (2005, 141) näkee kirkolliset juhlat ensisijaisen tärkeänä kirkollistamisprosessissa.

¹⁷⁵⁹ Vrt. Kosmarskaya 2014, 18.

¹⁷⁶⁰ Popova (2011, 111) puhuu yhteisestä kulttuurimuistista.

¹⁷⁶¹ Esimerkiksi juhlapäivien kategoriointi Harro-Loit ym. (2020, 284–328) tutkimuksessa.

¹⁷⁶² Vastaava tulos oli Viron venäläisten osalta Aarelaid-Tarkin (2006, 55) tutkimuksessa, (41). Haastattelut olivat vuosina 2002–2005.

¹⁷⁶³ Esimerkiksi Aitamurto (2016, 67–71 ja 89) esittää rodnoverien rituaalikalenterin, joka perustuu venäläiseen kansanperinteeseen.

kaikkiaan voi sanoa, että juhlat ovat tärkeitä kulttuurisia ilmentymiä sekä yhteisöä kuvaavia ja yhdistäviä tekijöitä.¹⁷⁶⁴ Kuten Seljamaa Tallinnaa koskevassa tutkimuksessa *maslenitsasta* toteaa: ”Jos juhlat järjestetään, ilmeisesti joku niitä tarvitsee”.¹⁷⁶⁵

Huomioitava on, että yksilöillä on erilaisia kulttuuri-identifioitumisia. Merkkipäivät, vuosipäivät ja muistopäivät ilmentävät haastateltavien loma- ja juhlapäivien vieton rytmiä. Kirkolliset juhlat, nimipäivät ja muistelupäivät olivat osalle haastateltavista tärkeitä uskonnollisen identiteetin vahvistajia. Emelyanovin tutkimuksessa kääntyminen rukouksessa pyhien ja oman ”henkilökohtaisen” pyhän puoleen oli yleistä, varsinkin nimipäivänä.¹⁷⁶⁶ Tässä aineistossa yhdeksän¹⁷⁶⁷ haastateltavaa juhli ortodoksisen kirkon kalenterin mukaista nimipäivää. Eriäviä näkemyksiä oli siitä, oliko nimipäivä henkilökohtainen vai kirkollinen juhlapäivä. Esimerkiksi TN4 oli viettänyt vain äidin nimipäivää ja puhui kirkollisesta juhlapäivästä, toisin asian esitti TNs7. Osalle¹⁷⁶⁸ haastateltavista tärkeitä olivat muistopäivät.

TNs7 Tiedättehän, ihminen syntyy kolmasti, kun ihminen syntyy lihasta, kun ihminen saa kasteen ja kolmas syntymä – se on kuolema. Tästä syystä isän syntymäpäivänä (19.11.) me vietämme vuosittain panihidaa ja käymme kirkossa. Pyhän Yrjön päivänä, isän nimipäivänä (23.11., *den angela*), asetamme kynttilän ja rukoilemme isän oma pyhää, että pyhä olisi hänelle siellä avuksi [...] Nimipäivä ei ole kirkollinen juhlapäivä, vaan henkilökohtainen juhla. Perheessä juhlimme äidin nimipäivää (30.9.), mutta ei minun (5.4.), koska nimipäiväni sijoittuu yleensä paastonaikaan.

RN17 Isän kuolinpäivänä meille tulevat kylään sukulaiset ja isän ystävät sekä tuttavat, ja nyt on meillä menossa yhdeksäs muisteluvuosi.

¹⁷⁶⁴ Hall (2019, 113 ja 172) kiinnittää huomiota, että traditiot vaihtelevat, myös yksilöstä toiseen.

¹⁷⁶⁵ Seljamaa 2010, 671–686. Vihalemm ja Harro-Loit (2017, 462) Maslenitsajuhlinnasta Virossa.

¹⁷⁶⁶ Emelyanov 2005, 24.

¹⁷⁶⁷ TMs2, TNs7, TNs10, RMs14, RM19, RMs20, VN25, VN26, VN27.

¹⁷⁶⁸ Esimerkiksi TNs7, RN17, VNs24.

Muistopäivää vietettiin paitsi kotona, joskus myös hautausmaalla. Tällöin saatettiin osallistua myös muistopäivän palvelukseen.¹⁷⁶⁹ Tallinnassa kolme¹⁷⁷⁰ haastateltavaa kertoi, että kirkollisen muistopäivän pitäjällä, papilla ja paikalla oli merkitystä, varsinkin jos palveluksen toimittaja oli metropoliitta ja palveluspaikka oli Tallinnan ortodoksisella Aleksanteri Nevskin hautausmaalla, Herne-kadulla.¹⁷⁷¹ Myös hääpäivä mainittiin haastattelussa perhejuhlanä.

RM19 Tiedättekö, että juhlatraditiot voivat olla erilaiset. Positiiviseksi koetut traditiot ovat hyvästä, mutta kaikki traditiot eivät ole hyviä. Minä suhtaudun oikein hyvin perhetraditioihin. Lasken perhetraditioksi yhteisten juhlien vieton perheessä. Esimerkiksi me puolison kanssa vietämme aina hääpäivää [kirkollista vihkipäivää], minun syntymäpäivääni ja puolison syntymäpäivää. Joskus vietämme näitä juhlia kaksistaan tai yhdessä vieraiden kanssa. Sellaiset traditiot meillä on perheessä.

Haastateltavien kertomusten perusteella useimmilla juhlan luonne oli muuttunut suuresta juhlasta pieneksi juhlaksi, tai sitten puhuttiin haastateltavan RM19 tavoin perhetraditiosta. Juhlaan liittyi perhekäytäntöjä, jotka organisoivat suhteiden verkostoja, ja niillä oli ollut merkitystä.¹⁷⁷² Juhlakalenteri on kuin symbolinen solmujen kokonaisuus, jonka pitäisi yhdistää yhteiskunnan jäseniä ja luoda rytmiä arkeen.¹⁷⁷³

Kirkolliset juhlapäivät

Yhdeksälletoista¹⁷⁷⁴ haastateltavalle oli tärkeää viettää kirkollisia juhlapäiviä.¹⁷⁷⁵ Haastateltavien tapa viettää juhlapäiviä ja osallistumisen tiheys erosivat toisistaan. Epäilemättä asiaan vaikutti sekin, että tutkimusvuonna ortodoksisen kirkon juhlapäivät eivät olleet Virossa, Latviassa ja

1769 Riiassa mainitsi muistopäivän palveluksen RN17, Vilnassa VN23 ja Tallinnassa TN4, TNS7, TNS10.

1770 TN4, TNS7, TNS8.

1771 Harro-Loit ym. 2020, 313–317.

1772 De Certeau 1984, XVII.

1773 Hervieu-Léger 2000, 117.

1774 TMs2, TMs3, TN4, TNS7, TNS8, RNS11 (kasteen jälkeen 1987 alkaen) RN15 (kasteen jälkeen 1994 alkaen) RNS12, RMs14, RNS16, RM19, RMs20, VN21 (pääsiäinen ja jouluku), VMs22, VN23, VN24, VM25, VN30.

1775 Ks. myös Harro-Loit ym. (2020, 294–295 ja 319) virolaisia ja Viron venäläisiä koskeva tutkimus.

Liettuassa virallisia vapaapäiviä. Tämä johtuu Moskovan patriarkaattiin kuuluvien ortodoksisten kirkkojen käytössä olevasta juliaanista kalenterista. Uskonnollinen kokemus yhdistää ja vahvistaa yhteisessä juhlassa niin yksittäisiä uskovia kuin uskonnollista yhteisöä, vaikka kysymyksessä eivät olleet viralliset vapaapäivät.¹⁷⁷⁶ Uskonnon rooli kulttuuri-identiteetin luomisessa ja rakentumisessa haastateltavien elämässä vaihteli. Selvimmin tämä näkyi arjessa ja juhlassa, uskonelämän säännöllisyydessä tai sen puuttumisessa ja kirkollisten juhlien vietossa.

VNs23 Kirkollisten juhlien merkitys on minun elämässäni hyvin suuri. Minulla jopa vuosi jakautuu aikaan ennen pääsiäistä ja pääsiäisen jälkeen.

VNs24 Juhlapäivänä käyn kirkossa ja koen siellä hengellisen energian ja tämä puhuttelee minun sieluni. Nykyisin elämäni ja vuoden rytmi rakentuu kirkollisten juhlien ympärille.

VNs30 Kirkolliset juhlat ovat elämässä tärkeät, niistä tulee iloa sydämeen, ja koen oloni onnelliseksi.

Haastateltavien mukaan suurin kirkollisista juhlista oli tutkimusvuonna Herran Pääsiäinen, *Svetloe Hristovo Voskresenie*.¹⁷⁷⁷ Lisäksi oli merkitystä useamman haastateltavan elämässä ortodoksisen kirkon kahdellatoista suurella juhlalla.¹⁷⁷⁸

Merkittäviksi kirkolliset juhlat olivat muuttuneet jokapäiväisessä elämässä osalla informanteista tietyn elämäntapahtuman, esimerkiksi kasteen jälkeen, läheisen tai papin vaikutuksesta. Tärkeitä olivat myös paikalliset kirkko- tai temppelijuhlat. Osalla haastateltavista kirkollinen kalenteri ja juhlat rytmittivät vuosikiertoa. Arki selkeytyi seuraamalla kirkkovuosikalenteria ja kirkollisia sääntöjä. Tästä puhui osa haastateltavista. Kirkon kalenterista oli löydettävissä tarkemmat ohjeet juhlan viettoon koskien paastoa, liturgiaa, palvelusten ajankohtia ja tekstejä sekä muita yksityiskohtia, kuten pyhän henkilön muistamista ja tietyn ikonin huomioimiseen liittyviä ohjeita ja määräyksiä.¹⁷⁷⁹

¹⁷⁷⁶ Ališauskienė 2009, 30. Vrt. Bataille 2020, 17.

¹⁷⁷⁷ Samoin Cara (2013, 209) tutkimuksessa, pääsiäisen lisäksi joulun. Samalla tavalla Kuparin (2016, 69) tutkimuksessa pääsiäinen ja edeltävä paasto olivat naisille vuoden keskipiste uskonelämässä.

¹⁷⁷⁸ Ortodoksinen kirkkokalenteri 2004, 8.

¹⁷⁷⁹ Ortodoksinen kirkkokalenteri 2004.

Eri uskontokunnilla ja kirkkokunnilla on oma rytmi ja tapahtumasekä juhlakalenteri. Itsensä vanhauskoisiksi katsovat haastateltavat¹⁷⁸⁰ kertoivat, että heidän ”kirkkokalenterinsa” poikkeaa vain joiltakin osin ortodoksisen kirkon kalenterista. Vain viisi¹⁷⁸¹ haastateltavaa kertoi, että kirkolliset juhlat eivät olleet heille tärkeitä, ja yhdelle¹⁷⁸² ne eivät olleet lainkaan tärkeitä. Haastatteluissa kerrottiin, että papit olivat kirkkovuoden asiantuntijoita ja saattoivat esimerkiksi muistuttaa tulevasta juhlasta ja poisnukkuneiden muistopäivistä. Pappi on aineistossa asiantuntijaroolissa sekä samalla haastateltaville uskonelämän opastaja.¹⁷⁸³

Ortodoksiseseen perinteeseen liittyvät paastonajat ja paastottomat ajat loivat selkeän rytmin monen haastateltavan elämään. Papit kertoivat paastonajalle sijoittuvista päivämääristä, esimerkiksi sen, milloin avioliittoon vihkiminen ei ollut kirkossa mahdollinen.¹⁷⁸⁴ Paastoamisessa ja hengellisessä kamppailussa oli vaihtelua haastateltavien keskuudessa. Osa oli joustavia ja osa ”ankaria” noudattajia. Puhuttiin sielun puhdistautumisesta, joka tapahtui rukouksen ja paaston sekä ruumiin puhdistautumisen kautta.¹⁷⁸⁵ Tallinnassa haastateltava TNs10 kertoi paastoon liittyen, että kun lapset käyvät vironkielistä koulua ja siellä on virolainen joulujuhla 24.12., on lasten vaikea ymmärtää, miksi he eivät voi syödä (24.12.) joulujuhlissa herkkuja.

VNs23 Tiedättekö, joskus kesäisin, kun ei ole paastoamisjaksoja, tulee sellainen kaipuu koskien paastoja. Kun alkaa joulu-paasto, sitten tulee sellainen juhlan odotus ja mieliala nousee. Minä otan hyvin vakavasti paastonajan, mutta joskus olen langennut synnintekoon, sitten käyn tunnustamassa papille synnit. Minä ainakin kovasti yritän. Pappi neuvoi näin: ”Rukous ja paasto, rukous ja paasto.” Sitten kun tulee pääsiäispaasto, aikaisemmin matuska [papin puoliso] kutsui meitä seurakunta-aktiiveja koolle, rukoilimme läheisten poisnukkuneiden puolesta ja luimme psalmeja tapaamisessa, tämä tapahtui joka päivä. Tästä tuli minulle tapa ja perinne.

1780 RN17 ja VM29
1781 TM5, TN6, TN9, RN13 ja RN18.
1782 VM31.
1783 De Certeau 1984, 7.
1784 Ortodoksinen kirkkokalenteri 2004, 9.
1785 Ware 1985, 191; Seppälä 1986, 78.

Yhdessä tekeminen oli haastateltava VN_{s23}:lle merkittävää ja rytmitti arkea. Paastoamalla henkilö seuraa perinnettä, tapakulttuurua ja uskonnollisen kieltojen toteutusta. Paastosääntöjen noudattaminen koettiin positiiviseksi menettelyksi, johon liitettiin siunaus, voitelu ja sisäinen puhdistuminen.¹⁷⁸⁶ Aktiiveille olivat tärkeitä kirkolliset juhlat, mutta myös paikalliset temppelijuhlat. Osa haastateltavista vieraili temppelin juhlapäivänä myös muissa ortodoksisissa kirkoissa. Paukštytė-Šaknienėn kenttätutkimusaineistossa taustaltaan katoliset Vilnan venäläiset jakoivat lahjat katolisena jouluna. Muuten Vilnan venäläiset jakoivat lahjoja uudenvuodenaattona, ja varsinaista joulua he viettivät juliaanisen kalenterin mukaan tammikuussa kuten myös enemmistö tämän tutkimuksen haastateltavista.¹⁷⁸⁷ Brizickajan Liettuan liettualaisten haastattelututkimuksessa melkein kaikki informantit viettivät tärkeimpiä uskonnollisia katolisia juhlapäiviä kuten joulua ja pääsiäistä.¹⁷⁸⁸ Caran Riian venäjänkielisten opettajien ja opiskelijoiden tutkimuksessa joululoma mainittiin fokusryhmässä eniten, ja nuoret kertoivat, että heidän perheensä vietti virallista joulua 24.12. ja myös ”venäläistä” joulua 6.1.¹⁷⁸⁹ Toisenlainen tulos oli Aarelaid-Tarkin tutkimuksessa: Viron venäjänkielisille joulua ei ollut tärkeimpien juhlapäivien joukossa.¹⁷⁹⁰ Vaikutusta saattoi olla sillä, että mainittuihin tutkimuksiin osallistuivat eri ikäkohortit, ja aineistojen hankinta-ajankohdat sijoittuvat eri vuosille.

Tutkimusvuonna yksittäisiä haastateltavia puhutteli uskonnonvapausasia. Se liittyi kirkollisten juhlien virallistamiseen ja viettoon. Arkipäivälle sijoittuvan juhlan merkittävyys saattoi himmentyä ja muuttua de Certeaun mukaan ”yksityiseksi” toiminnaksi. Kirkollisten juhlien aktiivinen muistaminen toi tahdikkuutta, tasapainoa ja harmoniaa haastateltavien elämään.¹⁷⁹¹ Virallisen aseman puuttumisesta huolimatta juliaanisen kirkkokalenterin mukaiset juhlat näkyivät yli puolella haastateltavista arkielämässä. Esimerkiksi haastateltavat Vilnassa (VN_{s24}), Riassa (RN18) ja Tallinnassa (TM1) kiinnittivät huomion siihen, että ortodoksisen kirkon kalenterin suurimmat pyhät eivät olleet Baltian alueella virallisia vapaapäiviä.¹⁷⁹²

¹⁷⁸⁶ Kuparin (2016, 70) tutkimuksessa luterilainen ympäristö altisti evakuoituja karjalaisia ortodoksinaisia rikkomaan paastosääntöjä tai luisumaan niistä.

¹⁷⁸⁷ Paukštytė-Šaknienė (2018, 58–67) lomakekyselyn lisäksi haastatteluaineisto oli kerätty Sofiassa 21 ja Vilnassa 72, heistä 56 naista ja 16 miestä, vuosina 2012–2016.

¹⁷⁸⁸ Brizickaja 2014, 52.

¹⁷⁸⁹ Cara 2013, 210.

¹⁷⁹⁰ Aarelaid-Tark 2006, 55 ja 100.

¹⁷⁹¹ De Certeau 1984, 57 ja 78; 2013, 116.

¹⁷⁹² Ks. myös Cara 2013, 209–210.

TM1 Tuo 7. [tammikuuta] päivä ”lentää” ohi, koska kysymyksessä on arkinen työpäivä. Joulujuhlien vapaat sijoittuvat virolaiselle joululle [...]

RN18 Koska ortodoksisen kirkon juhlapyhät ovat Latviassa työpäiviä, niin silloin, tiedättehän, ei ole juhlantuntumaa ja viettämisen kanssa voi olla minulla haasteita. Jotkut ovat puhuneet uskonnonvapauden rajoittamisesta, koska venäläistä joulua [haastatteluvuonna ke 7.1.2004] ei voi täällä [Latviassa] viettää vapaapäivänä.

Kirkolliset juhlat jaettiin ”omiin”, venäläisiin juhliin, ja ”toisiin”, esimerkiksi TM1:n tapauksessa virolaisiin juhlapäiviin. Tiettyjen juhlien noudattaminen ja valittu käyttäytymismalli haastateltavien elämässä osoittaa kuulumista ryhmään, jossa on vuorovaikutuksellista vaihtelua. Havaittavissa oli, että kirkolliset juhlapäivät olivat eletyn uskonnon ja kulttuuri-identiteetin juhlatunnisteina merkityksellisiä myös niille haastateltaville, jotka eivät niitä viettäneet.¹⁷⁹³

Vanhat valtiolliset juhlapäivät

Useimmat Tallinnan, Riian ja Vilnan haastateltavat viettivät 8.3. kansainvälistä naistenpäivää ja yksitoista¹⁷⁹⁴ ilmoitti viettävänsä 9.5. voitonpäivää.¹⁷⁹⁵ Vanhojen neuvostoajakaisten juhlapäivien vietto oli muuttunut ja osa niistä unohtunut.¹⁷⁹⁶ Juhlinnassa ja juhlien vietossa oli henkilökohtaisia eroja haastateltavien keskuudessa.¹⁷⁹⁷ Tapakulttuuriin kuului onnitteleminen ja kukkatervehdys kansainvälisenä naistenpäivänä. Toisaalta vanhat Neuvostoliiton aikaiset valtiolliset juhlapäivät, kuten voitonpäivä 9.5. ja lokakuun vallankumouksen juhla 7.11. eivät olleet enää virallisia vapaapäiviä. Ne, joille voitonpäivä oli tärkeä, kertoivat juhlapuheista, kokoon-tumisista tilaisuuksiin ja muistopalveluksiin.¹⁷⁹⁸ Joillekuille oli merkitys-

¹⁷⁹³ Collier 2005, 238–239.

¹⁷⁹⁴ TM5, TNs7, TN9, RNs11, RNs12, RMs14, RN15, RNs16, VN21, VMs22 ja VN26.

¹⁷⁹⁵ Voitonpäivän juhlinnasta Baltiassa vuonna 2005 kertovat Simonian ja Kochegarovan (2010, 71–72) ja vuonna 2014 Harro-Loit ym. (2020, 303–304).

¹⁷⁹⁶ Harro-Loit ym. 2020, 286.

¹⁷⁹⁷ Esimerkiksi Zepa ym. (2005, 15) vuoden 2004 Latvian tutkimuksessa kaikki vastanneet viettivät uutta vuotta, joulua, pääsiäistä ja juhannusta. Venäläiset ja muut ei-latvialaiset juhlivat 8.3., 1.5. tai 9.5. voitonpäivää, joita latvialaiset eivät juhlineet juuri koskaan.

¹⁷⁹⁸ Seljamaan (2010, 671) mukaan nykyisin väestöä polarisoiva juhla Tallinnassa.

tä lokaaleilla juhlapäivillä, kuten neuvostopropagandassa puna-armeijan Tallinnan vapauttaminen 22.9.1944.¹⁷⁹⁹ Voitonpäivä oli kieliryhmän ja kulttuurisen muistin tietovarantoon kuuluva yhteinen juhlapäivä, vaikka kaikki haastateltavat eivät sitä juhlineetkaan.¹⁸⁰⁰ Voitonpäivä oli osalle tärkeä ”me”-ryhmän yhteen liittäjänä – myös yli valtorajojen – ja joillekulle myös neuvostonostalgian muistipaikka.¹⁸⁰¹ Haastateltavien puheissa juhlaan latautui emootioita ja muistoja. Juhlissa heijastui neuvostopyhän merkittävyys ja jollekulle kertojalle sen arvokkuus.¹⁸⁰² Tosin osalle informanteista juhlan merkitys oli muuttunut.

RMs14 Minä juhlin 9.5. voitonpäivää nykyisin enemmän juuri protestin hengessä. Täällä Latviassa päivä on saanut nykyisin aivan eri merkityksen.

Taustaltaan vanha venäläinen RMs14 kertoi, että hän juhli voitonpäivää protestin hengessä. Ilmiötä kutsutaan sosiaalipsykologiassa reaktiiviseksi etnisyydeksi, jossa toiminnan rajoittaminen tai kieltäminen synnyttää protestin.¹⁸⁰³ Tätä protestia kaksi¹⁸⁰⁴ haastateltavaa perustelivat kokemallaan russofobialla ja yhteiskunnan institutionaalisella rasismilla.¹⁸⁰⁵ Se oli myös solidaarisuuden tunnetta, omaan kieleen ja kulttuuriin kohdistuvan uhkan puolustusmekanismia.¹⁸⁰⁶ Voitonpäivän merkityksestä puhuivat esimerkiksi TN9, VN21 ja VN26:

VN26 Tähän saakka olemme kunnioittaneet kotona syvästi valtiollista juhlaa eli 9.5. voitonpäivää, *den pobedy*, koska sota kosketti isän ja äidin perheitä ja ne seuraamukset [...] niin kun vanhempani jäivät ilman kotia, heidän kylänsä tuhottiin kokonaan, kun he olivat lapsia. Muistot ovat olleet raskaita. Me katsoimme aina kaikki ohjelmat ja veteraaneille suunnatut kon-

1799 Seljamaa 2012, 205–206; Miil (2013, 115–136) kertoo mediatutkimuksesta koskien päivän juhlinnan muuttumista neuvostovuosina.

1800 Länsi-Euroopassa juhliitaan 9.5. Eurooppa-päivää. Aikaero vaikutti, että EU:n alueella toisen maailmansodan päättymispäivää vietetään 8.5. Ks. myös Aitamurto 2016, 45.

1801 Sama tulos oli Viron venäläisiä koskevassa Aarelaid-Tarkin (2006, 99–101), myös Matulionis ja Frėjutė-Rakauskienėn (2014, 103) Latvian ja Liettuan venäläistutkimuksessa.

1802 Samoin Kosmarskayan (2014, 14) tutkimuksessa koskien Uzbekistania, Kazakstania ja Kirgisiaa.

1803 Hall 2017, 132; Šūpule 2012, 253; Nimmerfeldt 2011, 210–212.

1804 Reactive ethnicity. TM1 ja RMs14.

1805 Hall (2019, 37–41 ja 170) institutionaalisesta rasismista ja Mustajoki (2020, 164–166, 189) ilkeilystä, valeilkeilystä ja kuulijan sanoilla satuttamisesta. Tahallinen tai tahaton toisen loukkaus.

1806 Boguševiča 2009, 127.

sertit [Venäjän televisiosta], ja silloin me itkimme kotona, no tietenkin. Meidän isämme ja hänen veljensä olivat Saksassa leirillä, vaikka olivat lapsia. 9.5. on meillä kotona aina juhlat.

VN21 Kotona olemme aina juhlineet voitonpäivää kyllä myös Liettuan aikana [vuoden 1991 jälkeen], mutta puolivirallisesti, ja on ne [Neuvostoliiton] veteraanit käyneet aina juhlistamassa [kokoontumassa].¹⁸⁰⁷

TN9 Tiedättehän, meidät on kasvatettu niin koulussa kuin myös kotona sellaisessa patrioottisessa hengessä. Minun vaarini taisteli rintamalla Stalingradista Berliinin asti ja hän kuoli myöhemmin rauhan aikana. Meidän perheellemme tämä on aina ollut hyvin tärkeä juhla.

Osalle voitonpäivä oli tunteita herättävä ja tärkeä juhlapäivä. Juhlassa oli nostalginen linjaus. Toisille päivä ei ollut tärkeä. Moskovan patriarkaatin ortodoksisissa kirkoissa vietettiin 9.5.2004 muistopalvelus ”*pominovanie usopsyh voinov*” eli panihida kaatuneille ja poisnukkuneille sotilaille, ja kalenterissa on tarkennus koskien vuosia 1941–1945.¹⁸⁰⁸ Neuvostoliiton aikana ja sen jälkeen myös Tallinnan, Riian ja Vilnan venäjänkielisen väestön keskuudessa on ollut suosittua viedä hääpäivänä kukkia voitonpäivän sotamuistomerkillä. Kunnas liittää hääpäivänä muistomerkillä käynnin ikään kuin liiton vahvistamiseen, jolloin sodassa kaatuneiden uhrikuolemat voivat olla transsendenssin vastine.¹⁸⁰⁹

Kansalaisuskonnon muodoissa ja malleissa on maakohtaisia eroja.¹⁸¹⁰ Päämäärä on ollut opettaa kansalaiset rakastamaan kansakuntaa ja valtiota ja välittämään siitä. Uudelleenitsenäistyneissä Baltian maissa valtiovallan ideologia ja muistipolitiikka muuttui, eikä enää ollut tarvetta ylläpitää neuvostoidentiteettiä. Baltian maiden omassa narratiivissa voitonpäivä nähdään alistumisesta, surusta, kolonisaatiosta ja miehityksestä muistuttavana symbolina, jota ei virallisesti juhlita.¹⁸¹¹

1807 Esimerkiksi Virossa ilmaisu veteraani saattaa liittyä puna-armeijan, Suomen tai Saksan armeijassa olleisiin, metsäveljiin ja nykyisiin myös rauhanturvatehtävissä olleisiin henkilöihin.

1808 Ortodoksinen kirkkokalenteri 2004, 34.

1809 Kunnas 2021, 256. Esim. Komsomolihäät Vilnassa Lankauskas 2015, 57.

1810 Bellah 1967, 1–21; Kahla 2014, 56–64; Kyyrö 2018, 63–75; Af Burén 2015, 86; Rosen 2009, 34 ja 122.

1811 Tarkemmin Seljamaa 2012, 201–207. Paju (2009, 92) puhuu miehitysvallan pakkosyöttämästä neuvostonarratiivista.

TNs7 Minä en ymmärrä nykyisin virolaisia, miksi he eivät juhli voitonpäivää [9.5.]? Minusta se on tärkein juhla, nykyisin tästä juhlasta on tullut venäläisten juhla, jota me yhdessä juhlistamme.

Haastateltava TNs7:n mukaan juhlasta oli tullut venäläisiä yhdistävä ”meidän juhlamme”. Voisi puhua juhlan positiivisesta tai negatiivisesta kokemuksesta sekä eri kieliryhmien historiantulkinnasta.¹⁸¹²

Tärkeät ryhmää rakentavat narratiivit liittyvät tässä aineistossa osalla historialliseen tulkintaan.¹⁸¹³ Ne, joille voitonpäivä oli tärkeä vuoden 1991 jälkeen, pitivät juhlaa pyhän kategoriaan kuuluvana. Siihen kuului kukkien laskua sankareiden monumenteille ja urotekojen ihannointia, muistelua ja juhlintaa. Päivän merkittävyyttä lisäsi korkea-arvoisen henkilön osallistuminen juhlallisuuksiin.¹⁸¹⁴ Poliittisen tai opposition johdon edustajan osallistumisella juhlaan saattoi olla painoarvoa.¹⁸¹⁵ Esimerkiksi patriarkka Aleksii II piti Vilnassa vieraillessaan vuonna 1997 hartaushetken fasismien uhreille Efrosinkoen ortodoksisella hautausmaalla olevan muistomerkin luona.¹⁸¹⁶ Näin tilaisuudesta tuli kokemus sakraalista tapahtumasta ja juhlasta. Tiettyjen juhlien vietosta rakentuu identiteettitunne ja tunnistemerkki. Vanhojen valtiojuhlapäivien osalta haastateltavat määrittivät roolinsa aktiiviseksi tai passiiviseksi.¹⁸¹⁷

Kahla esittää Venäjän kansalaisuskonnon mallin ja puhuu sen yhteydessä kulttuuriortodoksisuudesta.¹⁸¹⁸ Voitonpäivän voi sijoittaa kuuluvaksi kansalaisuskontoon. Voitonpäivä on perua Neuvostoliiton kansalaisuskonnon mallista ja sellaisena tuttu kulttuuriortodoksisuutena osalle haastateltavista rutiineissa ja juhlakäytänteissä. Voitonpäivä täyttää osalla kulttuuriuskonnon tavanomaiset uskonnolliset tunnusmerkit ja joilla-kuilla laimeammin ja toisilla taas vahvemmin uskonnollisen ja laajemmin kulttuuri-identiteetin tunnuksia.

