

Tallinna Ülikool
Balti filmi, meedia, kunstide ja kommunikatsiooni instituut

Berit Renser

**NÕID ANNAB NÕU:
NETNOGRAAFILINE UURIMUS MAAGIA MEEDIASTUMISEST**

Magistritöö

Juhendaja: *Arko Olesk*

Kaitsmisele lubatud

Tallinn 2018

Deklaratsioon

Mina, Berit Renser (sünnikuupäev: 20.09.1985),

1. olen koostanud magistritöö iseseisvalt. Teiste autorite uurimistööd, olulised seisukohad kirjandusest ja mujalt pärinevad andmed on viidatud.
2. annan Tallinna Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose
”Nõid annab nõu: netnograafiline uurimus maagia meediastumisest” /
”Witch's counsel: a netnographic research on the mediatization of magic”,
mille juhendaja on Arko Olesk,
säilitamiseks ja üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tallinna Ülikooli
Akadeemilise Raamatukogu repositooriumis.
3. olen teadlik, et punktis 2 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
4. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Töö autor: Berit Renser

Töö on kaitsmisele lubatud.
Juhendaja: Arko Olesk

Kaitsmine toimub Tallinna Ülikooli Balti filmi, meedia, kunstide ja kommunikatsiooni
instituudi magistritööde kaitsmiskomisjoni avalikul koosolekul _____ 2018.
aastal kell _____ Tallinnas, aadressil _____ ruumis _____.

Ülikool Tallinna Ülikool	Instituut Balti filmi, meedia, kunstide ja kommunikatsiooni instituut
Autor Berit Renser	
Pealkiri Nõid annab nõu: netnograafiline uurimus maagia meediastumisest	
Õppekava Meediakommunikatsioon	Tase Magistritöö
Kuu ja aasta Mai 2018	Lehekülgede arv 110+2
Kokkuvõte Antud magistritöö eesmärgiks oli uurida meedia ja maagia vastastikumõjusid. Teoreetiliseks lähtekohaks oli meediastumise mõiste ja selle raames kommunikatiivsete figuratsioonide mudel. Teemale lähenesin läbi uurimisküsimuse: kuidas on digitaalse meedia mõjul muutunud maagia kommunikatiivne figuratsioon? Ja kolme täpsustava alaküsimuse, mis uurisid vaimsete-religioosete temade raamistiku, osalejate koosluse ja rituaalide muutumist. Uuringu strateegia on netnograafia, mille raames viisin läbi <i>online</i> - ja <i>offline</i> intervjuud ja vaatlused Facebookis tegutsevate nõidadega. Kommunikatsiooniteooriatele lisaks kombineerib töö etnograafia võtteid, teoreetilisi lähenemisi religiooniuuringutest ja mõisteid folkloristikast, teatriteadustest, sotsioloogiast ja tõlkesemiootikast. Tulemusena leidsin, et nõidade vaimne-religioosne raamistik oli liikunud kitsamalt maagialt üle laiemasse uue vaimsuse keskkonda. Teiseks oli nõidade autoriteedi puhul näha karisma argistumist ja nõiapraktikate institutsionaliseerumist. Kolmandaks kaotasid rituaalsed praktikad virtuaalsesse ruumi üle viies oma performatiivsed aspektid.	
Märksõnad Meediastumine, religiooni meediastumine, rituaal, autoriteet, uus vaimsus, nõid, maagia	
Säilitamise koht Tallinna Ülikool, Balti filmi, meedia, kunstide ja kommunikatsiooni instituut	
Lisainformatsioon	

University Tallinn University	Institute Baltic Film, Media, Arts and Communication Institute
Author Berit Renser	
Heading "Witch's counsel: a netnographic research on the mediatization of magic"	
Curriculum Media Communication	Level Master
Month and Year May 2018	Page Count 110+2
Abstract The Master's thesis at hand studies the interaction between media and magic. The theoretical framework of the thesis consists of the concept of mediatization and the communicative figurations model. As a core of the thesis, I formulated the following main research question: how has the communicative figuration of magic changed in digital media? The main research question was complemented and specified by three subquestions which addressed the framework of spiritual-religious topics and the changes in the composition of participants and rituals. My research strategy was based on netnography. I conducted online and offline interviews and observations with witches with Facebook presence. In addition to communication theories, the thesis employs the methods of ethnography, theoretical approaches from religion studies and concepts from folklore studies, theatre studies, sociology and translation semiotics. My research yielded three findings: 1) the spiritual-religious framework of witches has expanded from the narrow magic to the wider environment of new age; 2) we can see the routinization of witches' charismatic authority and the institutionalization of their practices; 3) the ritual practices have lost their performative aspects upon relocation to virtual space.	
Keywords Mediatization, mediatization of religion, ritual, religious authority, new spirituality, witch, magic	
Place of Preservation Tallinn University, Institute of Communication	
Additional Information	

Sisukord

SISSEJUHATUS	7
I TEOORIA.....	10
1.1. Meediastumine.....	10
1.1.1. Ülevaade meediastumise käsitustest.....	10
1.1.1.1. Institutsiooniline perspektiiv meediastumisele.....	12
1.1.1.2. Kultuuriline perspektiiv meediastumisele.....	13
1.1.2. Kommunikatiivsed figuratsioonid	14
1.1.3. Religiooni meediastumine	17
1.2. Uskumused Eestis.....	20
1.2.1. Vaimsed trendid: sekulariseerumine, pluraliseerumine, individualiseerumine	20
1.2.2. Vaimne-religioosne keskkond Eestis.....	21
1.2.3. Maagiakäsitused	24
1.2.4. Nõia määratlemine.....	26
1.3. Autoriteet ja rituaalid: online ja offline.....	29
1.3.1. Autoriteet.....	29
1.3.1.1. Religioosse autoriteedi uurimisest.....	29
1.3.1.2. Religioosne autoriteet uues meedias.....	31
1.3.2. Rituaal.....	33
1.3.2.1. Ülevaade rituaalikäsitustest.....	33
1.3.2.4. Rituaal uues meedias.....	35
II UURIMISMEETOD.....	38
2.1. Uurimisprobleem ja -küsimused.....	38
2.2. Uuringudisain	39
2.2.1. Netnograafia.....	39
2.2.2. Valim.....	40
2.2.3. Intervjuu.....	41
2.2.4. Vaatlus	43
2.2.5. Andmeanalüüs	44
2.3. Uurija eneserefleksioon.....	44
III TULEMUSED.....	48
3.1. Uurimisobjekti kirjeldus.....	48
3.2. Vaimne-religioosne raamistik.....	50
3.2.1. Kommunikatsiooni ja teadmiste rahvusvahelistumine.....	50
3.2.2. Uskumuste ja praktikate mitmekesistumine.....	51
3.2.3. Kasvav sõltuvus trendidest.....	54
3.2.5. Salajasest avalikuks.....	56
3.2.6. Maagiast meelelahutuseks.....	56
3.3. Nõia autoriteet.....	58
3.3.1. Nõiapraktikate institutsionaliseerumine.....	58
3.3.4. Autoriteedi kinnistamine ja õõnestamine.....	62
3.3.5. Nõiast nõustajaks.....	63
3.4. Rituaal.....	64
3.4.1. Vastuvõturuumist arvuti taha.....	65

3.4.2. Rituaalist tekstiks, fotoks ja videoks	65
3.4.3. Muutused rituaali kestvuses ja klientide arvus.....	75
3.4.4. Lähedalt kaugele.....	76
3.4.5. Visuaalsete erisuste teisenemine.....	78
IV JÄRELDUSED JA DISKUSSIOON.....	80
4.1. Muutused vaimses-religiooses raamistikus.....	80
4.2. Muutused autoriteedis.....	84
4.3. Muutused rituaalides.....	88
4.4. Diskussioon: maagia meediastumine	94
KOKKUVÕTE.....	97
ALLIKAD	100
LISA A: INTERVJUUKÜSIMUSED	110

SISSEJUHATUS

Müüt eestlaste äärmuslikust usuleigusest on kinnitunud meie enesekuvandisse ja leidnud kajastust ka välisajakirjanduses. Meediasse jõudnud rahvusvahelised uuringud, mis postuleerivad küsimusi nagu „Kas sa kuulud mõnda religioossesse ühendusse?“ annavad vastuseks, et ligi 80% Eesti elanikest on tõepoolest uskmatud (Bullivant, 2018, lk 6). Alles viimastel aastatel on meie endi teadlased neid järeldusi kangutama hakanud. Marko Uibu (2016a) kirjutab oma doktoritöös, et sekulaarsetes Lääne ühiskondades asub religioossus aina enam väljaspool institutsiooniliste uskumuste piire. Laiendades religioossuse mõistet ka individuaalsetele praktikatele, saame juba teised tulemused – religioosseks me end ei pea, kuid 59% Eesti elanikest usub ülivõimetega inimestesse (Kantar Emor, 2017).

Tõepoolest, maagiausk on endiselt aktiivne ja nõidade tegevust kajastav meediakeskkond mitmekesisem ja interaktiivsem kui varem. Facebookis leidub mitmeid nõiduseteemalisi gruppe, mis koondavad endas abiotsijaid ja neile abiandjaid. Gruppide liikmeskond ei jää seejuures tuhande piiresse, nagu näiteks Eesti Evangeelsel Luterlikul Kirikul, vaid ulatub kümnetesse tuhandesse jälgijaisse. Postimehe otsingumootorist ilmub artiklivasteid märksõnale „nõid“ üle päeva-paari: nõiad saavad sõna meedias, esinevad meelelahutussaadetes ja jagavad ühiskonnas eksperthinnanguid.

See, et eestlased on juba vanad paganad, moodustab osa meie rahvuslikust narratiivist. Ometi näib, et nõida kui vaimse ja ühiskondliku elu integraalset osa ei paista me siiski liialt tõsiselt võtma, mida peegeldavad positsioonivõtnud nõiateemalistes meediakajastustes. Avalikus diskursuses prevaleeriv skeptikute retoorika kasutab nõidadele viidates mõisteid nagu „pseudo“, „absurd“ ja „uhhuu“ (Uibu, 2016b). Meedia kuvab nõidu meelelahutusrubriikides, kirjeldades neid pelgalt nutikate ärimeestena või tõstes esile lugusid pahatahtlikest ravitsejatest. Nõiad oma algses tähenduses elavad justkui äärealadel, kaugetes, vaestes ja väheharitud piirkondades, nagu kirjeldab Sirbis Amar Annus: „Nõidus on Aafrikas endiselt massimeedia ning avaliku ja eraelu kindel komponent, see puudutab nii rikkaid kui vaeseid ja kohaneb edukalt kõikide elu muutuste ja tehnoloogiliste uuendustega. . . Sedasama võib täheldada ka muudes maailma vähem arenenud piirkondades – usk nõidusesse elab jõudsalt edasi.“ (Annus, 2018).

Minu magistritöö eesmärk on uurida maagia ja meedia suhteid ja neist tulenevaid sotsiokultuurilisi muutusi tänapäevases Eestis. Mõneti on teema avamisega ka juba algust tehtud. Lea Altnurme (2013) ja Marko Uibu (2016a) on kirjeldanud uue vaimsuse keskkonda, kus erinevate kanalite ja osalusformaatide kaudu levivad mitteinstituutsioonilised uskumused ja praktikad. Kitsamad käsitused maagiast ja seda praktiseerivatest nõidadest on akadeemilises plaanis aga kesised ja seni on eesti nõidade uurimine jäänud pigem folkloristide pärusmaaks. Näiteks on Mare Kõiva uurinud Eesti rahvaarstide, Äksi nõia (Kõiva, 2014) ja Kaika Laine (Kõiva, 2015), tegevust eelmise sajandi lõpul, ent nendib, et arhiivides on sellist ainetikku vähe (Kõiva, 2014, lk 101). Veelgi vähem leidub akadeemilisi uurimusi kaasaegsetest eesti nõidadest ja nende praktikatest, ehkki internetikeskkond pakub rahvajuttude tasandil külluslikult materjali, mis võiks olla huvipakkuv nii usundiuurijatele, folkloristidele kui etnoloogidele.

Religiooni ja meedia vastastikmõjude uurimine on samuti võrdlemisi uus suund, mis vajab endiselt edasiarendusi. Suuna tekkimist soodustasid kaks peamist asjaolu: esiteks toimus muutus meediauuringutes, kus fookus liikus senistelt instituutsioonide ja sõnumite uurimiselt meedia tarbimise ja interpreteerimise protsessidele (Hoover ja Lundby, 1997); teisalt toimus suunamuutus religiooniuuringutes, mis hakkas instituutsionaliseeritud uskumuste ja doktriinide kõrval keskenduma rohkem tähendusloomele ja „elatud religioonile“ (Orsi, 2002; Ammerman, 2007). 1993. aastal asutas Uppsala ülikool eraldi meedia, religiooni ja kultuuri ühistoimele keskenduva uurimissuuna, mis on senini valdkonna majakaks. Seejuures on religiooni ja meedia suhete uurimusküsimused ajapikku muutunud. Esmalt huvitas uurijaid küsimus, kuidas representeeritakse religiooni meedias, seejärel fokuseeriti küsimusele, kuidas religioossed organisatsioonid kasutavad meediat eneserepresentatsiooniks. Viimased lähenemised vaatlevad küsimust aina enam dialoogilisena ja uurivad, kuidas meedia mitte ainult ei edasta religioosseid ideid, vaid kuidas meedia vormib seeläbi ka religiooni ennast. Viimane on ka minu magistritöö peamiseks fookuseks.

Töö uurimisküsimuse ja analüüsi joondangi lähtudes meediastumise teooriast. Viimast mõistan kui pikaajalist protsessi, mille jooksul transformeeruvad kultuuripraktikad vastassuhetes meediaga. Sellise protsessi lähemaks uurimiseks lähtun „kommunikatiivsete figuratsioonide“ (Hepp, Breiter ja Hasebrink, 2018) mudelist, mis rõhutab figuratsioonide muutuste uurimist kolmest aspektist: temaatilisest raamistikust, osalejate kooslusest ja nende

praktikatest. Sellest tulenevalt püstitan järgneva uurimisküsimuse:

- ◆ Kuidas on digitaalse meedia mõjul muutunud maagia kommunikatiivne figuratsioon?

Vastuse leidmiseks esitan täiendavalt kolm alaküsimust. Nende abil uurin, kuidas on digitaalse meedia kasutuselevõtuga muutunud vaimsete-religioosete teemade raamistik; figuratsiooni osalejate autoriteet ja nende rituaalid. Teoreetilise mudeli abil uurin nähtuseid nii mikro-, meso-, kui makrotasanditel ja vaatlen neid sünkroonsel ja diakroonsel teljel. Töö esitan emilisest perspektiivist ja kirjeldan kultuuri seesolija pilgu läbi – niipalju kui see ühele (eba)uskmatule on võimalik. Seda toestan etilise perspektiiviga, mille abil kategoriseerin defineerimata jäänud nähtuseid.

Eesmärgi täitmiseks lähenen küsimusele interdistsiplinaarselt: kombineerin kommunikatsiooniteooriatega võtteid antropoloogiast, avan teoreetilist tausta religiooniuringutele ja folkloristikale toetudes ning laenan mõisteid sotsioloogiast, teatriteadustest ja tõlkesemiootikast.

I TEOORIA

Teooriapeatükis avan esmalt meediastumise mõiste, seejärel kirjeldan lähemalt vaimset-religioosset keskkonda Eestis ja viimaks annan ülevaate autoriteedi- ja rituaaliteooriatest.

1.1. Meediastumine

Alljärgnevalt annan ülevaate meediastumise mõistest. Esmalt vaatlen lähemalt erinevusi kultuurilise ja institutsionaalse perspektiivi vahel, seejärel avan „kommunikatiivsete figuratsioonide“ termini kui magistritöö empiirilise osa lähtekohta. Viimaks keskendun kitsamalt religiooni meediastumise käsitustele.

1.1.1. Ülevaade meediastumise käsitustest

Meediastumisest võiks rääkida kui transformeerivast kommunikatsioonist, kuna see kirjeldab kultuurilisi ja sotsiaalseid muutuseid pikaajalisest perspektiivist (Lundby, 2014, lk 7-8, 19). Just oma transformeeriva jõu tõttu on Friedrich Krotz (2007, 2008) kirjeldanud meediastumist metaprotsessina teiste analoogsete (individualiseerumise, globaliseerumise ja kommertsialiseerumise) seas, mis mõjutab pika perioodi jooksul demokraatiat ja ühiskonda, kultuuri, poliitikat ning teisi elu aspekte (Krotz, 2007, lk 257).

Meediastumise termin on meediauuringutesse tulnud võrdlemisi hiljuti. Viimase kahe kümnendi jooksul on see teoreetiline lähenemine rakendust leidnud mitmetes erinevates valdkondades ja seetõttu kombineeritakse meediastumist uurides tihti teisi humanitaar- ja ühiskonnateaduseid ja nende meetodikaid. Laialdaselt on tehtud uuringud poliitika meediastumisest (Strömbäck, Esser, 2014; Schillemans, 2012 jt), teaduse meediastumisest (Schäfer, 2014; Valiverronen, 2001), hariduse meediastumisest (Rawolle, 2010), spordisündmuste meediastumisest (Frandsen, 2014), kunsti meediastumisest (Wilke, 2014), religiooni meediastumisest (Hjarvard, 2013) jne.

Et „meediastumise“ (*mediatization*) mõiste konteksti asetada, tuleks see eristada oma eelkäijast, „medieerimise“ (*mediation*) mõistest. Andreas Hepp (2013, lk 38) leiab, et

meediastumisel on medieerimisest laiem tähendus: medieerimine kirjeldab meediakommunikatsiooni kui protsessi tunnusjooni, meediastumine mõistab aga meedia ja ajalooliste muutuste vastastikmõjusid. Teisisõnu tegeleb medieerimine kommunikatsiooniprotsessi kirjeldamisega, meediastumine aga kommunikatsiooniprotsessist tulenevate muutuste kirjeldamisega. Knut Lundby (2014) leiab, et me ei peaks käsutama neid mõisteid vastandlikena, vaid teineteist täiendavana, sest medieeritud kommunikatsioon muutub järjepideva tegevuse tulemusena meediastumiseks.

Peamised kaks uurimistraditsiooni pakuvad meediastumisele kas institutsioonilist või kultuurilist (viimast nimetatakse ka sotsiaalkonstruktivistlikuks) perspektiivi. Perspektiivide peamised erinevused on Lundby (2014, lk 5) välja toonud alljärgnevas tabelis (Joonis 1). Nende selgitamiseks lähtub ta kolmest erinevast dimensioonist. Esiteks on vaatluse all ajaperiood, mille raames meediastumist käsitatakse, teiseks meedia rolli mõtestamine ja kolmandaks teoreetilised lähtekohad. Siiski peab Lundby (2014, lk 5) neid eristusi pigem teoreetilisteks ideaaltüüpideks kui rangeteks kategooriateks.

Sisu	Institutsiooniline perspektiiv	Kultuuriline perspektiiv
Aeg	Meediast küllastunud hiline modernsus.	Peamised praktikad alates inimajaloo tekkest.
Tehnoloogia	Meedia loogika institutsioonides.	Meedia kui vahend kommunikatsioonis.
Teooria	Strukturatsiooniteooria, uusinstitutsionalism.	Sotsiaalkonstruktivism, sümboolne interaksionism.

Joonis 1. Perspektiivid ja sisud meediastumise uuringutes (Lundby, 2014, lk 5).

Seejuures on teooriatel ka ühiseid jooni, millest Knut Lundby (2014, lk 19) toob välja kolm seisukohta:

- ◆ Meediastumine on pikaajaline protsess.
- ◆ Meediastumine tähendab praktikate ja institutsioonide transformeerumist.
- ◆ Need transformatsioonid leiavad aset kommunikatsioonimeedia muutuste ning ühiskondlike, poliitiliste ja kultuurikonteksti muutuste vastastiksuhtes.