¹⁸¹² Aarelaid-Tarkin (2006, 55) tutkimuksissa voitonpäivä merkitsi Viron venäläisille edelleen suurta voittoa fasisisesta Saksasta, kun taas Ruotsin ja Viron virolaisille 9.5. liittyi kotimaan lopullisen miehittämiseen. Harro-Loit ym. (2020, 288 ja 300): käsitys toisen maailmansodan tapahtumista 9.5. jakaa väestöryhmät Virossa, ja juhla saa eri tulkintoja. Ks. Vihalemm ja Harro-Loit (2017, 458–459) juhlien vastakkaisia merkityksiä.

¹⁸¹³ Šupule 2012, 138.

¹⁸¹⁴ Goffman 1971, 64.

¹⁸¹⁵ Esimerkiksi Riassa juhlat keskittyvät Uzvaras parkā - Uzvaras puistoon. Tutkimuspäiväkirja 2004.

¹⁸¹⁶ VM25. Slevs 2005, 70.

¹⁸¹⁷ Sama havainto oli Harro-Loit ym. (202, 290–291) tutkimuksessa.

¹⁸¹⁸ Kahla 2014, 56–64. Brizickaja (2014, 11, 16, 28, 35 ja 75–76) vastaavasti Liettuan tutkimuksessa puhuu kulttuurikatolilaisuudesta.

Kansalaisuskonnon muodoksi voisi sopia Wannerin Venäjän ja Ukrainan tutkimusten pohjalta käsite *synkreettinen sekularismi*, joka on sekoitus politiikkaa, uskonnollisuutta, institutionaalista ja elettyä uskontoa.¹⁸¹⁹ Mietin, miksi osa viettää vanhoja juhlia ja yritän ymmärtää kulttuurista identiteettiä sellaisena kuin se esitetään. RMs14 puhui juhlasta protestihengessä, toiset juhlijat kulttuurinormista ja -käytöksestä. Tässä aineistossa toteutuu varsin pitkälle Collierin esittämä kulttuurisia identiteettejä koskeva teoriamalli. Hän ehdottaa, että ensinnäkin yksilöillä on erilaisia kulttuuri-identiteettejä kuten etniset, luokkaan liittyvät, sukupuoleen perustuvat, poliittiset, uskonnolliset ja monet muut. Toiseksi kulttuuriset identiteetit syntyvät, kun yksilön käyttäytymismalli osoittaa kuulumista ryhmään.¹⁸²⁰ Hall lisää vielä, että tapa ja traditio ovat voimakas kulttuuristen merkitysten ja identiteetin lähde.¹⁸²¹ Näkisin, että tässä tutkimuksessa toteutuvat kyseiset teoreettiset ehdotukset ja varsin monen haastateltavan kohdalla ensiksi Collierin yhteiset sosialisoivat käyttäytymismallit ja Hallin juhlapäivien tapa ja traditio hoitaa asioita yhteisellä representatiotraditiolla.

Uudet valtiolliset juhlapäivät

Haastateltavat olivat tietoisia uudelleenitsenäistyneiden valtioiden juhlista mutta juhlivat niitä haastatteluvuonna vähän. Ne eivät olleet kovin tunnettuja. Useimmille Tallinnan ja Riian haastateltavista vuodesta 1991 alkaen vietetyt valtiolliset juhlat eivät liittyneet vuosisykliin, jossa niitä olisi käytetty identiteetin ja yhteisen muistin rakentamiseen.¹⁸²² Ne eivät olleet vielä vakiintuneet yhteiskunnassa, ja ne olivat haastateltaville vieraita. Kalenterimuutos heijastui vapaa- ja lomapäiviin ja oli poliittisten vaikutusten alainen.¹⁸²³ Uusissa juhlapäivissä oli huomioitu kansallis-, itsenäisyys- ja valtiolliset merkkipäivät.¹⁸²⁴ Aikaisemmat Neuvostoliiton aikaiset viralliset juhlat menettivät yhteiskunnassa virallisen asemansa ja merkityksensä, ja niiden tilalle tulivat uudet, valtion hyväksymät legitimit juhlapäivät Virossa, Latviassa ja Liettuassa. Uudet valtiolliset juhlat

1819 Syncretic secularism. Wanner 2018, 90.

1820 Collier 2005, 239.

1821 Hall 2019, 113. Ks. myös Vihalemm ja Harro-Loit 2017, 472.

1822 Uusista kansallisista ja valtiollista juhlapäivistä ks. Harro-Loit ym. 2020, 286–287; Seljamaa 2012, 174–188.

1823 Aarelaid-Tark 2006, 99.

1824 Seljamaa 2010, 671–686.

vaihtelivat maittain.¹⁸²⁵ Liettuan kalenteri poikkesi vuonna 2004 enemmän Viron ja Latvian virallisista juhlapäivistä, mutta kaikissa maissa oli kirkollisessa kalenterissa viralliset juhlapäivät kuten joulukuun 24.12.

Uusista juhlapäivistä oltiin laajimmin tietoisia Vilnassa, missä jotkut myös viettivät niitä. Vilnassa mainittiin seuraavat valtion viralliset juhlapäivät: 16.2. Lietuvos valstybės atkūrimo diena – Liettuan itsenäisyyspäivä, 4.3. Lietuvos globėjo šv. Kazimiero diena, Kovarnių diena – Pyhän Casimirin päivä¹⁸²⁶, 8.3. Tarptautinė moters diena – naistenpäivä,¹⁸²⁷ 1.5. Tarptautinė darbo diena – vappu, 24.6. Rasos ir Joninių diena – juhanus ja Pyhän Johanneksen päivä, 6.7. Valstybės¹⁸²⁸ ir Tautiškos giesmės diena – valtion päivä sekä 15.8. Žolinė¹⁸²⁹ – Marian taivaaseenastumisen päivä.¹⁸³⁰ Esimerkiksi VN23 kertoi Liettuan uusista juhlapäivistä näin:

VN23 Tiedättehän, meillä on Liettuassa varsin paljon juhlapäiviä. Mutta minä en sanoisi, että niitä kovin laajasti juhlitaan. Ne juhlat vaan tulevat ja menevät, ja se on siinä. Otan esimerkiksi 15. elokuuta. Täällä on Žolinė- niminen katolinen juhla [myös ortodoksinen uspenia vietetään 15.8.], ja minä kysyn nyt: Mitä siitä? Oli sunnuntai, kun sunnuntai ei ollut mitään juhlan juhlimista, eikä missään käyty, että näin. Ennen sitä on esimerkiksi 6. heinäkuuta valtion päivä [kuningas Mindaugasin kruunajaiset]¹⁸³¹, no tiedämme, että tämä on ja olemme hyvin iloisia siitä, varsinkin kun juhla on keskellä viikkoa, että voi sen päivän levätä. Mutta periaatteessa sellaisen oikean, siis ison juhlan tuntumaa ei vaan ole. Siksi kaikki juhlat ovat melko hiljaisia. Mutta Kazyukas [Pyhän Casimirin päivä] on erityinen juhla. Tämä on iso juhla, johon myös ortodoksina osallistun, vaikka tämä on katolinen juhlapäivä, jolloin on isot markkinat.

¹⁸²⁵ Seljamaan (2012, 190) mukaan Viron uusissa legitiimeissä juhlissa painottuu historiallinen jatkuvuus ja miehitysaikaan liittyen uhrin aseman lujittaminen Euroopan näyttämöllä.

¹⁸²⁶ Pyhä Kazimir on haudattu Vilnaan ja on koko Liettuan ja Puolan suojelupyhimys (Kasimir Jagiellon 3.10.1458 – 4.3.1484). Kasekamp 2016, 51.

¹⁸²⁷ Neuvostoliitossa virallinen vapaapäivä vuodesta 1965 ja Liettuassa uudelleen vuodesta 2000. Tutkimuspäiväkirja 2004.

¹⁸²⁸ Lietuvos karaliaus Mindaugo karūnavimo.

¹⁸²⁹ Švč. Mergelės Marijos ėmimo į dangų diena.

¹⁸³⁰ Tutkimuspäiväkirja 2004.

¹⁸³¹ Kasekamp 2016, 36. Mindaugas (1200–1263) oli tiettävästi ensimmäinen Liettuan suuriruhtinas ja ainoa kuningas (1253–1263). Juhlaa vietetään Mindaugasen kruunajaispäivänä 6.7.

Osalla juhlista, kuten juhannuksen vietolla, oli pitkät perinteet ja niitä oli juhlittu läpi neuvostoajan. Juhannusjuhlaa vietetään kaikissa Baltian maissa. Vastaavat juhlat saattoivat olla haastateltavien mielestä niin itsestään selviä, ettei niitä tarvinnut erikseen mainita. Riiassa juhlapäivistä mainittiin seuraavat: 24.6. Jāņi, Līgo – juhannus, 11.11. Lāčplēša diena – karhunkaatajan päivä, 18.11. Latvijas Republikas proklamēšanas diena – Latvian itsenäistymispäivä.¹⁸³² Tallinnan haastateltavat kertoivat, että heidän oli vaikea muistaa uusia juhlapäiviä. Niistä mainittiin 24.2. Eesti Vabariigi iseseisvuspäev -- Viron itsenäisyyspäivä ja 24.6. jaanipäev – juhannus.

TNs7 Kirkollisia juhlia me olemme aina juhlineet. Valtiollisia juhlia, kuten uutta vuotta aina juhlittiin. 9.5. myös ihan tähän saakka juhlimme, tämä on minulle jäänyt ja on tärkeä juhlapäivä. Mutta nyt koska minä asun Virossa, minun pitää juhlita myös virolaisia juhlapäiviä, kuten Viron itsenäisyyspäivää.

Haastateltava TNs7:n ilmaisu ”pitää juhlia” tässä kontekstissa mielenkiintoinen ilmaisu, jossa on velvoittava luonne, kuten olemme jo aiemmin nähneet. Haastateltava ei koe ristiriitaa voitonpäivän ja Viron itsenäisyyspäivän välillä, joista jälkimmäinen on nykyään legitiimi juhla Virossa. Vallanvaihtoa seuraa myös ideologian ja symbolien taistelua, ja ne saattavat olla ristiriidassa keskenään.¹⁸³³ Kamppailuun yhdistyy monumenttien ja muistomerkkien arvioimista uudelleen.¹⁸³⁴ Esimerkiksi 1980-luvun lopulla alkoivat Viron vapaussodan muistomerkkien kunnostukset.¹⁸³⁵ Haastattelussa ei mainittu Viron omaa voitonpäivää eli *võidupühaa*, jolloin juhlitaan Vönnun edustalla 23.6.1919 saatua voittoa Landeswehristä ja symbolisesti pitkän, 700-vuotisen saksalaisuushegemonian päättymistä.¹⁸³⁶

Tutkimuksessa ilmenevät Turnerin liminaaliset ilmiöt jotka ovat yleensä kollektiivisia ja liittyvät myös kalenterisiin rytmeihin.¹⁸³⁷ Tietyn juhlapäivän viettäminen ja tärkeys vuosirytmissä ilmaisee haastateltavan

¹⁸³² Caran (2013, 209) mukaan nykyjuhlat ovat Latviassa poliittisia ja historiallisia, kuten 16.3 Latvian legioonan, Waffen SS päivä.

¹⁸³³ Hall 2019, 260.

¹⁸³⁴ Aarelaid-Tark 2006, 54. Ks. Bataille (2020, 134) kamppailu vallasta ja Brubakerin (2013, 241) esimerkki Cluijn kaupungista Romaniasta, aggressiivisesta sanallisesta ja visuaalisesta retoriikasta.

¹⁸³⁵ Seljamaa 2012, 192.

¹⁸³⁶ Kreegipuu 2011, 71. Pohjois-Latviassa sijaitseva Cēsis on vir. Vönnu. Myös Harro-Loit ym. (2020, 297) kyselytutkimuksessa vastanneet eivät erotelleet 23.6. voitonpäivää ja 24.6 juhannusta, vaan useimmin liittivät ne samaan juhlaan.

¹⁸³⁷ Liminal phenomena. Turner 1974, 85.

arvoja, merkkien ja symbolien kunnioittamista.¹⁸³⁸ Valtiollinen juhla on valtiovallan alulle panema, ja sillä on merkitys kyseisen valtion ja yhteiskunnan historiassa. Kirkolliset juhlapäivät ovat historiallisesti pitkäikäisempiä, osalle tuttuja, osalle unohtuneita ja kolmansille taas uudelleen löytyneitä. Tässä tutkimuksessa kulttuuriryhmä ”vanhauskoiset” ja ”vanhat venäläiset” olivat omista traditioistaan paremmin perillä, tai sitten niihin oli heidän kertomansa mukaan ollut helppo palata, toisin kuin kulttuuriryhmässä ”muut venäläiset”.

TM3 Rehellisesti puhuen, asuessani Virossa meillä [vironvenäläisillä] ei niin erityisesti seurattu ja säilytetty venäläisiä juhlia ja traditioita.

Traditiot saivat haastatteluissa paljon huomiota, kerrottiin laajasti niiden unohtamisesta, elvyttämisestä tai noudattamisesta. Tuttavuus ja uudelleen itsenäistyneiden maiden kansallinen kulttuuri pyrki kytkeämään myös venäläisväestön osaksi omaa ilmaisuaan ja kansakuntaa.¹⁸³⁹ Juhlapäivät ja valittujen muistomerkkien kunnioitus ovat osa ihmisen identiteettiä, kulttuuriryhmän ja laajemman viiteryhmän tapakulttuuria ja me-tunnetta.¹⁸⁴⁰ Uudet valtiolliset juhlat eivät tässä aineistossa täyttäneet useimman haastateltavan elämässä merkittävää yhteenkuuluvuuden tunnetta yhteiskunnassa¹⁸⁴¹ Ne eivät lopulta olleet monelle haastateltavalle Hallin esittämän kulttuurisen merkityksen ja kulttuuri-identiteetin lähteinä. Uusiin juhliin voi liittää Hallin ehdottaman kehämäisen mallin, jossa kulttuuri liikkuu eri kehien kautta samalla, kun siinä tapahtuu jossain kohden asteittaista siirtymää vanhoista uusiin juhliin.¹⁸⁴² Tarkkailemalla juhlaikäytäntöjä elämässä saa kuvan haastateltavien todellisuudesta ja kulttuurityylistä sekä eletyn uskonnon aistillisesta, emotionaalista ja esteettisestä ulottuvuudesta.¹⁸⁴³

1838 Harro-Loit ym. 2020, 287 ja 293) selittävät Viron venäläisten erilaisuuden sosialisatioprosessilla.

1839 Venclova 2012, 124–125; Bauman 2004, 47; Brubaker 2013, 239; Hollidayn 2010, 168; Hall 2019, 100–101.

1840 Paju (2009, 103–104) puhuu muistomerkkien uudelleenpystyttämisen yhteydessä surutyöstä.

1841 Moscovici 2022, 88.

1842 Hall 2019, 147–148.

1843 Ammerman (2021, 155–156) puhuu eletyn uskonnon esteettisestä ulottuvuudesta ja tuo esimerkkinä Robert Orsin tutkimuksen italialaisten katolisten juhlaikäytännöistä New Yorkissa.

6.5 Yhteenveto

Aineiston pohjalta piirretty kuva Tallinnan, Riian ja Vilnan urbaanista venäläisyydestä. Tässä pääluvussa keskiössä ovat olleet identiteettiprosessit. Tarkoitus on ymmärtää ja hahmotella, millaiset tunnuksot ovat merkityksellisiä haastateltaville. Yksilön ja ryhmäpohjaisten identiteettineuvottelujen tuloksena haastateltavat muodostivat kolme venäläisyyden kulttuuriryhmää: vanhauskoiset, vanhat venäläiset ja muut venäläiset. Tämä erottelu näkyy niin, että vanhauskoiset ja vanhat venäläiset on myös Baltian maitten lainsäädännöissä huomioitu vanhoina vähemmistöinä. Laajasti ottaen muut venäläiset -kulttuuriryhmästä on puhuttu uutena vähemmistöinä.

Kulttuuriryhmistä vanhauskoiset ja vanhat venäläiset käyttivät pitkästä läsnäolosta alueella tai asuinkaupungissa muita useammin ilmaisu ”muinaisista ajoista”. Kuten Hall toteaa, tämän ilmaisun voi nähdä vahvaksi kulttuuri-identiteetin etnisyyden tunnukseksi. Yhteinen kieli on seuraava vahva kulttuuri-identiteetin tunnus. Maan virallisen kielen osaaminen merkitsee myös, että henkilö tuntee muita arvoja ja asenteita.¹⁸⁴⁴ Monet haastateltavat tunsivat varsin hyvin paikallisen kulttuurin ja kielen. Tutkimuksessa oli haastateltavia, jotka ylittivät kulttuuriryhmien väliset rajat ja olivat omaksuneet myös enemmistö-kulttuurin kielen, normeja ja tapoja. He edustivat kahden kulttuurin identiteettiä. Oli myös haastateltavia, joilla suuntaus oli kohti monikulttuurista identiteettiä.¹⁸⁴⁵ Yksittäisillä haastateltavilla oli nähtävissä suuntaus eri kulttuurien yhdistelmiin identifioinnissa, ja heille oli muodostumassa hybridi-identiteetti.¹⁸⁴⁶

Kulttuuriryhmiä erotti erilaisten ilmaisujen kuten ”suljettu tila” käyttö. Vanhauskoisten kulttuuriryhmäläisille ilmaisu tarkoitti kokemusta eletyn elämän eristäytyneestä maailmasta, jossa noudatettiin omia perinteitä. Kulttuuriryhmässä ”muut venäläiset” sillä taas tarkoitettiin joidenkuiden yksilöiden syrjäytymistä ja marginalisoitumista. Tässä prosessissa, kuten Brubaker huomauttaa, eletyt maailmat rakentuvat etnisten rajalinjojen mukaan, jolloin prosessi johtaa erotteluun eli segregatioon.¹⁸⁴⁷ Kukaan haastateltavista ei puhunut vanhauskoisten tai vanhojen venäläisten

¹⁸⁴⁴ Hall 2019, 114–115 ja 120.

¹⁸⁴⁵ Muižnieks 2010, 22–25; Hall 2019, 122–123 ja 155. Ks. myös Ehala 2018, 161–162.

¹⁸⁴⁶ Liu 2017, 1–9.

¹⁸⁴⁷ Brubaker 2013, 243.

segregaatioprosessista. Näistä eroavaisuuksista huolimatta useimmat informantit katsoivat kuuluvansa paikallisiin latvian-, liettuan- ja vironvenäläisiin. Vastauksissa oli toki yksilöllisiä eroja, yksittäiset haastateltavat korostivat globaalisuutta ja kuulumista universaalin venäläisyyden kulttuuripiiriin. Vastauksissa saattoi olla myös ristiriitoja ja valinnoissa yksilöllisiä variaatioita.

Kulttuuriryhmiä liitti yhteen saman viiteryhmän kokemus neuvostoajasta sekä venäjän kieli ja kulttuuri, mutta niitä erotti eletty kokemus historiasta. Uskonnollisuus ja hengellisyys oli kaikkien kulttuuriryhmien tärkeä vakauden komponentti ja monelle yksi kulttuuri-identiteetin perustoista.¹⁸⁴⁸ Myös tässä oli yksilökohtaisia eroja. Haastatteluissa toistettiin, että Venäjän venäläiset olivat erilaisia ja että kunkin maan enemmistö oli oma erillinen ”me”-ryhmänsä. Vuorovaikutuksen osalta kokemus oli, että haastateltaville asetettiin odotuksia ja rajoja. Haastateltavat asettivat myös itse niin fyysisiä, maantieteellisiä kuin henkisiäkin rajoja. Verrattuna Venäjän venäläisiin Tallinnan, Riian ja Vilnan haastateltavat pitivät itseään tasapainoisempina ja sivistyneempinä. Tästä esimerkkinä nostettiin esiin keskustelijan eleet, ilmeet ja äänenpainot. Informanttien mukaan baltianvenäläiset erottaa Venäjän venäläisistä paikallinen mentaliteetti ja ymmärrys itsestä.

Kulttuurienvälinen kanssakäyminen ja ymmärtäminen on mahdollista toisen kielen ja kulttuurin tuntemuksen kautta. Kaikki haastateltavat ilmoittivat olevansa etnisiä venäläisiä ja puhuvansa äidinkielenään venäjää. Parhaiten maan virallista kieltä osasivat Vilnan haastateltavat, ja heidän keskuudessaan oli eniten kaksi- ja monikielisiä, seuraavina tulivat Tallinnan ja sitten Riian haastateltavat. Haastatteluissa ilmeni myös vaikeuksia määrittellä virallisen kielen osaamisen tasoa. Kun sosialisatioprosessissa ilmeni erityyppisiä pelkoja, kulttuuri-identiteetin tunnistamisen yhteydessä haastateltavat kokivat erityyppisiä uhkia esimerkiksi omaan kieleen ja kulttuuriin liittyen. Nämä yhteiset uhat kytkivät haastateltavat osaksi saman maan venäläisvähemmistöä. Urbanissa ympäristössä ja korttelitasolla tunnistettiin eri kulttuurien edustajat ja kulttuurinkantajat näiden ulkoisen habituksen mukaan. Kielen puhujat jaettiin mielellisesti ”meihin” ja ”heihin”. Samalla ilmenee tunnistamisen ja erottamisen taito sekä haastateltavien altistuminen toiselle kulttuurille, sekä kontakti ja vuoro-

1848 Hall 2019, 113.

vaikutus sen kanssa. Kaikki nämä piirteet antavat omalle kulttuurille vertailukohtan ja auttavat määrittelemään itseä paremmin sekä identifioimaan oman kulttuuri-identiteetin osa-alueet ja tunnisteet.

Useimmat informantit totesivat, että paikallisesti ja globaalisti ortodoksinen kirkko on venäläisen kulttuurin kantaja ja säilyttäjä. Yksittäiset haastateltavat olivat kuitenkin asiasta eri mieltä. Jo aikaisemmin oli ilmennyt pappien merkittävyys haastateltaville, ja tässä yhteydessä kirkkojen johtajat, metropoliitat, nostettiin laajemmassa yhteiskunnallisessa kontekstissa tärkeiksi institutionaalisiksi edustajiksi. Tässä ilmenee uskonnon sosiaalinen ja kulttuurinen rooli. Varsinkin Tallinnan haastateltavat näkivät ortodoksisella kirkolla tärkeän roolin yksilön kulttuuri-identiteetin kantajana. Haastateltavista kaksikymmentäneljä piti itseään ortodokseina. Heistä osa (15) oli seurakunnan jäseniä, joille oli luontevaakin identifioida itsensä ortodoksiksi. Ortodoksisuuden suosiota lisäsivät myös muut tekijät, kuten institutionaalinen joustavuus, paikallinen ja Venäjän media sekä ajan henki. Ortodokseiksi identifioituvien lisäksi haastateltavien keskuudessa oli myös vanhauskoisia, katolisia ja yksi buddhalainen – olkoonkin, että kaksi vanhauskoista kertoi olevansa laajassa mielessä ortodokseja. Vain kolme haastateltavaa ei identifioinut itseään mihinkään uskontokuntaan. Osalle sidos uskontokuntaan ja uskonnollisen identiteetin olemassaolo saattoi olla symbolista, identifioitumista kulttuuriortodokseksi.¹⁸⁴⁹ Näin uskonnollinen identiteetti oli useimmilla haastateltavilla osa kulttuuri-identiteetin tunnistetta ja sellaisenaan, kuten Hall on esittänyt, yhteenkuulumisen lähde.¹⁸⁵⁰

Haastatteluvuonna kaikille vastanneille olennaisia olivat henkilökohdaiset juhlat ja perhejuhlat. Suurimmalle osalle tärkeimpiä olivat syntymäpäivät. Puhuttiin isosta ja pienestä juhlasta ja myös juhlan tunnusta. Tiettyjen juhlien osalta oli nähtävissä pohdintaa siitä, oliko kysymyksessä henkilökohtainen vai kirkollinen juhla. Tällaisia olivat nimipäivät ja erilaiset muistojuhlat. Kirkolliset juhlat olivat seuraavaksi tärkeimpiä. Ortodoksisen kirkon juliaaninen juhlakalenteri oli monelle tuttu ja rytmitti yli puolella haastateltavista arkea ja vuosirytmää. Tärkein kirkollisista juhlista oli pääsiäinen, ja sen lisäksi oli kaksitoista muuta merkittävää kirkkojuhlaa. Tärkeitä olivat myös paikalliset temppelijuhlat. Juhlintaan kuuluivat valmistautuminen ja paastoaminen. Toisille kirkolliset juhlat eivät olleet elämässä tärkeitä. Väittäisin, että haastateltavien ilmaisu ”pie-

1849 Kahla 2014, 56–64.

1850 Hall 2019, 110–112.

ni juhla” kuvasi privatisoitumis-, sekularisaatio- ja modernisaatioprosessia. Samanaikaisesti nämä prosessit eivät välttämättä vähentäneet vaan päinvastoin saattoivat tukea haastateltavien uskonnollisuutta.

Vanhat valtiolliset juhlapäivät olivat osalle tärkeitä. Toisten elämässä ne olivat puolestaan kadottaneet merkityksensä. Juhlapäivien käytäntö ja kalenterin noudattaminen voidaan nähdä erottavana, rajoja asettavana tai henkilöitä yhteenliittävänä ilmiönä ja kulttuurinormina. Taustalla vaikuttivat ideologiset, poliittiset ja yhteiskunnalliset prosessit. Useimmat juhlistivat onnittelukäynnillä kansainvälistä naistenpäivää (8.3.) ja yksitoista haastateltavaa juhlisti voitonpäivää (9.5.). Voitonpäivästä käytiin pitkiä keskusteluja – sen luonteesta ja myös siitä, kuinka juhlan merkitys oli kokenut muutoksen. Ne, joille voitonpäivä oli tärkeä, puhuivat sen pyhästä ulottuvuudesta ja sakraalista luonteesta. Vähiten juhliittiin uusia, maakohtaisia, vuoden 1991 jälkeisiä valtiollisia juhlapäiviä. Ne tunnettiin parhaiten Vilnan haastateltavien keskuudessa, ja osa vilnalaisista myös juhli niitä. Muotoutuneet juhlat, traditiot ja toimintatavat saattavat hyvinkin liittää venäläiset ”me”-ryhmäksi. Joiltakuilta haastateltavilta venäläiset kansalliset traditiot olivat kadonneet, jotkut olivat löytäneet ne uudelleen, ja osalla ne olivat säilyneet. Traditiot myös vaihtelivat yksilöstä toiseen, ja kuten aikaisemmin Hallin tutkimuksessa, myös tässä aineistossa esiintyi vastanneilla eri yhdistelmiä ja variaatioita.¹⁸⁵¹ Haastateltavia yhdistävä seikka oli, että juhlintaan liittyi odotus, säilynyt kuvitelma ja tunne juhlasta, sen vietosta, paikasta ja juhlan valmistelusta kuten vaatteista ja tarjoilusta. Juhla on kulttuurimuistin muoto, joka on kiinnittynyt traditioon ja osaksi kulttuurimuistia.

Tietyt sanat toistuvat läpi haastattelujen, ja monessa haastattelussa vastaan tuli pohdintaa aitoudesta, autenttisuudesta, oikein tekemisestä ja toimimisesta, samoin kuin sellaisia sanoja kuten *viihtyisyys*, *mukava kodikkuus* ja *kodintunne*. Puhuttiin paljon kotoisuudesta, johon liittyy tunne mukavuudesta, ja sen vastakohta oli epämukavuus. Haastateltavilla oli kummastakin kokemusta. Osa koki oman venäläisyytensä tähden mukavuutta ja toiset epämukavuutta kaupunkitilassa ja vuorovaikutuksessa. Kysymyksessä oli tällöin useimmiten paikka, tila tai koettu tilanne. Nämä ilmaisut voitiin liittää myös juhlaan. Haastateltavalle tärkeää juhlaa pidettiin useimmin pyhänä tai se rinnastettiin pyhään. Sellaisinaan juhlat resonoivat sakraalin kanssa riippumatta siitä, oliko kysymyksessä henkilökohtainen, kirkollinen vai valtiollinen juhla. Niitä voi sanoa ankku-

¹⁸⁵¹ Hall 2019, 113 ja 149.

rointipisteiksi yksilöiden elämässä.¹⁸⁵² Tärkeimmät juhlat edustavat kuin paluuta mystisen pyhän aikaan.¹⁸⁵³ Tietyt juhlat ja samankaltainen juhla-perinne sekä traditio yhdistivät haastateltavia, vahvistivat viiteryhmää ja olivat osa kulttuuri-identiteettiä. Yhteenvetona voi todeta, että kulttuurinen identiteetti ei tule valmiiksi, vaan rakentuu kulttuurisen identifioimisen, sitoutumisen, tekemisen, tunnistautumisen, yhteenkuuluvuuden, eletyn elämän ja juhlien kautta.¹⁸⁵⁴

1852 Réé 2000, 8–9.

1853 Kunnas 2021, 230.

1854 Collier 2005, 239–246.

7 Johtopäätökset

Tutkimusaineisto osoittaa, että arjen uskonto ja hengellisyys ovat kietoutuneet eri tavoin osaksi haastateltavien todellisuutta ja jokapäiväisen elämän käytänteitä. Tulos pohjautuu käytännöllisen teologian alan tapaus- tutkimukseen, jossa käsitellen Tallinnan, Riian ja Vilnan venäläisten uskonnollisuutta ja identiteettiä. Aineisto perustuu haastatteluihin (31), jotka ovat elokuulta 2004. Puolet haastateltavista oli paikallisten ortodoksisten seurakuntien jäseniä, ja puolet ei oman ilmoituksensa mukaan ollut minkään uskontokunnan jäseniä. Haastattelujen ajankohta sijoittuu sosiaaliseen ja yhteiskunnalliseen murrosaikaan, jolloin Baltian maat liittyivät EU:hun ja Natoon. Siirtymäkohta on merkittävä niin ajallisesti kuin mielellisestikin. Tutkimus tarjoaa monipuolista uutta tietoa Tallinnan, Riian ja Vilnan venäläisvähemmistön koetusta sosialisatiosta, sosiaalisesta muutoksesta, kulttuuri-identiteetistä ja uskonnon merkityksestä kaupungissa. Kaupunkiympäristön eletyssä todellisuudessa ilmeni eri vahvuudella paikallisen ympäristön kielellinen ja kulttuurinen vaikutus haastateltavien identiteettiin. Eri kaupungeissa asuvia haastateltavia yhdistää etnisuus, kieli ja kulttuuri samoin kuin yhdessä jaettu ja koettu neuvostokausi, käyttäytymisnormit, kulttuurirepertuaarit ja representatiot. Tämä selittää, miksi osa vastauksista oli samansuuntaisia eri kaupungeissa riippumatta siitä, oliko henkilö seurakunnan jäsen tai ei-jäsen. Paikallinen eletty kokemus, verkostot, kanssakäymisen tiheys enemmistön kanssa, artefaktien, paikkojen ja tilojen merkitys sekä ikä erotti vastanneita ja vaikutti heidän uskonelämäänsä, jos heillä sellainen oli. Keskeinen johtopäätös on, että selkeä enemmistö haastatelluista määritteli uskonnon merkitykselliseksi omassa elämässään. Monella haastateltavalla ilmeni tutkimuksessa uskonnollinen identiteetti, joka oli yksi kulttuurisen identiteetin tunniste ja samalla kulttuurisen ja sosiaalisen kuulumisen lähde.¹⁸⁵⁵ Useammalla saman kaupungin haastateltavalla oli yhteinen

¹⁸⁵⁵ Hall 2019, 112.

mielellinen ymmärrys asioista. Entisen vallanpitäjän leiman kantaminen, sosialisatio ja kielitaito ja myös kansalaisuuden olemassaolo tai sen puute vahvistivat kulttuuri-identiteettiä ja identifiointia omaan viiteryhmään. Haastateltavat tekivät valintoja omassa kaupunkiympäristössä, joita voisi kutsua toiminnallisiksi kentiksi. Mayolin käsite *sopivaisuus* tilassa ja kadulla kuvaa hyvin monen haastateltavan ajallista ja kaupunkikohtaista tunnesidettä.¹⁸⁵⁶ Sosiaalisen muutoksen seurauksena yhteiskunnassa tapahtui uskonnollisuuden nousu. Tässä aineistossa merkillepantavaa on, että siirtymäyhteiskunnassa itseään seurakuntien ei-jäsenenä pitävät kertoivat useimmin neutraalisti ja välillä positiiviseen sävyyn omasta uskonnollisuudestaan ja henkisyystään. Haastateltavat kuvaavat ajallista rajapintaa ja perustavaa laatua olevaa muutosta yhteiskunnassa oman kuulumisen, käytänteiden ja uskomisen kautta.¹⁸⁵⁷

Tarkastelen seuraavaksi baltianvenäläisten **kuulumista**. Haastateltavat identifioituvat pääasiallisesti lokaalin tunnuksen mukaan ja ne olivat kaupunki- tai maakohtaiseen viiteryhmään, tai laajempaan baltianvenäläisten viiteryhmään. Ne saattoivat esiintyä haastateltavilla myös samanaikaisesti. Omaa paikkaa haettiin uskonnollisesta ja kulttuurisesta kuulumisesta. Nämä kokemukset linkittyvät yhteisesti koettuun sosiolisaatioprosessiin ja yhteiskunnalliseen muutos- sekä identiteettiprosessiin, jossa heijastuvat eri tasojen värähtelyt, virtaukset ja niiden keskinäinen vuorovaikutus.¹⁸⁵⁸ Kielen merkitys on ollut suuri haastateltaville ja siinä saattoi heijastua kulttuurinen kauneus, joka liittyy uskomiseen ja henkisyYTEEN.

Aineistossa kuuluvuus yhteisöön oli yksittäisille haastateltaville merkittävämpi kuin virallinen jäsenyys. Anderson kertoo tällaisesta kuvitteelliseen yhteisöön kuulumisesta ja Moscovici puhuu emotionaaliseen seurakunnasta.¹⁸⁵⁹ Osalle affektiivinen kuuluminen uskonnolliseen yhteisöön oli tärkeää halun tai velvollisuudentunteen tyydyttämistä. Kaksikymmentäneljä haastateltavaa identifioi itsensä ortodoksiksi, vaikka heistä yhdeksän ei ollut seurakunnan jäseniä. Puhuisin heidän kohdallaan kulttuurisesta identifioitumisesta. Tutkimukseen osallistuneiden kuu-

1856 Mayol (2013, 23–25 ja 33) puhuu sosiaalisesta ja käyttäytymiseen liittyvästä koodista, kuten kohteliaisuuskoodista ja ruumiin representaatiosta tilassa ja kadulla.

1857 Turner 1974, 74–76; Day 2009, 262–272; 2010, 99. Vrt. Uibu 2021, 122.

1858 Hall 2019, 136–138. Bataille (2020, 192) puhuu myös ihmisen sisällä olevista virtauksista.

1859 Anderson 2020, 27 ja 41–44; Moscovici 2022, 231–232.

luminen rakentui seuraavasti: puolet oli aktiiviortodokseja, neljännes kulttuuriortodokseja ja loput muita kulttuuriuskovia tai uskonelämää passiivisesti, välinpitämättömästi tai ei lainkaan viettäviä.

Haastatteluvuonna ilmeni tietyntasoista joustavuutta paikallisen ortodoksisen kirkon seurakunnan jäsenyydessä. Haastateltavien ja pappien puheissa korostui kirkollistumisprosessi, jota mitattiin osallistumisen mukaan. Puhuttiin sydämen kääntymisestä, joka oli tarpeen, jotta henkilöstä saattoi tulla aito ja oikea kirkollistunut ihminen, mutta ei puhuttu niinkään jäsenyyden merkityksestä seurakunnassa. Haastateltavien ja pappien käyttämä ilmaisu *sydämen kääntyminen* viittaa edestakaisin kiertävään liikkeeseen haastateltavien ja instituution edustajien välillä.¹⁸⁶⁰ Tämä ilmiö koski seurakunnan jäsenten lisäksi osaa sellaisista haastateltavista, jotka ilmoittivat olevansa ei-jäseniä. Yleisesti jäsenyyteen paikallisessa Moskovan patriarkaatin ortodoksisessa seurakunnassa sopisi Köllnerin esittämä ajatus käyttäjäystävällisestä jäsenyydestä, johon kuuluu käsite *joustavuus*.¹⁸⁶¹ Joustavuus on läpi työn haastateltaville tärkeä ilmaisu.

Kaikkien haastateltavien tunnetta kuulumisesta vahvisti ja yhdisti samankaltainen kokemus virallisesta ja epävirallisesta sosialisatioprosessista, kielestä, mielestä ja kulttuurista. Haastateltavilla oli pääasiallisesti hyviä muistoja kuulumisesta Neuvostoliiton kommunistisen puolueen lasten ja nuorten aatteellisiin alajärjestöihin. Sosialisatioprosessin yhteydessä kuulumista viiteryhmään vahvistavat ja vaikuttajiksi nousevat aineistossa omat vanhemmat, isovanhemmat, kirjallisuus ja koulu. Vaikuttajaroolissa olivat myös näkyvät eli viranomaiset ja näkymättömät eli yliluonnolliset voimat. Neuvostokaudella myös valvonta niin sekulaarissa kuin uskonelämässä toimi vaikuttajana sosialisatiossa. Niillä, joille uskonelämä oli ollut neuvostokaudella tärkeää, oli osana yhteisöön kuulumista rutinoitunut arjen uskonelämän salailu ja piilottelu. Ilmaisuu *pitää* tai *täytyy* mainittujen järjestöjen kohdalla on aineistossa informanttien tietovarantoon kuuluva ja luonteeltaan velvoittava ilmaisu. Baltian maiden uudelleenitsenäistymisen jälkeen aatteelliset järjestöt lakkautettiin, mutta *pitää* tai *täytyy* säilytti asemansa osana haastateltavien sanastoa ja kulttuuria.

1860 Aikaisemmin teki tästä ilmiöstä havainnon Grigore 2015a, 28–29.

1861 Köllner (2013, 37–38) tutki liikemiesten ortodoksisen kirkon jäsenyyttä Vladimirin alueella, Venäjällä.

Siirtymäyhteiskuntaan kuuluu kysymyksiä, joiden kohdalla haastateltavat joutuivat tekemään valintoja. Kuulumisen osalta voi tehdä johtopäätöksen, että valintojen tekemisessä verkostot, vaikuttajat ja välittäjät muuttuvat tärkeiksi. Aineistossa ilmeni, että koetut elämän vaikeudet lisäsivät haastateltavien kiinteyttä viiteryhmään, keskinäistä empatiaa ja ymmärrystä. Lisäksi yksi läpi työn kulkeva ilmaisu ja vaikuttaja on sana *pelko*, jonka liittäisin haastateltavien todellisuuteen ja elettyyn uskuntoon, samalla tietovarantoon. Pelko saattoi olla yliluonnollinen tai luonnollinen, siinä saattoi esiintyä samanaikaisuutta ja ambivalenttisuutta tai vastaavia piirteitä, joista tulee mainita voimaannuttava tai alistava ja voimia vievä pelko.

Tiivistin aineistoa kategoria-analyysin avulla. Eniten pelkoja haastateltavilla oli minuuden kategoriassa, seuraavaksi toisten ja vähiten kaikkien pelkokategoriassa. Pelot liittyvät niin sekulaariin kuin uskonelämään. Eri tasoisten pelkojen vastapainoksi haastatteluissa ilmeni, että aktiivisuus uskonelämässä tai kuuluminen seurakuntaan tai kuvitteelliseen ryhmään lisäsi vastanneiden hyvinvointia. Yhteiskunnallisten muutosten keskellä kirkko ja arjen uskonto tarjosi useimmille haastateltavista turvaa ja osalle pysyvyyttä ulkopuolelta tulevia pelkoja, uhkia ja epävarmuutta vastaan. Arkipäiväisessä identiteetissä erilaiset pelot voivat vaikuttaa yksilön valintoihin ja määrittellä niitä. Näkisin, että yhteiskunnallisella liminaalisella siirtymävaiheella on tässä aineistossa yksilökohtainen vaikutus haastateltavan todellisuuteen, eletyn uskonnon ja kulttuuri-identiteetin rakentumiseen. Väittäisin, että ymmärrys pelosta ja mitä pelättiin periytyy haastateltavilla sosialisoinnin ja kulttuurirepertuaarien kautta.

Käytännön osalta haastateltavat puhuvat hektisen kaupunkiympäristön normatiivisuudesta ja säännöistä, jotka toivat selkeyttä monen informantin elämään. Monesti mainittu *sääntöjen haku* elämässä voidaan liittää haastateltavien todellisuuteen ja sosiaalisiin muutoksiin yhteiskunnassa, joka saattaa kertoa uusista kokemuksista sekä epävarmuudesta arjessa. Epävarmuudesta auttoi asian varmistus ja vahvistus. Vastaus saattoi tulla kääntymällä esimerkiksi rukouksessa pyhien puoleen. Suositua oli kääntyä hengellisen isän tai muun ortodoksin papin puoleen. Haastatteluvuonna koettu yhteiskunnallinen epäselvyys sai jotkut haastateltavista hakemaan oikeana pitämäänsä auktoriteettia elämäänsä. Kaiken kaikkiaan papin neuvot ja siunaus oli samalla varmistus, oikein toimisen tae. Toisille auktoriteetti oli elämässä toissijainen; useimmat näistä vastaajista eivät olleet seurakunnan jäseniä.

Uskonelämää rajoittivat neuvostoajan aatteellisuus ja valvonta, ja siinäkin oli vaihtelua. Kirkossakävijän oli pitänyt valita kekseliäitä ja luovia strategioita, jottei käynneistä olisi tullut seuraamuksia. Informantit kertovat arjessa neuvostotodellisuudessa tapahtuneesta vähäisestä ja satunnaisesta informaatiosta, vihjeistä, heijastumista, käytännöistä, symboleista ja eletyn uskon materiaalisesta ulottuvuudesta kuten kotona tai mummolassa olleesta ikoninurkasta. Neuvostoaikana ikoninurkka tai ikoni saattoi olla useimmalle haastateltavalle ainoa yhteys ja uskontoon viittaava elementti. Enemmistö haastateltavista tunnisti alttarinurkkauksen ja tärkein artefakti olivat aineistossa ikonit, niitä oli myös monikielisissä, monikulttuurisissa ja -uskontotoisissa haastateltavien perheissä. Ikoninurkkaus toistui myös ei-jäsenten puheessa ja oli osa elettyä uskontoa ja ortodoksisuutta, joillekuille katolisuutta tai vanhauskoisuutta. *Bricolage*, tee se itse -sovituksia, sekulaarin ja eletyn uskonnon piirteitä esiintyy läpi aineiston. Päätelen, että ikoninurkkaukset ovat tässä aineistossa kuvattun uskonnollisuuden ankkuripaikkoja.¹⁸⁶² Lopuksi kirkkotilalla, siellä olevalla ikonilla sekä kirkossa toimivalla papilla oli useimpien elämässä vaikutus kirkossakäyntiin.

Virallisesta sosialisatiosta ja ateistisesta aikakaudesta huolimatta enemmistö haastateltavista oli saanut kasteen. Osa oli ottanut kasteen aikuisena. Aikuiskasteen jälkeen haastateltavilla oli ollut eksplisiittinen kokemus Turnerin kuvaamasta liminaalisuus-ilmioistä.¹⁸⁶³ Kasteen kautta syntynyt yhteys ja sukupolvien yli ulottuva silta oli monelle haastateltavalle myös potentiaali, suoranainen energian- ja voimanlähde. Kaste oli merkittävin siirtymäriitti ja muutoksen piste, josta eteenpäin aikuisen elämässä usein alkoi aktiivinen uskonelämä. Ei-jäsenten joukossa oli yksi itseään katolisena ja kaksi vanhuskoisena pitävää sekä yksi itsensä buddhalaiseksi katsova. Muutenkin seurakunnan jäsenten ja ei-jäsenten suurimmat erot olivat ensisijaisesti uskonelämässä, joskaan osalla ei-jäsenistä uskonelämää ei ollut lainkaan.

Kaikki haastateltavat eivät rukoilleet. Ne, jotka rukoilivat, kertoivat, kenen puoleen he rukouksessa kääntyivät. Tässä aineistossa Maria, Jeesus ja pyhät olivat suosittuja. Apuna käytettiin kirkkokalenteria ja kertomuksia pyhien elämästä, joiden avulla selkeni, millaista apua pyydettiin: jokaisella pyhällä on näet oma erikoisalansa. Aineistossa useimmin mainittiin Pyhä Nikolaos Ihmeidentekijä. Rukoustapa, tiheys ja rytmi oli

1862 Hervieu-Léger 2005, 300–302.

1863 Turner 2007, 106–123.

hyvin yksilöllinen, samoin rukoukseen liittyvät eleet, ruumiinliikkeet ja ristinmerkki. Puhuttiin me-muodossa, joka viittaa useimmin yhteiseen identiteettiin, kuten ”me ortodoksit teemme aina niin”. Tällöin tunne ja kokemus jaettiin kollektiivisesti, ja ne liittyivät haastateltavat vahvemmin samaan kuviteltuun ja kulttuuriseen viitekehukseen. Ilmeni, että ihmisten rukouksen tiheyteen ja säännöllisyyteen vaikuttivat myös tila tai esimerkiksi tietty ikoni, jonka arvokkuuden koettiin vaikuttavan, ja tällöin myös uskonelämä koettiin merkityksellisenä. Kirkossa pidetyn esirukouksen tärkeys toistui puheissa. Se oli silta eletyn ja institutionaalisen uskon välillä. Esirukouksen pyytäminen kirkossa oli tuttu myös monelle seurakunnan ei-jäsenelle.

Juhlat osoittivat hyvin haastateltavien kulttuurirepertuaaria, yhteyttä, miksi, mitä ja milloin juhlittiin. Katsoin juhlien merkitystä aiemmin ja haastatteluvuonna, sitä, miten ne olivat muuttuneet ja millainen merkitys niille jokapäiväisessä elämässä annettiin. Syntymäpäivät olivat olleet suosittuja juhlia aikaisemmin ja olivat sitä myös haastatteluvuonna. Lisäksi oli yksittäisiä juhlia, kuten uudenvuoden vastaanotto, joka oli pysynyt suosittuna. Kirkolliset juhlapäivät osoittautuivat haastatteluvuonna toiseksi suosituimmiksi henkilökohtaisten juhlien jälkeen. Seuraavina tulivat vanhat valtiolliset juhlapäivät. Menneeseen kansalaisuskoon kuuluvien juhlien arvo ja merkitys oli muuttunut. Jotkut juhlivat esimerkiksi voitonpäivää protestihengessä korostaakseen kulttuuripiiriin kuuluvuutta, eräänlaisena vastareaktionä yhteiskunnassa koetulle epäoikeudenmukaisuudelle. Protesti ilmaistiin empatiana omalle ryhmälle, kuten ”minusta tuli taas venäläinen”. Kaikista juhlista vähiten tunnettiin ja juhlittiin uusia, vuoden 1991 jälkeen voimaan tulleita Viron, Latvian ja Liettuan valtiollisia juhlapäiviä, joiden kalenteriperinteet eivät olleet vielä yhteiskunnassa vakiintuneet. Tässä eri kaupunkien haastateltavat erosivat kuitenkin toisistaan. Parhaiten uusia valtiojuhlia tunnettiin Vilnassa, missä osa myös juhli niitä. Siirtymäyhteiskunnan valtiolliset ja samalla legitiimit juhlat todistavat, että jokainen aikakausi on tuonut juhlintaan oman kulttuurimuistinsa ja kerroksen, joka ilmenee ja jota esitetään kulttuurirepertuaarina tai sitä soveltaen.

Tässä aineistossa kuvatut luonteenpiirteet, persoonan ulkohabitus ja äänimaailma olivat niin globaalin kuin lokaalin kulttuurisen identiteetin tunnisteita. Johtopäätöksenä kulttuurisen kuulumisen osalta tässä tutkimuksessa maan pääväestö (virolaiset, latvialaiset ja liettualaiset) muo-

dosti oman ryhmänsä,¹⁸⁶⁴ Venäjän venäläiset hekin oman ryhmänsä ja kunkin maan venäläiset sitten vielä oman viiteryhmänsä, joka jakautui edelleen omiin sisäisiin kulttuuriryhmiinsä. Rajat eivät olleet aina kovin jyrkkiä ja selkeitä, vaan ne saattoivat olla myös joustavia, liukuvia ja tilannekohtaisia. Parhaiten tämä näkyy muiden venäläisten kulttuuriryhmien kuin vanhauskoisten tai vanhojen venäläisten kohdalla, sillä viimeksi mainitut olivat suljetumpia kuin muut. Tämän perusteella esitän argumentin, että ilmiö liittyy paikallisen kielen ja kulttuurin tuntemukseen ja haastateltavien käytäntöihin ja kuuluvuuden kokemukseen.

Uskomisen osalta skaala oli varsin laaja, tiivistämällä asia oltiin joustavia. Lähestyn haastateltavien uskomista ja uskomuksia sellaisena kuin haastateltavat niistä puhuivat. Mahdollisesti neuvostomuistoihin liittyy, että muistamista edesauttoivat erityiset paikat ja tilat, joihin liittyi *maagisuutta, erityisyyttä, mukavuuden ja kodikkuuden sekä voimakkuuden ja pyhyiden* tunnetta. Useimmin haastateltavat asettivat etusijalle sellaiset paikat ja tilat, jotka olivat heille turvallisia ja tuttuja ja joissa tuttu kieli, mieli, kulttuuri ja toimintatavat vallitsivat. Tällaisessa paikassa käytetyt tyyli, värisymbolit, tarinat ja äänensävy koettiin omiksi. Jotkut saivat nostetta uskomiseen ja samalla uskonelämäänsä juuri erityisissä ja heille itselleen merkityksellisissä, puoleensavetävissä paikoissa ja tiloissa. Haastateltavat puhuivat aistituntemuksesta ja tilan puhuttelevuudesta. Omaksi koetussa kirkossa koettiin Bachelardin kuvaamaa kodikkuutta.¹⁸⁶⁵ Kirkkorakennus ja -tila sekä siellä olevat yksityiskohdat, ikonit, symbolit ja ilmapiiri olivat yksi vahvimpia uskonnollista ja kulttuurista muistia tukevia ja ylläpitäviä elementtejä. Nämä tekijät kaikkineen vaikuttivat vierailutiheyteen ja käytäntöjen rutinoitumiseen pääasiallisesti ortodoksisessa, mutta myös katolisessa kirkossa ja kahdelle haastatelluista vanhauskoisten rukoushuoneella. Mukana oli aistien herkkyyttä, tunnelmaa, kuvittelun voimaa ja artefakteja. Lisäksi kirkkotilan vaikutus, sen valoisuus tai hämyisyys ja siellä olevien ihmisten äänet, ruumiinliikkeet ja pyhänjäännökset sekä koettu pyhän läsnäolon voima loivat haastateltaville oikeanlaista tunnelmaa ja vaikuttivat heidän uskonelämäänsä. Kirkkotilassa saattoi ilmetä suorittamisen tuntu ja huoli oikein tekemisestä sekä mahdollisesti toiminnan ja uskomisen epävarmuutta, jolloin turvauduttiin sääntöihin. Tästä aiheesta yhteenvetona totean, että ”omaksi” paikka tai tila tuli informanteille siellä koetun mukavuuden, pyhyiden ja

¹⁸⁶⁴ Hall 2017, 155–157.

¹⁸⁶⁵ Bachelard 2003, 74, 98 ja 109.

kodikkuuden kautta. Sääntöjen kaipuu linkittyy normatiivisuuteen, jota etsittiin oman todellisuuden, yhteiskunnallisen epävarmuuden ja sosiaalisten muutosten keskellä.

Haastateltavien uskonnollinen aktiivisuus ja osallistuminen vaihteli. Vastanneiden keskuudessa oli yksilöitä, jotka jatkoivat navigointia ja tunnaista uskonelämää kuten ennen, mutta he olivat aineistossa vähemmistössä. Toiset aktivoituvat ja lähtivät etsimään uskonnollista ja ”hengellistä kotia”, jossa uskomisen ja käytännöt nousivat keskiöön, heitä oli taas enemmän. Heidän strategiaansa ja navigointiinsa kuului eri polkujen kokeileminen. Informanttien todellisuuteen toi turvallisuudentunnetta tuttuus, ennen kaikkea sellaiset lapsuuden ja nuoruuden aistihavainnot, joista heillä oli sosialisointia kautta muistijälki ja joilla oli heille merkitys. Jossain vaiheessa he löysivät laajoista representaatioista jotain tuttua ja turvallista. Mielellisellä etsintämatkalla he kohtasivat elämänpolulla ihmisiä ja voimia, jotka johdattivat heitä eteenpäin.¹⁸⁶⁶ Näissä vierailuissa kulkee mukana kertomus etsinnästä ja uskomisesta. Ortodoksisen kirkon tärkeäksi edustajaksi nousee pappi, ja varsinkin ”hyvät papit” saavat aineistossa huomiota. Heitä kuvattiin myös uskon vahvistajiksi. ”Hyvällä papilla” saattoi olla käsillä parantamisen lahja tai jokin muu ominaisuus tahi karismaa. Tällaiset papit olivat haastateltaville erityisiä ja voimaannuttavia persoonia. Kaiken kaikkiaan tässä aineistossa ilmenee eri tavoin arjen uskonnon ja institutionaalisen uskonnon vuorovaikutus. Pappi toimi monelle haastateltaville sosialisointia, sosiaalisen muutoksen ja kulttuuri-identiteetin tukijana ja vahvistajana.

Näkisin, että haastateltavien puheessa esiintyvät representaatiot sekä kulttuurirepertuaariin kuuluvat kertomukset, paraleelit, kulttuurimallit ja näkemys samankaltaisuudesta ovat heitä yhteen liittävä asia. Pyhä ja neuvostopyhä linkittyivät ja punoutuivat samankaltaisina haastateltavien puheissa yhteen.¹⁸⁶⁷ Väittäisin, että ateistinen ideologia säilytti uskonnollisen venäjän kielen sosialisointiprosessissa, sitä toki sovittaen ja muokaten. Tämä puolestaan tukee, edesauttaa ja helpottaa yksilön uskonelämän aloitusta. Kaiken kaikkiaan pyhästä sanoisin, että kyse on ketjuuntuvasta ilmiöstä, joka viittaa toisiinsa kytkeytyviin, ajallisesti jaksoittain polveutuviin kokonaisuuksiin.

¹⁸⁶⁶ Esim. Halme (2006, 344) puhuu kuluttajamallista.

¹⁸⁶⁷ Luehrmann (2011, 190–217) puhuu liukumista ja aalloista uskonnon ja aatteen välillä.

Sanoilla ”aito”, ”autenttinen” ja ”oikea” kuvattiin aatteen tai uskon vahvuutta, tai nämä sanat saattoivat liittyä haastateltavien arkeen ja kulttuuriseen ymmärrykseen. Edellä esitetyt sanat voivat kuvata haastateltavien solidaarisuutta ja konsensusta ryhmässä siitä, mitä kutsutaan autenttiseksi.¹⁸⁶⁸ Haastateltavat kertoivat, että heidän uskonnollisuutensa vaihteli eri aikoina, ja osa kertoi, että aikaisemmin tai jossain vaiheessa he eivät olleet uskoneet Jumalaan lainkaan. Tietyt paikat ja tilat vahvistivat tai heikensivät kokemusta yliluonnollisesta. Kokemus oli usein positiivinen, mutta joskus myös negatiivinen, jolloin puhuttiin pahoista voimista ja kirouksesta. Joku haastateltavista oli kokenut parantumista, eheytymistä vaivasta ja kirouksesta. Näissä parantumiskertomuksissa oli jotakin tuttua samankaltaisuutta pyhien kertomusten kanssa. Ambivalenttisuus kuuluu haastateltavien todellisuuden monitahoisuuteen. Huomioitava on, että jokaisen yksilön kokemukset ja elämänpolku ovat ainutlaatuisia, satunnaisia ja tilannekohtaisia.

Lopuksi on todettava, että koettujen laajojen sosiaalisten, kulttuuristen ja yhteiskunnallisten muutosten keskellä myös empatia, myötäeläminen ja solidaarisuus olivat haastateltaville tärkeitä. Esimerkiksi epäoikeudenmukaisuutta, mielipahaa ja sopimattomuutta koettiin Tallinnan Aleksanteri Nevskin katedraalin kirkkokiistassa, joka oli tallinnalaisille haastateltaville yhteinen eletty kokemus, niin seurakunnan jäsenille kuin ei-jäsenille. Tässä ilmenee kulttuuri-identiteetin koettu uhka, joka kohdistuu kieleen, kulttuuriin ja uskontoon. Kaiken kaikkiaan koettu epäoikeudenmukaisuus on tunnus, joka liittyy useimmat haastateltavat yhteen, eikä tämä kokemus liittynyt vain kirkkorakennukseen vaan myös sekulaariin elämään. Arjen uskonelämään liittyvät aineistossa tärkeät käsitteet: *asettaa kynttilä* kirkossa itsensä tai jonkun puolesta. Lisäksi erityinen paikka tai tila, jossa oli *paljon rukoiltu*, ja jossa koettiin vahva pyhien ja Pyhän Hengen läsnäolo. Liittäisin ilmaiset *oikeudenmukaisuus*, *kynttilän asettaminen* ja *paljon rukoiltu* haastateltavien tietovarantoon.

Metodisesti tutkimus rajoittuu ja asemoituu käytännöllisen teologian fokuksessa eletyn uskonnon ja sosiaalisen todellisuuden yhdistelmään, jotka nähdäkseni täydentävät toisiaan.¹⁸⁶⁹ Ammermanin ehdotus siitä, että eletyn uskonnon traditiota ja institutionaalista uskonelämää ei pitäisi erottaa toisistaan, syvensi ymmärrystäni haastateltavien uskonnollisuu-

1868 Moscovici 2022, 156.

1869 Ganzevoort 2022, 634; Ammerman 2021, 74 ja 220.

desta ja identiteetistä.¹⁸⁷⁰ Haastattelujen lisäksi havainnot ja keskustelut tutkimuskaupungeissa toimivien seurakuntien työntekijöiden ja pappien kanssa lisäsivät ymmärrystä haastateltavien todellisuudesta. Tutkimuksen lopullinen lähestymistapa ja päättely oli abduktiivinen. Siinä teoreettinen osuus ei ole tutkimuksessa määrävssä asemassa. Abduktiivinen päättely oli tarjolla olevista vaihtoehdoista aineistoa silmällä pitäen paras mahdollinen. Seuraavaksi pohdin tuloksia teoreettisen viitekehyksen valossa ja ehdotan jatkotutkimuksen aiheita.