Kuna mõiste sisaldab endas teatavat transformeerivust, on see sobiv töövahend, mille abil analüüsida meediapõhise kommunikatsiooniga kaasnevaid muutuseid, olgu need siis sotsiokultuurilised või institutsionaalsed; üksikisiku või ühiskonna kui terviku tasandil. Oma magistritöös võtan aluseks küll kultuurilise perspektiivi, kuid kombineerin religiooni meediastumise mõtestamisel ka institutsionaalse perspektiivi lähenemisi, mistõttu toon järgnevates alapunktides välja ka nende peamised eristuvad seisukohad.

1.1.1.1. Institutsiooniline perspektiiv meediastumisele

Institutsionaalse perspektiivi tuntuim esindaja on Stig Hjarvard, kes toetub oma töödes Anthony Giddensi (1984) sotsioloogilisele strukturatsiooniteooriale. Hjarvard (2013, lk 17) kirjeldab meediastumist kui „protsessi, kus kultuur ja ühiskond muutuvad sõltuvaks meediast ja selle loogikast“. Termin „meedia loogika“ viitabki meedia institutsionaalsele ja tehnoloogilisele *modus operandile* (Hjarvard, 2008a, lk 113), mis mõjutab sotsiaalset interaktsiooni nii institutsioonide sees, institutsioonide vahel kui ka ühiskonnas tervikuna (Hjarvard, 2008a, lk 120).

Hjarvard (2014, lk 202) kirjeldab meediastumise institutsionaalse perspektiivi peamisi lähtekohti kolme punkti kaudu. Esiteks toob meediastumine kaasa pikaajalisi struktuurseid muutuseid sotsiaalsetes suhetes. Teiseks keskendub ta sotsiaalsete ja kultuuriliste suhete meso-tasandi analüüsile. See erineb mikro-tasandi analüüsist, mis keskendub lõpututele sotsiaalsetele interaktsioonidele ja makro-tasandi analüüsist, mis keskendub meedia universaalsele mõjule ühiskonnas. Meso-tasandi analüüs jääb nende vahealale ja uurib suhteid institutsioonide (nt perekond, religioon, poliitika) vahel. Viimaks näeb Hjarvard meediastumist kahepoolse protsessina, mille käigus kasvab meedia ja teiste institutsioonide vaheline sõltuvussuhe. Seetõttu leiab ta, et institutsioonide arengut tuleks vaadelda paralleelselt ja uurida, kuidas üks interinstitutsiooniline konfiguratsioon muutub aja jooksul teiseks.

Hjarvard on ka põhjalikult kirjutanud religiooni meediastumisest, mida ta käsitab samuti institutsionaalse perspektiivi seisukohtadest ja mida kirjeldan alapeatükis 1.1.3.

1.1.1.2. Kultuuriline perspektiiv meediastumisele

Sotsiaalkonstruktivistlik ehk kultuuriline perspektiiv meediastumisele lähtub Peter Bergeri ja Thomas Luckmanni (1967) reaalsuse sotsiaalse konstruktsiooni ideest. Selle perspektiivi esindajaid huvitab ühelt poolt, kuidas kommunikatsiooni kaudu konstrueeritakse reaalsust; ja teisalt, milline on erinevate meediumite ja nende eripärade roll sellise kommunikatsiooni kujundamises. Erinevalt institutsionaalse perspektiivi esindajatest, kes näevad meediat iseseisva institutsioonina, ei võta sotsiaalkonstruktivistlik lähenemine fookusesse meediat vaid kommunikatsiooni. Meediastumise uurimisel tuleb alustada sotsiaalsete fenomenide uurimisest ja alles seejärel vaadelda, kuidas need on mõjutatud meediakeskkonnast (Hepp, 2014, lk 146-147).

Erinevalt Hjarvardist eitab Hepp igasugust ühtset meedia loogikat, kuna üks ja ühtne meedia loogika kui selline tema meelest puudub. Seetõttu kirjeldab Hepp (2009, lk 143-144) meediastumist meedia „kujundavate jõudude“ (*moulding-forces*) kaudu. See tähendab, et iga tehnoloogia, millel on erinevad kvaliteedid, mõjutab seda, kuidas meediat kasutatakse ja mis laadi suhtlemist need toetavad. Näiteks survestab televisioon esitama lugusid lineaarsel kujul, trükimeedia soodustab aeglasema tarbimise tõttu aga argumentatsiooni tekkimist (Hepp, 2008, lk 139-140). Need näited demonstreerivad, et meedia materiaalsel struktuuril ei ole ühtset mõju, vaid see konkretiseerub spetsiifiliste kommunikatsioonivormide puhul.

Seetõttu on kultuurilise perspektiivi esindajad meediastumise põhjalikumaks analüüsimiseks pakkunud välja mõiste „süvameediastumine“ (Hepp, Breiter, Hasebrink, 2018), mis lähtub uurimisel transmeedialisusest. Kuna meediastumist ei mõjuta autorite kohaselt ainult üks meedium vaid erinevad meediumid, mis ei allu ühtsele meedia loogikale, tuleks vaadelda uut, muutuvat ja mitmekesist meediakeskkonda, mis vormib sotsiaalseid praktikaid (Hepp ja Hasebrink, 2018, lk 28).

Sellisele meediakeskkonnale peavad Hepp ja Uwe Hasebrink (2018, lk 19-22) omaseks kolme joont. Need on diferentseeritus, mida iseloomustab vabadus valida mitmete erinevate meediumite vahel, muutes nende kasutamise valiku individuaalseks. Ühendatus, mida ühelt poolt iseloomustab erinevate meediumite põimumine interneti tõttu (nt televiisori vaatamine internetis) ja teisalt sotsiaalne ühendatus hägustunud geograafiliste piiride näol. Oma sotsiaalse, ajalise ja ruumilise leviku tõttu on uus meedia kõikehõlmav ja kõikjal olev ning

seeläbi „kiirendab elu“. Meedia pidev innovatsioon nõuab sama kiiret tehnoloogiaga kohanemist, mis võib omakorda tuua kaasa kasutajate segmenteerimise, jaotamise ja väljaheitmise. Viimaks iseloomustab autorite järgi uut meediakeskkonda ka datafitseerumine ehk aina suurem osa meediast baseerub tarkvarale ja võib kaasa tuua sotsiaalse järelvalve, algoritmpõhise osavõtu või tarkvara maskeeritud agentsuse.

1.1.2. Kommunikatiivsed figuratsioonid

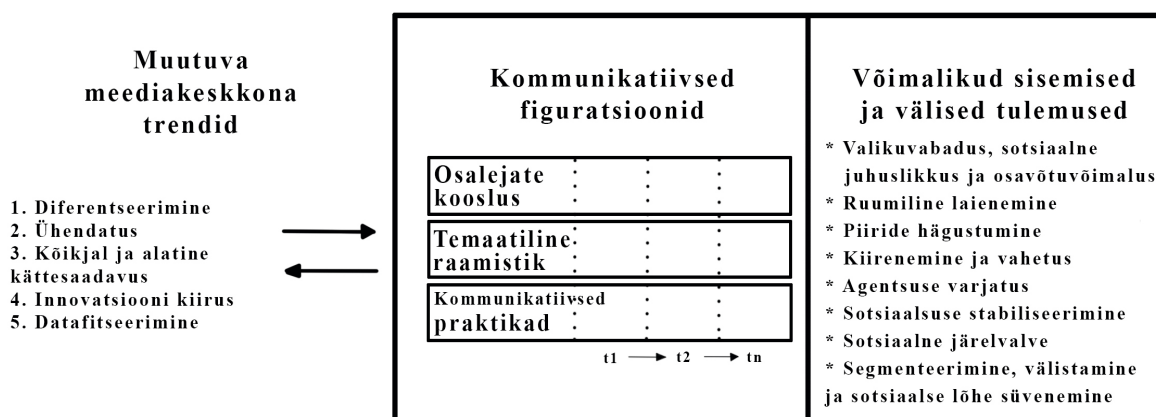
Seni on erinevad autorid lähenenud meediastumisele erinevatel tasanditel: mikro-, meso- ja makro-tasanditel, kus makro-tasandi analüüs otsib meediastumisega kaasnevaid laiapõhiseid muutusi valdkondades nagu demokraatia, majandus, kultuur, ühiskond (Krotz, 2014); meso-tasandi analüüs uurib institutsioone ja seda, kuidas need on meediastumisega seotud või selle poolt mõjutatud (Hjarvard, 2013); ja mikro-tasandi analüüs uurib meediastumisega seotud praktikaid ehk kuidas sotsiaalsed agendid praktikaid kogevad või etendavad ja kuidas need praktikad muudavad agentide elu- või töökogemust (Lundby, 2014, lk 22).

Hepp, Breiter ja Hasebrink (2018) pakuvad mikro-, meso-, ja makrotasandi analüüside ühendamiseks välja Norbert Eliase (1978) figuratsioonilisest sotsioloogiast inspireeritud mõiste „kommunikatiivsed figuratsioonid“. Kommunikatiivset figuratsiooni kirjeldavad Hepp ja Hasebrink (2018, lk 29) kui „praktikate ja kommunikatsiooni põimumiste mustreid“ ja selgitavad seda kolme tunnusoone abil, milleks on:

- ◆ temaatilised raamistikud (*frames of relevance*), mis suunavad osalejate praktikaid ja annavad neile teatud „teema“;
- ◆ osalejate kooslus (*constellation of actors*) ehk osalejate võrgustik, kes omavahel kommunikeerivad;
- ◆ kommunikatiivsed praktikad (*communicative practices*), ehk praktikad, mille kaudu konstrueeritakse figuratsioonid tähenduslikeks (Hepp ja Hasebrink, 2018, lk 30).

Selliste figuratsioonide uurimisel soovivad autorid neile läheneda kas sünkroonsel või diakroonsel teljel. Sünkroonsel teljelt saab põhjalikult vaadelda ühte kommunikatiivset figuratsiooni ja selle suhestumist meediaga, et mõista tema spetsiifilist olemust erinevatel tingimustel (Hepp, 2014, lk 156). Ajamahukam ja kulukam on diakroonne uurimine, mille puhul saab uurida figuratsiooni olemust teatud ajahetkel enne mõne tehnoloogia ilmnemist

ja võrreldes seda ajahetkedega, kus uus meedium on kasutusel (Hepp, 2014, lk 156). Seega saab muutuseid vaadelda, võrreldes internetieelset aega või internetivälist tegevust (t1) interneti- ja sotsiaalmeediaajastuga ning tegevustega digitaalses keskkonnas (t2), mille tõttu muutuvad kommunikatiivsed figuratsioonid (tn) (Joonis 2).



Joonis 2. Muutuv kommunikatsioon süvameediastumise ajastul (Hepp, Hasebrink, 2018, lk 31).

Võimalike tulemustena toovad Hepp ja Hasebrink (2018, lk 30) näiteks, et sotsiaalse osavõtu võimalikkus kasvab ning see muutub vabatahtlikumaks ja juhuslikumaks; kommunikatiivsed figuratsioonid võivad laieneda ruumilises mõttes; nende piirid võivad hägustuda; agentsus võib muutuda varjatumaks jne. Autorid siiski leiavad, et need on vaid esialgsed oletuslikud tulemused, mis vajavad edasist uurimist. Kommunikatiivsete figuratsioonide käsitusele tuginedes olen üles ehitanud ka magistritöö uurimisküsimused, et pakkuda välja teisigi võimalikke kaasuvaid nähtuseid.

Hepp ja Hasebrink (2018, lk 32) lisavad, et kommunikatiivsete figuratsioonide mõistmiseks tuleks avatud olla ka erinevatele makrokontseptsioonidele nagu „meediaühiskond“, „võrguühiskond“ jne. Manuel Castelli poolt tuntuks tehtud makrokontseptsioon „võrguühiskond“ aitab avada ühiskonnas kaasnevaid struktuurseid muutuseid. Castells leiab, et varasem ühesuunaline massikommunikatsioon on asendunud kommunikatsiooniga horisontaalsetes võrgustikes (Castells, 2011) ja see muudab oluliselt ühiskondlikke struktuure: „võrgustikud moodustavad meie ühiskondade uue morfoloogia ja võrguloogika levik muudab põhjalikult tootmise, kogemuse, võimu- ja kultuuriprotsesside toimimist ja tulemusi“ (Castells, 1996, lk 500). Ehkki Castelli käsitus on hinnaline panus muutunud

ühiskondlike struktuuride uurimisse, asetab ta fookusesse süsteemi enese, mistõttu iseloomustab tema lähenemist tehnoloogiline determineeritus. Viimane on saanud ka peamiseks kriitikaks Castelli võrguühiskonna teooriate suunal.

Teine võrguühiskonnateoreetik, Jan van Dijk, võtab erinevalt Castellsist tehnoloogia asemel uurimise keskmesse sotsiaalsed ühikud nagu individid, perekond organisatsioon, ühiskond, mistõttu sobitub see käsitus paremini ka käesoleva magistritöö raamesse. Van Dijk (2006) leiab, et võrgustatud kommunikatsioonis sotsiaalsed infrastruktuurid küll muutuvad, kuid ei asenda seniseid reaalaegseid suhteid. Sarnaselt kirjeldab digikultuuri teoreetik Lev Manovich (2002, lk 13-25) uue meedia keelt pigem kui segu ühelt poolt konventsionaalsetest kultuurilistest vormidest ja teisalt arvutitarkvara konventsioonidest.

Van Dijk kirjeldab võrguühiskonda heterarhilisena. Kui hierarhilise mudeli puhul moodustuvad ülemised astmed alumistest ja kõrgema tasandi üksused rakendavad kontrolli madalamate tasandite üle (nt grupp indiviidi üle), siis heterarhilise mudeli puhul on erinevad tasandid omavahel põimunud, suhted on komplekssemad ja end kehtestada võivad mis tahes tasandid (van Dijk, 2006, lk 27-28). See tähendab näiteks, et indiviididel on võimalus liikuda välja oma senistest tavapäraest sotsiaalsetest üksustest (nt perekond, kool) ja moodustada selle asemel huvidepõhiseid virtuaalseid kogukondi, mille sidemed on nõrgemad (van Dijk, 2006, lk 166) ja mis baseeruvad liikmete usaldusele nii võrgustiku enda kui teiste liikmete suhtes (Uso jt, 2007). See toob kaasa piiride hägustumise erinevate eluvaldkondade vahel (van Dijk, 2006, lk 161) ja nende omavahelise segunemise (Radde-Antweiler, 2006), kuid see ei tähenda, et endised valdkonnad kaoksid (van Dijk, 2006, lk 188).

Vahest kõige enam kirjeldatud võrguühiskonna omaduseks on piiride hägustumine aja ja ruumi vahel, mida on süvameediastumise tulemusena näinud ka Hepp ja Hasebrink (2018). Van Dijk näeb tehnoloogias võimalust luua sild aja ja ruumi vahel, võimaldades inimestel oma ajalisi ja ruumilisi koordinaate vabamalt valida (van Dijk, 2006, lk 156). Virtuaalses keskkonnas hägustuvad piirid avaliku ja privaatse vahel ja tekivad uued kommunikatsiooniliigid, mille ühiseks jooneks on tühimiku täitmine interpersonaalse ja massikommunikatsiooni vahel (van Dijk, 2006, lk 169). Näiteks võib avalikku informatsiooni suunata kindlatele huvigruppidele, samas jällegi saab individid oma personaalse lehekülje kaudu teha avalikke teavitusi ja kõik, kellel on informatsioonile ligipääs, saavad vaadata, kuulata, lugeda ja anda soovi korral tagasisidet (van Dijk, 2006, lk

170).

Hepp (2014, lk 155-156) märgib, et süvameediastumisega ei pruugi alati tingimata kaasneda kommunikatiivse figuratsiooni muutumine. Näiteks leiab ta, et perekond ei ole hoolimata uute meediumite tekkest aastakümnete jooksul oluliselt muutunud. Niisiis tuleks Heppi sõnul arvestada kolme erineva võimaliku stsenaariumiga, milleks on: endiste figuratsioonide täielik lagunemine; uute figuratsioonide järk-järguline tekkimine ja vanade figuratsioonide püsimine ka uue meedia tulekul (Hepp, 2014, lk 155-156). Töö analüüsisosas vaatlengi, millised on moodustunud kommunikatiivsed figuratsioonid ja kas erinevate meediumite koosmõjul on need lagunened, muutunud või jäänud püsivaks. Selleks keskendun võimaluste piiratuse tõttu peamiselt sünkroonsele teljele, kuid teen teoreetilisele materjalile tuginedes kohatiseid põikeid ka diakroonsele teljele.

1.1.3. Religiooni meediastumine

Religiooni meediastumisega on kõige enam tegelenud institutsionaalse perspektiivi esindaja Hjarvard (2016, 2013, 2008a, 2008b). Hjarvard toob välja kolm peamist meediastunud religiooni vormi: esiteks on meediast saanud peamine infoallikas religioossetel teemadel (*religious media*), teiseks kajastab ajakirjandus religioosseid küsimusi (*journalism on religion*) ja kolmandaks hakkab meedia ise religioosseid teemasid produtseerima (*banal religion*) (Hjarvard, 2013, lk 78-102).

Religioosse meedia all peab Hjarvard (2013, lk 83-86) silmas religioossete organisatsioonide poolt toodetud ja kontrollitud meediat, sealhulgas digitaalse meedia sisu. Ta leiab, et see on religiooni kõige vähem meediastunud vorm, kuna meedia *modus operandi* on religioosse sõnumi levitamise eesmärgil pelgaks instrumendiks muudetud. Ta toob näiteks, et programmid televangelistlikes kanalites ei kasuta ära kõiki meediažanre, vaid jätkavad sõnumi levitamist religioossetes keskkonnas tavapärasel viisidel, kasutades meediumit vaid vahelülina (Hjarvard, 2013, lk 86).

Teiseks toob Hjarvard (2013, lk 86-90) välja ajakirjanduslikud kajastused religioossetel teemadel ja leiab, et meedia raamistab religioosseid sõnumeid endale sobival moel. Ta lisab, et meedia sõltub tarbija nõudlusest ja seetõttu pakub ka nõudlustele vastavat religioosset informatsiooni, mis võib tihti olla meelelahutuslikus vormis.

Viimaks räägib Hjarvard (2013, lk 90-92) „igapäevasest religioonist“. Igapäevase religiooni mõiste on Hjarvard tuletanud Michael Billigi (1995) mõistest „igapäevane rahvuslus“ (*banal nationalism*). Nii nagu Billigi kohaselt internaliseeritakse rahvuslust igapäevapraktikate kaudu, kujundatakse Hjarvardi käsituses igapäevapraktikate kaudu ka religioosseid arusaami. Viimased ei pruugi sugugi tuleneda institutsionaalse religiooni sümboolikast või sõnumitest, vaid pärineda populaarkultuurist: näiteks filmidest või teleaadetest. Meelelahutusmeedia aitab toota individualiseerunud uskumuste brikolaazi, esitab kriitilist seisukohta institutsionaalse religiooni suhtes ja õõnestab viimase religiooset autoriteeti (Hjarvardi, 2013, lk 83-92).

Ehkki Hjarvardi lähenemine religiooni meediastumisele on enim viidatud, on siingi mõttekohti, mis vajavad edasiarendust. Üheks peamiseks kriitikaks on Hjarvardi lähtumine eeldusest, et sekulariseerimisteooriad on valiidsed. Hjarvardi lähenemine võib sobituda küll Põhja-Euroopa riikide konteksti, kuid ei ole rakendatav mujal maailmas, kus sekulariseerimisteooriad on kahtluse alla seatud (Lynch, 2011). Mil määral saame rääkida sekulariseerimisest Eesti kontekstis, vaatlen lähemalt alapeatükis 1.2.1. Vaatamata sellele kriitikale on Hjarvardi esitatud mõttekäik religiooni muutumisest meelelahutuslikuks huvitav vaatepunkt, mida käsitan ka oma töö analüüsisosas.