Tutkimuksessa selvisi, että yksilön arjen uskonto ei ole staattinen vaan siihen kuuluvat dynaamisuus ja prosessinomaisuus. **Sosialisaatioprosessia** tutkin taustalla olevien teoreettisten mallien yhdistelmillä. Furseth ja Repstad puhuvat sosialisaatiosta prosessina, jossa yksilöt vähitellen kasvavat yhteiskunnallisiin rooleihin.¹⁸⁷¹ Kovaleva painottaa mallissaan sosialisaation tapahtuvan johdettuna ylhäältä alaspäin.¹⁸⁷² Molemmat teoreettiset ehdotukset tähtäävät samankaltaiseen lopputulokseen, niiden fokus on vain erilainen. Kaikki aineiston haastateltavat olivat kokeneet Neuvostoliiton aikana sosialisaatioon kuuluvat indoktrinaatioperiaatteet ja didaktiset menetelmät. Virallisina kasvattajina osallistuivat koululaitos ja puoluejärjestöt, joissa molemmissa opetussuunnitelmat ja pedagogiset menetelmät olivat olleet vahvan aatteellisia. Toiminnassa asetettiin yksilölle rooleja ja odotuksia.¹⁸⁷³ Uskonnollisessa sosialisaatiossa taas painotuivat epäviralliset kasvattajat, vaikuttajat, välittäjät ja muut prosessiin osallistuneet. Tässä aineistossa heidät voidaan jakaa eri ryhmiin ja tahoihin: vaikuttajapersooniin, aineellisiin ja aineettomiin vaikuttajiin, sekulaareihin ja sakraaleihin välittäjiin. Ei pidä myöskään unohtaa kulttuurissa merkitystä saaneita, pyhän artefaktin asemaan nousseita esineitä ja pyhiä tai pyhän kaltaisia persoonia. Lisäksi opitut kulttuurinormit, totunnaisuus ja sopivaisuus sekä käyttäytymismallit vaikuttavat. Huomioitava on, miten ja kenen kautta informaatio tavoittaa yksilön sosialisaatiossa: tapahtuuko se salassa ja piilossa vai avoimesti ja julkisesti? Tämä voi vaikuttaa henkilön omaan uskonnolliseen identiteettiin ja laajemminkin yksilön kulttuuri-identiteetin muodostumiseen. Näkisin, että Fursethin ja Repstadin sekä Kovalevan esittämät sosialisaatioteoriat selittävät tiettyjä sekulaarin elämän ja uskonnollisuuden muotoja sekä jatkuvuutta. Eh-

1870 Ammerman 2020, 9–34.

1871 Furseth and Repstad 2006, 114–117.

1872 Kovaleva 2004, 141–143.

1873 Kovaleva 2004, 141–143.

dottaisin, että globaalin myöhäismodernin ajan viestintäteknologioiden vaikutus olisi hyvä huomioida sosialisatioprosessin ja eletyn uskonnon tutkimuksessa jatkossa laajemmin.

Muutosprosessin ymmärtämiseksi suoritin kategoria-analyysin. Tuloksena ensisijaisista muutoskategorioista suurimmat ja elämänjännällä merkittävimmät sijoittuivat haastateltavilla pääasiallisesti perhe-suhteisiin ja seuraavaksi uskonelämään. Sosiaaliset ja yhteiskunnalliset muutokset olivat vaikuttaneet haastateltavien jokapäiväisessä kaupunkielämässä, mutta vain osalla muutokset olivat olleet dramaattisia kokemuksia. Niillä, joille arjen uskonto oli voimaannuttava kokemus, tämä näkyy uskonelämän muutoskategorian tuloksissa. Seuraavaksi yhdistin Sztompkan kulttuurisen trauman teorian ja de la Sablonnièren dramaattisen sosiaalisen muutosmallinnuksen. De la Sablonnière tunnistaa Sztompkan tapaan seuraavat ominaisuudet ja nimeää ne seuraavasti: 1. sosiaalisen muutoksen vauhti, 2. sosiaalisten ja toisaalta 3. normatiivisten rakenteiden murtuminen sekä 4. uhan taso kulttuuriselle identiteetille.¹⁸⁷⁴ Viimeksi mainittu, eli uhat-taso, oli de la Sablonnièren mallinnuksen ehdotus. Sztompkan ja de la Sablonnièren teoreettinen yhdistelmä soveltuu tähän aineistoon. Ehdotan, että jatkossa mallinukseen voisi liittää vielä vahvemmin paikallisuuden eli kulttuurisen herkkyyden ja kontekstuaalisen heijastuksen osuuden.¹⁸⁷⁵ Yhteiskunnalliset ja henkilökohtaiset muutokset, arjen huolet ja uhat sekä osalla ahdistavat ja dramaattiset kokemukset olivat taustalla vaikuttamassa, ja ne olivat lisänneet haastateltavien kiinnostusta uskonnolliseen elämään. Lisäksi aineistossa oli nähtävissä de la Sablonnièren esittämä, kulttuuri-identiteettiä koskeva uhka, joka tässä aineistossa liittyi uskonelämään, kieleen ja kulttuuriin. Uhan torjunnassa tehdyt valinnat paljastavat, mitä identiteettirakenteessa arvostetaan. Haastateltavien kokema uhka mobilisoi ja tiivistä informantteja samaan viiteryhmään. Tämä ilmiö oli havaittavissa erityisesti Tallinnassa ja Riiassa.¹⁸⁷⁶

Identiteettiprosessia tutkin selvittämällä haastateltavien kulttuuri-identiteetin rakentumista ja suoritin ensin kategoria-analyysin. Katsoin, miten vastanneet ensisijaisesti jakautuvat skaalalle paikallinen – globaali. Tuloksena oli neljä identiteetikategoriaa. Ryhmät 1 ja 2 sijoittuivat edellä mainitulla skaalalla paikalliseen venäläisyyden osaan, ryhmät 3

1874 De la Sablonnière 2017, 3–5.

1875 Ganzevoort 2022, 633; Latour 2022, 44–47; Ammerman 2020, 14 ja 17.

1876 Nimmerfeldt 2011, 216.

ja 4 globaalille venäläisyyden puolelle. Teoreettisessa lähestymistavassa yhdistin seuraavaksi Hallin kulttuuri-identiteetin identifioimistunnukset ja Collierin kulttuuri-identifioitumismallin. Tällä tavoin sain tutkimustulokseksi haastateltavien identifioitumisen kolmeen kulttuuriryhmään: vanhauskoiset, vanhat venäläiset ja muut venäläiset. Kun aikaisemmin katsoin ensisijaista valintaa, huomioin tässä viimeisen valinnan. Aikaisemmissa tutkimuksissa vastaavaan jakoon ei ole kiinnitetty huomiota.¹⁸⁷⁷ Näiden paikallisten, omaleimaisten kulttuuriryhmien, erityisesti vanhauskoisten ja vanhojen venäläisten, valintaan laajan universaalisen venäläisyyden katon alle vaikuttivat sosialisatioprosessi ja ajallinen kokemus paikallisuudesta kaupungissa. Useimmiten muissa tutkimuksissa puhutaan laajasti venäläisistä ja yleisesti venäjänkielisistä homogeenisena ryhmänä. Tässä aineistossa haastateltavat linkittyvät ja kulttuuriryhmään kuuluvuus ja identiteetti rakentuvat eri vahvuusasteilla lokaaliin ja globaaliin venäläisyyteen. Tällä janalla saattaa olla yksilökohtaisia vahvuusasteita ja eroja, kuten Latour esittää plus- ja miinusglobalisaatiosta sekä plus- ja miinuspaikallisuudesta puhuessaan.¹⁸⁷⁸ Useimmat haastateltavat puhuivat lokaalista identifioitumisesta.

Tutkimusaineistosta nouseva pääargumenttini on, että haastateltujen omaleimaisuuden ja omien paikallisesti muotoutuneiden käytäntöjen valossa voi puhua maakohtaisesta kuulumisesta viron-, latvian-, liettuan-, tai laajemmin baltianvenäläisten muodostamaan omaan viiteryhmään ja kulttuurialueeseen. Jotkut haastateltavat puhuivat myös laajasta ja universaalista, kaikkia venäläisiä ja laajemmin venäjänkielisiä yhteen liittävästä globaalista venäläisyyden kulttuuripiiristä. Informanttien kuvauksessa kieli, kulttuuri ja uskonnollinen identiteetti, tässä aineistossa useimmille siis ortodoksinen uskonto, olivat identifioitumisen kantavia elementtejä. Baltianvenäläisten omaleimaisuutta argumentoin vastaajille ominaisella puhetyylillä, tavoilla, kansalaisuudella, diasporahistorialla, vähemmistöstatuksella ja vuorovaikutusmalleilla paikallisessa kontekstissa. Kaiken kaikkiaan oman kulttuurin ylläpitäjiksi mainittiin lukuisat organisaatiot, joista merkittävin oli haastateltaville oman asuinmaan ortodoksinen kirkko, joskin yksittäiset haastateltavat olivat tästä eri mieltä. Osalle uskonnollinen identiteetti oli lokaali ja muistiin perustuva, mutta samalla myös haastateltavien yhteistä ”meidän ryhmäämme” rakentava

1877 Paertin (2016a, 497–512) tutkimuksessa on jako paikalliset (*local ‘Russians’*) ja neuvostoajan (*Soviet Russians*) venäläiset.

1878 Latour 2022, 44–47.

ja identiteettiä vahvistava elementti. Kulttuuri-identiteetin tunnisteista tutkimuksessa painottuvat etniset, kielelliset, kulttuuriset ja uskonnolliset osa-alueet. Haastateltavat itse rakentavat identifioitumisia, joita voi myöhemmin kutsua yksilökohtaiseksi kulttuuri-identiteetiksi.¹⁸⁷⁹

Uskonnon merkitys haastateltavien kulttuuri-identiteetin rakentamisessa vaihteli, mikä näkyi selvimmin arjessa ja juhlassa uskonelämän säännöllisyytenä tai puuttumisena ja kirkollisten juhlien viettönä. Haastateltavien valitsemat juhlien yhdistelmät ja elementit sekä käyttäytymisnormit toimivat viiteryhmässä Hallin merkitysjärjestelmän ja kulttuurisen identiteetin lähteenä; Collier puhuu näkymättömästä standardista.¹⁸⁸⁰ Haastatteluissa oli havaittavissa identiteetin siirtymistä paikoiltaan, ja osalla haastateltavilla oli kokemus toiseudesta suhteessa niin maan enemmistöön kuin Venäjän venäläisiin. Tutkimuksessa oli informantteja, joiden vähemmistöidentiteetti oli joustava ja suuntasi kohti kahden kulttuurin identiteettiä, monikulttuurista tai hybridi-identiteettiä. Identiteettiprosessit saattoivat joillakin haastateltavilla olla myös käänteisiä. Tästä huolimatta useimmalle informantille oli haastatteluvuonna yhteistä identifioituminen paikalliseksi viron-, latvian- tai liettuanvenäläiseksi. Eletyssä kulttuuritodellisuudessa vaihtoehtoisesti merkittäväksi nousi myös identiteetin rakentuminen asuinkaupungin mukaan Tallinnan, Riian tai Vilnan venäläiseksi. Tästä avautuu monia mahdollisuuksia uskonnollisuuden ja identiteetin ydin- ja reuna-alueiden tutkimiselle.

Muita jatkotutkimusehdotuksia voisivat olla uskonnollisen käytännön erottaminen ja sen teoreettiset heijastukset tunnistamalla niiden välinen tasapaino ja oikea suhde. Uskonnollisuuden muutos eri aikakausina ja toisaalta yhteiskunnan monikulttuurisuuden ja globaalisuuden myötä on ajankohtainen vähemmistöidentiteetin ja uskonnollisuuden tutkimuksessa. Myös nationalismin, etnisyyden ja uskonnon tarkastelu olisi mielenkiintoinen tutkimusteema. Kuuluminen on useimmin solidaarisuutta, mutta siitä voi myös seurata ryhmäjäsennyden perusteella eristäminen tai eristyminen osallisuudesta. Ketkä ovat meitä ja ketkä ovat heitä tässä ajassa? Baltian kenttä on kuin aarreaitta, jossa paljon on vielä tutkimatta ja monet tärkeät keskustelut yhteiskunnassa vielä käymättä. Ajan hengen ja rakenteet huomioiden voisi tutkia esimerkiksi neuvostoajan uskoelmää.¹⁸⁸¹ Baltian maiden lainsäädäntö puhuu vähemmistöjen uskonnon,

1879 Hall 1990, 237; 2017, 138–139; 2019, 110–115.

1880 Collier 2005, 253–255.

1881 Bruce (2000, 44) lisäys: Baltian maat ovat mielenkiintoisia uskonnollisuustutkimuskohteita johtuen uskonnollisesta sääntelystä. Esim. Kormina ja

kulttuurin ja kulttuuri-identiteetin säilyttämisestä. Vertailemalla oikeusnormistoa voisi selvittää tarkemmin, miten lainsäädäntö on käytännössä toiminut. Saattaa olla, että fokusointi johonkin tiettyyn alueeseen tai tapauksiin voisi auttaa ymmärtämään ilmiöitä ja niiden kytköksiä laajemmin, esimerkiksi selittää esteettiset valinnat ja antaa paremman ymmärryksen laajemmin kulttuurista. Ilmiöiden analyysi voisi tapahtua myös muodostuneiden informatiivisten tyyppien konstruoinnin kautta.¹⁸⁸² Tiettyihin teemoihin olisi rikastuttavaa ja syytäkin harkita autobiografista tutkimustapaa. Kiinnostavaa olisi selvittää ja oppia ymmärtämään ihmisten kokemuksia heidän moninaisista identifioinneistaan ja suhteistaan uskoon. Tässä tutkimuksessa haastateltavat puhuivat paljon tunteista, ja niillä oli vaikutusta arkeen, jokapäiväiseen uskonelämään, ruumiiseen, mieleen sekä elettyyn ja koettuun todellisuuteen. Uskonharjoittamisen tunteet, ruumiillisuus, hengellinen, esteettinen, narratiivinen, moraalinen ja materiaallinen ulottuvuus eletyn uskonnon tutkimuksen kontekstissa olisi hyvä huomioida tutkimuksessa.¹⁸⁸³ Uskonelämään, kuten paikalliseen rukouselämään ja liturgiaan, liittyvät tutkimukset saattavat avata uusia polkuja lokaalin, globaalin ja globaalisen uskonelämän ymmärtämiseen. Mielenkiintoista voisi olla selvittää yksilön henkilökohtainen kokemus, ilo ja suru sekä niiden spatiaalinen, tilallinen ja ajallinen ulottuvuus kaupunkielämässä. Tämän ajan kyberavaruuden verkosto alueella ja identiteetissä, tekoälyn suodattama arjen tutkimus olisi nähdäkseen tarpeen.¹⁸⁸⁴

Miten lokaali kirkko asennoituu esimerkiksi tasa-arvoon ja tasapuoliseen kohteluun? Millainen rooli uskonnolla ja kirkoilla on henkilön yhteiskunnallisessa integraatioprosessissa? Näistä on mahdollista saada selkoa niin määrällisten kuin laadullisten tutkimusten avulla kysymällä asianomaisilta itseltään. Sellaiset rakenteet, jotka eletyssä ja koetussa elämässä toimivat tai edesauttavat epäoikeudenmukaisuutta, fobioita ja syrjintää, ovat tarpeettomia.

Paikallisuus, ajanjakso, kieli, kulttuuri, ikä ja yksilön sisäinen ja eletty kokemus saattavat vaikuttaa siihen, miten asiat ja sosiaaliset todellisuudet nähdään ja eletyssä uskonnossa koetaan.¹⁸⁸⁵ Eletty uskonto ja eletty ortodoksisuus viittaavat siihen, mitä haastateltavat yksin tai yhdessä

Styrkov (2011, 389–413) käsittelevät ortodoksiuskovien neuvostokauden muistamista.

1882 Ališauskiené 2009, 136

1883 Ammerman (2021) esittelee laajasti eletyn uskonnon jatkotutkimusaiheita.

1884 Esim. *Online Religion*. Helland 2005. *Virtual Networks*. Uibu 2021, 124–130.

1885 Bataille (2020, 25) mukaan ”sisäinen kokemus täytyy elää.”

tulkitsevat, kokevat ja tekevät määrittelemässään suhteessa pyhään.¹⁸⁸⁶ Tämä tutkimus saattaa parantaa tietämystä Tallinnan, Riian ja Vilnan venäläisten moninaisuudesta ja kyseenalaistaa negatiiviset stereotyyppit, joita vaalitaan ja pidetään yllä. Käytännöllisen teologian empiirinen tutkimus on tarpeen, jotta saataisiin parempi ote ja ymmärrys ihmisten uskonnollisista käytännöistä.¹⁸⁸⁷ Tapaustutkimus ei anna mahdollisuutta yleistää tuloksia, mutta ne kertovat vähemmistöä edustavien haastateltujen identiteettistä, eletystä ja koetusta sosiaalisesta todellisuudesta ja arjen uskosta haastatteluvuonna tutkimuskaupungeissa. Tämä tapaustutkimus kuvaa vähemmistön arjen uskontoa ja myöhäismodernin henkisyttä urbaanissa tilassa.

¹⁸⁸⁶ Ganzevoort 2022, 636.

¹⁸⁸⁷ Immink 2014, 138.

8 Epilogi

Tässä epilogissa on tarkoitus päivittää haastatteluvuoden jälkeistä aikaa. Verrattuna tutkimusvuoteen 2004 venäläisten vähemmistöasema on kaikissa Baltian maissa tarkentunut ja selkeytynyt. Tutkimuksen uskonnollisuusilmiöt ja identiteettiteemat ovat silti pysyneet ajankohtaisina. Vähemmistö on saanut huomiota niin paikallisesti kuin myös laajemmin kansainvälisesti. Suurin muutos on ollut informaation nopeus ja määrä sosiaalisen median eri kanavilla ja alustoilla. Vastaavaa ei vielä vuonna 2004 ollut. Tiedonsaantioikeus sekä eri toimijoiden ja tahojen ideologinen, mielellinen, poliittinen ja kulttuurinen vaikuttaminen viron-, latvian- ja liettuanvenäläisiin on lisääntynyt.

Baltian maissa juhlittiin kunkin maan itsenäisyyden satavuotisjuhlaa vuonna 2018. Ajanjaksoon sisältyvistä miehityskausista huolimatta on katsottu, että pakolaishallitukset jatkoivat toimintaa ulkomailla. Viron, Latvian ja Liettuan tasavallat olivat olemassa ja niiden toiminta *de jure* jatkui, vaikka tilanne *de facto* olikin toinen.¹⁸⁸⁸ Vuonna 2021 tuli kuluneeksi 30 vuotta Neuvostoliiton hajoamisesta. Tapahtuman seuraukset näkyvät yhä eri tasoilla: globaalilla, paikallisella, instituutioiden, organisaatioiden, ryhmien ja lopuksi yksilön mentaalisisällä ja identiteetin tasolla.¹⁸⁸⁹

Seuraavaksi esitän kolme läpileikkausta ja poleemista esimerkkiä, joilla on ollut vaikutusta baltianvenäläisiin ja joiden yhteydessä on pohdittu myös vähemmistön identiteettikysymyksiä. Ehala puhuu identiteettiin kohdistuvasta uhasta. Ensimmäinen esimerkki on Tallinnan Pronssisoturi-patsaan ympärillä käyty kiista huhtikuussa 2007.¹⁸⁹⁰ Silloin monelle kieliryhmän jäsenelle pyhä tunnus, toisen maailmansodan muistomerkki, siirrettiin sivummalle Siselinnan hautausmaalle, pois Tallinnan keskus-

¹⁸⁸⁸ Kasekamp 2016, 194. Esimerkiksi Yalen yliopiston prof. Tomas Venclova (2012, 9) menetti Neuvostoliiton kansalaisuuden mutta sai Liettuan kansalaisuuden 1970-luvulla Yhdysvalloissa toimivasta Liettuan (pakolaishallituksen) lähetystöstä.

¹⁸⁸⁹ Hall 2019, 84–88.

¹⁸⁹⁰ Seljamaa (2012) käsittelee aihetta laajasti.

tasta.¹⁸⁹¹ Huhtikuun 2007 tapahtumat saivat paljon huomiota niin Virossa kuin ulkomaillakin. Yhtenä aktiivisena toimijana oli vuonna 2005 Venäjällä perustettu nuorisoliike *Naši* (Наши), joka on Venäjän vallanpitäjiä lähellä oleva järjestö. *Naši* osallistui aktiivisesti paitsi Tallinnan patsas-kiistaan myös Viron Moskovan suurlähetystön piirittämiseen.¹⁸⁹² Samana vuonna Venäjällä aloitti toimintansa *kuolematon rykmentti* -liike (*Bessmertnyj polk*, Бессмертный полк). Ihmiset kokoontuivat voitonpäivänä 9.5. muistomarsiin kantaen kulkueessa toisessa maailmansodassa kaatuneiden omaistensa valokuvia. Tapahtumassa on samankaltaisuutta neuvostoajan kansalaisuskonnon mallin ja heijastumia ortodoksisen ristiisaaton kanssa. Tämä tapa levisi myös voitonpäivää arvostavan Tallinnan, Riian ja Vilnan venäjänkielisen väestön keskuuteen.¹⁸⁹³ Pronssisotilaan siirtoon liittyvien tapahtumien jälkimainingeissa Viron valtio perusti vuonna 2015 venäjänkielisille suunnatun televisiokanavan ETV+, Eesti Televisioon pluss, jotta venäjänkielinen väestö voisi katsoa kotimaansa uutisia viroksi ja venäjäksi niin, että tekstitys on aina toisella kielellä. Näin heillä olisi mahdollisuus tulla osaksi virolaista kansakuntaa, eikä vähemmistö olisi vain Venäjän televisiokanavien esittämän toisen todellisuuden, *Russkij mir* (Русский мир), vaikutuspiirissä.¹⁸⁹⁴ Tutkimuksissa on todettu, että erikielisellä medially ja poliittisilla voimilla on taipumus kärjistä asioita.¹⁸⁹⁵ Poliittiseen sfääriin sijoittuvaa ja vähemmistölle suunnattua, perinteisen median ja sosiaalisen median kautta välitettävää informaatiota kutsun poliittiseksi vaikuttamiseksi.

Toinen esimerkki on Latviasta vuodelta 2012 ja liittyy venäjän kielen asemaan yhteiskunnassa. Kansanäänestyksen tuloksena venäjän kielestä ei tullut Latvian toista virallista kieltä eikä maasta kaksikielistä¹⁸⁹⁶. Toisenlaisen äänestystuloksen myötä venäjän kielestä olisi tullut Latvian toinen virallinen kieli ja yksi EU:n virallisista kielistä. Kolmas esimerkki on Vilnasta, jossa huomiota on saanut Venäjän kulttuurikeskuksen Mos-

1891 Tarkemmin esim. Ehala 2009, 139–158; 2018, 135–140; Vihalemm ja Kalmus 2009, 95–119.

1892 Seljamaa 2012, 219.

1893 Myös Helsingissä vuosina 2017, 2018 ja 2019.

1894 *Russkii mir* -säätiö (Фонд «Русский мир») perustettiin Venäjän presidentin määräyksellä 21.6.2007 ja sen yksi keskeinen tavoite on ”venäjän kielen ja venäläisen kulttuurin edistäminen maailmassa” yhteistyössä Venäjän ortodoksisen kirkon ja muiden maan uskontokuntien kanssa. Ks. esim. Aitamurto 2019, 53; Cleary 2014, 87; Tēraudkalns 2020, 16; Wanner 2018, 94.

1895 Esimerkiksi Zepa ym. 2005, 17; Cleary 2014, 46.

1896 Ks. tarkemmin Šupule 2012, 141–142. Kļaven (2010, 216–217)

diskurssianalyyseissä ilmeni uhanalainen latvialainen yhteisö ja kieli sekä sorrettu venäläinen yhteisö ja kieli Latviassa.

kova-talon (Maskvos namų) rakennushanke kaupungin ydinkeskustan tuntumassa.¹⁸⁹⁷ Liettuan turvallisuuspalvelu VSD eli Valstybes Saugumo Departamentas ilmoitti, että kyseinen hanke on riski maan turvallisuudelle. Talo ei ole saanut Vilnan viranomaisilta toiminta- ja käyttö lupaa.¹⁸⁹⁸ Todennäköisesti kaikilla mainituilla kolmella esimerkillä on heijastus ja vaikutus sekä merkitys baltianvenäläisiin.

Haastatteluvuoden jälkeen Venäjän globaali toiminta ja aktiivinen, Baltian venäjänkielisiin kohdistuva maanmiespolitiikka on lisääntynyt merkittävästi Virossa, Latviassa ja Liettuassa.¹⁸⁹⁹ Kyseinen toiminta on ollut mielellistä ja ideologista vaikuttamista varsinkin vuoden 2007 jälkeen, ja sitä ovat lisänneet elokuussa 2008 alkanut Georgian sota ja helmikuussa 2014 Krimin valloitus ja huhtikuussa 2014 käynnistynyt Itä-Ukrainan sota.¹⁹⁰⁰ Nämä toimet ovat lisänneet pelkoja Baltian yhteiskunnissa ja heijastuneet myös venäläiseen vähemmistöön.¹⁹⁰¹ Viron itsenäisyyspäivänä 24.2.2022 aloitti Venäjä Vladimir Putinin johdolla laajamittaisen hyökkäyssodan Ukrainassa, jota Venäjällä kutsutaan ”sotilaalliseksi erikoisoperaatioksi”. Ukrainan kansa asettui presidentti Volodymyr Zelenskyin johdolla sinnikkääseen vastarintaan. Alettiin taas vahvemmin puhua vanhoista jakolinjoista, lännestä ja idästä. Pyhä Vladimir Kiovalaisen perinnöstä alkoi taistelu Ukrainan maaperällä.¹⁹⁰² Ukrainan sota vaikutti niin, että Baltian maissa alettiin julkisesti kysyä, mitä paikalliset venäläiset ajattelevat asiasta ja olisiko nyt syytä pohtia Moskovan patriarkaatin ortodoksisten kirkkojen siirtämistä pois Moskovan alaisuudesta. Myös patsaskiista on muuttunut tässä ajassa jälleen ajankohtaiseksi. Ukrainan sodan myötä neuvostomuistomerkkejä on alettu siirtää ja purkaa kiihtyvään tahtiin Virossa, Latviassa ja Liettuassa. Esimerkiksi Riiasa Voiton aukiolla, *Uzvaras laukums*, oli vuonna 1923 avattu muistopuisto Latvian vapaussodassa kaatuneille. Vuonna 1985 avattiin samaan paikkaan uudelleen neuvostosotilaille muistomerkki ja siellä vietettiin Neuvostoliiton

1897 Riian vastaava Maskavas nams -talo siirtyi Saeiman päätöksellä Latvian valtion omistukseen tammikuussa 2024.

1898 Vuonna 2016 totesi Vilnan kaupungin käräjäoikeus aikaisemmin (vuonna 2008) myönnetyn rakennusluvan laittomaksi. Teismas 2020.

1899 Cleary (2014, 62) viittaa ”The 2011 Praxis report on Integration Monitoring in Estonia” raporttiin, miten Venäjän maanmiespolitiikka on ollut haitaksi Virossa kotoutumisprosessille.

1900 Aitamurron (2019, 42 ja 56) mukaan televisiopuheessa ”Vladimir Putin perusteli Krimin liittämistä Venäjään kuvaamalla alueen olevan venäläisille pyhä paikka”.

1901 Ehala 2018, 145.

1902 Nestorin kronikan mukaan (1994, 74) Vladimir sai kasteen vuonna 6496 (988 jKr.) Pyhän Basileoksen kirkossa kreikkalaisessa Khersonesoksen kaupungissa, Krimin niemimaalla.

voitonpäivää (9.5.). Voitonpuiston nimi on venäjäksi *Park Pobedy* (Парк Победы), latviaksi *Uzvaras parkā*. Uzvaras-puiston noin 80-metrinen neuvosto-obeliski ja sen ympäristössä olevat muistomerkit purettiin 25.8.2022. Maaliskuussa 2023 Vilnan kaupunki ilmoitti, että toisen maailmansodan puna-armeijalle pystytetty muistomerkkikokonaisuus siirretään Antakalnio-hautausmaalta Grūto Parkasin teemapuistoon. Tähän kommunistiseen teemapuistoon on kerätty lukuisia neuvostopatsaita. Eri aikakausille sijoittuvat patsaat, muistomerkit ja monumentit, niiden merkitys, pystyttäminen, siirtäminen ja purkaminen on laaja teema, joka vaatisi oman tutkimuksensa. Jokaisella muistomerkillä on oma tyyliinsä, kulttuurinen merkityksensä, narratiivinsa ja historiansa. Muistomerkkien jatkotutkimuksen voisin sijoittaa aineelliseen, materiaaliseen, moraaliseen, esteettiseen ja emotionaaliseen eletyn uskonnon ulottuvuuteen.¹⁹⁰³

Ortodoksisessa maailmassa globaali muutos tapahtui, kun Venäjän ulkomaankirkko muuttui Moskovan patriarkaatin alaiseksi kirkoksi toukokuussa 2007.¹⁹⁰⁴ Muutoksen myötä kirkon vaikuttavuus kotimaassa ja ulkomailla lisääntyi.¹⁹⁰⁵ Tätä nykyä Viron, Latvian ja Liettuan Moskovan patriarkaattiin kuuluvien ortodoksisten paikalliskirkkojen toiminnassa painottuu lokaalisuus. Liettuaassa otettiin vuonna 2019 käyttöön ikoni kaikille Liettuan maan pyhille. Vastaava ikoni on ollut käytössä Virossa vuodesta 2002. Tallinnassa tämä ikoni on sijoitettu Aleksander Nevskin katedraaliin. Latviassa vastaavaan asemaan on korotettu Pyhä pappismarttyyri Jānis Riikalainen.¹⁹⁰⁶ Paikallisuus korostuu selkeästi esimerkiksi nimeämällä ja löytämällä uudelleen oman alueen ikonit ja pyhät. Tallinnan Lasnamäen kaupunginosassa sijaitsevan, *Jumalansynnyttäjän Joutuisan Auttajan ikonin* mukaan nimetyn kirkon edustalle pystytettiin syyskuussa 2012 muistopatsas entiselle tallinnalaiselle patriarkka Aleksii II:lle.¹⁹⁰⁷ Tapahtuma oli merkittävä, koska asemansa puolesta patriarkka edustaa monelle tutkimukseen osallistuneille haastateltaville ortodoksisen kirkon hierarkian huippua ja traditionaalista legitimiyyttä.¹⁹⁰⁸ Tämän Tallinnan uuden ortodoksisen kirkon rakentaminen aloitettiin vuonna

1903 Esim. Ammerman 2021, 187.

1904 Turunen 2010, 120–121; Semenenko-Basin 2011, 275.

1905 Aitamurto 2019, 42.

1906 *Svētais svētmoeklis Rīgas Jānis*. Syntymänimeltään Jānis Pommers (1876–1934).

1907 Cleary 2014, 53–54. Syntymänimeltään Aleksei Ridiger 1929 Tallinna- 2008 Peredelkino, Venäjä.

1908 Asiasta puhuivat Tallinnan haastateltavat soittokierroksella vuosina 2019 ja 2020. PH TM5 1.9.2019–VN26 30.3.2020. Ks. myös Moscovici 2022, 375.

2006, ja kirkko otettiin käyttöön vuonna 2013.¹⁹⁰⁹ On mainittava, että kaksi koronavuotta 2020–2022 ovat todella kurittaneet uskonnollista ja kirkollista elämää tutkimuskaupungeissa erityisesti taloudellisesti ja näin vaikuttaneet elettyyn ja institutionaaliseen uskonnolliseen elämään.

Tavoitin vuosina 2019 ja 2020 puhelimitse eri kaupungeista alle puolet vuonna 2004 tutkimukseen osallistuneista haastateltavista.¹⁹¹⁰ Jotkin asiat informanttien elämässä olivat ennallaan, kuten monella asuinpaikka, mutta toiset olivat muuttuneet, esimerkiksi perhetilanteet, terveydentila tai työpaikka. Keskustelujen pohjalta tämän tutkimuksen keskeiset teemat sosialisaatio, muutos ja kulttuuri-identiteetti olivat osalle Tallinnassa, Riiassa ja Vlnassa edelleen ajankohtaisia. Verrattuna vuoteen 2004 haastateltavien puheessa painottuu nykyisin pohdinta jälkikasvusta ja jälkikasvun elämänvalinnoista, kieli- ja kulttuuritietoisuudesta sekä huoli omasta kielestä ja kulttuurista.¹⁹¹¹ Esimerkiksi Riiassa mielenosoitukset toistuivat vuonna 2018, jolloin vastustettiin venäjänkielisten koulujen siirtymistä latviankielisiksi.¹⁹¹² Kulttuuri-identiteettiin kohdistuvan uhkan on todettu mobilisoivan etnisiä ryhmiä tehokkaasti.¹⁹¹³ Haastateltavien kertomukset vuosina 2019 ja 2020 tukevat laajempia ja yleisempiä muutoksia urbaanissa ympäristössä ja niiden vaikutusta elettyyn uskontoon ja sosiaaliseen todellisuuteen Tallinnassa, Riiassa ja Vlnassa. Tuli myös selväksi, että eletyn uskonnon ilmiöt, uskonnollisuus ja hengellisyys eivät ole stabiileja, vaan ne voivat voimistua tai laimentua.¹⁹¹⁴ Samalla mielellisen ja osalle uskonnollisen kuulumisen kysymykset olivat vuosien varrella tarkentuneet, ja osalle ne olivat edelleen ajankohtaisia.

Viro, Latvia ja Liettua tulivat Schengen-sopimuksen piiriin joulukuussa 2007, jolloin päättyivät Baltian maiden ja Schengen-maiden väliset rajatarkastukset ja alkoi vapaa liikkuvuus Schengen-alueella.¹⁹¹⁵ Tämä koski myös vakituisesti Baltiassa asuvia, jotka saivat jatkossa vapaasti matkustaa Schengen-alueella, vaikka heillä olisi muukalaispassi tai Venäjän kansalaisuus. Tämä helpotti haastateltavien liikkumista, ja niille,

1909 Seljamaa (2012, 155–156) kertoo kirkon rakentamiseen liittyen Viron suojelupoliisin selvitystyöstä, jossa Tallinnan kaupunginjohtaja Edgar Savisaar nähtiin ”*Venemaa mõjuagentina -agent of Russian influence* (Venäjän vaikutusagentina).”

1910 PH TM5 1.9.2019–VN26 30.3.2020.

1911 Ks. Seljamaa (2016, 27–43) etnisyyden vaientamisesta ja vahvistamisesta Tallinnassa.

1912 Esimerkiksi vastaava koulu-uudistus vuonna 2011, Viron venäjänkielisiä ja kaikkia vähemmistökouluja, esittää Seljamaa (2012, 313–314 ja 385–432).

1913 Boguševiča 2009, 162–179.

1914 Samoin af Burénin (2015, 88 ja 160–161) tutkimuksessa.

1915 Raitviir 2009, 25–30; Seljamaa 2012, 137.

joille pyhiinvaellusmatkat olivat tärkeitä, asialla oli suuri merkitys. Kuten aikaisemmin, myös nyt talouskysymykset nousivat esille keskusteluis-
sa haastateltavien kanssa, ja etenkin vuosien 2007–2009 taloustaantu-
ma näytti vaikuttaneen haastateltavien elämään. Vapaa liikkuvuus EU:n
alueella on tuonut mukanaan myös toisen puolen ja ollut Baltiassa mur-
heenaihe. Varsinkin Riian väestö on laskenut dramaattisesti. Lähtijöiden
joukossa on ollut paljon nuoria ja myös venäjänkielisiä.¹⁹¹⁶

Euroopan kulttuuripääkaupunkeina olivat Vilna yhdessä Linzin kanssa
vuonna 2009, Tallinna yhdessä Turun kanssa vuonna 2011 ja Riika yh-
dessä Uumajan kanssa vuonna 2014.¹⁹¹⁷ Hankkeen tarkoitus on lisätä Eu-
roopan unionin kansalaisten vuorovaikutusta ja nähdä kaupunkien moni-
kulttuurisuus rikkautena. Samalla on tarkoitus lisätä tunnetta Euroopan
kansalaisten kuulumisesta yhteiseen kulttuurialueeseen. Paikallisesti
tapahtumissa esimerkiksi Tallinnassa näkyi tarve legitimoida ainutlaa-
tuisuutta ja avoin pyrkimys laajan eurooppalaisen kulttuuri-identiteetin
rakentamiseen.¹⁹¹⁸ Tässä ilmenee kulttuurinen vaikuttaminen.

Näistä ponnistuksista huolimatta Tallinnassa ja Riassa, joskin vä-
hemmän Vilnassa, on nähtävissä venäjänkielisten segregaatian vahvista-
mista. Tämä ilmiö voimistaa yhteiskunnassa kahden rinnakkaisen kieli-
todellisuuden olemassaoloa, vaikka tilanne voi olla toinen arkielämässä
ja jokapäiväisellä tasolla.¹⁹¹⁹ Tabuns päättelee Latvian osalta, että yksilön
jokapäiväinen kokemus on toiminut perustana etnisen luottamisen ja ko-
toutumisen syntymiseen.¹⁹²⁰ Segregaatioon liittyvät ilmiöt liittyvät Vilnaa
vahvemmin Riian ja Tallinnan todellisuuteen, erityisesti tiettyihin kau-
punginosiin ja kortteleihin. Segregaatioprosessissa henkilöt muuttavat
samankielisten luokse, ja näin tapahtuu eriytymistä omaksi alueeksi, ku-
ten haastateltavat kertoivat tapahtuneen tutkimuskaupungeissa jo Neu-
vostoliiton aikana. Näiden kaupunkialueiden ja korttelien asukkaiden
syrjäytymisestä on tutkijoilla syystäkin aito huoli.¹⁹²¹ Toisaalta samankie-
linen ympäristö voi mahdollisesti vaikuttaa yksilön valintoihin ja uskon-
nollisuuteen.

1916 Krüzmetra 2011, 104–105; Niemeläinen 2019.

1917 European Capitals of Culture-ECOC. Kaupunkien historialliset keskustat on
otettu Unescon maailmanperintökohteeksi aikaisemmin: Vilna vuonna 1995, Tallinna
ja Riika vuonna 1997.

1918 Seljamaa 2012, 92.

1919 Zepa ym. 2005, 44–46.

1920 Tabuns 2010, 253.

1921 Esim. Kukk 2019, 23–29.

Positiivista integraatiokehityksessä on ollut, että joistakin entisistä syrjäisistä kortteleista on kasvanut tutkimuskaupungeissa nykyajan tärkeitä taide- ja kulttuurikeskittymiä. Gentrifikaatio tunnetaan kaupunkialueen keskiluokkaistumisilmiönä, joka vaikuttaa laajemmin kaupunkiosan asukkaitten arkeen.¹⁹²² Kaupunkien korttelitasolla tapahtuvia muutoksia saattaa havaita laskeutumalla katutasolle. Katu on muutenkin tärkeä jokapäiväisessä elämässä keskustelun, vuorovaikutuksen ja tunnistautumisen sekä ymmärtämisen takia. Esimerkiksi Tallinnan Balti jaaman vanha ja ränsistynyt tori uudistettiin vuonna 2017. Samalla koko Telliskiven kortteli Kalamajassa on matkan varrella muuttunut. Entisestä rähjäisestä työläiskeskittymästä oli tullut varsinainen trendipaikka ja luova kortteli ravintoloinen, museoinen, kahviloinen ja myymälöinen. Vastaava bohemien ja hipsterien kaupunginosa on Riiassa Miera-kortteli (*Miera ielas Republika*) ja Vilnassa uniikki kortteli Užupis – olkoonkin, että siitä puhutaan leikkimielisesti mikrovaltiona (*Užupio Respublika*), jolla on myös oma perustuslaki. Vastaavia arkisia vetovoimaisia hankkeita tarvitaan kaupunkien kaikissa kortteleissa ja urbaaneissa ympäristöissä, joissa henkilöt taustasta ja uskonnollisuudesta riippumatta voivat vapaasti toimia ja toteuttaa unelmiaan.¹⁹²³ Gadamer ehdottaa, että juuri keskustelu on olennaista. Jotta päivä rikastuisi leviävästä ihmiskunnan perinnöstä, meidän pitäisi etsiä keskustelukumppaneita kaikkialta – ”etenkin jos nämä ovat täysin vieraita”.¹⁹²⁴ Dialogi omasta ja toisen maailmankuvasta ja siihen liittyvästä uskonnollisesta sensitiivisyydestä on hyvä askel kohti erilaisuuden ymmärtämistä.¹⁹²⁵ Arjen kohtaamisissa, kaupunkilaiseksi tunnistautumisessa ja vuoropuhelussa voi nyt ja tulevaisuudessa toteutua kansalaisten tasa-arvoinen, urbaani, kodikas, mielekäs ja turvallinen elämäntapa.¹⁹²⁶

Eettiset kysymykset, kuten oikein toimiminen, liittyvät yksilön vapau-teen tehdä elämänvalintoja. Myös läheisillä ja vaikutusryhmillä kuten me-ryhmällä, kulttuurisella miljööllä, kulttuuriryhmällä, viiteryhmällä ja lisäksi ympäristöllä, ulkomaan ja kotimaan medialla, instituutioilla ja näkyvillä sekä näkymättömillä voimilla on vaikutusta yksilön valintoihin. Minkälainen mieli, henkisyys ja yhteisyyden kokemus pääsee jatkos-

1922 Possamai (2015, 795) liittää myöhäismodernin henkisyyden gentrifikaatioon. Vrt. Ališauskienė 2009, 7, 38 ja 118–126. Hall 2019, 53–56.

1923 Esim. Prilenska ym. 2020, 109–120.

1924 Gadamer 2004, 265. Samoin Turner (1974, 79).

1925 Mustajoki 2020, 148, 252.

1926 Moscovici 2022, 438 ja 441.

sa valloille? Millainen on tulevaisuudessa urbaanien viron-, latvian- ja liettuanvenäläisten diasporan uskonnollinen, kielellinen ja kulttuurinen omaleimaisuus? Sen näyttävät aika ja jatkotutkimukset.

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Haastattelut. Yhteensä 31 litteroitua haastattelua tekijän hallussa.

TM1 4.8.2004–TNs10 11.8.2004

RNs11 13.8.2004–RMs20 20.8.2004

VN21 21.8.2004–VM31 26.8.2004

Tutkimuspäiväkirja 2004 (1.5–12.12.2004)

Haastateltavien puhelinhaastattelut (PH) TM5 1.9.2019–VN26 30.3.2020.

Apuneuvot

2000. Gada tautas skaitisanas provizoriskie rezultati (2001).

2000. Aasta rahva ja eluruumide loendus I (2001).

2000. Aasta rahva ja eluruumide loendus IV (2002).

2001. Lietuvos Gyventojų ir būstų surašymai (2002).

Aineistonhallinnan käsikirja (2021). Tietoarkisto. <https://www.fsd.tuni.fi/fi/palvelut/aineistonhallinta/> luettu 13.7.2021.

CRIDHO Country reports (2004) (Situation of fundamental rights in the Member States in 2004) https://sites.uclouvain.be/cridho/en/eu_experts_network/report_details.php?year=2004 luettu 8.7.2021.

Eesti teadlaste eetikakoodeks (2002). <https://www.etag.ee/wp-content/uploads/2013/09/Eetikakoodeks2002.pdf> luettu 11.1.2022.

European Code (2020) (Finnish translation). Tutkimusetiikan eurooppalaiset käytännöt ja ohjeistus. The European Code of Conduct for Research Integrity. <https://allea.org/code-of-conduct/> luettu 17.7.2021.

Hyvä tieteellinen käytäntö (HTK) (2012). <https://tenk.fi/fi/tiedevilppi/hyva-tieteellinen-kaytanta-htk> luettu 18.1.2022.

- Helsingin yliopiston, hyvä tieteellinen käytäntö (2018). <https://www.helsinki.fi/fi/tutkimus/vastuullinen-tiede/tutkimusetiikka/hyva-tieteellinen-kaytanta> luettu 18.1.2022.
- Ledzīvotāju skaits pēc tautības (2000). <https://apkaimes.lv/statistika/iedzivotaju-skaits-pec-tautibas-2000-gads/> luettu 9.7.2021.
- Sinonim (Синоним) (2020). Словарь синонимов русского языка - онлайн подбор <https://sinonim.org/> luettu 11.12.2020.
- Sosiaalinen konstruktionismi (2021). <https://koppa.jyu.fi/avoimet/hum/metelmapolkuja/metelmapolku/tieteenfilosofiset-suuntauokset/sosiaalinen-konstruktionismi> luettu 15.5.2021.
- Stolytė Birutė [birute.stolyte@stat.gov.lt] (2023). Suomis stud. 2001–2011 m. visuotinis gyventojų ir būstų surašymas. Yksityinen sähköposti Raigo Liimanille. – [raigo.liiman@helsinki.fi]. 20.3.
- Suomen Akatemian tutkimuseettiset ohjeet (2003). <https://www.aka.fi/globalassets/awanhat/documents/tiedostot/julkaisut/suomen-akatemiaan-eettiset-ohjeet-2003.pdf> luettu 18.1.2022.
- Tutkimuseettisen neuvottelukunnan julkaisuja (3/2019). Ihmiseen kohdistuvan tutkimuksen eettiset periaatteet ja ihmistieteiden eettinen ennakoarviointi Suomessa https://www.tenk.fi/sites/tenk.fi/files/Ihmistieteiden_eettisen_ennakoarvioinnin_ohje_2019.pdf luettu 14.2.2022.
- Vilniaus miesto savivaldybės Gyventojų ir būstų surašymai (2004).

Lainsäädäntö

- Eesti NSV Keeleseadus (1990). <https://www.riigiteataja.ee/akt/30669> luettu 20.4.2021.
- Kirikute ja koguduste seadus (1993). <https://www.riigiteataja.ee/akt/28498> luettu 8.7.2021.
- Kirikute ja koguduste seadus (2002). <https://www.riigiteataja.ee/akt/922728> luettu 8.7.2021.
- Latvijas Republikas Satversme (1922/1993). <https://likumi.lv/ta/id/57980-latvijas-republikas-satversme> luettu 8.7.2021
- Lietuvos Respublikos religinių bendruomenių ir bendrijų įstatymas (1995) <https://e-seimas.lrs.lt/portal/legalAct/lt/TAD/TAIS.21783/asr> luettu 8.7.2021
- Lietuvos Respublikos tautinių mažumų įstatymas (1989). m. lapkričio 23 d., (Žin., 1989, Nr. 34-485; 1991, Nr. 4-117).
- Lietuvos Respublikos tautinių mažumų įstatymas (1991). Nr.4-117 (Žin., 1989, Nr. 34-485; 1991, Nr. 4-117)
- Likums par reliģiskajām organizācijām (1995). <https://likumi.lv/ta/id/36874-religisko-organizaciju-likums> luettu 8.7.2021

- Par Vispārējo konvenciju par nacionālo minoritāšu aizsardzību (1995). gada 1.februāra <https://likumi.lv/ta/id/109252-par-visparejo-konvenciju-par-nacionalo-minoritasu-aizsardzibu> luettu 16.4.2021.
- Tautinių mažumų teisinis reglamentavimas (2020). Leidinį parengė Tautinių mažumų departamentas prie Lietuvos Respublikos Vyriausybės, bendradarbiaudamas su Evelina Dobrovolska. Vilnius: Baltijos kopija. <https://tmde.lrv.lt/uploads/tmde/documents/files/40323%20TMD%201%20dalis.pdf> luettu 23.9.2021.
- Vähemusrahvuse kultuuriautonomia seadus (1993). <https://www.riigi-teataja.ee/akt/182796> luettu 16.9.2021

Julkaisemattomat käsikirjoitukset

- Alekseev, Aleksander (Алексеев, Александр) (2015). Приходская жизнь в Рижской епархии в период с 1966 по 1990 гг. Käsikirja.
- Pruusapuu, Eva (2004). Linnaosade etniline jagunemine 18.8.2004. Käsikirja.

Kirjallisuus

- Aarelaid-Tart, Aili (2006). Cultural Trauma and Life Stories. Kikumora publication 15. Helsinki: University of Helsinki. DISS.
- Af Burén, Ann (2015). Living Simultaneity: on Religion Among Semi-Secular Swedes. Huddinge: Södertörns högskola. DISS.
- Agadjanian, Alexander (2013). Reform and Revival in Moscow Orthodox Communities. *Archives de sciences sociales des religions*, 162/2013, 75–94. DOI: 10.4000/assr.25058
- Agadjanian, Alexander, Kathy, Rousselet (Агаджанян, Александр, Кати, Русселе) (2006). Религиозные практики в современной России. Москва: Новое издательство.
- Aidarov, Aleksandr and Wolfgang, Drechsler (2011). The Law & Economics of the Estonian Law on Cultural Autonomy for National Minorities and of Russian National Cultural Autonomy in Estonia. *Halduskultuur – Administrative Culture* 12 (1), 43–61.
- Ahokas, Marja ym. (2011). Arjen sosiaalipsykologia. Helsinki: WSOYpro Oy.
- Aitamurto, Kaarina (2008). Perestroika ja slaavilainen pakanuuden uusi tuleminen. *Idäntutkimus* 2/2008.

- Aitamurto, Kaarina, Meri, Kulmala ja Maija, Jäppinen (2010). Tutkimusmatkoilla ja teepöydissä: Kenttätöön mahdollisuudet ja rajat Venäjällä. Teoksessa Viljanen, Elina, Kaarina, Aitamurto, Jussi, Lassila ja Anna-Maria, Salmi (toim.). Suuri ja mahtava metodologia? Lähestymistapoja Venäjän ja Itä-Euroopan tutkimukseen. Helsinki: Edita.
- Aitamurto, Kaarina (2016). Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie. London: Routledge. DOI: 10.4324/9781315599304
- Aitamurto, Kaarina (2019). Uuden vuosituhannen sinfonia? Ortodoksinen kirkko Venäjän politiikassa. Pesonen, Heikki, Tulla, Sakaranaho ja Sini, Paukkunen (toim.). Uskonto ja maailmanpolitiikka. Helsinki: Gaudeamus, 42–61.
- Alanen, Leena (2009). Johdatus lapsuudentutkimukseen. Alanen, Leena ja Kirsi, Karila (toim.). Lapsuus, lapsuuden instituutiot ja lasten toiminta. Tampere: Vastapaino.
- Alasuutari, Pertti (1999). Laadullinen tutkimus. 3. uud. p. Tampere: Vastapaino,
- Alasuutari, Pertti (2001). Johdatus yhteiskuntatutkimukseen. Helsinki: Gaudeamus.
- Alasuutari, Pertti (2007). Yhteiskuntateoria ja inhimillinen todellisuus. Helsinki: Gaudeamus.
- Ališauskienė, Milda (2002). Religious Life in the Post-Secular Space: the Case of Visaginas City in Lithuania. The 2002 CESNUR International Conference. Salt Lake City and Provo (Utah), June 20-23, 2002. <https://www.cesnur.org/2002/slc/alisauskiene.htm> luettu 17.4.2023
- Ališauskienė, Milda (2009). Naujujų religijų raiška ir ypatumai Lietuvoje: "Gyvenimo meno" fondo atvejo studija (The manifestation and development of new religions in Lithuania: Case study of the Art of Living Foundation). Vytauto Didžiojo universitetas. Kaunas. DISS.
- Ališauskienė, Milda (2021). The Role of Religion in the Lives of the Last Soviet Generation in Lithuania. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 41. Iss. 2 <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss2/3> luettu 14.9.2021.
- Altnurme, Lea (2006). Kristlusest oma usuni. Uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. saj. II poolel. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Altnurme, Lea (2018). Religiooni individualiseerumine 21. sajandi algul. Riho, Altnurme (toim.). Eesti kiriku- ja religioonilugu. Õpik kõrgkoolidele. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Altnurme, Lea (2021a). The History of the Marginalisation of Christianity in Estonia (1857–2017). Riho Altnurme (ed.). Old Religion, New Spirituality: Implications of Secularisation and Individualisation in Estonia. Leiden: Brill.

- Altnurme, Riho (2021b). Similarities and Differences between Estonia and the Other 'Most Secular' Countries. Riho Altnurme (ed.). *Old Religion, New Spirituality: Implications of Secularisation and Individualisation in Estonia*. Leiden: Brill.
- Ammerman, Nancy Tatom (2006). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Edited by Nancy T. Ammerman. Oxford: Oxford University Press.
- Ammerman, Nancy Tatom (2013). *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Ammerman, Nancy T. (2016). Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, Volume 29, no 2, pp. 83–99. DOI: 10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01
- Ammerman, Nancy T. (2020). Rethinking Religion: Toward a Practice Approach. *The American journal of sociology* 126.1 (2020): 6–51.
- Ammerman, Nancy T. (2021). *Studying lived religion: contexts and practices*. New York: New York University Press. DOI: 10.18574/nyu/9781479804283
- Anderson, Benedict (2020). Kujutletud kogukond. Mõtisklusi rahvusluse tekkest ja levikust. Kalle, Hein tõlk. [*Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, 1983]. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Annus, Epp (2019). Sotskolonialism Eesti NSV-s. Võim, kultuur, argielu. Tõlkinud Aet Varik. [*Soviet Postcolonial Studies: A View from the Western Borderlands*, 2018]. Tallinn–Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Ansone, Elita (2015). *Sekularizēta individuāla garīguma formu meklējumi latviešu mākslā (20. gs. 60. gadi – 2012)*. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, Latvian Academy of Art. DISS.
- Antikainen, A., R., Rinne ja L., Koski (2006). *Kasvatussosiologia*. 3. Helsinki: WSOY.
- Antikainen, M-R., E. M., Laine, S., Stenberg ja A. B. Yeung (2006). *Kaupunkilaisten kirkko: helsinkiläisten ja seurakunnan kohtaamisia kuudella vuosisadalla*. Helsinki: Otava.
- Anttonen, Veikko (2005). Space, Body and the Notion of Boundary: A Category-Theoretical Approach of Religion. *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 41 (2), 185–201. DOI: 10.33356/temenos.4779
- Arseni (1999). *Ortodoksinen sanasto*. Helsinki: Otava.
- Assmann, Jan (2006). *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. (Rodney. Livingstone). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Assmann, Jan and John, Czaplicka (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *New German critique* 65/1995, 125–133.
- Ateist (5/1941). *Usuvastase propaganda ja töö ülessanne*.
- Avanesova, Jelena (2012). *Pareizticīgās baznīcas loma krievu identitātes saglabāšanā*

- Latvijā un Igaunijā 1991.–2011. gadā. Edited by Solveiga, Krūmiņa-Koņkova. Religiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienų situācij. (Religiosity in Latvia: History and Present Situation). Riga: FSI. https://dspace.lu.lv/dspace/bitstream/handle/7/31673/RELIGIOZITATE_LATVIJA_.pdf?sequence=2&isAllowed=y luetu 18.10.2022.
- Bachelard, Gaston (1968). *La poétique de la rêverie*. 4. édition. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Bachelard, Gaston (2003). *Tilan poetiikka*. [La poétique de l'espace, 1957]. Helsinki: Nemo.
- Baggini, Julian Guisepp (1996). *Psychological Reductionism About Persons - A Critical Development*. London: University College London. DISS.
- Bahtin, Mihail (2002). François Rabelais: keskiajan ja renessanssin nauru. Suom. Tarani, Laine. 3. p. [*Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, 1965*]. Helsinki: Like.
- Bahna, Vladimír (2022). Cultural Group selection and the Russian Old Believers. Adaptive and Maladaptive Outcomes of the Group-Cohesive Effects of Religion. *Slovenský národopis*, 70 (2), 248–272. DOI: 10.31577/SN.2022.2.21
- Balodis, Ringolds (2005). *State and Church in Latvia*. Robbers, Gerhard (ed.). *State and Church in the European Union*. 2 ed. Nomos.
- Bataille, Georges (2020). Sisäinen kokemus. Suomentaneet Hukka, Viljami ja Anna, Nurminen. [*L'expérience intérieure, 1943 and 1954*]. Helsinki: Gaudeamus.
- Bauman, Zygmunt (2004). *Sosiologinen ajattelu 5 painos*. [*Thinking sociologically, 1990*]. Tampere: Vastapaino.
- Beckford, James A. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press
- Beglov, Aleksei (Беглов, Алексей) (2008). В поисках "безгрешных катакомб". Церковное подполье в СССР. Издательский Совет Русской Православной Церкви, "Арефа".
- Bell, Catherine (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bellah, Robert N. (1967). Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, from the issue entitled, "Religion in America," Winter 1967, Vol. 96, No. 1, pp. 1–21.
- Bender, Courtney, Wendy, Cadge, Peggy, Levitt and David, Smilde (2012). *Religion on the Edge: de-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1–20. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199938629.003.0001
- Bender, Courtney (2015). Spirit. Introduction: Rethinking Therapeutic Culture. Aubry, Timothy and Trysh, Travis. In *Rethinking Therapeutic Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berdjajev, Nikolai (Бердяев, Николай) (2009). *Самопознание. Русская идея*. Москва: Эксмо

- Berger, Peter L. ja Thomas, Luckmann (1994) Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkielma. Suom. ja toim. Vesa Raiskila. [*The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1969]. Helsinki: Gaudeamus.
- Berry, John W. (1997). Lead Article - Immigration, Acculturation, and Adaptation. *Applied psychology* 46.1 (1997): 5–34. DOI: 10.1080/026999497378467
- Beyers, Jaco (2017). Religion and culture: Revisiting a close relative. *HTS Theological Studies volume* 73, issue 1, pages 1–9. <http://www.scielo.org.za/pdf/hts/v73n1/10.pdf> luettu 1.9.2021.
- Bitkevičienė, Viktorija (2018). Kultūrinės tapatybės aspektai Baltijos šalių moksleivių rašiniuose pagal 'Baltic Young Learners of English Corpus' ('BYLEC') projekto duomenis. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas. Pro gradu.
- Blom, Raimo (2003). Muutosteesit. Yhteiskunnallinen muutos. Melin, Harri ja Jouko, Nikula (toim.). Tampere: Vastapaino.
- Boguševiča, Tatjana (2009). Mazākumtautību protesta kustību rašanās: Latvijas krievvalodīgās minoritātes gadījuma analīze. Latvijas Universitāte. Sociālo zinātņu fakultāte. Politikas zinātnes nodaļa. Rīga: Latvijas Universitāte. DISS.
- Boldāne (-Zeļenkova), Ilze (2011). Etnisko stereotipu veidošanās apstākļi Latvijā: 1850–2004. Vēstures un filozofijas fakultāte. Rīga: Latvijas Universitāte. DISS. <https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/4780> luettu 7.9.2020.
- Boreiko, Jurij (Борейко, Юрій) (2017). Повсякденність українського православного вірянина: світське і релігійне в постсекулярному світі. *Релігійна свобода* № 20/2017, 96–99. http://nbuv.gov.ua/UJRN/religfree_2017_20_19 luettu 6.9.2021.
- Bowden, Gary and Jacqueline, Low (2013). The Chicago School diaspora: epistemology and substance. In *The Chicago School diaspora* (1st ed. 3–26). Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Boy, John D. (2021). 'The metropolis and the life of spirit' by Georg Simmel: A new translation. *Journal of Classical Sociology: JCS*, 21(2), 188–202. DOI: 10.1177/1468795X20980638
- Budrytė, Dovilė (2005). From Ethnic Fear to Pragmatic Inclusiveness? Political Community Building in the Baltic States (1988–2004). *Ethnicity Studies / Etniskumo Studijos*. 2011, 1–41.
- Bulgakov, Sergius (Булгаков, Сергей) (1985). Православие: очерки учения православной церкви Paris: YMCA Press.
- Braun, Virginia and Victoria, Clarke (2006). Using Thematic Analysis in Psychology. *Qualitative Research in Psychology* 3.2 (2006):77–101. DOI: 10.1191/1478088706qrp0630a
- Braun, Virginia and Victoria, Clarke (2012). Thematic Analysis. APA Handbook of Research Methods in Psychology: Vol. 2. Research Designs, H., Cooper (Editor-in-Chief). DOI:10.1037/13620-004
- Brizickaja, Vesta (2014). Religinė tapatybė Lietuvoje: katalikiškumo ribų braižymas. Vytauto Didžiojo universitetas, Kaunas. Pro gradu.