Teine kriitika on esitatud autorite poolt, kes eelistavad meediastumisele medieerimise mõistet. Eelkõige on nemad kriitilised institutsionaalse perspektiivi vaatluse all oleva lühikese ajavahemiku suhtes, mis keskendub peamiselt hilisele modernsusele. Nimelt leiavad mitmed religiooniuurijad ja antropoloogid, et meedia on alati olnud osa religioosetest praktikatest (Meyer, 2013; Morgan, 2011; Stolor, 2005). Teispoolsega suhtlemisel ja sõnumite vahendamisel on varemgi mänginud rolli materiaalsed, visuaalsed, tekstuaalsed ja auditiivsed elemendid nagu pühad objektid, pildid, pühakirjad, muusikariistad jms. Ehkki nõustun kriitikaga ja leian ka siinses magistritöös, et religiooni materiaalseid aspekte tuleb enam arvesse võtta, ei näe ma põhjust eelistada medieerimise mõistet meediastumisele, vaid vaadelda seda, mis juhtub traditsioonilistega meediumitega uue meedia kontekstis.

Kolmandaks peamiseks kriitikaks Hjarvardile on vähene tähelepanu pööramine agentsuse küsimusele, seda eriti autorite seisukohast, kes tegelevad digitaalse meedia uurimisega. Linda Woodhead ja Rebecca Catto (2012) märgivad, et kaasajal ilmneb religioon uutel areenidel, uutes vormides, väljaspool formaalseid religioosseid institutsioone, autoriteeti ja

kontrolli, diskursuseid ja praktikaid. Mia Lövheim (2014) leiab, et uus meedia aitab luua uusi ideid ja väärtuseid läbi osalemise, koostöö ja jagamise. Oma artiklis kirjeldab ta, kuidas uues meedias on autoriteet ja ekspertiis jaotatud mitmete agentide vahel, mitte ei ole seotud enam kindla institutsiooniga. Ta lisab, et seejuures tagatakse religioosse sisu kvaliteet ja asjakohasus järjepideva, interaktiivse tegevusega, mitte institutsioonide või regulatsioonide poolt. Kui vaatleksime religiooni institutsionaalsest perspektiivist ja kindlatest uskumusviisidest laiemalt, võiksime religiooni rolli mediastumise kontekstis näha jätkuva ja uuenevana, mitte nõrgestavana (Lövheim, 2014, lk 561).

Just vajadusest tõsta esile agentsuse ja individuaalsed praktikad, olen analüüsis lähtunud eelkõige kultuurilisest perspektiivist ja kommunikatiivsetest figuratsioonidest, ent Hjarvardi perspektiiv religioossele meediale ja igapäevareligioonile mängivad ka minu töö analüüsis osas oma rolli.

1.2. Uskumused Eestis

Peatükis avan magistr töö seisukohast olulise usundiloolise raamistiku Eestis. Kõigepealt kirjeldan üldist sekulariseerimise paradigmat ja religioosset muutust nagu individualiseerimine ja pluraliseerumine. Seejärel vaatlen lähemalt Eesti muutuvat vaimset-religioosset olustikku ning uurin, milliste võtmemõistete abil kirjeldada siinseid mitte-institutsionaalseid uskumusi. Viimaks keskendun kitsamalt maagiale kui usundirühmale.

1.2.1. Vaimsed trendid: sekulariseerumine, pluraliseerumine, individualiseerumine

Suur osa 20. sajandist on möödunud sekulariseerimisteooriate tähe all. Religiooni tähtsuse vähenemist ja selle lõplikku häbumist seoses moderniseerumisega on ennustanud nii Karl Marx, Émile Durkheim kui Max Weber. Weber arvas, et mida ratsionaalsemaks muutub maailm, seda enam kahaneb religioosne mõtlemine; Marx leidis, et religioon kaob klassivõitluse käigus ja Durkheim ennustas, et religiooni ainsaks rolliks jääb ühiskonna kokkuliitmine (Riesebrodt, Konieczny 2005, lk 127).

Alles viimasel kahel kümnendil on autorid hakanud sekulariseerimisteooriates kahtlema. Näiteks toob sotsioloog Peter Berger (2001, lk 444-445) välja, et peale Euroopa erandi on ülejäänud maailm religioossem kui kunagi varem. Rodney Stark (1999, lk 251-253) märgib, et hoolimata teadusliku mõtlemise kasvust elavad paljud väikesed usundid üle taassünni ning teadusliku ja religioosse mõtlemise vahel oodatud võitlust ei toimu.

Ka Marko Uibu, kes on oma doktoritöö „*Religiosity as Cultural Toolbox: A Study of Estonian New Spirituality*“ (2016a) kirjutanud uuest vaimsusest Eesti kontekstis, leiab, et kui sekulariseerimise all mõista konventsionaalsete uskude häbumist, siis Põhja-Euroopa ja postsovietlikud riigid mahutuvad tõepoolest selle kriteeriumi alla, ent kui eesmärk on vaadelda nendes ühiskondades religioosust, ei ole sekulariseerimise termin abiks. Ta leiab, et madal usk Jumalasse ja institutsionaalse religiooni väike roll ei tähenda, et inimeste eluilmades puuduks üleloomulik või transendentne dimensioon. Näiline ükskõiksus institutsionaliseeritud usu vastu võib olla eksitav, sest religioosus on

maskeerunud ja ilmneb pigem erinevate kaasaegsete spirituaalsete vormidena, mis ei kasuta üldsegi religiooset keelt (Uibu 2016a, lk 14-15).

Lea Altnurme pakub välja, et usulist olukorda Euroopas võiks siiski kirjeldada märksõnaga sekulariseerumine, kuid teha seda Karel Dobbelaere'i eeskujul (Altnurme 2005, lk 26). Nimelt on Dobbelaere (2007) kirjeldanud religiooni muutumist kolmel tasandil: makro-, meso- ja mikro ehk ühiskondlikul, institutsionaalsel ja indiviidi tasandil. Seejuures ei pruugi sekulariseerumine ühel tasandil automaatselt kaasa tuua sekulariseerumist teisel tasandil.

Dobbelaere'i järgi on religioon esiteks kaotanud oma senise mõjuvõimu ühiskondlikus plaanis. See tähendab, et riik ja religioon on eraldunud ning usulised ettekirjutised ei mängi enam ühiskondlikus elus olulist rolli – religioosete tõekspidamiste järgi ei joondu enam sellised olulised valdkonnad nagu haridus, meditsiin või jurisdiktsioon (Dobbelaere, 2007, lk 142-143).

Mesotasandil on sekulariseerimine toonud kaasa religioosete traditsioonide pluraliseerumise ja nende omavahelise konkurentsi. Altnurme (2005, lk 36) leiab, et just seoses üleilmse teabe levikuga levivad kergemini ka religioonid, seda nii organiseeritud (traditsiooniline religioon ja uued usundid) kui organiseerimata (nt idamaiste usundite praktikad) kujul. See omakorda õhustab religioosete sõnumite usaldusväärset ja on muutnud need suhteliseks (Dobbelaere, 1999, lk 235).

Viimasel ehk indiviidi tasandil on Dobbelaere'i (2007) järgi suurenenud usu individualiseerumine. See tähendab, et religioossed autoriteedid on kaotanud kontrolli indiviidide uskumuste, praktikate ja moraalsete põhimõtete üle, mis viib osaliselt või täielikult institutsionaalse usu hülgamiseni, kuid mitte religioossuse allakäiguni *per se* (Dobbelaere, 2007, lk 139).

1.2.2. Vaimne-religioosne keskkond Eestis

Eesti elanike vaimne-religioosne suunitlus võrreldes teiste Euroopa riikidega on küllaltki ainulaadne. Nimelt usutakse Eestis kõige vähem mõne jumala olemasolusse, seevastu kõige rohkem mõnda elu juhtivasse jõudu või vaimu (Eurobaromeeter, 2005, lk 10).

2017. aasta veebruaris tehtud Kantar Emori küsitluse kohaselt identifitseerib ennast mingi religiooni kaudu 33% Eesti elanikest, 34% peab ennast vaimseks, kuid mitte religioosseks ja 59% usub ülivõimetega inimeste olemasolusse (Kantar Emor, 2017). Ringo Ringvee on olukorra hästi kokku võtnud: Eesti elanikele, seejuures eriti eestlastele, näib kõige rohkem olevat omane „uskumine ilma määratlemiseta“ (*believing without belonging*) (Ringvee, 2011, lk 45).

Paljuski võib need näitajad kirjutada Eesti ajaloolise iseärasuse arvele. Nõukogude okupatsiooniga seoses kujunes Eestist äärmiselt sekulaarne ühiskond, kus religioosete institutsioonide, uskumuste ja tavade tähenduslikkus ja mõju on võrreldes teiste Euroopa riikidega üpris tagasihoidlik (Ringvee, 2011, lk 43). Andrus Saar (2012, lk 50-51) märgib, et võrreldes nõukogude perioodiga on taasiseseisvunud Eestis religiooni tähtsus inimeste elus küll endiselt madal, kuid see on järjest kasvanud, seda eriti muust rahvusest elanike seas.

Marko Uibu on oma doktoritöös jõudnud järeldusele, et Eesti kontekstis, kus institutsiooniline religioon on nõrk, tuleb paratamatult keskenduda individuaalsetele religioosustele (Uibu, 2016a, lk 18). Just individuaalsel tasandil on sünkretistlike uskumuste ja praktikate näol religioosne mitmekesisus eriti märgatav (Uibu, 2016a, lk 16). Individualiseerimisprotsessi raames ei tulene religioosne kuuluvus enam traditsioonidest, nagu pere poolt valitust, vaid aina olulisemaks muutuvad üksikisiku huvid ja eneseareng ning religioossed otsingud toimuvad individuaalselt, vastavalt oma soovidele ja vajadustele. Teaduskirjanduses on sellist olukorda nimetatud religioosseks turuplatsiks (*religious marketplace*) (Bowman, 1999), kus võib soovi korra panna endale kokku lapitehnika-religiooni (*patchwork religion*) (Wuthnow, 1998), brikolaaži (*bricolage*) (Lévi-Strauss, 1966) või religiooni *a la carte* (Possamai, 2003). Kuna religioosne pakkumine on suurenenud, on võimalik oma vaimseid vajadusi ka palju mitmekülgselt rahuldada (Bruce, 1998, lk 27).

Eesti akadeemikute töödes on erinevaid vaimseid-alternatiivseid igapäevapraktikaid hõlmava katusterminina kasutatud fraasi „uus vaimsus“ (Altnurme, 2013). Altnurme kirjeldab uut vaimsust Colin Campbelli (1972) pakutud termini „kultuslik miljöö“ kaudu järgnevalt: „[see] on ühiseid norme ja väärtusi jagav religioosne keskkond või subkultuur, mille info- ja suhtlusvõrgustike kaudu levivad uskumused ja praktikad“

(Altnurme, 2016a, lk 233). Sellises kultuslikus miljöös ei ole kogudusi, inimesed liiguvad erinevate gruppide vahel ja puudub ühtne identiteet (Altnurme, 2010). Uibu (2016b, lk 104-105) leiab, et uue vaimsuse keskkond tähendabki kanaleid (nt infoportaale) ja osalusformaate (seminarid, üritused jne). Konkurentsiolukorras on religioossed praktikud need, kes pakuvad innovatsiooni, uusi tehnikaid ja õpetusi spirituaalses keskkonnas ning hoiavad üleval spirituaalse keskkonna toimimist (Uibu, 2016a, lk 39). Osalus spirituaalses keskkonnas on seejuures eesmärgipõhine ja motiveeritud vajadusest leida vastuseid konkreetsetele probleemidele (Uibu, 2016a, lk 33). Samuti on protsess kahepoolne: ühelt poolt nõuab see osalejalt teatud vastuvõtlikkust õpetuste osas, teisalt aga toob see kaasa edasised muutused väärtustes, elustiilis ja arusaamadest maailma kohta (Uibu, 2016a, lk 34-35). Ehkki kõikehõlmavat definitsiooni uuele vaimsusele on pea võimatu anda, saame identifitseerida selle, millele need sünkretistlikud õpetused tuginevad. Altnurme (2013, lk 24-27) toob välja neist viis olulisemat: psühholoogia ja tervendamisega seonduv; lääne esoteerilised-okultistlikud mõttevoolud, ida usundid, loodusteadused ja loodusrahvaste traditsioonid.

Uue vaimsuse terminil on siiski mitmeid küsitavusi kitsaskohti, mis tulenevad peamiselt õrnast joonest religioosse ja sekulaarse vahel ning uue vaimsuse laialdasest praktikate kogumist. Näiteks leiab Karjalainen (2012), et joogat võib harrastada igasuguse vaimse taotluseta, kuid see võib tekitada edaspidist huvi vaimsete tehnikate arendamise vastu. Uibu (2016b, lk 12) märgib, et isegi leiva küpsetamisega võib kaasneda spirituaalne tähendus, kui sellest saab vahend oma toiduga tugevama spirituaalse sideme loomiseks. Kas sellisel juhul saab uut vaimsust üldse religiooniks nimetada? Uibu (2016b, lk 120) märgib, et uue vaimsuse keskkonnas on populaarsed just vahevormid, mis ei mahutu ei religioossuse ega sekulaarsuse poolele, kuid hõlmavad endas maagilist mõtlemist. Altnurme (2013, lk 23) leiab, et uut vaimsust tuleks käsitada usuna, laiemas mõttes ka religioonina, mille keskne element on vaimse enesearengu müüt. Uibu leiab samuti, et uut vaimsust võib vaadelda religioonina selle laiemas mõttes, kuid nendib, et seoses peavoolustumisega võib vaimsus aina enam sulanduda sekulaarse kultuuriga, mis teeb tema käsitamise religioonina võimatuks (Uibu, 2016, lk 10).

Samas tõdeb Uibu (2016b, lk 102), et vaimsuse või spirituaalsuse määratlemise raskused ei ole sugugi erilised – ka religiooni kui nähtust on samaväärselt keeruline piiritleda.

Samuti kerkib küsimus, kuidas suhtuvad alternatiivsete-spirituaalsete praktikate harrastajad ise „uue vaimsuse“ mõistesse? Uibu (2015) poolt läbiviidud uuringust uusvaimsete praktikate kasutajate seas ilmnes, et mõiste pooldajaid oli vaid 9%, samas kui selle vastu 75%. Altnurme (2013) nendib, et alternatiivsete uskumuste praktiseerijad ei näe end religioosena, vaid vastupidi – vastandavad end religioonile selle tavatähenduses. Seetõttu on raske leida praktiseerijaid ühendavat terminit, millel ei oleks soovimatuid negatiivseid konnotatsioone (Uibu, 2016b, lk 119).

Ehkki praktikatega tegelejad ei kirjelda end tihti ei religioosse ega uusvaimseks, on akadeemilises plaanis need mõisted siiski käibel. Seega saab öelda, et uue vaimsuse kontseptsiooni puhul ei saa me rääkida emilisest (*emic*) perspektiivist, mis vaatleb kultuuri seestpoolt, sest uue vaimsuse mõiste ei ole enesemääratluseks kasutusel (Sutcliffe, 2003, lk 197). Samamoodi ei ole tegemist ka etilise (*etic*) perspektiiviga, sest etilises plaanis on uue vaimsuse näol tegemist pelgalt konstruktsiooniga, mis on sidunud laia hulka praktikaid ühe mõiste alla (Sutcliffe, 2003, lk 197).

Oma töös lähtun Altnurme pakutud käsitusest ja vaatlen uut vaimset eeskätt keskkonnana, kus levivad erinevad ja mitmekesised praktikad, sealhulgas maagilised praktikad.

1.2.3. Maagiakäsitused

Kultuurikäsitustes kasutatakse maagiat tihti vaid metafoorina või nimetatakse seda kõrvaliseks nähtuseks, kultuuriliseks jäänukiks, mida on põhjustanud eelkõige teaduse ja religiooni domineerivam positsioon, leiab Peet Lepik (2007, lk 84). Ajalooliselt on mõistel olnud ka negatiivseid konnotatsioone, kuna maagiat seostati tihti primitiivsusega, mistõttu on maagia kui mõiste kasutamisest paljuski ka loobutud. Siiski leiab Lepik (2007, lk 85), et ometi on maagia ainulaadne nähtus, sest institutsionaalsest toetusest hoolimata on see suutnud säilida väga kaua ja väga mitmekesistes vormides.

Näiteks on Jean Piaget (1951) kirjeldanud maagilist mõtlemist kui lapse arengu esimest, eelloogilist faasi. See tähendab, et laps ei tunneta end veel subjektina ja usub, et suudab mõtte abil maailma mõjutada. Kuid maagiliste kommete relikte esineb ka tänapäevastes toimingutest nagu teretamises, õnnitlemises, vandumises jne (Kõiva, 2011a). Ka Art

Leete (2014) näeb nõidust universaalse kultuurinähtusena, sest maagia ei tunne ei rahvuslikke ega seisuslikke piire. Petzoldt (2015, lk 10) leiab, et maagia on ka ajalooülene, sest inimkonna arengus pole seni olnud ühtki maagiavaba epohhi.

Kultuurilistes käsitustest nõustatakse üldiselt, et maagia on võttestik ümbritseva maailma mõjutamiseks ja selleks opereeritakse üleloomulike jõududega. Näiteks defineerib maagiat instrumentaalsena etnoloog Leander Petzoldt (2015, lk 9, 148): maagia abil mõjustatakse ümbrust üleloomulike abiliste kaasabil. Maagia võib olla profülaktilise eesmärgiga, ennustav, sümpateetiline (sarnane mõjutab sarnast) või kognitiivne (osa esindab tervikut); levinud maagilised praktikad on seejuures ennustamine, ravimine, kahjustamine, kuid on ka spetsiifilisemaid maagia vorme nagu armumaagia või maagia sotsiaalsete suhete reguleerimiseks (Kõiva, 2011a). Siinses töös käsitan maagiat kaheti. Ühelt poolt mõistan maagiat kui usundirühma ja kommunikatiivset figuratsiooni; teisalt aga kui teatavat teemade kogumit, mis raamistab vaimseid-religioosseid valikuid.

Maagia mõjujõud tuleb selle suletud süsteemi või kasutajaterühma eksklusiivsusest (Petzoldt, 2015, lk 10). Veel keskajal kuulus Euroopas maagilise maailma analüüsimine teaduslikule ladvikule ja sellega tegeleti ülikoolides (Petzoldt, 2015, lk 16, 136-138). Samamoodi levisid maagiaõpetused kirjasõna kaudu. Kui varasemad raamatud püüdsid kaitsta maagiakunsti ja hoida seda vaid spetsialistide jaoks, siis uusaja alguseks muutusid lihtrahvale kättesaadavaks nõiaraamatud, ehkki nende lugeda oskajaid oli esialgu vähe (Petzoldt, 2015, lk 103-104). Edasi tekkisid n-ö „maagilise majapidamistarkuse“ raamatud, mis võisid anda tervisealaseid soovitusi, õpetada nõiasõnu ja musta maagiat (Petzoldt, 2015, lk 109-110). Nii arenes informatsiooni kättesaadavuse suurenedes algselt õpetajate ringkonda kuulunud maagia ajapikku rahvamaagiaks (Petzoldt, 2015, lk 148).