- Brubaker, Rogers (2009). Ethnicity, Race, and Nationalism. *Annual Review of Sociology*. Vol. 35 2009, 21–42. DOI: 10.1146/annurev-soc-070308-115916
- Brubaker, Rogers ym. (2013). Etnisyys ilman ryhmä. [*Ethnicity without groups*, 2004.]. Tampere: Vastapaino.
- Bruce, Steve (2000). The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States. *Journal for the Scientific Study of Religion* Vol. 39, No. 1 (2000), pp. 32–46. DOI: 10.1111/0021-8294.00003
- Burr, Vivien (2003). Social Constructionism. 2nd ed. London: Routledge. DOI: 10.4324/9780203694992
- Cara, Olga (2013). Acculturation strategies and ethno-national identification: a study of adolescents in Russian-language schools in Riga. London: University College London, UCL. DISS. <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1382590/> luettu 24.5.2021.
- Casanova, José (1994). Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press.
- Cárdenas, D. and R., de la Sablonnière (2018). La participation et l'identification à un nouveau groupe social: fondements théoriques et conséquences pour l'identité d'origine. *Revue québécoise de psychologie*, 39 (1), 65–83. DOI: 10.7202/1044844ar
- Cavarnos, Constantine (1990). Kuolemanjälkeisestä elämästä. Suomentanut Petri, Piironen. Ortokirja.
- Challis, Natalia (1980). Glorification of Saints in the Orthodox Church. *Russian History* Jan 1980 Volume 7: Issue 1, 239–246. DOI: 10.1163/187633180X00157
- Chen, Guo-Ming (2017). Identity, Cultural. The International Encyclopedia of Intercultural Communication. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc. DOI: 10.1002/9781118783665.ieicc0036
- Cheskin, Ammon (2015). Identity and Integration of Russian Speakers in the Baltic States: A Framework for Analysis. *Ethnopolitics* 2015 14:1, 72–93. <https://eprints.gla.ac.uk/95091/1/95091.pdf> luettu 22.8.2023.
- Cipriani, Roberto (2000). The sociology of religion: an historical introduction. Cipriani, Roberto. Translated by Laura Ferrarotti. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.
- Cleary, Elizabeth (2014). The Impact of Religion on Minority Identity and Community: A Case Study of Russian Orthodoxy and the Russian Minority in Estonia. Graduate Theses, Dissertations, and Problem Reports. 5372. Pro gradu. DOI: 10.33915/etd.5372
- Collier, Mary Jane (2005). Theorizing Cultural Identifications: Critical Updates and Continuing Evolution. William, B. Gudykunst ed. Theorizing About Intercultural Communication. California: SAGE Publications, Inc.
- Collier, Mary Jane (2009a). Cultural Identity Theory. MLA 8th Edition (Modern Language Assoc.) Stephen, W. Littlejohn and Karen, A. Foss. Encyclopedia of Communication Theory. SAGE Publications.

- Collier, Mary Jane (2009b). Contextual Negotiation of Cultural Identifications and Relationships: Interview Discourse with Palestinian, Israeli, and Palestinian/Israeli Young Women in a U.S. Peace-Building Program, *Journal of International and Intercultural Communication*, 2:4, 344–368. DOI: 10.1080/17513050903177292
- Collier, Mary Jane (2015). Intercultural communication competence: Continuing challenges and critical directions. *International Journal of Intercultural Relations*, Volume 48, 2015, 9–11. DOI: 10.1016/j.ijintrel.2015.03.003
- Česnokova, Valentina (Чеснокова, Валентина) (2005). Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. Москва: Академический проект
- Damian, Theodor (2011). Icons. McGuckin, John Anthony (ed.). The encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity. Oxford: Wiley-Blackwell, 330–336.
- Davie, Grace (1999). Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging. Repr. Oxford: Blackwell.
- Davie, Grace (2007). Vicarious Religion: A Methodological Challenge. Ammerman, T. Nancy ed. *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press. 21–36. DOI: 9780195305418.003.0001
- Day, Abby (2009). Believing in belonging: An ethnography of young people's constructions of belief, *Culture and Religion*, 10:3, 263–278, DOI: 10.1080/14755610903279671
- Day, Abby (2010). Researching Belief without Asking Religious Questions. *Fieldwork in religion*, 2010, Vol.4 (1), p.86–104. DOI: 10.1558/firn.v4i1.86
- De Certeau, Michel (1984). *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven, Rendall. Berkeley: University of California Press.
- De Certeau, Michel 2013. Arkipäivän kekseliäisyys. 1, Tekemisen tavat. Suom. Tapani, Kilpeläinen. Tampere: Niin & näin.
- De la Sablonnière, Roxane 2017. Toward a Psychology of Social Change: A Typology of Social Change. *Frontiers in psychology* 8 2017, 397, 1–20. DOI: 10.3389/fpsyg.2017.00397
- De la Sablonnière R., C.E. Amiot, N., Sadykova, D., Cárdenas and G.L., Gorborkova. (2010). Running head: Identity integration Identity Integration Challenges in Kyrgyzstan: A Subtractive Process. [http://www.mapageweb.umontreal.ca/delasabr/PSY2007/Axe3_PSY2007/de%20la%20Sablonni%C3%A8re%20et%20al%20\(sous%20presse\).pdf](http://www.mapageweb.umontreal.ca/delasabr/PSY2007/Axe3_PSY2007/de%20la%20Sablonni%C3%A8re%20et%20al%20(sous%20presse).pdf) luettu 18.4.2022.
- De la Sablonnière, R., L. French, Bourgeois and K., Najih (2013). Dramatic social change: a psychological perspective. *Journal of Social and Political Psychology*, 1 (1), 253 –272. DOI: 10.5964/jspp.v1i1.14
- Desroche, Henri et Le Bras, G. (1970). Religion légale et religion vécue. [Entretien avec Gabriel, Le Bras]. *Archives de sociologie des religions*, 29/1970. pp. 15–20. DOI: 10.3406/assr.1970.1833

- Douglas, Mary (2003). Puhtaus ja vaara: ritualistisen rajanvedon analyysi. Suomennos Blom, Virpi ja Kaarina, Hazard. 2. painos. [*Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, 1966/1996]. Tampere: Vastapaino.
- Dubovka, Darja (Дубовка, Дарья) (2017). Повседневные дисциплинарные практики и религиозная рефлексия в православных женских монастырях постсоветской России: этнографические аспекты. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. Кандидат исторических наук. Санкт-Петербург. Lisensiaattitutkielma. https://www.kunstkamera.ru/files/doc/diss/dubovka_dissertation.pdf luettu 11.4.2021.
- Durkheim, Émile (1980). Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä. Kääntäjä Seppo, Randell. [*Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système Totémique en Australie*, 1912]. Helsinki: Tammi
- Durkheim, Émile (1982). Sosiologian metodisäännöt. Kääntäjä Seppo, Randell. [*Las Règles de la Méthode Sociologique*, 1895]. Helsinki: Tammi
- Eberle, Thomas S. (2016). Qualitative Cultural Sociology. David, Inglis and Anna-Mari, Almila (ed.). The SAGE Handbook of Cultural Sociology. London: Sage. DOI: 10.4135/9781473957886
- Edgell, Penny (2012). A Cultural Sociology of Religion: New Directions. *Annual Review of Sociology*. 38.1/2012, 247–265. DOI: 10.1146/annurev-soc-071811-145424
- Eek, Liina (2015). Mitut usku Eesti IV. Valik usundiloolisi uurimusi: õigeusu eri. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Eek, Liina (2017). Tänapäeva eestikeelsete õigeusklike katehheesist ja uskumustest. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. DISS.
- Euhologion (1974). (Suomen ortodoksinen kirkko).
- Ehala, Martin (2009). The Bronze Soldier: Identity Threat and Maintenance in Estonia. *Journal of Baltic studies* 40 no 1, 139–158. DOI: 10.1080/01629770902722294
- Ehala, Martin (2018). Signs of Identity. The Anatomy of Belonging. London: Routledge. DOI: 10.4324/9781315271439
- Ehrenpreis, Kristina (2004). Lingvistilised venelased uue identiteedi ot-singul. *Riigikogu toimetised, RiTo* 10/2004. <https://rito.riigikogu.ee/wordpress/wp-content/uploads/2016/04/RiTo-10.pdf> luettu 14.10.2022
- Emelyanov, Kirill (Емельянов, Кирилл) (2005). Канонизация святых русской церкви как объект социологического исследования. Кандидат социологических наук. Государственный университет гуманитарных наук. Институт социологии Российской академии наук. Lisensiaattitutkielma.

- Emelyanov, Nikolai (Емельянов, Николай) (2017). Роль священника в формировании религиозных практик современного русского православия (религиоведческий анализ), кандидата философских наук. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. *Lisensiaattitutkielma*.
- Eskola, Jari ja Juha, Suoranta (2014). *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. 10. painos. Tampere: Vastapaino.
- EVS, GESIS (2013). *European Values Study 2008 Variable Report: Bilingual Documentation, Latvia (English Russian)*. GESIS-Variable Report 2013/56.
- Ezev, Marat (2014). Patriotism in Soviet and Post-Soviet Russia. *Vlast* 5/2014.
- Fiske, John (1993). *Merkkien kieli: johdatus viestinnän tutkimiseen*. 2 painos. [*Introduction to communication studies*, 1982]. Tampere: Vastapaino.
- Flick, Uwe (2014). *An Introduction to Qualitative Research*. 5th edition. Thousand Oaks, CA: Sage publications.
- Form, William and Nico, Wilterdink (2019). Social change. <https://www.britannica.com/topic/social-change> luettu 18.2.2020.
- Furman, Dmitri ja Kimmo, Kääriäinen (Фурман, Дмитрий, Киммо, Каарийainen) (2006). Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI века. Report of the Institute of Europe № 173. Москва: Russian Academy of Sciences Institute of Europe RAS. <http://dmitriyfurman.ru/?cat=5&lang=en> luettu 24.5.2021.
- Furseth, Inger and Pål, Repstad (2006). *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot, England: Ashgate. DOI: 10.4324/9781315262642
- Froese, Paul (2004). Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed. *In JSSR Vol.43, No1 March 2004*, 35–50. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2004.00216.x
- Gadamer, Hans-Georg (2004). *Hermeneutiikka: ymmärtäminen tietoisä ja filosofiassa*. Suomennos Ismo Nikander. [*Gesammelte Werke*, osat 2 ja 4, 1986, 1987]. Tampere: Vastapaino.
- Ganzevoort, R. Ruard (2017). Naviguer dans les récits. Brandt, P.-Y., Jesus, P. & Roman, P. (eds.) *Récit de soi et narrativité dans la construction de l'identité religieuse*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 2017, 45–63.
- Ganzevoort, R. Ruard (2022). Cultural Hermeneutics of Religion. In: Weyel, B., W., Gräb, E., Lartey & C., Wepener (eds.). *International Handbook of Practical Theology*. Berlin: De Gruyter, 633–646. DOI: 0.1515/9783110618150-048
- Ganzevoort, R. Ruard and Johan, Roeland (2014). Lived religion: the praxis of Practical Theology. *International Journal of Practical Theology* 2014; 18 (1): 91–101. DOI: 10.1515/ijpt-2014-0007
- Geertz, Clifford (1993). Religion as a cultural system. In: *The interpretation of cultures: selected essays*, 87–125. Fontana Press.

- Gergen, Kenneth J. (1985). The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. *The American psychologist* 40.3 (1985): 266–275.
- Gergen, Kenneth J. (1997). The place of the psyche in a constructed world. *Theory and Psychology*, 7 (6) 723–746.
- Gergen, Kenneth J. (1999). *An Invitation to Social Construction*. London: Sage
- Gergen, Kenneth J. (2002). Social Construction and Practical Theology. The Dance Begins. Hermans, C. A. M. (ed.). *Social Constructionism and Theology*. Leiden: Brill, 3–22.
- Gergen, Kenneth J. (2011). The Self as Social Construction. *Psychological studies* 56.1 (2011): 108–116.
- Gessen, Masha (2018). Venäjä vailla tulevaisuutta: yksinvaltiuden paluu. 2. painos. Suomentanut Ilkka, Rekiaro. [*The Future Is History: How Totalitarianism Reclaimed Russia* 2017]. Jyväskylä: Docendo.
- Gilgun, Jane F. (2008). Lived Experience, Reflexivity, and Research on Perpetrators of Interpersonal Violence. *Qualitative Social Work: Research and Practice* 7(2), 181–197. DOI: 10.1177/1473325008089629
- Gilgun, Jane F. (2014). Writing up qualitative research. In Patricia, Leavy (Ed.). *The Oxford handbook of qualitative research methods* (pp. 658–676). New York: Oxford University Press.
- Giordan, Giuseppe (2011). Toward a Sociology of Prayer. Giordan, Giuseppe and William, H. Swatos Jr.(eds.). *Religion, Spirituality and Everyday Practice*. Dordrecht: Springer Netherlands, pp. 77–88. DOI:10.1007/978-94-007-1819-7_6
- Grigore, Anamaria Monica (2015a). Les pèlerines, la religion vécue et la Roumanie postcommuniste. Montréal: Université de Montréal. DISS.
- Grigore, Monica (2015b). Tamara’s Illness: Pilgrims, Fate, and Lived Religion in Post-Communist Romania. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 7 (1): 39–51.
- Grönfors, Martti (1982). Kvalitatiiviset kenttätutkimukset. Porvoo: WSOY.
- Grönlund, Henrietta ja Mitra, Härkönen (2020). Uskonto kaupungissa – empiirisen tutkimuksen lähestymistapoja. Saarelainen Suvi-Maria ja Joonas Salminen (toim.). *Uskonto ajassa ja tilassa. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu* 294.
- Grzybowski, Stefan (Гжибовский, Стефан) (2017). К вопросу о диалектной общности русского говора старообрядцев в Польше и русских говоров Прибалтики. *Slavistica Vilnensis* 2017 (62) 151–172.
- Goffman, Erving (1971). *Arkielämän roolit*. Kääntäjä Erkki, Puranen. [*The Presentation of Self in Everyday Life*, 1956]. Porvoo: WSOY.
- Goffman, Erving (2012). *Vuorovaikutuksen sosiologia*. Kääntäjä Kaisa, Koskinen. Tampere: Vastapaino.
- Hall, Stuart (1990). Cultural Identity and Diaspora. Rutherford, Jonathan (Ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 222–237.

- Hall, Stuart (1992). Kulttuurin ja politiikan murroksia. Tampere: Vastapaino.
- Hall, Stuart (1996). *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. Malden, Mass: Blackwell.
- Hall, Stuart (1999). Identiteetti. Suom. ja toim. Mikko, Lehtonen ja Juha, Herkann. Tampere: Vastapaino.
- Hall, Stuart (2017). *The Fateful Triangle: Race, Ethnicity, Nation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hall, Stuart (2018). Stereotüüpide loomine kui tähistamispraktika. Representatsioon: kultuurilised representatsioonid ja tähistamispraktikad. Koostanud Stuart, Hall, Jessica, Evans, Sean, Nixon. Tõlkinud Eva, Närepea. Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia Kirjastus.
- Hall, Stuart (2019). Mitä on tekeillä? Esseitä vallasta, uusliberalismista ja monikulttuurisuudesta. Toim. Mikko, Lehtonen ja Olli, Löytty suomennos. Tampere: Vastapaino.
- Halman, Loek and Malina, Voicu (2010). *Mapping Value Orientations in Central and Eastern Europe*. Leiden: Brill.
- Halme, Lasse (2006). Nuorten aikuisten haaste kirkolle – Johtopäätöksiä nuorten aikuisten projektista. Mikkola, Teija, Kati, Tervo-Niemelä ja Juha, Petterson (toim.). *Urbaani usko: nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Harro-Loit, Halliki, Triin, Vihalemm, Kirsti, Jõesalu, Elo-Hanna, Seljamaa (2020). Mapping celebration practices in Estonia: which days of importance actually influence societal rhythms? Kannike, Anu, Katre, Pärn, Monika, Tasa (Ed.). *Interdisciplinary Approaches to Culture Theory* (248–328). Tartu: Tartu University Press.
- Helland, Christopher (2005). Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1.1.2005. Volume 01.1 Special Issue on Theory and Methodology, ed. by Oliver, Krüger (2005). DOI:10.11588/rel.2005.1.380
- Hermans, Chris A.M. (ed.) (2002). *Social Constructionism and Theology*. Leiden: Brill.
- Hervieu-Léger, D. (1997). What scripture tells me; Spontaneity and regulation within the catholic charismatic renewal. David D. Hall (Ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice* (22–40). Princeton University Press.
- Hervieu-Léger, D. (1998). The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity: An Analytical Essay on the Trajectories of Identification. *International Sociology*. 1998;13(2):213–228. DOI: 10.1177/026858098013002005
- Hervieu-Léger, Danièle (2000). *Religion as a Chain of Memory*. [*La religion pour mémoire*, 1993]. Translated Simon Lee. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

- Hervieu-Léger, Danièle (2005). Bricolage Vaut-Il Dissémination? Quelques Réflexions Sur L'opérationnalité Sociologique D'une Métaphore Problématique. *Social compass* 52.3 (2005): 295–308. DOI: 10.1177/0037768605058427
- Holliday, Adrian (2010). Complexity in cultural identity. *Language and Intercultural Communication* Vol. 10, No. 2, May 2010, 165–177. DOI: 10.1080/14708470903267384
- Holm, Nils G. (2008). Helighet och religiös erfarenhet. Mahlamäki, Tiina, Ilkka, Pyysiäinen ja Teemu, Taira (toim.). Pyhä: raja, kieltö ja arvo kansanomaisessa uskonnossa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Horiguchi, Daiki (堀口 大樹/ホリグチ ダイキ) (2019). Cultural identity for Baltic Russian-Speakers: A survey-based study. *Convencion científica internacional, Simposio de estudios humanísticos*. Conference Activities & Talks.
- Huttunen, Laura (2010). Tiheä kontekstointi: Haastattelu osana etnografista tutkimusta. Ruusuvoori, Johanna, Pirjo, Nikander ja Matti, Hyvänen (toim.). Haastattelun analyysi. Vastapaino: Tampere.
- Hämäläinen, Mariliis (2015). Eestimaa Kommunistliku Partei Keskkomitee nomenklatuur 1945–1990: areng ja statistika [The nomenclature of the Estonian Communist Party Central Committee 1945–1990: development and statistics]. *Ajalooline Ajakiri* 4 (154), 357–386. DOI: 10.12697/AA.2015.4.02
- Immink, Gerrit (2014). Theological Analysis of Religious Practices. *International journal of practical theology* 18.1 (2014): 127–138. DOI: 10.1515/ijpt-2014-0010
- Isä Vadim (Отец Вадим) (2007). Полная энциклопедия православно́й монастырской медицины. Донецк: Сталкер.
- Jakobson, Valeria (2013). Divided memory and its reflection in Russian minority media in Estonia in 1994 and 2009. Harro-Loit, Halliki and Katrin, Kello (Eds.). *The Curving Mirror of Time* (Volume 2). Tartu: Tartu University Press. DOI: 10.26530/OAPEN_446135
- Jansen, Ea (2005). "Baltlus", baltisakslased, eestlased. *Tuna* 2/2005.
- Jauhiainen, Jussi S. (2005). Linnageograafia. Linnad ja linnaurimus modernismist postmodernismini. Tallinn: Eesti Kunstiakateemia.
- Joffe, Helene (2012). Thematic Analysis. In *Qualitative Research Methods in Mental Health and Psychotherapy: A Guide for Students and Practitioners*. Edited by David Harper and Andrew Thompson, Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 209–223. DOI: 10.1002/9781119973249.ch15
- Jokinen, Arja (2012). Kategoriat, instituutiot ja sosiaalisen järjestyksen tuottaminen. Jokinen Arja, Kirsi Juhila, ja Eero Suoninen. Kategoriat, kulttuuri & moraalit: johdatus kategoria-analyysiin. Tampere: Vastapaino.

- Jokinen, Arja (2021). Laadullisen tutkimuksen näkökulmat. Konstruktivistinen näkökulma. <https://www.fsd.tuni.fi/fi/palvelut/metodologia/maopetus/kvali/mita-on-laadullinen-tutkimus/laadullisen-tutkimuksen-nakokulmat/> luettu 26.6.2021.
- Jokinen, Eeva (2005). *Aikuisten arki*. Helsinki: Gaudeamus.
- Jokinen, Kimmo (2006). Käänteet sosiologian ja kulttuurintutkimuksen itseyttämyksessä. *Kulttuurintutkimus* 1/2006, 1–15. <http://www.arthis.jyu.fi/julkaisut/tarkkojasiirtoja/jokinen.html> luettu 12.5.2020.
- Jõks, Eerik (2012). Astu alla rahva hulka: artikleid ja arutlusi Eesti elanikkonna vaimulaadist. Jõks, Eerik (toim.). Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu.
- Juhila, Kirsi, Arja, Jokinen ja Eero, Suoninen (2012a). Kategoriat ja juuret. Jokinen, Arja, Kirsi, Juhila ja Eero, Suoninen. Kategoriat, kulttuuri & moraalit: johdatus kategoriat-analyysiin. Tampere: Vastapaino.
- Juhila, Kirsi, Arja, Jokinen ja Eero, Suoninen (2012b). Kategoriat ja teesit. Jokinen, Arja, Kirsi, Juhila ja Eero, Suoninen. Kategoriat, kulttuuri & moraalit: johdatus kategoriat-analyysiin. Tampere: Vastapaino.
- Kahla, Elina (2014). Civil Religion in Russia: A Choice for Russian Modernization? *Baltic worlds: scholarly journal news magazine* (2–3/2014), 56–64. <http://balticworlds.com/wp-content/uploads/2014/10/elina-Kahla.pdf> luettu 12.4.2021.
- Kahla, Martti ja Pirjo, Mikkonen (2005). Venäläisten henkilönnimien opas: Venäjän federaatiossa käytössä olevia etunimiä muunnoksiin ja sukunimiä. Kolmas laajennettu laitos. Helsinki: Kotimaisten kielten tutkimuskeskus.
- Kaitsepolitsei aastaraamat (2004). Kaitsepolitsei amet https://kapo.ee/sites/default/files/content_page_attachments/aastaraamat-2004.pdf luettu 1.6.2021.
- Kalkun, Andreas (2020). Pyhäät kuvat arkiston teksteissä ja setojen elämässä. Vuola, Elina (toim.). Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta. Tietolipas 265. SKS: Helsinki.
- Kallunki, Valdemar (2018). Sekularisaatioparadigma. Ketola, Kimmo, Tuomas, Martikainen, ja Teemu, Taira (toim.). Uskontososiologia. Turku: Eetos.
- Капкан, М. (Капкан, М.) (2016). Культура повседневности. Екатеринбург: Уральский федеральный университет, ЭБС АСВ. <https://elar.urfu.ru/handle/10995/42404> luettu 1.2.2021.
- Karjahärm, Toomas ja Ene, Sepp (1997). Venestamine Eestis 1880–1917: dokumente ja materjale. Tallinn.
- Kasala, Kalevi (1990). Ortodoksisuuden mitä, miksi, miten: kirkkotiedon käsikirja. Kuvittanut Irke, Petterberg-Laurila. Joensuu: Ortodoksisen nuorten liitto.

- Kasatkina, Natalija (Касаткина, Наталия) (2006). Адаптация русских в контексте этнической структуры современного общества Литвы. *Studia Slavica Finlandensia* 2006, t. 23, p. 39–68.
- Kasekamp, Andres (2016). *Baltian historia. [A history of the Baltic states, 2010]*. Tampere: Vastapaino.
- Kelly, Catriona (2007). *Children's world: growing up in Russia, 1890–1991*. New Haven and London: Yale University Press.
- Ketola, Mikko ja Teuvo, Laitila (1996). Viron ortodoksien tie kriisin. *Teologinen Aikakauskirja*, 1996, 263–271.
- Kierkegaard, Søren (1998). Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus. Suomentaja Torsti, Lehtinen. [*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlaeg af Johannes Climacus, 1846* (Kierkegaard julkaisi kirjan pseudonyymillä Johannes, Climacus)]. Juva: Werner Söderström.
- Kilemit, Liina (2020). Kristlike kogudustega liitumise põhjustest. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. DISS.
- King, Nigel (2012). Doing template analysis. Symon Gillian and Catherine Cassell (eds.). *Qualitative Organizational Research: Core Methods and Current Challenges*. London: Sage. pp. 426–450. <https://sk.sagepub.com/books/qualitative-organizational-research-core-methods-and-current-challenges> luettu 12.8.2022
- King, Nigel and Joanna M., Brooks (2017). *Template analysis for business and management students*. SAGE Publications Ltd, DOI:10.4135/9781473983304
- Kilp, Alar and Jerry G., Pankhurst (2023). The Role of Moscow Patriarchs in the Promotion of the Imperial Culture of Sobornost': Thematic Analysis of Religious Leaders' Speeches at the World Russian People's Council 1993–2022." *Religions* 14.4 (2023): 436. DOI:10.3390/rel14040436
- Kivinen, M., J., Nikula (2006). Transition tutkimus. Teoksessa Katse Venäjään– suomalaisen Venäjä-tutkimuksen antologia. Aleksanteri-sarja 3/2006. Gummerus Kirjapaino Oy. Aleksanteri-instituutti. s. 513–544.
- Kiviorg, Merlin (2005). State and Church in Estonia. Robbers Gerhard (ed.). *State and Church in the European Union*. 2 ed. Nomos.
- Kļave, Evija (2010). Etnopolitisko diskursu analīze: valodas kopienū varas attiecībās Latvijā. Rīga: Latvijas Universitāte. DISS.
- Knibbe, Kim and Helena, Kupari (2020). Theorizing Lived Religion: Introduction. *Journal of contemporary religion* 35.2 (2020), 157–176. DOI: 10.1080/13537903.2020.1759897
- Knott, Kim (2013). The secular sacred: in-between or both/and? Day, Abby, Giselle, Vincett, Christopher, Cotter (eds.). *Social Identities between the Sacred and the Secular*. Farnham: Ashgate. 145–160.
- Knott, Kim, Volkhard, Krech and Birgit, Meyer (2016). Iconic Religion in Urban Space. *Material religion* 12.2 (2016): 123–136. DOI: 10.1080/17432200.2016.1172759

- Kononenko, Natalie (2010). How God Paired Men and Women: Stories and Religious Revival in Post-Soviet Rural Ukraine. *Canadian–American Slavic Studies* 44 (2010) 118–150.
- Kormina, Jeanne (2010) Avtobusniki: Russian Orthodox Pilgrims’ Longing for Authenticity. Hann, Chris, and Hermann Goltz (eds). *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Oakland, CA. DOI: 10.1525/california/9780520260559.003.0012
- Kormina, Jeanne (2017). Inhabiting orthodox Russia: Religious Nomadism and the Puzzle of Belonging. Luehrmann, Sonja (ed.). *Praying with the senses: contemporary eastern orthodox spirituality in practice*. Bloomington, IN: Indiana University Press
- Kormina, Jeanne (Кормина, Жанна) (2019). Паломники. Этнографические очерки православного номадизма. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Kormina J., S. Shtyrkov (Кормина Ж., С., Штырков) (2011). Православные версии советского прошлого: политики памяти в ритуалах коммеморации. *Антропология социальных перемен*. М.: РОССПЭН 2011, 389–413.
- Kormina, J., S., Shtyrkov, A., Panchenko (Кормина, Ж., С., Штырков, А., Панченко ред.) (2015). Изобретение религии в пост-советской России (Invention of Religion In Post-Soviet Russia). Санкт-Петербург: ЕУСПБ.
- Kosmarskaya, Natalya (2014). Russians in post-Soviet Central Asia: more ‘cold’ than the others? Exploring (ethnic) identity under different sociopolitical settings. *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 35:1, 9–26, DOI: 10.1080/01434632.2013.845195
- Kotiranta, Matti (2010). Uskonnonvapaus Itäisessä Euroopassa. Turunen Maija (toim.). *Kirkot ja uskonnot itäisessä Euroopassa*. Helsinki: Edita.
- Kovaleva, A. (Ковалева, А.) (2004). Социализация. *Знание. Понимание. Умение*. 2004. № 1, 139–143.
- Kreepuu, Tiiu (2011). Tähtpäevakalendri kujunemisest Nõukogude Eestis aastatel 1945–1985 [Soviet Holiday Calendar in Estonia in the Years 1945–1985]. *Tuna* 14 (2), 68–90.
- Kristeva, Julia (1993). Puhuva subjekti. *Tekstejä 1967–1993*. Suom. Pia Sivenius ym. Tampere: Gaudeamus.
- Krišjāne, Zaiga, and Maris, Bērziņš (2014). Intra-Urban Residential Differentiation in the Post-Soviet City: The Case of Riga, Latvia. *Hungarian Geographical Bulletin* 63.3 (2014): 235–253.
- Kukk, Kristiina (2019). Understanding the vicious circle of segregation: The role of leisure time activities. Tartu: Tartu University Press. DISS.
- Kunnas, Tarmo (2021). Mikä mieli uskonnoissa? Pohdinta uskonnon, moraalin ja pyhyden nykyisestä olemuksesta. Helsinki: Basam Books.
- Kupari, Helena (2016). Lifelong Religion as Habitus: Religious Practice Among Displaced Karelian Orthodox Women in Finland. Leiden: Brill. DOI: 10.1163/j.ctt1w8h2mf

- Kupari, H. and E., Vuola (Eds.) (2019). *Orthodox Christianity and Gender: Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*. Routledge Studies in Religion. London and New York: Routledge. DOI: 10.4324/9780203701188
- Kupari, Helena and Elina, Vuola (ed.) (2020a). *Orthodox Christianity and Gender: Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*. New York: Routledge.
- Kupari, Helena ja Elina, Vuola (2020b). ”Johdanto. Mitä on eletyn uskonnon tutkimus?” Vuola, Elina (toim.). *Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Tietolipas 265. Helsinki: SKS.
- Kuznecovienė, Jolanta (2005). *State and Church in Lithuania*. Robbers, Gerhard (ed.). *State and Church in the European Union*. 2 ed. Nomos.
- Kuznecovienė, Jolanta, Milda, Ališauskienė, Donatas, Glodenis, Ingo, W. Schröder (2012). *Religiija Leituvoje*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Kuznecovienė, Jolanta, Aušra, Rutkienė, Milda, Ališauskienė (2016). *Religiumas ir / ar dvasingumas Lietuvoje. Religijos sociologijos perspektyva*. Kaunas: Pasaulio lietuvių centras.
- Krūmiņa-Koņkova, Solveiga (toim.) (2012). *Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija. (Religiosity in Latvia: History and Present Situation)*. Latvijas Universitātes aģentūra LU Filozofijas un socioloģijas institūts. Riga: FSI. <https://core.ac.uk/download/pdf/71806733.pdf> luettu 10.4.2023.
- Krūzmētra, Ženija (2011). *Piepilsētas lauku teritorijas apdzīvojuma pārmaiņas Latvijā*. Rīga: Latvijas Universitāte, DISS.
- Kyyrö, Jere (2018). *Kansalaisuskonto*. Ketola Kimmo, Tuomas Martikainen, ja Teemu Taira (toim.). *Uskontososiologia*. Turku: Eetos.
- Köllner, Tobias (2013). *Businessmen, Priests and Parishes Religious Individualization and Privatization in Russia*. *Archives de sciences sociales des religions* 162 / 2013, 37–53. DOI: 10.4000/assr.25037
- Kääriäinen, Kimmo (Каарияйнен, Киммо) (2002) *Религиозность в старнах Балтии. Страны Балтии и Россия: общества и государства*. Отв. ред.-сост. Фурман, Д.Е., Э.Г., Задорожнюк. Москва: Реферendum.
- Kääriäinen, Kimmo (2004). *Ateismin jälkeen. Uskonnollisuus Venäjällä*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 86. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Laar, Mart (2005). *Punane terror. Nõukogude okupatsioonivõimu repressioonid Eestis*. Tallinn: Grenader.
- Laihiala-Kankainen, Sirkka (2021). *Venäläisen kasvatuksen historia*. Tampere: Vastapaino.
- Laiho, Marjukka (2021). *Eletty teologia tutkimusotteena*. Hallamaa, Jaana, Kati, Tervo-Niemelä ja Isto, Peltomäki (toim.). *Teologia eletyn uskonnon tulkkina: normatiivisuus ja uudistuvat metodit*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

- Lainela, Seija (1995). Baltian maiden omat valuutat ja talouden vakautus - pienten maiden suuri menestys. *Kansantaloudellinen aikakauskirja* 2/1995, 197–208.
- Laitila, Teuvo (2017). Jumalat, haltiat ja pyhät. Eletty ortodoksisuus Karjalassa 1000–1900. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 234. Helsinki: SKHS.
- Laitin, David D. (1998). *Identity in Formation: the Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*. Ithaca: Cornell University Press.
- Laitin, David D. (2002). “Culture and National Identity: ‘The East’ and European Integration.” *West European politics* 25.2 (2002): 55–80.
- Lane, Christel (1987). *From Ideology to Political Religion: Recent Development in Soviet Beliefs and Rituals in the Patriotic Tradition*. Arvidsson, Claes and Lars Erik, Blomqvist (ed.). *Symbols of Power: The Esthetics of Political Legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Lankauskas, Gediminas (2002). Modern’ Christians, Consumption, and the Value of National Identity in Post-Soviet Lithuania. *Ethnos*, vol. 67 :3, 2002, 320–344. DOI: 10.1080/0014184022000031
- Lankauskas, Gediminas (2015). *The Land of Weddings and Rain: Nation and Modernity in Post-Socialist Lithuania*. Toronto: University of Toronto Press.
- Latour, Bruno (2004). A Dialog on Actor Network Theory with a (Somewhat) Socratic Professor. In *The Social Study of Information and Communication Study*, edited by C., Avgerou, C., Ciborra, and F.F., Land, Oxford University Press, pp.62–76, 2004 [Republished in *Livres/Books (XII)*]
- Latour, Bruno (2006). Emme ole koskaan olleet moderneja. Suomentanut Risto, Suikkanen. [*Nous n'avons jamais été modernes*, 1991]. Tampere: Vastapaino.
- Latour, Bruno (2022). Matkalla maahan: politiikka ja uusi ilmastojärjestys. Suomen. Päivi, Malinen, ja Turo-Kimmo, Lehtonen. [*Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, 2015]. Tampere: Vastapaino.
- Latour, Bruno and Emilie, Hermant (2006). *Paris: invisible city*. Translated from the French by Liz, Carey-Libbrecht. Corrected February 2006 by Valérie Pihet. [*Paris ville invisible*. 1998]. http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/viii_paris-city-gb.pdf luettu 9.10.2022.
- Laukaitytė, Regina (2003). *Stačiatikių bažnyčia Lietuvoje XX amžiuje (The Orthodox Church in Lithuania in the Twentieth Century)*. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Laukaitytė, Regina (2014). *The Orthodox Church in Lithuania. Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*. Edited by Lucian, N. Leustean. 1st Edition. London: Routledge, Taylor & Francis Group.

- Laumenskaitė, Irena Eglė (2015). The Role of Formal Belief and Religious Indifference in Accepting the Conformist Social Orientation in Post-Soviet Society: The Lithuanian Case. *Zarządzenie w Kulturze* 2015, Tom 16, Numer 4, 403–426.
- Lauristin, Marju ja Peeter, Vihalemm (1998). Postkommunistlik siirdeaeg Eestis: Tõlgendusvõimalused. *Akadeemia* 4/1998.
- Lauristin, Marju ym. (2017). Teoreetiline hoovõtt: ühiskond ja elavik. Vihalemm, Peeter, Marju, Lauristin, Veronika, Kalmus & Triin, Vihalemm (eds). Eesti ühiskond kiirenevas ajas: Uuringu 'Mina. Maa-ilm. Meedia' 2002–2014 tulemused. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Lebedeva, N. (Лебедева, Н.) (1997). Социально-психологические закономерности аккультурации этнических групп. Этническая психология и общество.
- Lebedeva, G. (Лебедева, Г.) (2011). Символика цвета в русской традиционной культуре. Царскосельские чтения, 2011. <https://cyberleninka.ru/article/n/simvolika-tsveta-v-russkoy-traditsionnoy-kulture> luettu 19.12.2020.
- Leetmaa, Kadri (2008). Residential Suburbanisation in the Tallinn Metropolitan Area. Tartu: Tartu University Press. DISS.
- Levitt, Peggy (2007). Redefining the Boundaries of Belonging: The Transnationalization of Religious Life. Ammerman, T. Nancy ed. (2007). *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press.
- Liiman, Raigo (2000). Virolaisten ja venäläisten uskonnollisuus ja etniisyys: empiirinen tutkimus Viron uskonnollisuudesta ja Virossa asuvien venäläisten etnisestä identiteetistä 1990-luvulla. Helsinki: Helsingin yliopisto. Pro gradu.
- Liiman, Raigo (2001). Usklikkus muutuväs Eesti ühiskonnas. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Liiman, Raigo (2002). Uskonnollisuus muuttuvassa Virossa. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus
- Liiman, Raigo ja Tarmo, Tuisk (2012). Eestimaalaste arusaamad usu- ja moraaliküsimustes 1990–2010. Jõks Eerik (toim.). *Astu alla rahva hulka: artikleid ja arutlusi Eesti elanikkonna vaimulaadist*. Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu.
- Liu, Shuang (2017). Identity, Bicultural and Multicultural. Young, Yun Kim (gen. ed.). *The International Encyclopedia of Intercultural Communication*.
- Lindholm, Camilla, Melisa, Stevanovic ja Anssi, Peräkylä (2016). Johdanto. Keskustelunanalyysi. Kuinka tutkia sosiaalista toimintaa ja vuorovaikutusta. Lindholm, Camilla, Melisa, Stevanovic (toim.). Tampere: Vastapaino.
- Lotman, Jüri (1999a). Semiosfäärist (artiklivalimik). Tõlge Kajar, Pruul. Koostanud Kajar, Pruul, Boriss Uspenski. Tallinn: Vagabund. [*Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки, 1968–1992*].

- Lotman, J. (Лотман Ю.) (1999b). Култура и интеллигентность. Беседы о русской культуре. *Таллинн* 13/1999, 14–19.
- Lotman, Mihhail (2003). Pelkotila. Pelon semiotiikka venäläisessä kulttuurissa I. *Idäntutkimus* 3/2003.
- Luehrmann, Sonja (2011). *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Luehrmann, Sonja (ed.) (2017). *Praying with the Senses: Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*. Bloomington: Indiana University Press.
- Luukkanen, Arto (2001). Hajoaako Venäjä? Venäjän valtiollisuuden kehitys 862–2000. Helsinki: Edita.
- Loskij, Nikolaj (1990a) (Лосский, Николай). Характер русского народа. книга 1. Москва: Изд-во "Ключ".
- Loskij, Nikolaj (1990b) (Лосский, Николай). Характер русского народа. книга 2. Москва: Изд-во "Ключ".
- Lossky, Vladimir (2019). Idän kirkon mystinen teologia. Käännös Jyrki Härkönen. [Théologie mystique de l'Église d'Orient, 1957]. Heinävesi: Valamon luostari.
- Lõhmus, Mikk and Illar, Tõnisson (2006). Capital City Management in Estonia, Latvia and Lithuania After Restoring Their Independence. *Halduskultuur*, 2006, vol 7, pp. 50–77.
- Malkki, Liisa (2012). Kulttuuri, paikka ja muuttoliike. Toimittanut Laura Huttunen. Tampere: Vastapaino.
- Malone, Joanna and Anna, Dadswell (2018). The Role of Religion, Spirituality and/or Belief in Positive Ageing for Older Adults. *Geriatrics* 2018, 3(2), 28. DOI: 10.3390/geriatrics3020028
- Malte, Rolf (Мальте, Рольф) (2009). Советский массовый праздник. Переводчик Алтухов, В. Т. [*Das sowjetische Massenfest*, 2006]. Москва: Издательство РОССПЭН.
- Matulionis, Arvidas ja Monika, Frėjutė-Rakauskienė (2014). (Матулионис, А. и М., Фреюте-Ракаускене). Идентичность русской этнической группы и ее выражение в Литве и Латвии. Сравнительный аспект. *Мир России*, 23 (1/2014), 87–114. <https://mirros.hse.ru/article/view/4975> luettu 16.9.2021.
- Matuzkova, E. (Матузкова, Е.) (2014). Культурная идентичность: к определению понятия. *Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта* 2014. Вып. 2. С. 62–68.
- Mayol, Pierre (2013). Ensimmäinen osa: Asuminen. De Certeau, Michel, Luce, Giard, Pierre, Mayol (toim.). *Arkipäivän kekseliäisyys 2. Asuminen, ruoanlaitto*. Suomentanut: Tapani Kilpeläinen. Tampere: Niin ja näin.
- McGuckin, John Anthony (2011). Antimension. *The encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 34.
- McGuire, Meredith (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.

- Metso, Pekka (2003). Idän kirkon hengellisyys. Häyrynen, Seppo, Heikki, Kotila ja Osmo, Vatanen (toim.). Spiritualiteetin käsikirja. Helsinki: Kirjapaja.
- Metso, Pekka (2005). Ortodoksinen kirkko ja orientaaliset ortodoksiset kirkot. Metso, Pekka ja Esko, Ryökäs (toim.). Kirkkotiedon kirja: ekumeeninen johdatus kirkkojen oppiin ja elämään. Helsinki: Kirjapaja.
- Metsämuuronen, Jari (2006). Laadullisen tutkimuksen käsikirja. Helsinki: International Methelp.
- Miil, Marek (2013). 22 September 1944 in Soviet Estonian anniversary journalism. Harro-Loit, Halliki and Katrin, Kello (Eds.). *The Curving Mirror of Time (Volume 2)*. Tartu: Tartu University Press. DOI: 10.26530/OAPEN_446135
- Mills, C. Wright (2015). Sosiologinen mielikuvitus. Suomentaneet Antti Karisto, Esa Konttinen, Pentti Takala ja Hannu Uusitalo. Tarkistanut Juha Suoranta. [*The Sociological Imagination*, 1959]. Helsinki: Gaudeamus.
- Mikailienė, Živilė (2010). Soviet Vilnius: Ideology and the formation of identity. *Lithuanian Historical Studies* 15 2010, 171–189.
- Misāne, Agita (2016). Reliģija un latviešu nacionālists ideju vēsturē Latvijā. Rīga: Latvijas Universitāte. Vēstures un filozofijas fakultāte. Filozofijas nodaļa. DISS.
- Mitrohin, Nikolai (Митрохин, Николай) (2004). Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. Москва: Новое литературное обозрение.
- Mitrohin, Nikolai (Митрохин, Николай) (2012). Болезнь под названием «фонд уполномоченного» или несколько страниц об актуальных проблемах изучения религиозности в СССР. *Журнал "Государство, религия, Церковь"*. № 3–4 (30) 2012.
- Morozova, Nadežda ja Juri, Novikov (2008). Isevärki Peipsiveer. Eesti Vanausuliste folkloorist ja pärimuskulttuurist. Kõivupuu, Marju (toim.). Tartu: Huma.
- Moscovici, Serge (2022). Jumalate loomise mehhanism. Sotsioloogia ja psühholoogia. Tõlkinud Iika, Bramban ja Aija, Sprivul-Dautancourt, toimetaja Andu, Rämmer. [*La machine à faire des dieux. Sociologie et psychologie*, 1988] Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Muižnieks, Nils (2010). How Integrated Is Latvian Society? An Audit of Achievements, Failures and Challenges. Editor Muižnieks Nils. University of Latvia Advanced Social and Political Research Institute. Riga: University of Latvia,
- Munkki Serafim (2006). Idän erämaaisät hengellisinä ohjaajina. Kotila Heikki (toim.). Hengellisen ohjauksen kirja. Helsinki: Kirjapaja.
- Mustajoki, Arto (2020). Väärinymmärryksiä: miten voisimme puhua ja kuunnella paremmin? Kansi ja piirrookset: Ville Karppanen. Helsinki: Gaudeamus.

- Müller, Olaf, Detlef, Pollack and Gert, Pickel (2012). The Religious Landscape in Germany: Secularizing West – Secularized East. Müller, Olaf, Detlef, Pollack and Gert, Pickel. The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization. London: Routledge.
- Myllys, Riikka (2022). Silmukoihin kudottu hengellisyys. Käsitöiden tekeminen suomalaisten naisten arjen uskontona. Helsinki: Helsingin yliopisto. DISS.
- Mägi, Kadi (2018). Ethnic residential segregation and integration of the Russian-speaking population in Estonia. Tartu: Tartu University Press. DISS.
- Mäkinen, Marko (2014). Pyhänjäännökset. Lintulan ja Valamon luostarin reliikit. Pieksämäki: Valamon luostari.
- Nestorin kronikka (1994). Nestorin kronikka Suomentanut Marja-Leena, Jaakkola. [Повесть временных лет, 1116/1377]. Helsinki: WSOY.
- Niemelä, Kati (2006). Vieraantunut vai pettynyt? Kirkosta eroamisen syyt Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Niemeläinen, Jussi (25.11.2019). Latvian väkiluku on romahtanut EU-jäsenyyden aikana. HS. <https://www.hs.fi/ulkomaat/art-2000005463759.html> luettu 12.10.2022.
- Nimmerfeldt, Gerli (2011). Sense of belonging to Estonia. Vetik, Raivo and Jelena, Helemäe (ed.). The Russian Second Generation in Tallinn and Kohtla-Järve. Amsterdam: Amsterdam University Press. 203–228. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt46mzdc.14> luettu 16.1.2023.
- Nuga, Mari (2016). Soviet-era summerhouses On homes and planning in post-socialist suburbia. Tartu: Tartu University Press. DISS.
- Nunna, Kristoduli (toim) (2010). Kuinka minusta tuli ortodoksi. Maahenki. Juva: Bookwell Oy.
- Novikov, S. (Новиков, С.) (2019). Проектирование «нового человека» в Советской России 1920-х годов. *Отечественная и зарубежная педагогика*. 2019. Т. 1, No 1 (57). С. 161–174.
- Oja, Mare (2019). Muutused hariduselus ja ajalooõpetuse areng Eesti iseseisvuse taastamise eel 1987–91. *Ajalooline Ajakiri* 2019, 3/4, 365–401.
- Ortodoksinen kirkkokalenteri (Православный церковный календарь) (2004). Издательский Совет Русской Православной Церкви
- Paert, Irina (2013). Transmitting knowledge and identity and the "accidental diaspora": the case of the Russian Orthodox in Estonia. Ed. Nelly Elias and Julia Lerner *New Religiosity in Migration: New Religiosity in Migration*; Ben Gurion University of the Negev, Beer Sheva, Israel.
- Paert, Irina (2016a) Memory of socialism and the Russian Orthodox believers in Estonia. *Journal of Baltic Studies* 47:4, 497–512. DOI: 10.1080/01629778.2016.1248681

- Paert, Irina (2016b). Religion and generation: exploring conversion and religious tradition through autobiographical interviews with the Russian Orthodox believers in Estonia. Ed. Nugin, Raili, Anu, Kanne, Maaris, Raudsepp. *Generations in Estonia: Contemporary Perspectives on Turbulent Times (188–214)*. Tartu: University of Tartu Press.
- Paju, Imbi (2009). Torjutut muistot. Suomentaja Kaisu, Lahikainen. 5. painos. [Törjutud mälestused, 2007]. Helsinki: Like.
- Panchenko, Alexander (Панченко, Александр) (2004). Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. Москва: О.Г.И.
- Panchenko, Alexander (2012). ‘Popular Orthodoxy’ and Identity in Soviet and Post-Soviet Russia: Ideology, Consumption and Competition. *Soviet and Post-Soviet Identities*. Cambridge University Press, 2012. 321–340.
- Partei ehitus (1973). Partei ehitus, õpik. [Партийное строительство, 1971]. Tallinn: Eesti Raamat.
- Pascal, Blaise (2002). Geometrisesta mielestä ja muita pohdiskeluja. Suomentanut Martti, Anhava. [De l'esprit géométrique, 1657/8]. Helsinki: WSOY.
- Paukštytė-Šaknienė, Rasa (2018). Vilniaus ir Sofijos gyventojų šeimos šventės (Festivals in families in Vilnius and Sofia). *Lituanistica* 2018. T. 64. Nr. 1(111), p. 58–72. DOI: 10.6001/lituanistica.v64i1.3696
- Penttilä, Maija (2019). Monitasoinen usko 2010-luvun Venäjällä. *Reseptio: Kirkon ulkomaanasiain keskuksen teologisten asiain jaoston tiedotuslehti*, 2/2019, 36–43. https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio+2_2019/90195e10-90c3-a0dc-fddb-9370be9752f3 luettu 12.6.2021.
- Penttilä, Maija (2021). Yksityisen rukoilemisen yhteisöllinen luonne – Suomen venäjänkielisten arjen ortodoksinen rukous. Saarelainen, Suvi-Maria ym. (toim.). *Uskonto - yhteisö - yksilö: uskonnollinen kehitys moninaistuvassa yhteiskunnassa: juhla kirja professori Antti Räsäsen täyttäessä 60 vuotta*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Pessi, Anne Birgitta ja Henrietta, Grönlund (2018). Julkinen ja yksityinen: uskonnon monipaikkaisuus. Ketola, Kimmo, Tuomas, Martikainen ja Teemu, Taira (toim.) 2018. *Uskontososiologia*. Turku: Eetos.
- Pessi, Anne Birgitta, Ville, Pitkänen, Jussi, Westinen ja Henrietta, Grönlund (2018). Pyhyiden ytimessä. Tutkimus suomalaisten arvoista ja pyhyiden kokemisesta. Helsinki: SKR. https://www.e2.fi/media/julkaisut-ja-alustukset/pyhyiden_ytimessa.pdf luettu 12.7.2021.
- Petterson, Juha (2006). Papisto, nuoret aikuiset ja kirkko. Mikkola, Teija, Kati, Tervo-Niemelä ja Juha, Petterson (toim.). *Urbaani usko: nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Pettis, Jeffrey B. (2011). Ordination. *The encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. McGuckin, John Anthony (ed.). Oxford: Wiley-Blackwell, 425–426.

- Pew Research Center (May 10) (2017). "Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe". <https://www.pewresearch.org/religion/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/> luettu 6.6.2022.
- Pietilä, Ilkka (2010). Vieraskielisten haastattelujen analyysi ja raportointi. Ruusu vuori, Johanna, Pirjo, Nikander ja Matti, Hyvönen (toim.). Haastattelun analyysi. Tampere: Vastapaino.
- Pihlak, Ants and Michael, Beckelhimer (1993). More than language. A Comparison of Estonian and Russian Psyches. Lehtonen, Jaakko (toim.) 1993. Kulttuurien kohtaaminen. Näkökulmia kulttuurienväliseen kanssakäymiseen. Jyväskylä. University of Jyväskylä.
- Pilve, Eli (2013). Nõukogude noore kasvatamisest paberil ja päriselt. Ideoloogiline ajupesu Eesti NSV kooli(tunni)s 1953–1991. *Tuna* 3/2013, 82–100.
- Polese, Abel (2014). Between 'official' and 'unofficial' temperatures: introducing a complication to the hot and cold ethnicity theory from Odessa. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 35:1, 59-75, DOI: 10.1080/01434632.2013.845198
- Pollack, Detlef (2003). Religiousness Inside and Outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe. *Social compass* 50.3 (2003): 321–334.
- Possamai, Adam M. (2015). Popular and Lived Religions. *Current sociology* 63.6 (2015): 781–799. DOI: 10.1177/0011392115587022
- Ponomarjova, Galina (1999). Русские староверы Эстонии- Vene vanausulised Eestis-Russian old believers in Estonia. Tartu: Tartumaa Vanausuliste Kultuuri-ja Arendusühing.
- Popova, Viktoria (Попова, Виктория) (2011). Праздник как форма культурной памяти : государственные праздники России XX-начала XXI вв. Место защиты: Ур. федер. ун-т имени первого Президента России Б.Н. Ельцина. Кандидата культурологии. Lisensiaattitutkielma.
- Pravoslavnye hramy (Православные) (2017). Православные храмы и приходы на территории Латвии в период с XIII по XXI век. Справочник. Составитель Ефим Щеников. Консультант А.В. Гаврилин. Рига.
- Pravoslavnyi tserkovnyi slovar (2004). Православный церковный словарь. Религиозный вестник.
- Prilenska, Viktorija, Katrin, Paadam and Roode, Liias (2020). Challenges of civic engagement in the (post-socialist) transitional society: experiences from waterfront urban areas Mezapark in Riga and Kalarand in Tallinn. *Journal of Architecture and Urbanism*, 44 (2), 109–121. DOI: 10.3846/jau.2020.12223
- Psarev, Andrei (2011a). Canonization. McGuckin, John Anthony (ed.). The encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity. Oxford: Wiley-Blackwell, 106–107.

- Psarev, Andrei (2011b). Repentance. McGuckin, John Anthony (ed.). *The encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 468–469.
- Poseljanin, Jevgenij (Поселянин, Евгений) (1913/2018): Идеалы Христианской жизни. Репринт издания 1913 г. М. Карамзин, 2018 г.
- Prekup, Igor (2012). Õigeusklikud – Kes nad on? Jõks, Eerik (toim.). *Astu alla rahva hulka: artikleid ja arutlusi Eesti elanikkonna vaimulaadist*. Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu. 78–89.
- Primiano, Leonard Norman (1995). Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western folklore* 54.1 (1995): 37–56.
- Punkki, Mikko ja Pekka, Metso (2021). Jäsenyyden ja osallistumisen merkitykset Suomen ortodoksisen kirkon 20–45-vuotiaitten passiivisten jäsenten keskuudessa. *Teologinen aikakauskirja*, 126 (3), 214–232.
- Päiviö, H. ja K., Soom (2017). Poliittisesti täysinoppinut. Nuorten kesäpäivät, neuvostoajan aikuistumisriitti nuorten kokemuksena. *Uskonnontutkija - Religionsforskaren*, 6 (2). <https://journal.fi/uskonnontutkija/article/view/68815> luettu 12.5.2021.
- Raitviir, Tiina (toim.) (2009). *Rahvuste Tallinn. Statistilis-sotsioloogiline ülevaade*. Eesti Avatud Ühiskonna Instituut. Tallinn.
- Rée, Johannes (2000). Heidegger. Historia ja totuus Olemisessä ja ajassa. Suomennos Hannu, Sivonen. [*Heidegger; History and Truth in Being and Time*, 1998]. Helsinki: Otava.
- Remmel, Atko (2011). Religioonivastane võitlus Eesti NSV-s aastail 1957–1990. Tähtsamad institutsioonid ja nende tegevus. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. DISS.
- Repo, Mitro (2008). Isä Mitron sanakirja: ortodoksiset termit selityksiin. 3. p. Porvoo: WSOY.
- Riis, Ole and Linda, Woodhead (2010). *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Rimestad, Sebastian (2010). Orthodox Christians as a religious minority in the Baltic states in the interwar period. *Darbai ir dienos* 2010, t. 54, p. 95–101.
- Ringvee, Ringo (2011). Riik ja religioon nõukogudejärgses Eestis 1991–2008. Tartu. Tartu Ülikooli Kirjastus. DISS.
- Ringvee, Ringo (2013). Regulating Religion in a Neoliberal Context: The Transformation of Estonia. Martikainen, Tuomas and François, Gauthier (ed.). In *Religion in the Neoliberal Age* (155–172). Routledge. DOI: 10.4324/9781315604954-17
- Ringvee, Ringo (2015). Charismatic Christianity and Pentecostal churches in Estonia from a historical perspective. *Approaching Religion*, 5(1), 57–66. DOI: 10.30664/ar.67563
- Rinne, Jenni (2016). Searching for Authentic Living Through Native Faith. The Mausk Movement in Estonia. Stockholm: Södertörn University. DISS.

- Rosen, Ina (2009). I'm a Believer—But I'll Be Damned If I'm Religious: Belief and Religion in the Greater Copenhagen Area—A Focus Group Study. *Lund Studies in Sociology of Religion*, Volume 8. Lund: Lunds Universitet. DISS.
- Rousselet, Kathy (2013a). Introduction: l'orthodoxie russe aujourd'hui, *Archives de sciences sociales des religions* 162, 2013. DOI: 10.4000/assr.25023
- Rousselet, Kathy (2013b). L'autorité religieuse en context post-soviétique. *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 162 | 2013. DOI: 10.4000/assr.25023
- Runce, Inese (2021). Reliģijas politika Latvijā. <https://enciklopedija.lv/skirklis/22189-reli%C4%A3ijas-politika-Latvij%C4%81> luettu 8.7.2021.
- Runce, Inese and Jelena, Avanesova (2014). The Latvian Orthodox Church. *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*. Edited by Lucian N. Leustean. 1st Edition. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Ruusuvuori, Johanna, Pirjo, Nikander ja Matti, Hyvänen (2010). Haastattelun analyysin vaiheet. Ruusuvuori, Johanna, Pirjo, Nikander ja Matti, Hyvänen (toim.). Haastattelun analyysi. Tampere: Vastapaino.
- Ruutsoo, Rein (1999). Identiteet. Viikberg, J. Eesti rahvaste raamat: rahvusvähemused, -rühmad ja -killud. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus.
- Rämmer, Andu (2017). Sotsiaalse tunnetuse muutused Eesti siirdeühiskonna kontekstis. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. DISS.
- Sakaranaho, Tuula (2011). Religion and the Study of Social Memory. *Temenos* 47 2, 135–158.
- Saks, Edgar V. (2003). Eesti viikingid. [*The Estonian Vikings*, 1985]. 2. painos. Tallinn: Olion.
- Sanderson, Stephen K. (2007). Social Change. Bryant, Clifton D., and Dennis L., Peck. 21st Century Sociology a Reference Handbook. Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications.
- Savisaar, Edgar (2009). Saateks. Rahvuste Tallinn. Statistilis-sotsioloogiline ülevaade. Raitviir, Tiina (koostaja). Tallinn: Eesti Avatud Ühiskonna Instituut.
- Schegloff, Emanuel A. (2007). A Tutorial on Membership Categorization. *Journal of pragmatics* 39.3 (2007): 462–482. DOI: 10.1016/j.pragma.2006.07.007
- Schvak, Toomas (2015). Eesti õigeusu kiriku lugu 19. sajandist tänaseni. Liina, Eek (Toim.). Mitut usku Eesti IV. Valik usundiloolisi uurimusi: õigeusu eri, 40–86. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Schütz, Alfred (2007). Sotsiaalisen maailman merkityksenkäs rakentuminen: johdatus ymmärtävään *sosiologiaan*. Johdatus ja suomennos Veikko., Pietilä ja jälkisanat Tapio, Aittola. [*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, 1932]. Tampere: Vastapaino.