Eestis on keskaegseid ja varasemaid kirjalikke maagiauskumuste allikad vähe säilinud. Varasemates tekstides leidub viiteid nii lendavatele varavedajatele (pisuhänd, kratt), libahundiks käimisele, needmisele kui teistele kahjustavatele nõidustele (Hiimäe, 2015, lk 161-163). Ent enamasti olid kirjatükid koostatud vaimulike poolt – see tähendab, lähtuvalt kristlikust paradigmat ja taunides paganlikke uskumusi (Hiimäe, 2015, lk 154). Alates 15. sajandist leiab kohtuprotokollidest viiteid nõidadele ja lubatakse nõidusega tegelevatele inimestele surmanuhtlust (Hiimäe, 2015, lk 157). Näiteks jõudis Saaremaal maagiakahtlusega kohtusse naine, keda kahtlustati selles, et ta oli riisipudru

praeks muutnud (Hiimäe, 2015, lk 159). 16. ja 17. sajandil saame maagia kohta teavet kroonikatest ja reisikirjadest, kust ilmnes eestlaste maagialembus ja paganlik usk (Hiimäe, 2015, lk 156). Kui Lääne-Euroopas trükiti rahvakeelseid nõiaraamatuid 17. sajandil, siis massimeedia mõjust eestlaste maagiauskumustele saab rääkida alates 19. sajandist, mil tekkisid esimesed maagiateemalised tekstid ja laienes lugemisharjumus (Hiimäe, 2015, lk 165-166). Maagia sõnumi levitamiseks tegeles osaliselt ka ajakirjandus ja 19. sajandil hakkasid ilmuma nõidusjuhtumitega seotud artiklid (Hiimäe, 2015, lk 168).

Hiimäe (2015, lk 177) toob välja, et aktiivsem huvi rahvaravitsejate vastu kerkis uuesti 1970ndatel aastatel, kuid maagia oli selleks ajaks võtnud juba uusi vorme. Ühe suurema muutusena märgib ta, et tänapäevastes maagiaharrastustes pööratakse vähem tähelepanu oskustele, mida tuleb pika aja jooksul omandada ja katsetatakse viise, mis töötavad kiiret üleloomulikku elamust ning enam keskendutakse „valgele“ heatahtlikule maagiale (Hiimäe, 2015, lk 177), eesti rahvausundiga põimitakse uue vaimsuse elemente ja on hakatud rääkima energiablokeeringutest, energiatega ravitsemisest, tšakratest ja bioväljadest (Hiimäe, 2015, lk 172). 21. sajandi usundiline maastik on Eestis mitmekesisestunud ja muutunud osaks peavoolust, mille tõestuseks saab pidada nii selgeltnägemise-teemalisi telesaateid, alkeemiat tutvustavaid veebiportaale, kui ääretult suurt hulka uue vaimsuse temaatikaga tegelevat kirjandust, kursuseid ja sotsiaalmeediakanaleid.

1.2.4. Nõia määratlemine

Peet Lepik kirjeldab maagia läbiviijana maagi: maag on see, kes lavastab maagilise riituse, mille tulemusel peab riituse adressaadi jaoks ilmema ihaldatav efekt (Lepik, 2007, lk 50). Maagi rolli saavad täita inimesed, kes on selleks pühendatud ja ka need, kes on selle rolli endale ise võtnud: näiteks prohvetid, vaimulikud, imetegijad või nõiad (Lepik, 2007, lk 49). Rahvapärases seletuses viitab nõid üleloomulike võimetega isikule, ravijale, targale; rahvateadustes nagu etnoloogia ja folkloristika mõistetakse nõida teadja ja šamaanina (Kõiva, 2014, lk 88).

Nõidadest Eestis on kirjutanud juba Oskar Loo. Loo kirjelduses on nõid kardetud

isik, kes on ühenduses kuradiga ja kellega kokkupuutumisest hoidutakse (Loorits 1929, lk 19-20). Nõiaks saadakse kuradi abil, perekonnapärandina, maagiliste aktsioonide kaudu või nõiaks õppides (Loorits, 1929, lk 21). Nii heaks kui halvaks otstarbeks kasutavad nõiad maagilisi asju, rohtusid ja nõiasõnu (Loorits, 1929, lk 31). Samuti kirjutas Loorits (1929, lk 1) Liivimaa nõidade maagilistest kommetest ja toimingutest kui rahvusvahelistest, mille sugemed on ühelt poolt pärit paganlikest indo-euroopa usunditest, teisalt jällegi ühisest allikast, katoliku kirikust. Matthias Johann Eisen (1919) on märkinud, et vanad eestlased hakkasid ühel hetkel nõia ja nõia vahel eristusi tegema – kurjategev nõid jäi endiselt nõiaks, kui hea nõid, kes kõrvaldas paha, parandas taudisid, tõi hädalistele abi, ennustas tulevikku ja oskas nõidugi nuhelda, sai nimetuse tark (Eisen, 1919).

Mare Kõiva on uurinud näiteks Äksi nõida (2014) ja Kaika Lainet (2015) ning nende tegevust 20. sajandi lõpul. Ta nendib, et ennustajatest-selgeltnägijatest on arhiivmaterjalides vähe juttu ning sedagi peamiselt patsientide meenutuste kaudu ja seetõttu seisab Eesti rahvaarstide uurimine alles ees (Kõiva, 2014, lk 101). Siiski märgib ta, et nõukogude aja õpetlased nägid nõida kui rahvuslike teadmiste säilitajat ja tõlgendajat (Kõiva, 2014, lk 86-87). Nõiad ise tõid aga raviviisidesse uuendusi, seoses maailmas rännanute osakaalu tõusuga ning õppides juurde uusi võtteid (Kõiva, 2014, lk 101-102). Samuti oli raviviiside omandamisel olulisel kohal raamatutarkus (Kõiva, 2015, lk 32). Kõiva näeb nõidade tuntuse tõstmisel olulist rolli ka meedial. 1980ndate lõpul ja järgneval ajal mõjutas meediakuvand nõidade dialoogi kogukonna ja patsientidega, mida toetasid lisaks nõidade esinemised-loengud (Kõiva, 2015, lk 26). Ühtlasi aitas meedia kujundada nõidadele väärrika staatuse, küsides neilt eksperthinnanguid ja nippe ravivõtete kohta, luues seeläbi nõidadele rahvuskangelasele sarnase imago (Kõiva, 2015, lk 48).

Ülo Valku sõnu on uue vaimsuse liikumine rahvausundit taaselustanud (Valk, 2012, lk 350). Tänapäevases kontekstis on raske määratleda, mida mõiste nõid all silmas peetakse. Päevakajaliste kirjutistega tutvudes võib märgata, et kui jutt on nõidadest, räägitakse tegelikult mitmesugustest nähtustest (Harmening, 2001, lk 1). Näiteks on raamatusse „Eesti nõiad“ (Poll, 2004) kogutud nõiad, loitsijad, šamaanid, sensitiivid, selgeltnägijad, ekstrasenssid, tervendajad-ravitsejad, imearstid, reikiõpetajad, infoväljade uurijad, astroloogid, müstikud, looduseuurijad jne. Ka sotsiaalmeediakanalite nõiagrupid

koondavad ühise nimetaja alla tegevusalasid, mis hõlmavad tööd pendli, tarokaartide, kristallide, käte ja taimedega; mille abil pakutakse ravitsemist, ennustamist, puhastamist ja needuste mahavõtmist jpm. Harmening (2000) leiab, et sellised maagilised rekvisiidid nagu talismanid, amuletid, pendlid ja nõiavitsad on küll täiendatud moodsate elementidega, kuid neis võib siiski ära tunda õhtumaiste maagiatraditsioonide viimaseid võsusid.

1.3. Autoriteet ja rituaalid: online ja offline

Peatükis keskendud autoriteedi- ja rituaalikäsitustele. Esmalt annan ülevaate autoriteedi mõistest ja selle rakendamist ususpetsialistide uurimisel nii *online*- kui *offline*-keskkondades. Seejärel vaatlen lähemalt perspektiive rituaali käsitamisele ja pakun erinevatele teooriatele tuginedes välja lahenduse, kuidas kirjeldada nende ülekandmist virtuaalsesse ruumi.

1.3.1. Autoriteet

Religioosse autoriteedi uurimisel tutvustan autoriteedi mõistet peamiselt Max Weberi käsitustest lähtuvalt ning seejärel vaatlen, kuidas on käsitused muutunud seoses digitaalse meedia esilekerkimisega.

1.3.1.1. Religioosse autoriteedi uurimisest

Rituaalide läbiviijaid nimetatakse antropoloogias ususpetsialistideks. Üldise arusaama kohaselt suureneb ühiskondade kompleksuse kasvuga ka religioosne spetsialiseerumine, sest nagu ka teisedki eluvaldkonnad, surutakse religioon ja seotud kombestikud ühiskonna arenedes järjest kitsamalt määratletud eluvaldkonda, mille eest vastutavad konkreetset spetsialistid (Gross, Vallikivi, Uibu, 2017, lk 156). Nende spetsialistide hulka võivad kuuluda preestrid ja imaamid, gurut ja prohvetid, nõiad ja maagid ning uue vaimsuse kontekstis populaarsemad nimetused nagu „sensitiivid“, „tervendajad“, „selgeltnägijad“ jne.

Antropoloog Victor Turner ([1972] 2001) jaotab ususpetsialistid kaheks: institutsioonilised ja inspiratsioonilised. Nende kahe peamine erinevus seisneb sidemes ülevama jõuga. Institutsioonilist ususpetsialisti iseloomustab Turneri kohaselt „mina-see“ (*I-it*) tüüpi suhtlemine, ehk ususpetsialisti suhtlust vahendab mõni institutsioon. Inspiratsiooniline ususpetsialist toimib seevastu „mina-sina“ (*I-thou*) tüüpi suhte alusel, ehk tema suhtlus ülevama jõuga on otsene.

Religiooniuringutes on autoriteediküsimuse mõtestamiseks pöördutud peamiselt siiski Max Weberi ja tema kirjeldatud kolme domineerimistüübi poole: legaalne, traditsiooniline ja karismaatiline.

Weberi kirjelduses (2002) legitimeeritakse legaalne autoriteet institutsiooni poolt ja see on oma olemuselt impersonaalne – allutakse mitte niivõrd võimulolijale vaid võimule; traditsioonilise autoriteedi legitiimsus tugineb iidse korra ja võimu pühadusele ning pretendeerib minevikureeglitele; karismaatiline autoriteet saavutatakse ja seda hoitakse jälgijate pühendumisel liidritele, kellele omistatakse karismaatilised omadused. Max Weber on domineerimistüüpide kirjeldustes käsitanud otseselt ka religiooniküsimust. Tema käsituses esindavad nõiad karismaatilist autoriteeti: „Nõid on püsivalt karismaatiliste omadustega inimene erinevalt tavalistest inimestest, „ilmikust“ selle mõiste maagilises tähenduses“ (Weber, 2002, lk 177). Minu töö seisukohast on karismaatilise autoriteedi kõrval olulisel kohal ka legaalne autoriteet.

Kõik eelnimetatud tüübid nõuavad seejuures suure hulga inimeste üle domineerimiseks personali olemasolu. Legaalse domineerimistüübi puhul on administratiivorganiks üksus, kus on kindlad reeglid, tööjaotus ja spetsialiseerumine. Sellises organisatsioonis domineeritakse bürokraatliku administratsiooni abil, kus administratsiooni kuuluvatel inimestel on ametihierarhia ja -kompetents, isiklik vabadus, tööle võetakse kvalifikatsiooni järgi, on karjäärivõimalus ja nad alluvad reeglitele (Weber, 2002, lk 96).

Karismaatilises kogukonnas hoitakse kokku aga ühtekuuluvustunde alusel ning sellele on võõrad reeglid ja argisus. Kogukonna administratiivpersonalil ei ole teenistussevõtmist või lahtilaskmist, karjääri ega edutamist; pole ka hierarhiat ning juht sekkub vaid siis, kui administratiivpersonal osutub küündimatuks (Weber, 2002, lk 111-115). Seejuures on karismaatiline autoriteet oma loomult lühiaegne ja juhi karismaatiliste omaduste kadumisel läheb lahku ka karismaatiline kogukond, ent kui karismaatiline domineerimine võtab püsisuhte iseloomu, peab ta oma olemuselt muutuma (Weber, 2002, lk 115-118). Viimast kirjeldab Weber karisma argistumisena.

Karisma argistumise motiividena näeb Weber pooldajate ja administratiivpersonalil huvi kogukonna tegevuse jätkamise ja argistamise vastu. Protsessi käigus taandub karismaatilise autoriteedi isiklik iseloom ja karisma uue kandja legitiimsus muutub

sõltuvaks reeglitest (Weber, 2002, lk 116). Näiteks vaatleb Weber, kuidas nõidade asemele tekkisid preestrid ja mil moel nad nõidadest eristusid. Preesterluse tunnuseks oli kindla kultusepaiga olemasolu, teatud omaksvõetud „õpetuse“ ja usule eriomane „eetika“ tekkimine; preestrid eristas kindlapiirilise isikute ringi, kelle pidev ja igapäevane tegevus oli suunatud kindlale inimkogumile (Weber, 2002, lk 206-207).

1.3.1.2. Religioosne autoriteet uues meedias

Religioosse autoriteedi uurimine internetis on seni keskendunud peamiselt küsimusele, *kuidas* internet loob uusi religioosseid autoriteete ja kuidas *muudab* seniseid võimustruktuure.

Ehkki Weberi domineerimistüüpidel on religiooni uurimisel endiselt suur mõju, on mitmed autorid nimetanud neid internetikeskkonda rakendades piiratuks, sest uute autoriteetide loomise loogika on muutunud. Hjarvard (2016, lk 13) leiab, et Weberi mudel sellest, kuidas autoriteeti saavutatakse, säilitatakse ja väljendatakse, ei kehti moodsa medieeritud kommunikatsiooni puhul, sest veebikeskkonnas muutub autoriteet ajutiseks, personaliseerituks ja baseerub ühendavatel tegevustel. Sama keeruline on kirjeldada religioosset autoriteet Turneri mudeli inspiratsioonilise autoriteedi järgi, sest veebikeskkonnas on igasugune suhtlus vahendatud, olemata seejuures vahendatud tingimata religioosse institutsiooni poolt.

Põhjaliku ülevaate religioosse autoriteedi käsitustest digitaalse religiooni uuringutes on andnud Pauline H. Cheong (2013). Ta toob välja, et lähenemised väljendavad peamiselt kahte vastandlikku seisukohta. Esimene neist lähtub eeldustest, et uut meediat iseloomustavad seotus, järjepidevus ja kohanemine ning internet keskkonnana aitab ususpetsialistidel säilitada ja kasvatada oma autoriteeti (Cheong, 2013, lk 78).

Selliseid võimalusi on kirjeldanud peamiselt uurijad, kelle uuritavad on kasutanud uut meediat jälgijaskonna kasvatamiseks või on see toimunud orgaaniliselt. Näiteks leiavad Kluver ja Cheong (2007) Singapuris institutsioonilisi religioone uurides, et ususpetsialistid näevad internetis pigem uut võimalust oma sõna levitamiseks. Palju on uurimusi tehtud televangelismist ning hiljem ka kaasnevatest laiendustest nagu

mobiliiläpid, seda eriti Aasia riikide näitel. Patrick Eisenlohr (2017) toob välja, et uue meedia võimalused kasvatavad ususpetsialisti autoriteeti ja toimivad religioosse mobiliseerijana. Uut meediat religioosset autoriteeti kinnitavana näevad ka Cheong jt (2008), kes uurisid religioosse sisuga blogisid. Nad leiavad, et blogides viidatakse tihti ametlikele religioossetele tekstidele ja kirjeldatakse tegevust kohalikes kirikutes, mistõttu toimib uus meedia pigem traditsioonilist autoriteeti kinnitavalt ja loovalt.

Cheong (2013) nimetab, et teine lähenemine religioossele autoriteedile uues meedias tuleneb eeldustest, et internetiruum on detsentraliseeritud ja vaba ning seetõttu õhnestab religioosset autoriteeti. See tuleneb aina suurenevast grupist isehakanud ususpetsialistidest, kes postitavad oma uskumusi virtuaalsesse ruumi, mille tulemusel muutub religioosse sisuga informatsioon mitmekesiseks, vastuoluliseks ja tõstatab kriitilisi diskussioone, mis pigem õhnestavad ortodoksseid käsitusi (Cheong, 2013, lk 75-76).

Näiteks on Eileen Barker (2005) uususuundeid uurides leidnud, et autoriteedi vertikaalne struktuur, mis seni on kontrollinud religioosse sisu levikut ülalt alla, on internetikeskkonnas muutunud horisontaalseks, sest uus keskkond pakub võimalust alternatiivse sisu loomiseks ja selle levikuks ka usu jälgijate poolt. David Piff ja Margit Warburg (2005) on Bahá'í internetikogukonda uurides jõudnud järeldusele, et diskussioon, mida enne peeti peamiselt ususpetsialistide vahel, on toodud avalikesse foorumitesse, kus pakutakse uusi religioossete interpretatsioone, mis on väljunud autoriteedi võimu alt. Mia Lövheim (2012) uuris Skandinaavia mosleminaiste blogisid ja leiab, et blogisfäär pakub mosleminaistele võimalust teha oma hääled kuuldavaks religioossetes diskursuses ja saavutada veebikeskkonnas iseseisvat autoriteeti.

Lynn Schofield Clark (2011) jõuab järeldusele, et kultuuriline autoriteet baseerub aina enam konsensuslikule interpretatiivsele autoriteedile (*consensus-based interpretive authority*). Meediastumise ja meedia kollektiivse kasutamise tulemusena saavad populaarsusest ja konsensusest olulisemad autoriteedi kriteeriumid (Clark, 2011, lk 120). Hjarvard (2016, lk 13) täpsustab, et Clarki käsituses ei tähenda autoriteetsus seda, et kõik peaksid nõustuma, vaid seda, et autoriteet saavutatakse teatud meediarings, kus autoriteetne inimene peab artikuleerima üldiselt hinnatud ja aktsepteeritud maailmavaateid.

1.3.2. Rituaal

Järgnevalt annan ülevaate rituaalikäsitustest ja kirjeldan lähemalt paralleeli rituaali ja etenduse vahel. Seejärel kirjeldan, kuidas võiks teoreetilises plaanis vaadelda rituaali ülekandmist virtuaalsesse ruumi.

1.3.2.1. Ülevaade rituaalikäsitustest

Rituaalidest kirjutamisel alustatakse tavaliselt mõiste defineerimisest, sest pakutud lähenemiste hulk on väga lai. Seda süvendab asjaolu, et rituaal on ka distsipliinide vahel rändav mõiste, liikudes religiooniuuringutest etenduskunstideni, etnoloogiast psühholoogiani. Seetõttu lähtutakse rituaali defineerimisel väga mitmetest erinevatest põhimõtetest, asetades esikohale rituaali ruumiline, ajaline, sümboolne, kommunikatiivne, keeleline, kosmoloogiline vms aspekt. Täieliku ülevaate rituaali defineerimise mitmekülgisusest on andnud Ronald L. Grimes raamatu „*The Craft of Ritual Studies*“ (2014) lisades. Järgnevalt toon välja rituaalikäsitused, mis on siinse magistr töö seisukohast olulisemad.

Varasemad käsitused religioonianthropoloogias seletasid rituaali selle funktsioonide kaudu, pidades rituaali kas ühiskondliku korra säilitajaks või isiklike vajaduste rahuldajaks. Need baseerusid sotsioloog Émile Durkheimi ([1912] 1968) töödele, keda huvitas rituaali funktsioonid indiviidide ja ühiskonna vaheliste suhete reguleerijana. Durkheimile toetudes uuris näiteks Bronisław Malinowski (1954) rituaali psühholoogilisi mõjusid ja jõudis järeldusele, et rituaali poole pöördutakse praktiliste põhjustega, näiteks ärevushäirete puhul, kui nendega ei osata enam muul moel toime tulla. Ka Uibu (2016a, lk 33) kirjeldab spirituaalsuse poole pöördumist kui hetkelist ja eesmärgipärast tegevust, mille peamine põhjus on konkreetsete probleemide lahendamine.

Rituaaliteooriatest religiooniuuringus on Catherine Bell kirjutanud mõjuka teose „*Ritual Theory, Ritual Practice*“ (1992). Bell analüüsib selles rituaali kui praktikaid, võttes fookusesse küsimuse, mida kogukond teeb ja kuidas ta seda teeb, olles seejuures vähem huvitatud rituaali funktsioonidest. Viimase tõttu eelistab Bell rituaalile ritualiseerimise

mõistet, mis muudab rituaali tegevused privilegeerituks. Ritualiseerimisprotsessi kirjeldab ta strateegilisena, sest see kasutab enda diferentseerimiseks tavategevustest teatud võtteid: näiteks saab rituaal end eristada argitegevusest erilise keskkonna või rituaali teostaja kaudu, korduste või formaalsuste kaudu (Bell 1992, lk 90-92).

Rituaali saab vaadata ka etendusena, sarnaselt teatrilaval toimuvaga. 20. sajandil toimunud performatiivne pööre humanitaarteadustes tõi kaasa etenduse mõiste kandumise väljaspoole teatrilava, ka rituaalteooriatesse. Näiteks loovad Tracy C. Davis ja Thomas Postlewait (2003, lk 8) paralleeli teatraalsuse ja rituaali vahel ning leiavad, et šamaanid jagavad näitlejatega sarnaseid märke ja koode, olgu nendeks siis maskid ja kostüümid või kehalised märgid nagu žestid või intonatsioon. Sellisel puhul käsitatakse etendust ja rituaali mõlemaid märgisüsteemidena, mille eelkäijaks antropoloogias võib pidada Victor Turnerit (1969). Magistritöös käsitan rituaali aga lähtuvalt Peet Lepiku toodud määratlusest, mille kohaselt on rituaal kui etendus oma mütoloogilise süžeelisusega tekitanud koodteksti, mis moodustab iseenese vaatepunktist süntagmaatilise terviku (Lepik, 2007, lk 177).

Siinkohal laenan rituaali komponentide kirjeldamiseks mõistetikku teatriuuringutest, kus teatrit – sarnaselt rituaaliga – on kirjeldatud märgisüsteemina. Selliseid märgisüsteeme on püütud tüpologiseerida mitmeti, üheks edukamaks neist võib pidada Erika Fischer-Lichte (1992) pakutu, kes jagab teatrimärgid peamiselt kaheks: akustiliseks ja visuaalseks.

Akustiliste märkide all peab Fischer-Lichte (1992) silmas näiteks muusikat, helisid ja lingvistilisi märke. Pööran tähelepanu lingvistilistele märkidele, vaadeldes neid John L. Austini välja pakutud mõiste „performatiivsed lausungid“ abil. Austini (2010) leiab, et keelega me ainult ei kirjelda tegusid, vaid tihti ka sooritame neid, näiteks andes lubadusi või käsklusi. Mõistagi ei ole igasugune lausung performatiivne lausung, vaid nõuab teatud eeltingimusi. Selliste eeltingimustena nimetab Austin protseduuri kokkuleppelisuse ehk et lausung toetub tunnustatud ja kokkulepitud tavale; ning olukorra sobivuse, ehk et lausung on kasutusele võetud sobivates oludes ja sobivate inimeste poolt; need ei ole vastuvõtja poolt tagasi lükatud ega arusaamatuks osutunud (Austin, 2010, lk 1993-1997).

Visuaalsete märkide alla kuuluvad Fischer-Lichte (1992) tüpoloogias ühelt pool kehaga seotud aspektid nagu žestid ja kostüümid. See tähendab, et omaette märgisüsteemidena

saame vaadelda esinejate riietust, kus riietus ei funktsioneerid vaid keha katjana, vaid loob koostöös käitumismaneeridega eelduse ka erilise aja ja ruumi tekkeks (Lotman, 2016, lk 175-177). Fischer-Lichte tüpoloogias on lavalisi rekvisiite küll kirjeldatud ruumiga seonduvaks, ent oma analüüsis käsitan neidki kehalisena, sest rituaalse abivahendina on need seotud eelkõige nõia isiku ja tema žestidega.

Teised ruumiga seonduvad aspektid Fischer-Lichte (1992) tüpoloogias on ruumikujundus ja proksemika. Analüüsil saab vaadelda ruumi paigutatud esemeid, nende omavahelist suhestatust ja nende praktilisi või esteetilisi funktsioone. Proksemikat huvitab jällegi füüsilise kauguse ja läheduse aspekt ruumis, mis võib osalejate vahel kas suurendada või vähendada intiimsust. Ehkki kõiki eelnimetatud aspekte saaks sügavuti uurida, võtan nimetatud tüpoloogia magistritöö raames vaid suunanäitajaks, et esmalt tuvastada rituaali komponendid ja seejärel vaadelda, kuidas need on üle kantud virtuaalsesse keskkonda.

1.3.2.4. Rituaal uues meedias

Rituaali uurimisega digitaalses meedias on tegelenud digitaalse religiooni uuringud. See on interdistsiplinaarne valdkond, mille teoreetilised lähtekohad tulenevad interneti-, kommunikatsiooni-, religiooni- ja kultuuriuuringutest. Peamiselt tegelevad digitaalse religiooni uuringud küsimusega, kuidas kasutavad digitaalset meediat religioossed grupid ja kuidas nad tõlgivad oma religioosseid uskumusi ja praktikaid uude konteksti (Campbell, 2017, lk 16).

Digitaalse religiooni uuringute esimeseks verstepostiks oli Stephen O'Leary (1996) uurimus religioonist virtuaalses keskkonnas, kust ta kirjeldab virtuaalset ruumi spirituaalse ruumina, mida luuakse virtuaalsete rituaalide kaudu. Kui seni ei olnud akadeemikud võtnud virtuaalset ruumi „reaalse“ või tõsiseltvõetava kategooriana, siis O'Leary uurimus andis suuna edasiseks digitaalse religiooni uurimiseks. Nähes virtuaalset ruumi võimaliku spirituaalse ruumina, pakub Christopher Helland (2000) välja kategooriad „religioon veebis“ ja „veebireligioon“. Esimesel puhul toimib internet religioosse sõnumi vahendajana ja see sarnaneb pigem informatsiooni otsimisega. Teisel juhul on tegemist religioosse ruumina, kus viiakse läbi virtuaalseid rituaale, näiteks palvetatakse videomängu tegelase kaudu virtuaalse altari ees või kogunetakse virtuaalses

kirikus.

Uuritud on ka virtuaalseid palverännakuid. Näiteks uuris Mark MacWilliams (2004) palverännakuid Iirimaal asuva Croagh Patricku mäe juurde, seda nii reaalses kui virtuaalses maailmas. Palverännakuid defineerides ei lähtu ta seejuures Turneri (1974) arusaamast, mis eeldab füüsilist liikumist ja kehalist kohalolekut, vaid läheneb palverännakule kui sisemisele spirituaalsele rännakule. Selline kontseptuaalne vahetus võimaldab kirjeldada virtuaalseid ja reaalseid palverännakuid sarnaselt mõjuvõimsa kogemuslike tunnetustena.

Helland (2013, lk 37) leiab, et *online*-rituaalide peamiseks probleemiks on teoreetilise raamistiku loomine enne uue meedia loomist. Paljud teoreetilised raamistikud uurivad peamisi rituaali funktsioone ühiskonnas, kuid need ei ole täielikult uue meedia konteksti üle kantavad. Käsitades rituaali aga kui etendusliku koodtekstina, saame uurida selle ülekandmist virtuaalsesse ruumi kui ühe teksti tõlkimist teiseks tekstiks.

Igasugust infovahetust kultuuris võib seejuures näha tõlkelisena, olgu need tekstilised (tekstist tekstiks), metatekstilised (teksti kirjeldamine), intertekstilised (võõra sõna viimine teksti) või ekstratekstilised (tekstist välja tõlkimine, nt raamatust filmiks) (Torop, 2011, lk 131). Tegemist on dialoogiprotsessiga, kus üks tekst (nt rituaal) ei asendu tõlkeprotsessis (nt virtuaalsesse ruumi kandmisel) teiseга, vaid sünnib uus tekst. Tõlketeadlane Gideon Toury (1986) on kirjeldanud sellist tõlkeprotsessi neljas etapis: 1. lähteteksti lammutamine ja koostisosade iseloomulike tunnuste tuvastamine, 2. säilitatavate tunnuste väljavalimine, 3. väljavalitud oluliste tunnuste ülekanne, 4. tulemteksti taasloomine ülekantud tunnuste ümber (Toury, 1986, lk 1114). Neljast etapist esimene võimaldab tuvastada rituaali kui märgisüsteemi olulisemad komponendid, järgnevad punktid aga vaadelda protsesse, mis nende komponentide ülekandmisega kaasas käivad.

Ühe võimalusena protsessi vaadelda nimetab Helland (2013, lk 35) ka 2006. aastal Heidelbergi Ülikoolis välja töötatud rituaalse ülekandmise teooriat. Rituaalse ülekandmise teooriat kirjeldab Nadja Miczek (2008) kolme komponendi kaudu, mis ilmnevad rituaali ümberasetamisel uude meediasse. Need on transformatsioon, leiutamine ja väljaheitmine. Transformatsioon viitab protsessile, mille raames tuleb olemasoleva

rituaali sisu või struktuuri muuta, et rituaali saaks paigutada virtuaalsesse keskkonda. See võib omalt poolt kaasa tuua rituaali aspektide leiutamise, et kohaldada rituaali uuele keskkonnale sobivamaks. Viimane element on väljaheitmine, mille raames loobutakse nendest rituaali aspektidest, mis ei ole küberruumis teostatavad.

Rituaalse ülekandmise teooria ja tõlkesemiootika väljapakutud sammud teksti tõlkimiseks ühest keelest teise on võrdlemisi sarnased, kuid ka teineteist täiendavad, mistõttu kombineerin neid analüüsiosas omavahel.

Teooriapeatükis lõin lähtealused uurimistulemuste analüüsimiseks. Esmalt kirjeldasin meediastumise mõistet ja süvameediastumise keskkonda. Uurimisküsimuste püstitamise lähtealuseks võtsin kommunikatiivsete figuratsioonide mõiste, mis hõlmab nii temaatilist raamistikku, osalejate kooslust kui nende kommunikatiivseid praktikaid. Temaatilise raamistiku avamiseks kirjeldasin vaimset-religioosset keskkonda Eestis laiemalt ja maagiat kui usundirühma kitsamalt. Osalejate koosluse mõtestamiseks keskendusin autoriteedi-küsimusele ja käsitsin teooriaid, mille abil mõtestada ususpetsialistide autoriteeti. Viimaks vaatlesin osalejate praktikaid, täpsemalt rituaale, ja avasin lähtealused nende selgitamiseks etenduse kui koodtekstina. Seejärel tutvustasin võimalusi, kuidas võiks käsitada sellise teksti ülekandmist virtuaalsesse ruumi. Järgmises peatükis tutvustan lähemalt uurimisprobleemi, uuringudisaini ja teen tagasivaate tööprotsessile.

II UURIMISMEETOD

Peatükis avan esmalt uurimisprobleemi ja uurimisküsimused. Seejärel kirjeldan uuringudisaini ning viimaks reflekteerin enda kui uurija rolli töö koostamisel.

2.1. Uurimisprobleem ja -küsimused

Käsitused Eesti elanike religioossusest on andnud kätte mitu suunda. Ühelt poolt vaadeldakse meid (ja vaatleme ennast) sekulariseerunud ja mitte-religioossetena. Rahvakeeli nimetame end tihti paganateks, nõiarahvaks või näeme end olevat looduseusku. Teisalt näitavad uuringud, et institutsionaalsete uskumuste vähesest populaarsusest jäänud tühimiku on täitnud mitmekülgsed ja fragmenteerunud praktikad, mis levivad uue vaimsuse keskkonnas ja mida saab mööndustega vaadelda religioossetena. Vanade maagiliste praktikate kaasaegsed vormid on akadeemilised uuringud jätnud aga suuresti tähelepanuta.

Ent maagiausk on endiselt aktiivne ja nõidade tegevust kajastav meediakeskkond mitmekesisem ja interaktiivsem kui varem. Facebookis leidub mitmeid nõidusetemalisi grappe, mis koondavad endas abiotsijaid ja neile abiandjaid. Gruppide liikmeskond ei jää seejuures tuhande piiresse, vaid ulatub kümnetesse tuhandeisse jälgijaisse. Postimehe otsingumootorist ilmub artiklivasteid märksõnale „nõid“ üle päeva-paari: nõiad saavad sõna meedias, esinevad meelelahutussaadetes ja jagavad ühiskonnas eksperthinnanguid. Minu magistritöö eesmärk on uurida maagia ja meedia suhteid ja neist tulenevaid religioossete praktikate muutusi tänapäevases Eestis.

Sellise protsessi lähemaks uurimiseks lähtun „kommunikatiivsete figuratsioonide“ (Hepp, Breiter ja Hasebrink, 2018) mudelist, mis rõhutab figuratsioonide muutuste uurimist kolmest aspektist: temaatilisest raamistikust, osalejate kooslusest ja nende praktikatest. Sellest tulenevalt püstitan järgneva uurimisküsimuse:

! Kuidas on digitaalse meedia mõjul muutunud maagia kommunikatiivne figuratsioon?

Vastuse leidmiseks esitan täiendavalt kolm alaküsimust. Nende abil uurin, kuidas on digitaalse meedia kasutuselevõttuga muutunud vaimsete-religioosete teemade raamistik; figuratsiooni osalejate autoriteet ja nende rituaalid.

2.2. Uuringudisain

Uuringudisainis kirjeldan netnograafiat kui strateegiat, valimi moodustamist, andmekogumismeetodeid nagu vaatlus ja intervjuu ning andmeanalüüsimetodeid.

2.2.1. Netnograafia

Käesolev magistritöö on interdistsiplinaarne uurimus ja läheneb probleemile induktiivselt ehk teisisõnu liigun järeldusi tehes üksikjuhtumilt üldkogumile. Selleks, et tuvastada nõidade praktikate meediastumist, pean oluliseks uurida nõidasid nii *online*- kui *offline*-maailmas. Probleemi lahendamiseks näen sobiva strateegiana netnograafiat.

Etnograafiliste võtete kasutamist *online*-kultuuri uurimisel on nimetatud mitmeti. Sõltuvalt distsipliini arengulisest taustast või konkreetse autori eelistustest on käibel olnud mõisted virtuaalne antropoloogia, digitaalne antropoloogia, küberantropoloogia ja internetiantropoloogia (Annist jt 2017, lk 86). Yorki Ülikooli professor Robert V. Kozinets (2010) on kasutusele võtnud mõiste netnograafia, mis rakendab etnograafia meetodeid nagu osalev vaatlus, kuid on kohandatud *online*-maailma kogukondadele ja kultuuridele ning kirjeldab seal toimuvat. Ka oma magistritöös kasutan meetodi nimetamiseks mõistet netnograafia, seda peamiselt mõiste kompaktsuse tõttu.

Üheks esimeseks küsimuseks magistritööd alustades oli, kas välitöid tasub teha ainult virtuaalses keskkonnas või peaksin kaasama ka uuritava grupi füüsilise keskkonna. Aet Annist jt (2017, lk 86) leiavad, et otsus eeldab teadmist, kas uuritavad tegutsevad koos vaid internetis, moodustades virtuaalse kogukonna, või on nende tegevus vaid osaliselt seotud digitehnoloogiatega ja nad on kogukond nii *online* kui *offline*. Ent samuti märgivad Annist jt (2017, lk 87), et kui uuritavate suhtlus liigub eri keskkondades või platvormidel, tuleb ka uurijal uuritavatega kaasa liikuda. Ehkki minu uuritavad informandid ei moodusta kogukondi füüsilises ruumis, osutus magistritöö

uurimisküsimustele vastuse saamiseks uurimine kahel väljal siiski oluliseks.

Netnograafilise uurimuse jagasin mitmesse etappi. Esimeses etapis registreerisin end nõia-teemaliste internetigruppide liikmeks, et mõista nendes toimuvat dünaamikat ja selgitada välja uurimisobjekt. Judit Strömpl (2014) toob välja, et selles etapis üritab uurija keskkonna koodidest aru saada ja neid mõista; tutvub inimeste ja reeglitega ning otsib võtmeinformante, kes tutvustaksid ja selgitaksid talle siseelu reegleid. Uuritavasse keskkonda luba sisenemiseks aitab saada oma uurimuse eesmärgi selge sõnastamine ja seejuures tuleb silmas pidada, et uuritavad tunneksid oma olulisust ja väarikust (Stömpl, 2014).

Väga oluline ja samas ka väljakutset tekitav on olla teadlik, et uurija eelteadmised, hoiakud, väärtused ja isiklikud huvid mõjutavad vaatlust, mistõttu peab uurija tegelema selle teadvustamisega terve uurimisprotsessi vältel, alustades uurimuse planeerimisest kuni lõpparuande kirjutamiseni (Strömpl, 2014). Seetõttu on etnograafias tavapäraseks saanud refleksiivsuse nõue, mis tähendab, et uurija mõistab, mõtestab ja analüüsib oma rolli uurimistöös puudutava sotsiaalse reaalsuse konstrueerimises (Annist jt, 2017, lk 64). Oma eneserefleksiooni olen välja toonud alapeatükis 2.3.

2.2.2. Valim

Magistritöö valim on koostatud lumepalli meetodil. See on mittetõenäosuslik ja mitteproportsionaalne valim, mis tähendab, et järeldusi ei saa üldvalimile üks-ühele kanda.

Lumepallimeetod tähendab, et alustasin esimesest informandist, kes omakorda soovitas järgmisi intervjueeritavaid. Etnograafilise uurimuse alustamisel mängivad olulist rolli väravavalvurid ehk grupi liikmed, kes on teistest autoriteetsemad ja kes saavad aidata uurijal lihtsamini väljale siseneda (Annist jt, 2017, lk 68). Samuti on oluline võtmeinformant, kellega suheldakse kõige enam, keda intervjueeritakse korduvalt ja kellelt saadud informatsioon on uuringu seisukohalt määrava tähtsusega (Annist jt, 2017, lk 70-71). Antud magistritöös osutusid väravavalvur ja võtmeinformant üheks isikuks.

Ülejäänud informantide leidmise kriteeriumiks seadsin, et isikud oleksid aktiivsed

Facebooki gruppides, peaksid end ise nõiaks või on seda väravavalvuri silmis. Kuna antud intervjuu valim on väike, on oluline, et intervjuueeritavad oleks valitud nii, et neil oleks ka midagi olulist öelda (Annist jt, 2017, lk 76), mistõttu usaldasin selles väravavalvuri soovitusi. Osad informandid olid nõus vastama intervjuuküsimustele, kuid tehes seda anonüümselt ja tingimusel, et intervjuusid täies mahus ei avaldata, mistõttu pole intervjuusid töö juurde lisatud, kuid millele saan vajaduse tekkides anda ligipääsu. Nende privaatsusesoovi silmas pidades olen kõikide informantide puhul kasutanud koodnimesid V1, V2 jne.

Ehkki algselt plaanisin valimi koostada ühe konkreetse Facebooki grupi põhjal, siis muutsin esimese informandi soovitusel oma fookust ja kaasasin kolm peamist suurt gruppi, mille vahet informandid liikusid. Edaspidi nimetan neid taaskord privaatsussoovile vastu tulles Grupp 1, Grupp 2 ja Grupp 3, üksikud viited tulevad ka teistele gruppidele, mida nimetan vastavalt Grupp 4, Grupp 5 jne.

2.2.3. Intervjuu

Kõigi eelmainitud informantidega viisin läbi individuaalse ekspertintervjuu. Andmete kogumisel kasutasin ka etnograafilist intervjuud ehk osalusvaatluse ja intervjuu kombineeritud meetodit, mille puhul inimesi intervjuueeritakse nende loomulikus keskkonnas, kus uuritav tegevus või nähtus aset leiab (Annist jt, 2017, lk 73).

Esmase kontakti sain informantidega just virtuaalses ruumis, mistõttu edastasin ka uurimistöö kirjelduse teksti kujul. Etnograafiline intervjuu eeldab intervjuueeritavaga loomulikus keskkonnas suhtlemist ning kuna antud magistritöö raames olen loomuliku keskkonnana käsitanud nii *online*- kui *offline*-maailma, teostasintervjuud osaliselt ka *online*. See võimaldas mul paluda kommentaare informantide tegevusele sotsiaalmeediagruppides. Üks informant, kes pidas oma ainsaks töökeskkonnaks virtuaalset ruumi, nõustus andma intervjuu vaid kirjalikult vestlusakna ja dokumendivahetuse kaudu.