- Sedova, Galina [Седова, Галина (инокиня Ефросиния)] (2020). Рижская епархия 1944–1964. Из истории православия. – Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saule”.
- Seljamaa, Elo-Hanna (2010). "Kui pidu korraldatakse, on järelikult seda kellelgi vaja." Vene vastlapühade tähistamisest Tallinnas. *Keel ja Kirjandus* 8–9/2010, 671–686.
- Seljamaa, Elo-Hanna (2012). A Home for 121 Nationalities or Less: Nationalism, Ethnicity and Integration in Post-Soviet Estonia. Columbus: The Ohio State University. DISS.
- Seljamaa, Elo-Hanna (2016). Silencing and Amplifying Ethnicity in Estonia. An Ethnographic Account from Tallinn. *Ethnologia Europaea* 46 (2), 27–43. DOI: 10.16995/ee.1186
- Semenenko-Basin, Пја (Семененко-Басин, Илья) (2011). Персонификация святости в русской православной культуре XX века. ГОУ ВПО «Российский государственный гуманитарный университет» Учебно-научный центр изучения религий. DISS.
- Seppälä, Johannes (suom.) (1986). Pyhien isien kanonit. Maahenki.
- Seppälä, Serafim (2016). Taivaalliset voimat. Enkelit varhaiskristillisyydessä ja juutalaisuudessa. Helsinki Kirjapaja.
- Sergeeva, Alla (Сергеева, Алла) (2006). Русские: стереотипы поведения, традиции, ментальность. 4-е изд., испр. Москва: Флинта Наука.
- Settersten, Richard A. (2002). Socialization and the life course: new frontiers in theory and research. *Current Perspectives on Aging and the Life Cycle*, Volume 7, 2002, 13–40. DOI: 10.1016/S1040-2608(02)80028-4.
- Shevzov, Vera (2011). Miracles. McGuckin, John Anthony (ed.). The encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity. Oxford: Wiley-Blackwell, 387–389.
- Simmel, G. 2002 (Зиммель, Г.) (2002). Большие города и духовная жизнь. [*Die Großstädte und das Geistesleben*, 1903]. *Логос* 3 (34) 2002, 1–12.
- Simmel, Georg (2006). Suurkaupunki ja moderni elämä: kirjoituksia vuosilta 1895–1917. Kääntäjä Tiina Huuhtanen. 2 painos. Helsinki: Gaudeamus
- Simonian, R., T., Kochegarova (Симонян, Р., Т., Кочегарова.) (2010). Русскоязычное население в странах Балтии. (Russian-speaking population in Baltic states). *Вестник МГИМО-Университета*. 2010;3 (12):60–77. DOI: 10.24833/2071-8160-2010-3-12-60-77
- Sinelina, Ylia (Синелина Юлия) (2001). О критериях определения религиозности населения. *Социологические исследования* 2001. № 7, 89–96.
- Slagle, Amy A. (2019). Icons in the Lived Experience of American Orthodox Christians. *Canadian-American Slavic studies* Volume 3, 2019: 364–383. DOI: 10.1163/22102396-05303009

- Smelser, Neil J. (2004). Psychological Trauma and Cultural Trauma. Alexander, Jeffrey C. ym. Cultural Trauma and Collective Identity. 1st ed. Berkeley: University of California Press. 31–59. DOI: 10.1525/9780520936768-003
- Sorokin, Pitirim (2017). Meie ajastu kriis. Tõlkinud Simo, Runnel. [*The Crisis of Our Age*, 1941]. Tartu: Ilmamaa.
- Statistika andmebaas (2023). <https://andmed.stat.ee/et/stat> luettu 22.3.2023.
- Stevanovic, Melisa (2016). Sosiaalsed rakenteet. Stevanovic, Melisa, Camilla, Lindholm ja Ilkka, Arminen. Keskustelunanalüüs: kuinka tutkia sosiaalista toimintaa ja vuorovaikutusta. Tampere: Vastapaino.
- Stolz, Jörg (2008). The Explanation of Religiosity: Testing Sociological Mechanisms Empirically. Observatoire des Religions en Suisse ORS – Working Papers 8/2008. https://www.unil.ch/files/live/sites/issr/files/shared/Publications/WP_WorkingPapers/WP_08-2008.pdf luettu 12.11.2023.
- Sulkunen, Pekka ja Jukka, Törrönen (1997). Puhujakuva: enonsiaation rakenteet. Sulkunen, Pekka ja Jukka, Törrönen (toim.) Semioottilisen sosiologian näkökulmia. Sosiaalisen todellisuuden rakentuminen ja ymmärrettävyys. Helsinki: Gaudeamus.
- Suoninen, Eero (2012). Identiteettien rakentuminen. Jokinen, Arja, Kirsi, Juhila ja Eero, Suoninen. Kategoriat, kulttuuri & moraalit: johdatus kategoria-analyyssiin. Tampere: Vastapaino.
- Suzukovich III, Eli Steven (2011). The Seen and Unseen: Religion and Identity in the Chicago American Indian Community. 1081. The University of Montana. DISS. <https://scholarworks.umt.edu/etd/1081/> luettu 10.10.2023.
- Sztompka, Piotr (2004). The Trauma of Social Change: A Case of Postcommunist Societies. Cultural Trauma and Collective Identity. University of California Press. DOI:10.1525/california/9780520235946.003.0005
- Sõtšov, Andrei (2018). Õigeusk. Altnurme, Riho (toim.). Eesti kiriku- ja religioonilugu. Õpik kõrgkoolidele. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Šlevis, German (Шлевис, Герман) (2003). Православные святыни Вильнюса. Страницы истории. Вильнюс: Свято-Духов монастырь.
- Šlevis, German (Шлевис, Герман) (2006). Православные храмы Литвы. Вильнюс: Свято-Духов монастырь.
- Šūpule, Inese (2012). Etniskās un nacionālās identitātes sociālā konstruēšana mijiedarbībā: Latvijas gadījuma izpēte. Rīga: Latvijas Universitāte. DISS. <https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/4691> luettu 24.5.2021.
- Tabuns, Aivars (2010). Identity, Ethnic Relations, Language and Culture. How Integrated Is Latvian Society? An Audit of Achievements, Failures and Challenges. Muižnieks, Nils (ed.). University of Latvia Advanced Social and Political Research Institute. Riga: University of Latvia Press. 253–278.

- Tamm, Egle (2002). Tallinna kirikurenessanss. Tallinna Kultuuriväärtuste Amet. Tallinn.
- Tamm, Marek (2013). In search of lost time: Memory politics in Estonia, 1991–2011. *Nationalities Papers*, 41(4), 651–674. DOI: 10.1080/00905992.2012.747504
- Tammaru, Tiit (2001). Linnastumine ja linnade kasv Eestis nõukogude aastatel. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. DISS.
- Tarvasaho, Dimitri (1981). Ortodoksisen kirkon pyhät toimitukset: liturgiikka keskikouluja ja seminaareja varten. 4. p. Helsinki: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.
- Teinonen, Seppo A. (1999). Teologian sanakirja: 7400 termiä. (2. korj. p.). Helsinki: Kirjapaja.
- Teismas 17.4.2020. Teismas: Maskvos namų įteisinimui – dar dveji metai. <https://www.kurier.lt/teismas-maskvos-namu-iteisinimui-dar-dveji-metai/> luettu 12.10.2022.
- Tēraudkalns, Valdis (2000). Vasarsvētku kustība Latvijā: reliģijpētnieciska analīze. Rīga: Latvijas Universitātes. Teoloģijas fakultāte. DISS. <https://dspace-dev.lu.lv/items/08e368ba-90fa-4eca-9ef3-c877b-0c8c825> luettu 20.5.2023.
- Tēraudkalns, Valdis (2020). Religion in Latvia after the Fall of the Soviet System: Fragmentation and Postsecularism. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 40, Iss. 6, Article 2. <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol40/iss6/2> luettu 17.12.2023.
- Tiaynen, Tatjana (2013). Babushka in Flux. Grandmothers and Family-making between. Russian Karelia and Finland. Tampere: University of Tampere. DISS.
- Tiaynen-Qadir, Tatjana (2017). Glocal Religion and Feeling at Home: Ethnography of Artistry in Finnish Orthodox Liturgy. *Religions* 8 (2), 23. 1–14 DOI:10.3390/rel8020023
- Tieteen termipankki 23.10.2023: Ihmistieteet: minuus. <https://tieteen-termipankki.fi/wiki/Ihmistieteet:minuus> luettu 23.10.2023.
- Tiido, Anna (2019). Russians in Europe: nobody's tool: the Examples of Finland, Germany and Estonia. Tallinn: Rahvusvaheline Kaitseuuringute Keskus. https://icds.ee/wp-content/uploads/2019/09/ICDS_EFPI_Analysis_Russians_in_Europe_Anna_Tiido_September_2019.pdf luettu 18.4.2020.
- Ting-Toomey, Stella (2017). Identity Negotiation Theory. The International Encyclopedia of Intercultural Communication. Young, Yun Kim (General Editor), Kelly, L. McKay-Semmler (Associate Editor). Published by John Wiley & Sons, Inc. DOI: 10.1002/9781118783665.ieicco039 The Russian Minority in Latvia 2011. ENRI-East Research. Report 5 http://www.ces.lt/wp-content/uploads/2013/01/ENRI_Russians-in-Latvia.pdf luettu 6.4.2022.
- The Russian Minority in Lithuania 2011. ENRI-East Research. Report 8. http://www.ces.lt/wp-content/uploads/2013/01/ENRI_Russians-in-Lithuania.pdf luettu 6.4.2022.

- Thomas, Stephen (2011). Deification. McGuckin, John Anthony (ed.). *The encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 182–187.
- Tolkovyĭ molitvoslov (Толковый молитвослов) 2016. Толковый молитвослов. 8-е издание. Издательство Сретенского монастыря. Москва.
- Tolstaya, K. and P. G. A., Versteeg (2014). Inventing a Saint: Religious Fiction in Post-communist Russia. *Journal of the American Academy of Religion*, 82(1), 70–119. DOI: 10.1093/jaarel/lft070
- Tolstaya, Katya (2020). Orthodox kaleidoscope: heterogeneity, complexity and dynamics in the Russian Orthodox Church. An introduction. *Religion, State and Society* 48:2–3, 80–89. DOI:10.1080/09637494.2020.1805881
- Tšehov, A. P. (1978/1899) (Чехов, А. П.). Дама с собачкой и другие рассказы. Москва: Издательство Русский язык.
- Tšertkov, A. (1977). *Kuidas usk lohutab*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Tumarkin, Nina (Тумаркин, Нина) (1997). Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. [*Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, 1983]. Пер. с англ. С. Л. Сухарева. СПб: Гуманитарное агентство «Академический проект». (Серия «Современная западная русистика», т. 12).
- Tuomi, Jouni ja Anneli, Sarajärvi 2018. Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi. Uudistettu laitos. Helsinki: Tammi.
- Turner, Victor (1974). Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology. *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies*, 60, no. 3 (1974). Rice University.
- Turner, Victor (2007). Rituaali. Rakenne ja communitas. Suom. Maarit, Forde. [*The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969]. Helsinki: Summa.
- Turunen, Maija (2005). Faith in the Heart of Russia: the Religiosity of Post-Soviet University Students. Aleksanteri Institute. Kikimora publications A11. DISS.
- Turunen, Maija (2006). Ortodoksinen kirkko Venäjällä. *Idäntutkimus* 13(1), 48–61.
- Turunen, Maija (2007). Orthodox monarchism in Russia: is religion important in the present-day construction of national identity? *Religion, State and Society*, 35(4), 319–334. DOI: 10.1080/09637490701621695
- Turunen, Maija (2010). Venäjän ortodoksinen kirkko. Kirkot ja uskonnot itäisessä Euroopassa. Turunen, M. (ed.). Helsinki: Edita.
- Tuovila, Seija (2005). Kun on tunteet. Suomen kielen tunnesanojen semantiikkaa. Oulun yliopisto DISS.
- Tomka, Miklós (1998). Coping with Persecution: Religious Change in Communism and in Post-Communist Reconstruction in Central Europe. *International Sociology*, 13(2), 229–248. <https://doi.org/10.1177/026858098013002006>

- Törrönen, Jukka (2010). Identiteettien ja subjektiasemien analyysi haastatteluaineistossa. Ruusu vuori, Johanna, Pirjo, Nikander ja Matti, Hyvärinen (toim.). Haastattelun analyysi. Tampere: Vastapaino.
- Uibu, Marko (2021). Spiritual milieu in Estonia – challenge and opportunity for studying contemporary forms of religion. Altnurme Riho (Ed.). Old religion, new spirituality: implications of secularization and individualization in Estonia. (118–130). Leiden: Brill. DOI: 10.1163/9789004461178_009
- Unger, Jennifer B. (2011). Cultural Identity and Public Health. Schwartz, S. J. ym. (eds.). Handbook of Identity Theory and Research. DOI: 10.1007/978-1-4419-7988-9_34
- Utriainen, Terhi (2018). Epävirallinen eletty uskonto. Ketola K., T. Martikainen ja T. Taira (toim.). Uskontososiologia. Turku: Eetos.
- Ven, Johannes A. van der (2001). Social Constructionism and Theology a Dance to be Postponed? Edited by Hermans C.A.M. ym. Social constructionism and theology. Leiden: BRILL
- Venclova, Tomas (2012). Vilna kaupungin tarina. Käännös: Reeta, Tuoresmäki, Aulis, Kallio. Jagellonica-kulttuuriyhdistys ry. Tampere: Juvenes Print
- Vihalemm, Triin and Veronika, Kalmus (2009). Cultural Differentiation of the Russian Minority. *Journal of Baltic studies* 40 no 1, 95–119. DOI: 10.1080/01629770902722278
- Vihalemm, Triin ja Halliki, Harro-Loit (2017). Tähtpäevad kui igapäevärütmide katkestus. Eesti ühiskond kiirenevas ajas: uuringu "Mina. Maailm. Meedia" 2002–2014 tulemused. Toimetajad Peeter Vihalemm ym. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Viimased teated (1937). *Eesti kirik* 6 14/1937.
- Vrublevskaja, Polina (Врублевская, Полина) (2015). Исследуя церковную общину в малом городе: роль священника и другие аспекты православной общинности. *Laboratorium* 7 (3): 129–144.
- Vuola, Elina (toim.) (2020). Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta. Tietolipas Nro 265. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Wanner, Catherine (2018). Public religions after socialism: redefining norms of difference. *Religion, State and Society*, 46:2, 88–95, DOI: 10.1080/09637494.2018.1465245
- Wanner, Catherine (2020). An Affective Atmosphere of Religiosity: Animated Places, Public Spaces, and the Politics of Attachment in Ukraine and Beyond. *Comparative studies in society and history* 62.1 (2020): 68–105. DOI:10.1017/S0010417519000410
- Ware, Kallistos (1985). Ortodoksinen tie. Suomennos Matti Sidoroff. [*The Orthodox Way*, 1981]. Kuopio: Ortodoksinen veljestö.
- Weber, Max (1989). Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus. Suom. ja toim. Tapani Hietaniemi. [*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920]. Tampere: Vastapaino.

- Weber, Max (1992). Kaupunki. Suom. ja toim. Tapani Hietaniemi. [*Die Stadt*, 1921]. Tampere: Vastapaino.
- Weeks, Theodore R. (2015). *Vilnius between Nations, 1795–2000*. DeKalb, Illinois: NIU Press.
- Weiss, D. (Вайс, Д.) (2008). Паразиты, падаль, мусор. Образ врага в советской пропаганде. *Политическая лингвистика* 1(24) 2008.
- Werth, Paul William (2011). Lived Orthodoxy and Confessional Diversity: The Last Decade on Religion in Modern Russia. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, Volume 12, Number 4, Fall 2011, 849–865. DOI: 10.1353/kri.2011.0044
- White, Monica M. (2011). Relics. McGuckin, John Anthony (ed.). *The encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 465–467.
- Willander, Erika (2014). What Counts as Religion in Sociology? The Problem of Religiosity in Sociological Methodology. Uppsala: Uppsala Universitet. Sociologiska institutionen. DISS.
- Williamson, John and Lee Garth, Vigilant (2007). *The Sociology of Socialization*. 21st Century Sociology: A Reference Handbook, 2007. Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications, Inc.
- Wilterdink, Nico (2020). Social change sociology. Britannica Wilterdinkin: Last Updated: Nov 16, 2020, <https://www.britannica.com/topic/social-change> luettu 5.1.2021.
- Woodhead, Linda (2011). Five concepts of religion. *International Review of Sociology*. Vol. 21, No. 1, March 2011, 121–143. DOI: 10.1080/03906701.2011.544192
- Woodhead, Linda (2013). Tactical and Strategic Religion. By Dessing, Nathal M., Nadia, Jeldtoft, Linda, Woodhead. *Everyday Lived Islam in Europe*. Routledge: London (9–22). DOI: 10.4324/9781315581323
- Young, Pauline V. (1929). The Russian Molokan Community in Los Angeles. *The American journal of sociology* 35.3 (1929): 393–402. DOI: 10.1086/215052
- Yurchak, Alexei (Юрчак, Алексей) (2017). Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. [*Everything Was Forever, Until It Was No More: the Last Soviet Generation*, 2005]. Москва: Новое литературное обозрение.
- Zabrodskaia, Anastassia and Martin, Ehala (2014). Inter-ethnic processes in post-Soviet space: theoretical background. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 35:1, 1–8, DOI: 10.1080/01434632.2013.845194
- Zalipski, Vladimir (Залипский, Владимир) (2004). Духовные беседы протоиерея Владимира Залипского. Книга первая. Православное издательское общество священномученика Исидора Юрьевского. Tallinn: Ühiselu.

- Zepa, Brigita, Inese, Šūpule, Evija, Kļave, Līga, Krastiņa, Jolanta, Krišāne, Inguna, Tomsone (2005). *Ethnopolitical Tensions in Latvia: looking for the conflict solution*. Baltic Institute of Social Sciences. Riga. http://pdc.ceu.hu/archive/00003174/01/ethnopolitical_tension_in_latvia.pdf luettu 15.9.2020.
- Zima, V. F. (1994). Голод и преступность в СССР 1946–1947 гг. In: *Revue des études slaves*, tome 66, fascicule 4, 1994. 757–776. DOI: 10.3406/slave.1994.6217

Liitteet

Liite 1. Haastateltavien tunnuksset ja nimeämistavat

Taulukko 1 Tutkimuksen haastateltavien tunnuksset ja nimeämistavat.

	PÄIVÄMÄÄRÄ, KELLON-AIKA JA HAASTATELUN PAIKKA	KOULUTUS-TASO	SEURA-KUNTA	SYNTYMÄ-PAIKKA	SYNTYMÄ LUVULLA
TM1	4.8 klo 16.10–17.30 koti	lukio	-	Tallinna	1950
TMs2	5.8 klo 13–16.15 toimisto	korkeakoulu	jäsen	Tallinna	1960
TMs3	5.8 klo 19.50–21.30 kirkko	korkeakoulu	jäsen	Tallinna	1970
TN4	6.8 klo 16-30–18 toimisto	korkeakoulu	-	Tallinna	1980
TM5	7.8 klo 14.30–17 koti	korkeakoulu	-	Tallinna	1970
TN6	7.8 klo 14.30–17 koti	korkeakoulu	-	Tallinna	1970
TNs7	8.8 klo 12.40–14.30 puisto	lukio ja tekn.	jäsen	Tallinna	1960
TNs8	9.8 klo 15–17 toimisto	korkeakoulu	jäsen	Venäjä	1940
TN9	10.8 klo 14.30–17.20 kahvila	korkeakoulu	-	Venäjä	1960
TNs10	11.8 klo 10–13.20 toimisto	lukio ja tekn.	jäsen	Ukraina	1960
RNs11	13.8 klo 16–18.30 puisto	korkeakoulu	jäsen	Venäjä	1960
RNs12	15.8 klo 15.30–18.30 puisto	lukio ja tekn.	jäsen	Riika	1960
RN13	15.8 klo 10–21.30 kahvila	korkeakoulu	-	Latvia	1970
RM14	16.8 klo 12–13.30 koti	lukio	jäsen	Riika	1950
RN15	17.8 klo 14.50–15.55 koulu	korkeakoulu	-	Riika	1960
RNs16	17.8 klo 16–17.20 koulu	korkeakoulu	jäsen	Riika	1960
RN17	17.8 klo 17.25–18.45 koulu	korkeakoulu	-	Riika	1960

RN18	18.8 klo 12–14.25 virasto	korkeakoulu	-	Riika	1980
RM19	19.8 klo 16.30–18 toimisto	lukio	-	Riika	1950
RMs20	20.8 klo 12–13.40 kahvila	korkeakoulu	jäsen	Riika	1950
VN21	21.8 klo 16–18 puisto	korkeakoulu	-	Liettua	1970
VMs22	21.8 klo 21–22.30 hautausmaa	lukio	jäsen	Turkmenistan	1940
VNs23	22.8 klo 13.10–15 kirkko	korkeakoulu	jäsen	Liettua	1940
VNs24	22.8 klo 17.30–20.30 kahvila	korkeakoulu	jäsen	Ukraina	1950
VM25	23.8 klo 13.15–15 koti	korkeakoulu	-	Vilna	1950
VN26	24.8 klo 9–11.15 koulu	korkeakoulu	-	Vilna	1960
VN27	25.8 klo 10.30–12.30 puisto	lukio	-	Vilna	1970
VNs28	25.8 klo 15–16.30 yliopisto	korkeakoulu	jäsen	Vilnan alue	1950
VM29	25.8 klo 17.30–19.30 koti	lukio ja tekn.	-	Vilna	1970
VNs30	26.8 klo 9–11 kahvila	lukio ja opis.	jäsen	Vilna	1970
VM31	26.8 klo 15–15.30 toimisto	korkeakoulu	-	Vilna	1950

Selitykset:

TM1 Tallinna mies haastateltava numero 1.

RNs11 Riia nainen seurakunnan jäsen haastateltava numero 11.

Paikallisen ortodoksiseurakunnan jäsenyys perustuu haastateltavan kertoman.

Koulutus: lyhenne tekn. voisin rinnastaa nykyisiin ammattikorkeakoulu tutkintoa.

Tutkimuksen ainoa parihaastattelu oli kotona TM5 ja TN6.

Liite 2. Tutkimuksen esittelyteksti ja kyselylomake

Religiousness and identity in Baltic Russians

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ РЕСПОНДЕНТА (4.8–26.8.2004)

Здравствуйте! Меня зовут Райго Лийман. Я очень рад, что вы сможете принять участие в этом исследовании, которое является материалом будущей докторской диссертации. Тем самым вы примите участие в исследовании проекта Финской Академий «Церкви и Европейский Союз».

Цель этого исследования – собрать данные о теперешнем положении в Балтийских странах, которые включились в ЕС в этом году. Как эти общественные изменения (точнее с 1990 по 2004) видны в жизни респондентов и это будет исследоваться на примере русских Таллинна Эстонии, Риги Латвии и Вильнюса Литвы (из каждого города по 10 человек).

Мнения высказанные в ходе исследования, оглашению не подлежат и будут использоваться только в кодированными без оглашения имени респондента.

Вы согласны принять участие в исследований?

С уважением исследователь Raigo Liiman (Хельсинский университет)

Часть 1. Религиозность. Начнем с вашего детства.

Где в основном проходило ваше детство и молодость (в городском или в сельском виде поселения)?

Расскажите коротко о ваших родителях (сфера деятельности) и о семе (сколько у вас братьев и сестер)? Как вы проводили в свободное время с родителями?

Какие воспоминания у вас остались с детства? Особенно какие ежегодные праздники вы помните и как они у вас проводились? (семейные, государственные и церковные)

Как часто у вас в семье говорили в детстве и молодости о религии?

Какие воспоминания у вас остались с общественных организации как октябрята, пионеры и комсомол? Как вы считаете участие в этих организациях было по личному желанию или чисто формально?

Было ли у вас дома религиозное воспитание? Расскажите об этом!

Кто вас познакомил с церковной жизнью (например, отец, мать, дедушка, бабушка, родственники, друзья, знакомые, крёстные родители итд.). Уточните еще в какой церкви!

Крещены ли вы? Уточните когда и где.

В науке социологий религии считают что не все люди религиозные, но имеется разные уровни. В какой степени вы читаете себя религиозным человеком? (верующий, ищущи, колеблющий, неверующий, атеист, не можете сказать) Объясните свой выбор.

Верите ли вы? Можете сами определить во что!

На сегодняшний день вы являетесь членом прихода или нет? Если да, то когда и в какой приход и с какова времени. Почему именно этот приход?

Вы считаете себя православным, протестантом, католиком, причисляете себя к другому религиозному направлению или ни к какому? Объясните свой выбор (уточните почему)?

Как часто вы посещаете богослужение и посещаете ли вообще (имеются ли в посещении изменения, напр. раньше и в настоящие время)?

Как часто вы молитесь и молитесь ли вообще?

Какие вы можете отметить *изменения в частоте молитв* разрезе с детства до сегодняшнего дня?

Какое значение имеют для вас церковные праздники (например, пасха итд.)?

Принимали ли вы участие в паломничестве или посещали ли вы монастырь, то скажите где и когда. Какое вам осталось впечатление?

Что вы понимаете под словом святое и что для вас является святым (например место; персона; предмет)? Почему?

Вы имеете дома что-нибудь святое (или что-то очень важное для вас)?

Часть 2. Идентитет.

Вы читаете себя русским/-ой?

Уточните русским или русским Эстоний, Латвий, Литвы или другим? Объясните пожалуйста если здесь какая-та разница?

На каком языке вы общаетесь в основном в своей ежедневной жизни (на работе, дома и в свободное время)?

Какое значение являются для вас традиции в общем (точнее семейные, национальные, государственные, про церковные мы уже говорили)?

Как важным вы считаете передачи этих (для вас важных) традиции детям? Почему?

Какую важность имеет для вас сохранение и продолжение русской культуры и традиции в Эстоний/Латвии/Литве? Вы не изменили своего отношения?

Что для вас является сугубо-присуще русским в общем понятий в Эстоний/Латвий/Литве? (например, можете описать какая русская душа и другие особенности характера русского человека)

Как важным является для вас чувство единства с другими русскими?

Уточните с какими проживающих в Эстоний/ Латвий, Литве или в России /или за пределами России в диаспоре? Объясните почему?

Вы согласны или нет с надписью на стенке дома на русском языке у нас отечество Россия, а родина Эстония, Латвия, Литва?

Что вы понимаете под словом отечество? Уточните.

Как часто вы посещаете Россию? Уточните по каким причинам.

В общем можно ли сказать, что вера и/или церковь (какая церковь) является важным элементом русского самосознания? Объясните почему.

Довольно часто в обществе относят православие к русской культуре и к русским. Какое ваше мнение? Знаете ли вы причину?

По вашему мнению, какая организация или общественная организация или государственного учреждения является представителем (сохранителем) именно русской культуры в стране (Эстония, Латвия, Литва)?

Вызвали ли когда-нибудь противоречия чувства в вашем русском самосознании после 1991 года/ распада СССР? Почему?

Как вы считаете, в какой мере нарушаются в стране? Уточните в каком виде. А права других русских в стране?

Имело ли какое-то ограничение которое было связано с Вашей верой?

В какой степени вы довольны своей жизнью (в Эстонии, в Латвии в Литве)?

Влияли ли когда-нибудь общественные и политические изменения в обществе после перестройки на вашу каждодневную жизнь? Как и почему?

Что в данное время в вашей жизни изменилось к лучшему, по сравнению с прежней жизнью в СССР, а особенно вы довольны чем?

Что вам запомнилось с Советского времени?

Часть 3. Данные респондента

-ваше место рождения

-возраст, год рождения и сколько полных лет?

-семейное положение (не замужем-не женат -холост, замужем-женат, в гражданском браке, разведенный –ная, вдов-вдова)

-сколько у вас детей?

-образование(8 классов, среднее, среднеетехническое, незаконченное высшее, высшее)

-сфера деятельности (учащийся, студент, рабочий, руководитель, служащий, безработный, пенсионер –ка, другая сфера)

-какое экономическое положение настоящие время вашей семьи?
*без цифр

-с какого года вы проживаете (в последнем месте жительства) в Таллинне, Риге, Вильнюсе?

-у вас гражданство какого государства? Почему именно это гражданство?

- как вы оцениваете знание своего государственного языка?
- С какой страной (Эст./Лат./Лит./ другая страна ЕС или Россия) вы связываете свое будущее?
- Отметьте пожалуйста, какие самые крупные изменения были в вашей личной жизни и когда на всей протяжении вашей жизни? Уточните ещё время крупных изменений?