Intervjuuplaani koostades jälgisin Krista Lepik jt (2014) soovitusi lähtuda uurimuse eesmärkidest ja uurimisküsimustest. Valituks osutus poolstruktureeritud intervjuu, mille abil panin paika käsitatavad teemad, kuid sain samal ajal võimaluse vestluse käigus

teemasid täpsustada, lisaküsimusi esitada ja paluda kommenteerida postitusi virtuaalses ruumis või võtta seisukoht teiste informantide väljaõeldu osas. Intervjuukava kasutasin pigem verstepostina kontrollimaks, et olen kõikidele soovitud teemadele vastused saanud. Keskmine intervjuu pikkus oli ligikaudu 1h 45 min, millest lühim oli 1.5h ja pikim 2.4h.

Intervjuu koosnes kolmest osast: sissejuhatuses, intervjuu põhiosast ja kokkuvõttest. Intervjuu põhiosa juurde jõudmist markeerib tavaliselt diktofoni käimalülitamise (Annist jt, 2017, lk 77), mistõttu ka minu intervjuusalvestised algavad tihti alles pärast pikemat sissejuhatust. Näiteks on intervjuueeritavad tulnud mulle vastu bussile ja teel intervjuueerimispaika oleme jõudnud juba mõningaid teemasid puudutada. Seepärast võib intervjuudes kuulda viiteid küsimustele, mis ei ole lindile jäänud.

Klein, Walter ja Schimank (2018) tõstatavad küsimuse, kuidas uurida inimeste meediakasutust nii, et uurija ise ei juhataks neid meediakesksete vastusteni ja et vastused peegeldaksid intervjuueeritavate reaalselt meediakasutust. Klein jt (2018, lk 366-383) testisid selleks nelja erinevat intervjuustrateegiat, milleks olid:

- ! Strateegia 1: Kõige vähem meediakeskne intervjuu, kus uurija ei maini üldse meediat, oodates intervjuueerijate spontaanset teematõstatust;
- ! Strateegia 2: Meediat mainitakse vähe märgataval viisil intervjuu alguses ja tuuakse uuesti teemaks lõpus, pärast teiste eluvaldkondadega tutvumist;
- ! Strateegia 3: Meediat mainitakse vähe märgataval viisil intervjuu alguses, ja tuuakse uuesti eksplitsiitselt sisse pärast iga eluvaldkonna kirjeldamist;
- ! Strateegia 4: Meediat mainitakse rõhutatult intervjuu alguses ja tuuakse eksplitsiitselt välja pärast iga elusfääri käsitamist.

Intervjuud paludes valisin esmaseks strateegiaks tutvustada uurimistöö eesmärki, mis ilmestas ka meedia rolli olulist punkti (Strateegia 2). Intervjuule jõudes püüdsin meediat eksplitsiitselt mitte mainida ja oodata, kuni inimene ise selle mainimiseni jõuab (Strateegia 1), ent intervjuu jooksul tõstatasin teema eksplitsiitselt pärast iga eluvaldkonna kirjeldamist (Strateegia 3), kui informant polnud seda ise teinud (intervjuuküsimused leiab Lisa A alt).

2.2.4. Vaatlus

Vaatlus, nagu nimigi ütleb, on uurimisviis, kus uurija jälgib vahetult keskkonda ja tegevusi, kogudes infot kõigi meelte abil, eeskätt aga huvipakkuva nähtuse süstemaatilise ja eesmärgistatud vaatamise ning kuulamise kaudu (Given, 2008). Uurija kogeb vaatluse puhul inimeste tegevusi, protsesse jms n-ö toimumise käigus, samas kui näiteks intervjuus jõuavad need temani osalenute mälu ja tõlgenduste kaudu (Daymon ja Holloway, 2002).

Christine Hine (2010) toob välja, et *online*-etnograafia sisaldab endas ka loomulikult ilmnevate postituste ja lõimede vaatlust mõnes *online*-kogukonnas. Üheks netnograafilise uurimuse eripäraks on selle teostamise võimalikkus ajast sõltumatult: „blogid, foorumid jms on justkui veebiarhiivid, mida uurijal on võimalik ka tagantjärele lugeda“ (Annist jt, 2017, lk 87). Ehkki minu infovoogu jooksis kõigi gruppide sisu, siis analüüsimiseks kasutasin postitusi, mille olid edastanud või mida olid kommenteerinud vaatluse all olevad informandid vahemikus jaanur - aprill 2018. Võimalus postituste juurde tagasi pöörduda lihtsustas vaatlust märgatavalt. Tulemuste osas olen teinud kuvatõmmiseid postitustest Facebooki gruppides ja käsitanud neid andmetena, mistõttu ei ole ma välja toonud viiteid nende täpse pärinevuse kohta – viimast eelkõige privaatsusküsimust silmas pidades. Lisaks avalikule informatsioonile toimuvad informantide ja klientide vahel ka lugematul hulgal eravestlused, millele uurijal vaatlemiseks ligipääs puudub. Seda lünka aitasid täita süvaintervjuud.

Peamiselt kasutasin meetodina vaatlust virtuaalses ruumis, vähemal määral intervjuude juures. Ehkki ma ei saanud osaleda informantide igapäevategemistest, palusin neil näidata enda peal rituaale, mida nad tavapäraselt teevad ja ka viise, kuidas neid interneti teel hiljem edastatakse, et hinnata rituaalide ülekandmise võimalusi virtuaalsesse ruumi. Bonnie Brennen (2013, lk 164–165) on etnograafilist vaatlust käsitades kirjutanud, et osaleval vaatlusel võib olla neli erinevat etappi, sõltuvalt uurija kaasatusest. Need on passiivne vaatleja, osalev vaatleja, osaleja-vaatleja ja täielik osaleja. Sellele kategooriale toetudes defineerin end tavaelus osaleva vaatlejana, *online*-maailmas passiivse vaatlejana, kus jäin kõrvaltvaataja rolli ja ei kommenteerinud sotsiaalmeediapostitusi ega esitanud seal küsimusi. Välitöömärkmete tegemiseks kasutasin diktofoni ja tegin kooskõlastatult intervjuueeritavaga mobiiltelefoniga fotosid, mis jõudsid ka töö tulemuste osasse ning mille allikaks on edaspidi märgitud „autori foto“.

2.2.5. Andmeanalüüs

Sotsiaalmeediapostitusi läbi töötades ja intervjuusid analüüsides teostasid kvalitatiivse sisuanalüüsi. Kvalitatiivset sisuanalüüsi kasutatakse tekstide sisu ja/või kontekstiliste tähenduste uurimiseks, kusjuures keelt kui kommunikatsioonivahendit uuritakse intensiivselt, piirdumata sõnade pelga loendamise (Laherand, 2008). Kvalitatiivse sisuanalüüsi käigus püütakse enamasti saada ülevaade uuritavast tekstist kui tervikust, näha teksti ja/või autori mõtteavalduste terviklikku mustrit või struktuuri. Erinevalt standardiseeritud kontentanalüüsist ei ole kvalitatiivse sisuanalüüsi eesmärgiks uuritavat teksti analüüsiühikute kaupa kodeerida ega koodide esinemissagedust määrata ning seetõttu ei kasutata kvalitatiivse sisuanalüüsi puhul ranget, fikseeritud koodidega kodeerimisjuhendit ega mõõtmiskaalasid (Kalmus, Masso, Linno, 2015).

Intervjuude transkribeerimise järel lähtusin teoreetilisest kodeerimisest (Laherand, 2008, lk 285), ehk vähendasin esmalt tekstiliste andmete mahtu ja paigutasin intervjueeritavate vastused kolme suurde temaatilisse kategooriasse: vaimsete-religioosete teemade raamistik, autoriteet ja rituaalid. Seejärel otsisin iga kategooria seest temaatilisi sarnasusi ja grupeerisin tsitaadid omakorda uuesti. Domineerivad kategooriad esitan koos väljavõetud näidetega tulemuste peatükis.

Sarnaselt käitusin Facebooki gruppidest leitud andmetega. Esmalt kasutasin otsimootoris võimalusi kitsendada, määraes postituste kuupäevad ja tingimuse, et postitaja või selles sõnavõtja oleks minu informant. Leitud postitused grupeerisin vastavalt kodeeritud intervjuudest tulenenud teemadele. Esitatud andmetele olen teinud mõistetavuse huvides keelekorrektuuri, pidades seejuures silmas, et informantide edastatud mõte sellest ei muutuks.

2.3. Uurija eneserefleksioon

Magistritöö oli minu jaoks esimene kokkupuude eesti nõidadega. Küll aga olin varem külastanud šamaane, nõidu ja teadjaid Aasias, Aafrikas ja Lõuna-Ameerikas, mis omal moel aitasid mõtestada ka meie endi nõidade tegevust.

Eelkõige on mind ajendanud teemaga tegelema antropoloogiline huvi, kuivõrd isiklik usk maagilistesse praktikatesse. Viimane asjaolu töötas samaaegselt minu poolt ja mulle vastu. Ühelt poolt võimaldas see uuritavat kultuuri vaadata värske pilguga ning hoidis oma uudsuses üleval töömotivatsiooni. Teisalt tundsin, et pikaajalisem vaatlus või põhjalikumad eelteadmised ka ajaloolises plaanis oleksid teemade mõtestamisel kasuks tulnud. Püüdsin seda puudujääki korvata varasemate kirjutiste abil, ent peamised maagilisi toimingud kirjeldavad tekstid on veebipõhised ja vajaksid süstemaatilist ja kriitilist läbitöötamist, et muutuda usaldusväärseteks. Nagu ka Kõiva (2014) nentis, seisab selline uurimine alles ees.

Pikka aega juurdlesin selle üle, millise koondnimega informante nimetada. Nad esinevad gruppides, mille nimedes ja kirjeldustes on viited nõidadele, šamaanidele, teadjatele, tarkadele jne. Neid on „nõiaks“ nimetanud minu väravavalvur ja võtmeinformant, kes kirjeldab neid ühtlasi on peamiste abilistena. Kuid informandid ise jäävad oma nimetuse osas kõhklevale positsioonile: neist kaks kirjeldavad end nõiana, üks mittepraktiseeriva nõiana, ja ülejäanud kaks ei soovi endale nimetust anda. Konsulterides võtmeinformandiga, otsustasin magistritöö juures jääda üldnimetuse „nõid“ juurde, mis osutus läbivamaks terminiks. Sarnase probleemiga seisin silmitsi valides mõiste „maagia“ nõidade usupraktikaid koondavaks terminiks, mis akadeemilises plaanis on paljuski hüljatud mõiste, ent mida informandid ise aeg-ajalt kasutasid. Niisiis olen selles aspektis töö kirjutanud peamiselt emilisest perspektiivist ehk teisisõnu lähenenud uurimisobjektile lähtuvalt informantidele olulistest aspektidest ja kasutades võimalusel nende endi keelelisi eelistusi. Samas olen uurimusse integreerinud ka etilist perspektiivi, sest ühene arusaam oma tegevuse ja rollide nimetamisest informantide seas puudus. Ühtse mõiste kasutuselevõtuga loodan tõsta lugemismugavust, ent nendin, et teoreetilises plaanis on tegemist mõistetega, millele tulevikus peaks veel tähelepanu pöörama.

Uurimustöö probleemile ja küsimustele vastuste leidmiseks õigustas valitud uuringudisain end minu hinnangul hästi, sest pakkus võimalust kõrvutada informantide ütlushi nende tegelike tegevustega. *Online*-vaatlus pakkus ülevaadet informantide möödunud tegevustest, mis ei olnud kirjutamise hetkel mõjutatud teadmisest, et uurija seda jälgib. Peamine piirang, mida pakkus mitte ainult meetod, vaid teema ise, oli privaatsusküsimus. Kui kogukondade uurimisel siseneb uurija keskkonda ja jälgib

inimeste tegevust kõrvalt, siis minu informandid tegutsesid peamiselt üksinda ja suhtes arvutiga, mistõttu jäi mul kommunikatsioon kliendiga nägemata. *Offline-* ja *online-*intervjuud võimaldasid seda puudujääki korvata, ehkki privaatvestlustele oli peamine ligipääs informantide ümberjutustuste kaudu, paari kuvatõmmise ja vestluse ettelugemise abil. Tulevikus sarnaseid uurimusi tehes tasub mõelda, kas ja kuidas saada ligipääs ka otsesuhtlusele. Seejuures nii, et see ei mõjutaks oluliselt informantide käitumist, kuid ei rikuks ka kellegi privaatsust (nt teavitades abivajajat ette).

Mitte kõik loodetud vastajad ei olnud nõus osalema uuringus. Probleemi tekitas minu eriala – meediakommunikatsioon – ning kolmel korral vastati, et ajakirjandusele nad intervjuusid anda ei soovi. Samuti oli informante, kes nimetasid end liiga „häbelikuks“ või „introvertseks“, et kohtuda, kuid olid nõus suhtlema virtuaalsel teel. Just seetõttu osutus otstarbekaks valimi moodustamine lumepalli meetodil. Esiteks aitas see saada kergema ligipääsu järgmistele intervjuueeritavatele, sest „väravavalvuriks“ valitud informant oli nende silmis autoriteetne. Teiseks aitas see koondada sarnase teemaga tegelevaid inimesi, sest uurimuses oli oht valguda liiga laiali – vaimsete teemadega tegelevate abistajate variatiivsus on suur. Samas tuleb arvestada, et antud valim andis ülevaate võrdlemisi sarnaselt mõtlevate ja teineteist austavate indiviidide vahel ning ei pruugi peegeldada keskkonna tegelikku mitmekesisust, seejuures konflikte nende raames. Seetõttu ei ole ka tulemused üldkogule üldistatavad, kuid annavad ülevaate konkreetsete informantide käitumisest. Teemat arendades tuleks niisiis suurendada ja laiendada valimit ning pikendada uurimisprotsessi kestust.

Kvalitatiivne uurimus on iteratiivne ehk töö erinevate etappide vahel liigutakse pidevalt edasi-tagasi (Annist jt 2017, lk 61). See tähendab, et uurija peab olema valmis avatud uurimisprobleemi ja -küsimuste ümbersõnastamisele, vastavalt uutele teadmistele ja kogemustele. Teoreetilises plaanis alustasin uurimist meediastumise teooriast. Just kommunikatiivsete figuratsioonide kui empiirilise analüüsi mudelist oli töö joondamisel palju kasu. Näiteks olles ühtaegu lõpetanud esimese intervjuu ja avastanud kommunikatiivsete figuratsioonide teooria, sai selgeks, et vaimse-religioosse raamistiku sissetoomine on vajalik nii emilisest kui etilisest perspektiivist. Viimane lisas küll ühe uurimisküsimuse ja suurendas töö mahtu, kuid oli minu silmis oluline aspekt terviku loomiseks. Samamoodi aitas mudel paremini mõtestada mikro-, meso- ja makrotasandi

analüüse, juhtida tähelepanu nii lühi- kui pikaajalistele muutustele ja avardas märkimisväärselt vaatepilti tänapäevastele internetinõidadele.

Uurimisel olen võtnud arvesse uurijaetikat. See tähendab, et tutvustasin uuritavatele oma töö tausta, eesmärgi ja täpsemaid teemasid ning selgitasin, kus töö avaldatakse. Võtsin arvesse informantide anonüümsusesoovi ja küsisin nõusolekut nähtu pildistamiseks ja avaldamiseks. Annist jt (2017, lk 94) ütlevad, et osalusvaatluse korral ei ole otstarbekas küsida nõusolekut igalt inimeselt, nõusolekut küsitakse kindlasti neilt, kellega viiakse läbi salvestatud intervjuud. Seetõttu ei ole ma küsinud nõusolekut ka kuvatõmmistel presenteeritud inimestelt, kuid olen taganud ka nende anonüümsuse.

Uurimise käigus pidasin oluliseks jääda neutraalseks, mis aga omakorda võis intervjuueeritavatele olla võõras – pöörduakse ju nende poole enamasti usuga ülevõimetega inimestesse. Intervjuude ja osalusvaatluste käigus, mil informandid püüdsid mullegi ennustada, öeldi korduvalt, et „olen lukus“, mu „energiad on blokeeritud“, vabandati, et „ega igapäevaste kaardid ei räägigi“. Näiteks ütles informant mulle Facebooki-vestluses mõned päevad pärast intervjuud, et teda häiris alguses minu neutraalsus: „ . . . ei suutnud aru saada, mis mind häirib, . . . siis taipasin – professionaalne erapooletus“, ent nentis, et sellele arusaamale jõudnuna oli tal edaspidi mugav vestelda. Ühtlasi pidasin oluliseks presenteerida enda isiklikke seisukohti ja motiive ausatena, mis tähendab, et küsimuste peale, mis puudutasid minu enese uskumusi, vastasin ausalt, ent taktitundeliselt.

Kirjutamisprotsessi jooksul võtsin korduvalt ka uuritavatega Facebooki vahendusel ühendust. Küsisin näiteks kommentaare selle kohta, mida olin näinud parasjagu toimumas Facebooki gruppides ja paaril korral uurisin, kas mõned minu tehtud järeldused on ka informantide meelest asjakohased. Kõik informandid olid seejuures koostööaltis ja pakkusid mulle igakülgselt abi. Siinkohal sooviksin neid tänada avatud ja usalduslike vestluste eest.

III TULEMUSED

Järgnevalt tutvustan põgusalt viit informanti, nende tegevusalasid ja Facebooki gruppe, kus nad igapäevaselt töötavad. Seejärel kirjeldan informantide muutunud vaimset-religioosset raamistikku, vaatlen nende autoriteedi kujunemist sotsiaalmeediakeskkonnas ja uurin lähemalt rituaalide ülekandmise protsessi reaalsest ruumist virtuaalsesse ruumi.

3.1. Uurimisobjekti kirjeldus

Intervjuudest ja vaatlustes võtsid otsa viis informanti, kes kasutavad aktiivselt Facebooki, on selles sotsiaalmeediakeskkonnas seotud erinevate nõiduse-temaatiliste gruppidega ja suhtlevad teatud määral ka omavahel. Siiski tegelevad kõik informandid märksa erinevate praktikate ja probleemidega, mistõttu tutvustan neid ka ükshaaval.

Vastaja 1 (edaspidi V1) on naissoost Lõuna-Eestis elav pensionär. Ta nimetab end nõiak ning konkreetset usku endal ei märgi. Nõiakssaamise lugu jutustab ta alates kuuendast eluaastast, internetinõiana on ta tegutsenud viimasel paaril aastal. Sellele eelnevalt võttis ta aktiivselt osa erinevatest nõidadele suunatud foorumitest. Enda erialaks nimetab surnutega suhtlemist, kuid viimasel ajal on teinud ka aina rohkem ennustusi. Peamisteks rituaalseteks töövahenditeks on arvuti kõrval ruunikivid ja *ouija*-laud koos nende juurde kuuluvate rekvisiitidega (taldrik, must küünal jms). Sotsiaalmeediaväliseid nõiapraktikaid pigem väldib ja virtuaalses keskkonnas kasutab pseudonüümiga kontot. V1 administreerib Grupp 1e, kus on kaks administraatorit, paarkümmend nõida (muutuv) ja umbes 20 000 lihtliiget. Selle kõrvalt tegutseb lihtliikmena ka Grupp 2s ja kinnistes nõiagruppides.

V1 on seejuures uurimustöö „väravahoidja“ ja „võtmeinformant“, kes aitab välja valida teisi informante.

Vastaja 2 (edaspidi V2) on Kirde-Eesti linnas elav tööealine vabakutseline mees, kes on hiljuti naasnud Soomest tagasi Eestisse. Ise nimetab ta end naljatledes „satanistlike vaadetega vuuduu ja šamanismiga tegelevaks filosoofiliseks kaosemaagist paganaks“. Oma nõiakssaamise lugu jutustab ta 20 aasta tagusest ajast, internetikeskkonnas on

informant tegutsenud mõned aastad. V2 on esinenud ka telesaates „Selgeltnägijate tuleproov“. Oma peamisteks rituaalseteks töövahenditeks peab ta šamaanitrummi ja tarokaarte. Peamiselt tegeleb ta esoteerilise nõustamise ja ennustamisega ning juhitud meelerännakutega. Virtuaalses ruumis esineb informant pseudonüümi alt. V2 administreerib Grupp 2e, kus on kaks administraatorit, mitukümmend nõida ja umbes 21 000 lihtliiget. Samuti administreerib Grupp 3e, mis keskendub unenägede tõlgendamisele ja turundusliku sisuga personaalset Facebookilehte. Varem oli informant tegev ka Grupp 1s.

Vastaja 3 (edaspidi V3) on pealinnas elav mitme lapse ema, kes käib ka päevatööl. Informant enda usulist kuuluvust märkida ei oska. Ehkki V3 on kaartide vastu huvi tundnud juba varem, alustas ta ennustamisega 3-4 aastat tagasi ja teeb seda ainult interneti teel. Tema peamine valdkond on ennustamine, kasutades selleks tarokaarte ja pendlit. Väljaspool sotsiaalmeediat informant klientidega kunagi ei kohtu, kuid virtuaalses ruumis kasutab oma päris nime. Kuna V3 on õppimise eesmärgil aktiivne rahvusvahelistes nõiagruppides, administreerib ta inglisekeelset gruppi Grupp 4. Grupis on seitse ennustajat-administraatorit, üle 23 000 liikme ja suhtluskeel on inglise keel. Grupis tegeletakse peamiselt avalikul seinal ennustamisega. V3 administreerib ka endanimelist inglisekeelset gruppi ning on nõiana kirjast Grupp 1s.

Vastaja 4 (edaspidi V4) on Lõuna-Eestis elav pereema, kes intervjuu tegemise ajal käis ka lühiajaliselt tööl. Ta on ristitud õigeusu kirikus, kuid ei nimeta end õigeusklikuks. V4 on kolmandat põlve kaardipanija ja tegutseb ka väljaspool internetti. Virtuaalses maailmas kasutab siiski pseudonüümi. Tema peamiseks erialaks on ennustamine ja teeb seda Lenormandi kaartidega, kuid on õppinud ka ruune. V4 on nõiana märgitud Grupp 1s, kuid administreerib ka endanimelist lehekülge ja intervjuerimise hetkel valmistus esimeseks Lenormandi kaartide koolituse läbiviimiseks Tallinnas.

Vastaja 5 (edaspidi V5) on Tallinna külje all elav keskealine meesterahvas. Ta nimetab end pigem maausuliseks ja tema ema ning vanaema on olnud nõiad. Virtuaalses maailmas kasutab informant pseudonüümi. Ehkki ta võtab internetis aktiivselt maagiateemalistes vestlustes osa, siis ennast ta praktiseerivaks nõiaks ei pea. Küll aga käib ta tihti nõidade kogunemistel, on nõiana sisse õnnistatud Odini haul Osmussaarel ja on Peterburist pärit ruuniõpetaja käe all treenitud. Peamised töövahendid on šamaanitrumm, loitsud ja ruunid.

V5 on aktiivne Grupp 1s ja Grupp 2s ning kinnistes šamaanigruppides.

3.2. Vaimne-religioosne raamistik

Esmalt vaatlen lähemalt, kuidas informandid kirjeldavad oma vaimset-religioosset raamistikku ja selle muutumist internetikeskkonnas. Peamiste teemadena tutvustan informantide infoallikate rahvusvahelistumist; sellest tulenevalt nõiapraktikate mitmekesistumist; informantide suurenenud sõltuvust vaimsetest trendidest, maagia muutumist salateadusest avalikuks ja tõusvat tendentsi maagia meelelahutuslikkuse poole.

3.2.1. Kommunikatsiooni ja teadmiste rahvusvahelistumine

Informantide jaoks on internet oluline enesetäiendamise allikas. Üheks läbivaks teemaks, mis informantide intervjuudest esile tõuseb, on nii eesti- kui võõrkeelsete nõiduseteemaliste artiklite, blogide, foorumite, videoportaalide jne külastamine. Näiteks kirjeldab kolmandat põlve kaardipanija V4, kuidas tema lapsepõlves oli kaardipanemine nurgatagune tegevus, mida ta õppis oma emalt ja vaadates kõrvalt vanaema kaardiladumist. Hiljem, omandades inglise ja vene keele oskuse, hakkas ta lugema võõrkeelset kirjandust. Interneti võimaluste laienedes on tema peamised allikad veebipõhised.

V 4 : Ma olen ise ostnud neti teel mingisuguseid kursuseid ja mujalt, inglisekeelseid. Olen kogu aeg Youtube's istunud, tunde, tunde. See on meeletu, nagu käid koolis.

Rahvusvahelised veebileheküljed mängivad informantide seas olulist rolli. Näiteks toovad kaks informanti välja vene nõidade erilised oskused, kellelt juurde õpitakse; kolm informanti loevad inglisekeelset materjali, üks soomekeelset. Intervjueeritavad leiavad, et rahvusvaheliselt on informatsiooni nõiapraktikate kohta rohkem saadaval.

V3: Olen osalenud ka kahel parakursusel, üks oli pendli algkursus ja kuidas seda käsitseda turvaliselt ja samuti ühe Suurbritannia demonoloogi kursuse, mis täiendas minu teadmisi erinevate muude olendite ja nende hierarhia suhtes. Seda kõike aga inglise keeles, kuna eestikeelset materjali on vähe.

V1 : Meil nagu teised ei tee, ma olen venelastelt õppinud ruunipanemise. Vene

nõiafoorumitest. . . Sellepärast et see, mida meil tehakse ruunidega... noh, ütleme ausalt, et meil ei osata ruune kasutada. . . Venekeelsed tabelid on põhilised. . . (näitab tabelit) Selle muidugi teised nõiad pätsavad kohe ära, kui näevad. (naerab)

Informandid kasutavad Facebooki üsnagi oodatud moel: nad kuuluvad nõiduse teemalistesse gruppidesse; kasutavad sõprade, tuttavate ja klientidega suhtlemiseks avalikke seinu ja privaatsõnumeid ning postitavad ise maagiasteemalisi sõnavõtte. Kuna informantide tegevus virtuaalses ruumis on paljuski seotud maagiliste teemadega, siis mängivad virtuaalses keskkonnas olulist rolli ka suhted teiste nõidade-teadjatega. Seejuures on taolised tutvused enamikel juhtudest uued ja tekkinud justnimelt virtuaalses keskkonnas, mitte väljaspool seda. Näiteks oli V5 vahetult enne meie intervjuud tutvunud ja külas käinud V11, kellega tal varasem kontakt puudus. Sellised tutvused olid tekkinud aktiivse kommenteerimise järel ja olles samades gruppides nõiana „tööl“, kuid enamasti kohtusid informandid reaalses elus harva ja peamine kommunikatsioon toimub virtuaalsel teel. Ehkki raamatud ja kokkusaamised mängivad informantidel endiselt rolli, keskenduvad intervjuueeritavad pigem virtuaalsetele kohtumistele ja virtuaalsetele infoallikatele.

3.2.2. Uskumuste ja praktikate mitmekesisustumine

Seoses infoallikate mitmekesisustumisega ja ligipääsuga rahvusvahelisele vaimsele-religioossele keskkonnale, on intervjuueeritavad mitmekesistanud oma praktikate valikut. Näiteks on uute vahenditena kasutusel pendlid, *ouija*-laud; vanadest kommetest on taas elustunud ruunid. Samuti laiendavad informandid ise oma oskuseid ning põimivad erinevatest regioonidest uskumusi ja praktikaid ning loovad nendest sünkretistlikke nägemusi.

V2: *Pagan selles mõttes, et . . . austan kohalikku loodust. Ma püüan nagu segada, mixida kokku, et äratada inimeste enda huvi meie oma mütoloogia vastu ka, läbi huvitava vuudu. Vuuduvärki ma teen ainult linnas, maal ma püüan ikka meie oma mütoloogia asju ajada.*

V4: *Noh, ma räägin, see areng on toimunud tänu netile. . . Niimoodi võtadki, et tõlgid inglise keelest, vene keelest ja paned oma kogemusi juurde. . . Aga kui ma olen lihtsamalt seni hakkama saanud, siis ma nüüd olen hullu tempoga hakanud õppima.*

Kuna iga informant on oma praktikate repertuaari koostanud ise, on ka internetis

tegutsevate nõidade-teadajate profiilid väga erinevad. Kolm informanti leiavad, et nad on teiste nõidade vaimsete praktikate suhtes tolerantsed, neist kaks nimetavad, et sellist tolerantsi on kasvanud justnimelt virtuaalne keskkond.

V3: *Mul on oma arusaamad ja nägemused, mis puudutavad selgeltnägemist. Kuid samuti respekteen teiste nägijate arvamusi, sest tõesti – ma ei tea veel palju muudest asjadest ja rituaalidest.*

V1: *Vähehaaval hakkas kogunema rahvast gruppi ning mul tuli tõdeda, et erinevus rikastab ja vaatamata esialgsetele plaanidele tuleb aktsepteerida ka teisi dogmasid. . . See grupp on väga palju kasvanud meid inimestena, õpetanud vastutust, diplomaatiat ja tõepoolest esmajoones seda, et igalühel on õigus uskuda, mida soovib.*

Samas on informantide jaoks uskumuste mitmekesisuse tunnustamine osaliselt paratamatu. Kuna gruppide haldamine on informantide meelest suur töö, siis on vaja kaasata abilisi, kes võivad esindada teisi uskumusi ja praktiseerida teisi rituaale. Informandid nendivad, et nii palju kui on erinevaid sooviavaldusi abivajajatelt, peab olema ka eriteadmistega inimesi, kes nendega tegeleda suudaksid.

V1 . . . *me ei suutnud enam kahekesi inimesi teenindada. Privaatseid küsimusi oli nii palju ja väga palju just neid kaardipanemisi, millega meie üldse ei taha tegeleda. Et igale nõudmisele oleks inimene olemas.*

V4: *Aga siis ta ütleski, et tema ei taha sellistel teemadel nagu armastus panna, tema tahab neid raskeid teemasid. Aga mina ei taha. Just vastupidi, ma ei taha, et mind vaevatakse mingite. . . imelik öelda, aga et kellelgi on haige inimene kodus ja on sügavas depressioonis. . .*

Grupp 2s on välja toodud mitmekümnest nõiast (täienev) nimekiri, kus inimesed saavad end ja oma tegevusi ise määratleda. Alljärgneval kollaažil (Pilt 1) on näha, kui mitmekesiste tegevusalade kaudu end presenteeritakse.

Tegelikult peaks ka siin kõik tegijad ära kaardistama. Seega, kes millega tegelevad. Kelle poole võiks inimesed pöörduda. Soovitav on pöörduda nende poole, kes ennast avalikult märku annavad. Sest nemad on võimelised ka oma tegude eest vastutama. Need, kes ise hakkavad postkasti kirjutama, neist oleks targem eemale hoida. "Nõid" ei peaks käituma nagu elektrumi müügimees supermarketis ja ise enda teeneid pakkuma. Inimene ise peab valima selle, kes teda aitaks. NB! Kui te kellelegi nimekirjas kirjutate ja ta ei vasta, siis andke mulle teada. Siis uurin, kas ta veel tegeleb teemaga ja kui ei tegele, siis võtan ta nimekirjast maha.

4 jagamist 95 kommentaari

Kaardid, nõustamine. Tasuta lõunaid ei paku. Ennustamine - kindel hinnakiri. Nõustamine (alates suhetest, iseenda leidmine, lõpetades õlimaagiaga) - Vastavalt inimese südametunnistusele

2y · Muudetud · Meeldib 34

Tere, kui inimesel on mure-küsimust otsiv mõttelend, siis vaatan kaarte (ka Taro), laon Ruunikive tasapisi tutvun-tutvustan ka shamaani-ilma-trummiga... Olen õppinud 5.a. meditsiini, sealjuures massaashi ... Unenägusid tõlgendan, loen märke loodusest. Elan ja toimetan looduse keskel.. Kogun ravimtaimi, pean tähtsaks vanu Hiie- ja Allikakohti... Hetkel meenus, et isegi gümnaasiumi lõpukirjandiks valisin "eestluse elujõu allikad"... 😊 Tasuta ei tööta... v.a. erandjuhud... Päikest!! 😊 Palun mulle kirjutata edaspidi sõnumitesse! Tänan. 😊 Hoian eraelulise ja nõiaelulised lehed eraldi veidi. 😊

38w · Muudetud · Meeldib 7

Ravitseja: Kaugravi fantoomkeha baasil, kadunud inimeste, loomade või varstatud asjade otsimine, tervise diagnoosimine, suhted ja tulevik. Poltergeistid, vaimud ja kummitused. 20a. praktikat.

1y · Muudetud · Meeldib 7

Vana-Põhjala ruunimaagia. Personaalsed viirukid. Unenägude seletamine.

1y · Meeldib 4

ma olen lihtsalt nõid, trummiga. Köyliöst.

3y · Muudetud · Meeldib 10

Tegelen energiapunktide (tshakrate) mõõtmisega, vajadusel nende avamisega, probleemide väljaselgitamisega nende ravimisega, psühholoogiliste probleemide nõustamisega (paanika, stress, depressioon) koostöös probleemidele selguse ja abi leidmisega. Luban mõistvat suhtumist ja lugupidamist inimese ning tema murede osas. Hindan inimese valikuid.

3y · Muudetud · Meeldib 28

Selgeltnägija - ravitseja kaugravi, energiavari, maagiad, ruumi de puhastamine neg .enegiast. Loodusravimite valmistamine.

2y · Meeldib

Millega tegelen? Kõik järgnev šamanistlikus võtmes, umbluud ei armasta ja mett moka peale ei määri:

- Unenägude tõlgendamine
- Hingeosade tagasitoomine
- Sisemise "mina" leidmine
- Väe suurendamine
- Needuste maha võtmine
- Möödunud elude külastamine
- Konsultatsioon ja nõuanded

Aitan välja peilida jama ja mõttetuse mõttemaailmast ning lahti harutada erinevate energeetiliste parasitikanalite saspuntraid.

Aitan luua mõttemalle ja seoseid erinevate kobarsümbolite vahel.

2y · Meeldib 20

Pilt 1. Väljavõte Grupp 2 nõidade nimekirjast. Allikas: Grupp 2 kuvatõmmis.

Umbusku on märgata teatud praktikate suhtes, näiteks võivad tarokaartide ladujad heita ette inglrikaartide lihtsust või asetada küsimuse alla teisi praktikaid, kuid kui teiste praktikate suhtes arvamust avaldati, siis peamiselt tasakaalukalt. Samuti oli näha, et informandid hoiavad kokku oma grupi inimestega, hoolimata sellest, kas kiidavad nende tegevuse heaks või mitte.

V4: *Mulle ei meeldinud ka üks, kes välja praagiti. Aga mulle tundus, et kui oleksin sõna võtnud, et see oleks ehk enda upitamisenä tundunud. No näiteks mida ma oleks tahtnud tõstatada. . . kui ma kuulutan seal välja päeva kaardi.. kellele sa paned selle kaardi? Et kõigile? Kogu Eesti rahvale? Kas te teete nalja? See on nii personaalne ju. Aga minu grupis ju, las ta siis olla.*

Interneti mõjul on informandid hakanud integreerima rahvusvahelisi kogemusi kohaliku pärimusega, võttes meelepärased praktikad, heites kõrvale sobimatud koostisosad ja leiutades hübriidseid vorme. Informandid on muutunud aktsepteerivamaks ka üksteise ja erinevate praktikate suhtes. Osaliselt tuleneb see paratamatusest, sest kasvanud nõudluse tõttu ei suudeta üksi kõiki soovijaid teenindada ja kõikide probleemidega ei taheta tegeleda. Teisalt hoitakse kokku grupina ning grupi pikaajaliste liikmete suhtes üldiselt etteheiteid ei tehta, isegi kui nendega ei nõustuta.

3.2.3. Kasvav sõltuvus trendidest

Informandid toovad välja, et infoküllus vaimsetel teemadel on mõjutanud ka neid. V1 leiab, et kuna meediaruumis levib palju vastuolulist informatsiooni, on nõiad pidanud hakkama tegelema uute probleemide esiletõusuga. Näiteks leiavad V1 ja V2, et nende poole pöördub aina rohkem inimesi, kes on infoküllusest ära hirmutatud, ega tea enam, mida uskuda.

V1: *Et see juba hakkab katastroofi tekitama inimeste teadvuses. . . Inimene ei tea, mida uskuda. Vaata meie postitusi. Absoluutselt kõike kardetakse! Karmat, linnusulge, keegi kuskil kokutab, hiir krabistab seinä vahel, neil on paanika, nad kirjutavad, mis nüüd saab?! Kas ma suren ära täna?! On ju nii!. . . Veel mõni aasta tagasi seda ei olnud. Kui ma seal teistest nõiagruppides vaatasin, ei olnud asi nii hull.*

V2: *Sest kui tuleb sul teemal sadakond kommentaari, kus infot on seinast seinä, siis on suht raske seda õiget infot välja filtreerida. . . Siis on olnud nii, et üks tuttav tegeles ühe neiuga, sai enamvähem juba neiu maha rahustada, ä see neiu kirjutas kuskil grupis mingi teema ja mingi lollakas kirjutas talle, et sind ähvardab surm. Ja jällegi oli tuttava töö maha visatud ja pidi uuesti otsast peale hakkama. . . Ja sellepärast mul aegajalt sellest üleüldisest info hulgast esoteerika alal – nendest saadetest, raamatutest, gruppidest, – on kopp ees.*

Lisaks hirmudega võitlemisele on informantide praktikaid kujundanud klientide soovid. Näiteks märgivad kaks informanti, et on pidanud uusi praktikaid juurde õppima ja vastavalt klientide soovidele kohandama. V1 kirjeldab, kuidas ta alustas internetis

maarohtude retseptide jagamisega, mida pidas oma teadmivaldkonnaks, aga kuna üldine nõudlus ennustuste järele on suur, pidi ta ära õppima ruunipanemise, tehes seda eelmainitud vene foorumite kaudu. V3 hakkas seevastu spetsialiseeruma suhteteemadele, kuna just selle järele on kõige suurem nõudlus.

V1: *Alguses piirdusime artiklite ja retseptidega maarohtudest. . . [viimasel ajal] on meil hästi palju ruunihuvilisi tekkinud. . . Mul on selline kotike. . . enne oli ravimtaimkotike, nüüd on ruunikotike. . . 100st 90 kirja algab sõnadega – kas te ennustate? Kõigil on väga vaja teada saada oma tulevase mehe pikkust, kaalu, silmade värvi, rahalist seisu. . . natuke hiljem on vaja teada, kuidas sellest mehest nüüd lahti saada. . . Mul ennustajaid ei olnud ja siis mul lihtsalt tuli hakata tegema tahes tahtmata.*

V3: *Pea 95% minu poole pöördunutest on naised ja enamuse küsimusi on suhetest. Ja see on ka see ala, mida ma enamuses ka teen. Olles neid palju teinud olen ma tahes tahtmata spetsialiseerunud suhetele ja armastuse teemale.*

Nõudluse tõttu lähevad informandid vahel kaasa ka teemadega, mis neile endile huvi ei paku. Näiteks on nõudlus inglise-temaatika järele, mida peetakse liiga „roosamanna vaimsuseks“ (V2). Siiski nendib V1, et ehkki algselt püüti inimestele vastu tulla, loobuti sellest lõpuks.

V1: *Oli hetk, kus isegi [Grupp 1 teine administraator] läks sellega kaasa – kui nii kangesti soovite neid ingliseid – no võtke siis! Ja pani neid hommikutervitustesse. Nägime peagi, et midagi head see kaasa ei too. . . kui aasta tagasi oli iga teine sõna „inglid“ või „karma“, siis nüüd domineerib terve mõistus, arutletakse, vaieldakse, toetatakse üksteist.*

Samuti kohandavad informandid oma praktikaid vastavalt sellele, kellega nad suhtlevad. Näiteks leiab V3, et eestlastega peab ta olema ettevaatlikum, samas kui inglisekeelsetes gruppides on tal lihtsam kaarte laduda.

V3: *Aeg-ajalt kasutan kaarte, et inimestele vastuseid anda. See grupp on inglisekeelne ja seal on ehk rohkem seda lääne kultuuri. Eestikeelsetes gruppides olen ma ettevaatlikum, sest eestlased pole nii vastuvõtlikud vahel. Erinevus seisnebki ehk rahvuses pigem.*

Võib öelda, et internetis levivad peamised uskumused ja praktikad on teatud määral mõjutanud ka informante oma tavapäraseid tegevusi kohandama ja laiendama. Mõnedest sellistest praktikatest loobutakse aja jooksul, kuid on ka selliseid, mis võetakse jäädavalt omaks.

3.2.5. Salajasest avalikuks

Maagiateemalise informatsiooni lihtsa kättesaadavuse suhtes on informandid mõneti erinevatel arvamustel. V2 kirjeldab teatud pettumusega, kuidas vanad tarkused on meediaajastul kõigile kättesaadavaks muutunud.

V2: Ja iseenesest esoteerika peaks olema ju salateadmised. Aga tänapäeval on nii populaarne see, et pole salateadmist nagu olemakski enam, eksju.

Teised informandid ei leia, et nõiakunst peaks salajane olema. Pigem leitakse, et ka seda on võimalik õppida ja et igapähele, kellel on selleks soov, peaks olema selleks ka võimalus.

V4: See on vananenud arusaam. Ma olen sellisel seisukohal, et miks ta oli salajane – sest inimesed ei osanud lugedagi. Kui see kirjutati, kui vähesed oskasid lugeda, et seda teadmist kätte saada? . . . Teeme muusika ka salajaseks? Kui inimene on võimeline õppima, mis seal siis kummalist on?

V5: Praegu tuleb seal nii palju pahna, seda müra on seal nii palju. Alguses olid nõuanded, . . .[mis] olid ikka salvestamist väärt. . . Samas võiks olla ju wiccapedia, kus oleks need tarkused kokku pandud.

Teatud õpetuste isikliku edasiandmise soov on siiski jäänud. Näiteks plaanib V5 kirjutada oma teadmistest käsikirjalise raamatu, mida tulevastele põlvetele edasi pärandada. Ehkki informandid moodustavad omavahel ringkondi, ei ole need eksklusiivsed, vaid on avatud neile, kellel on teemaga tegelemiseks piisavalt huvi ja oskusi. Maagiateemaliste arutelude muutumine avalikuks teabeks pigem ei häiri informante, vaid innustab neid.

3.2.6. Maagiast meelelahutuseks

Hoolimata sellest, et informandid tegelevad Facebooki gruppides, ei näe nad seda kuidagi vähem väärtuslikuna kui reaalses maailmas nõiaaks olemist. Pigem vastandavad nad end meelelahutajatele, kelleks neid vahel peetakse.

V1: Kuulsusest püüame hoiduda, oleme nõiad, mitte meelelahutajad.

V3: Ma võtan seda suht tõsiselt, seega arvan, et kõik minu puhul on tõeline kaardipanemine.

Teisalt nendib V1, et meelelahutuslik osa avalikul seinal on üks grupi toimemehhanismidest, mille eesmärk on hoida inimesi aktiivsena ja nende tuju üleval. Grupp 1s võib leida postitusi, mis edastavad positiivseid, huumorile pretendeerivaid pilte,

meeme, videoid ja tekste (Pilt 2).

V1: *Et ikkagi see internetis nähtav osa on rohkem meelelahutuslik osa inimeste jaoks. See, see ongi mõeldud meelelahutusena.*



Pilt 2. Vasakul V1 postitus: „Ma olen ingel, ausõna! Lihtsalt luuaga saab kiiremini...“, paremal V4 postitus: „Reedene soolaloits: pane viilu sidruni peale näpuotsaga meresoola, soovi oma soov ja võta pits tequilat, hauka sidrun soolaga ja kohe mõjub.“ Allikas: Grupp 1 kuvatõmmis.

Samas ei ole kõik ühel meelel selliste postituste vajalikkuses. V5 leiab, et teemavälised postitused ei ole tõsiseltvõetavad ja muudavad maagia funktsiooni abistamise asemel meelelahutuslikuks.

V5: *Tahaks seda sisulist rohkem. Mis inimesi nagu aitaks. Tähendab, see mis meeleolu muudab või tõstab, sellel ei ole mõtet. Mida siis kõik karjas laigivad ja.. Ta on nagu muutunud liiga meelelahutuslikuks.*

Ehkki informandid peavad ise oma tööd tõsiseltvõetavaks ja tunnevad end häirituna, kui neid vaid meelelahutajateks peetakse, on gruppide avalikus loimes meelelahutus ja maagia tugevalt põimunud.

Kokkuvõttes on informantide jaoks muutunud vaimne-religioosne raamistik, millest nad infot ammutavad. Interneti ja sotsiaalmeedia tõttu on avanenud võimalused õppida juurde erinevaid teadmisi ja integreerida uusi teadmisi vanade praktikatega. Positiivse poolena tuuakse välja aina suuremat tolerantsi teiste meediumite suhtes, negatiivsena aga inimestes kasvavat hirmu, mille on põhjustanud informatsiooni üleküllus. Ehkki informandid ise peavad end professionaalseteks tegutsejateks, ei salga nad maha meelelahutuslikku poolt, mis hoiab üleval gruppide meeleolu ja lubab kohati ka iseenda üle nalja heita.

3.3. Nõia autoriteet

Järgnevalt vaatlen, kuidas saavutavad informandid oma autoriteeti Facebooki gruppides; millised on taoliste gruppide hierarhiad ja toimemehhanismid. Viimaks uurin, milliste mehhanismide abil püüavad informandid tihedas konkurentsisis oma autoriteeti säilitada.

3.3.1. Nõiapraktikate institutsionaliseerumine

Informandid kirjeldavad oma tööd pideva, jätkuva ja regulaarse tegevusena. Suure nõudluse tõttu internetis on informantide tööpõld oluliselt kasvanud. Kõik informandid peale ühe tegelevad internetis ennustamise ja nõustamisega peaaegu igapäevaselt. Need, kes käivad tööl, ennustavad peale tööpäeva lõppu ja nädalavahetustel. Vabakutseline ja pensionär saavad aega arvuti ees veeta palju rohkem. Näiteks kirjeldab V1, kuidas ta hommikul üles tõuseb, arvuti ette läheb, päevased soovid üle vaatab ja vahel neile 16tunniste tööpäevade jooksul vastab.

V1: Ma ei tea, praegu on inimestega tegelemine kujunenud juba kohustuseks . . . Alates siit siis (loeb Facebooki privaatsõnumeid) üks, kaks, kuus, seitse, kaheksa, üheksa, kümme, üksteist, kaksteist, kolmteist, neliteist, viisteist, kuusteist, seitseteist, kaheksateist . . . kaheksateist inimest on ennustuse ootel. Ma jõuan päevas kaks teha kõige rohkem, sest see võtab mind nii läbi.

Need, kellel on rohkem vaba aega, vastavad inimeste küsimustele päeva-paari jooksul, tööga piiratud informandid on kehtestanud endale teatud tööajad: näiteks õhtuti või

nädalavahetustel või lepitakse kokku kindel aeg.

V3: *Broneerin inimesele aja, kui ma seda kohe teha ei saa. Mul on vaja rahulikku aega, kus mul pole mingeid muid vajalikke asju toimetada. Nii kipuvadki olema ajad olema õhtuti peale minu päevatööd või siis nädalavahetusel.*

Abilistele lisaks kuulub nõiaameti juurde pidev postitamine ja enda ning teiste postituste kommenteerimine. Sellise tegevuse tulemusena on informandid saanud positiivset tähelepanu. Tulemusena on V2 kutsutud ühte gruppi administreerima, V1 kutsutud gruppidesse ametlikuks nõuandjaks.

V1: *Aga ma olin enne seal nii palju suhelnud juba, oma arvamust avaldanud ja et ilmselt ma olin juba silma jäänud. . . mu nimi oli juba natuke tuntud, selle nime peale tuldi. Et ma just sellel surma teemadel hästi palju seal seletasin.*

V2: *Ja siis liitusin ja mingi aeg asutaja ütles, et tal on vaja teist administraatorit. Ma olin ühes teises grupis ka varem. Seal grupis mulle ikka käis närvidele, et inimene kirjutab: „Appi, mul on see ja see. Aidake!“. Ja siis ma mõtlesin, et okei, teeme nimekirja. . . Internet on ka selline koht, kus igasuguseid imelikke asju juhtub ja nüüd me oleme öelnud, et sellised teemad on keelatud.*

Nõiagruppides on peamisteks otsustajateks administraatorid, kelle arv varieerub peamiselt kahest inimesest kuni kümne inimeseni ja kes omavahel aktiivselt suhtlevad. Administraatorid kujundavad grupi näo ja reeglid ning üldiselt peetakse nende arvamust teistest autoriteetsemaks. Seda võib täheldada lõimedes, kus administraator on kommenteerinud, kui ka intervjuudest vastajatega.

V3: *Ma ise usun, et adminnidel on suurem õigus, kuna neil on suurem teadmine. Nad on nagu suure kogukonna pead, kes hoiavad korda ja juhivad meid kõiki. . . Igal Facebooki grupil on omad reeglid ja alati lähtun neist, järgides reegleid austad grupi omanikke. See ongi suurim erinevus. Minu omas grupis olen mina see, kes silma peal hoiab rohkem.*

Samuti levivad gruppides aktsepteeritud õpetused, ehkki need on väga suurte variatsioonidega. Nimetan Grupp 2s peamised välja toodud teemad, mis on koondatud ühte nimekirja: needus, hinged-vaimud, täiskuurituaalid, magamisraskused täiskuu ajal, energiavampiirid, magnetormid, purunevad asjad, karma, luupainajad, vana mööbel, eelmised elud, šarlatanid, surm, kummitused, maagia, suhted, energeetilised sidemed, usundisüsteemid (kristlus, reiki, satanism, vuuduu, šamanism), sütelkõnd, taimetoit, hüpnoos, meditatsioon, *new age*, maausk, pühapaigad, ennustamine, unenäod, emotsioonid, ravimtaimed, psüühilised ja vaimsed haigused, sõltuvus, vaktsiinid jne.

Seejuures on mõningate teemade juures laitvad kommentaarid administraatorilt, näiteks: „Kui keegi tahab jälle inglitest vägisi kirjutada, palun jätkata seal (kommentaariumis – toim), aga enne loe teiste arvamusi“. Enamik õpetustest on kollektiivselt läbi arutatud, mida saab näha vastavate teemade postitustes.

Gruppides võivad administraatoritele lisaks olla registreeritud nõiad. Registreeritud nõiaiks, šamaaniks või teadjaks saab hakata siis, kui administraator teeb sellekohase pakkumise. Enamasti juhtub see pärast seda, kui inimene on paistnud silma aktiivse ja administraatori hinnangul asjakohase kommenteerimisega. Samuti on võimalik, et inimene avaldab ise soovi nõiaiks hakata. Sellisel juhul toimuvad „initsiatsiooniriitused“, mis varieeruvad grupiti. Näiteks Grupp 1 testib uusi kandidaate salaja, Grupp 3 on sätestanud kindla reeglistiku, mis tuleb grupi nõiaiks registreerides täita. Grupp 2 kontrollib järjepidevalt, et nõiad oleksid ka reaalselt aktiivsed.

V1: *Noh, kui keegi tahab tulla aitajaks, siis me leiame kellegi, kes lähebki temale kliendiks, küsib enda kohta, või noh, nõu. Olenevalt sellest, mida inimene teeb. Kaardipanijale siis keegi meie tuttavatest ise ütleb, et noh, palun pane mulle kaarte. Ja siis vastavalt sellele vaatame.*

Informandid märgivad, et lisaks avalikele gruppidele on neil tekkinud suletud grupid teiste teadjatega, kus vahetatakse informatsiooni nii alternatiivsete praktikate kohta kui jagatakse kogemusi klientidega.

V1: *Abistajate jaoks on salajane grupp, kus vahetame siseinfot ja lahendame probleeme. . . Kindlasti pakun oma abistajatele igakülgset võimalikku tuge, aga samas ka pärin aru, kui kliendilt kaebus peaks tulema. Õnneks siiski neid viimasel ajal pole olnud.*

Administraatorid sätestavad grupile oma reeglid, mida võib olla mitmekümne jagu. Üldiselt peetakse sellist kontrollimist heaks tavaks ja kiidetakse neid, kes on suutnud juurutada kindla töökorra. Korduvalt tõstetakse esile Grupp 1e nõidade kinnitamise ja väljaheitmise protsesse.

V4: *See sama [V1] ja neil on kuidagi see grupi kujundamine väga paigas. See, kuidas nad sealt välja praagivad inimesi. See on õige süsteem. Nad jälgivad inimesi, tagasisidet on ju ka minust. Seda ma ei teadnud enne. . . . Neil on hästi korraldatud see, et petised ja imelikud välja praakida. Mingi teatud piirini nad lasevad sul ennast reklaamida ka.*

Alljärgnevalt kuvatõmmiselt (Pilt 3) on näha, kui põhjalikud on reeglid grupi liikmetele ja

millised on juhised ametlikuks ennustajaks hakkamisel.

N3 Administratoor · 14. september 2016. a.

GROUP GUIDELINES

- No one under 18 is allowed to use this group.
- We do not accept if your profile page is just created, it has to be at least 3 months old!
- Any member may provide a reading for any other member. But bare in mind, no black readings. A black reading is when a reader scares the member or makes them feel bad.
- In your reading request post please ask specific questions, "may I have a reading" and "is anybody drawn to me" are not specific questions. If you need answers from the Divine, ask the question first.
- You are allowed to bump your post once every 24 hours.
- No porn, no spam, no hostile posts.
- No pm readings. This rule is made so admins can monitor that members wont get bad readings or scammed out of their money. Exception is when its a paid reading by approved reader. All readings will be done on the group wall. If you do pm for free reading, dont be surprised when the reader charges you!
- Advertising is allowed to all approved readers twice a week.
- No reading exchanges between readers or looking for one.
- No asking a reading on someone elses post. You must make your own post in order to get a reading.
- You may ask a reading on someone you know, BUT posting a photo of someone who has not given the permission to do so or prying in their mind or life-Admins are not at fault in this, its you that should be careful and always ask permission from a person to use his or her photo you ask about.
- No missing persons posts!
- No discord or arguing. All members must be polite and courteous to each other.
- No photos of deceased babies.
- No requests for medical and legal advice. There are professionals for that.
- Suicide threats and threats of self harm is not allowed.
- No tagging a reader by his/her name. Readings will be done when the reader is drawn to you.

- Blocking an Administrator or Moderator will result in immediate ban.
- No member may post any personal info about another member or non-member such as address, telephone number, childrens names, schools etc.
- Feedback is not required but appreciated. Feedback files are under files section of the group.
- No private messages to readers about getting a free reading. You may inbox an admin if you have any issues or questions about a group or its rules.
- Getting a reading is NOT GUARANTEED as all readers will do them when they are drawn to you!
- No interrupting a reading. If one reader is giving a reading to a person then another reader has to wait. Its especially important when given mediumship readings so the connection won't get disrupted.

GETTING APPROVED

STEP 1
Get yourself a file created by contacting admin or mods or just ask one in the group.
Next you need to do 20 readings to people and at least 15 of them need to give you an honest feedback on your readings skills and how well they resonated.

STEP 2
Contact admin or mod to tell them that you are ready with your readings in the group and feedback has been collected and that you are also willing to do the next step.

STEP 3
You need to give an admin or mod a reading. Whatever your skills or main gifts are, we will figure out who will get the reading and what kind it will be. This will be talked out in pm with admin Tor Wills or myself. After that we both vote you approved or not.

Pilt 3. Grupp 3 reegliid. Allikas: Grupp 3 kuvatõmmis.

Sellised reegliid on olulised, et hoida eemale šarlatane. Šarlatanide probleemi tõstatavad kõik informandid. Neid kutsutakse ka õngitsejateks, kes püüavad endale ise kliente juurde saada. Informantide kirjelduses soovivad šarlatanid teha kas lihtsat raha või ei võta nõuandmist tõsiselt. Samuti ollakse kriitilised algajate suhtes, kelle oskustes ei olda veel veendunud.

V3: Šarlatan on siis see, kes teeskleb olemast kas see või teine ja petab inimesi. . . Samuti võib tegemist olla inimesega, kes hirmutab inimesi ja teeb „musti ennustusi“ stilis, et sul on needus peal ja ma aitan sul sellest lahti saada kui maksad mulle nii ja nii palju.

V1: Meie enda grupis oli juhus, kus aitaja, meesterahvas, kasutas seksuaalselt ära psüühiliselt ebastabiilseid kliente. Nagu hiljem selgus, oli ta seda praktiseerinud ka teistes nõiagruppides, aga seal vaikiti asi maha. Mina kogusin tõendid ja kustutasin selle inimese nime nõiamaastikult.

Informandid märgivad, et hoolimata informatsiooni paljususest teevad nemad oma tööd

vastutustundlikult ja jälgivad nõiaetikat. Näiteks ei soovita enamasti tegeleda terviseküsimumustega, alla 18aastaste nõustamisega ja valitakse hoolikalt, kuidas ja mida kliendile üldse öelda, et see liialt hirmutav ei tunduks.

V4: *Mul see vastutuste koht on oluline. Et kuidas ma ütlen inimesele ja mis ma ütlen talle. Et ei ütleks midagi valesti inimesele. Et ei tekiks mingit siukest.. hirmu.*

V2: *Vahepeal oli, et väga ekstreemsed alternatiivmeditsiini pooldajad ütlevad, et ah, tavameditsiin on ainult keemiatööstus ja bläbläblä. Ja see MMS või mis see oli. . . Nende teemadega. Me oleme suutnud neid tõrjuda. Me räägime, et tavameditsiin ja alternatiivmeditsiin peavad töötama käsikäes, nad ei tohiks üksteisele vastanduda.*

Viimasel positsioonil on grupi tavalikmed. Mitmetesse gruppidesse sisenedes tuleb täita ka lühike ankeetküsimustik, kus soovija selgitab oma huvi grupi vastu. Ehkki tavalikmetel on näiliselt samuti võimalus ennustamisele kaasa rääkida ja probleemile lahendustest pakkuda, siis informandid ei pea seda võrdväärseks registreeritud nõidade omaga, kuid pole välistatud, et adressaadid neisse tõsiselt ei suhtu. Nagu eelmised alapeatükis selgus, on avaseinal toimuv peamisel meelelahutuslikul eesmärgil, kuid seda kiputakse tihti unustama. Kui administraatorid näevad diskussiooni arenemist suunas, mis ei vasta reeglitele või on muudel põhjusel ebasobivad, sekkuvad nad vestlusesse ja vajadusel eemaldavad grupist liikmeid.

3.3.4. Autoriteedi kinnistamine ja õõnestamine

Sotsiaalmeedias aktiivne tegutsemine on ühelt poolt kasvatanud nõidade kollektiivset autoriteeti, mis ilmneb näiteks ühisrahastatud projektidest, suuremast nõudlusest nende järele nii *online*- kui *offline*-maailmas, mõningatel puhkudel ka suurenenud tuludest, mis tulenevad kas eraseanssidest või nõiandusega seotud raamatute, õppevihikute, seerumite jms müügist. Nõia gruppide registreeritud nõiad tunnevad, et nad on tänu osalusele sotsiaalmeedias või ka telesaadetes töö eest rohkem tunnustust saanud.

V1: *Jah, ma panin Hooandjasse üles oma raamatu trükkimise plaanid ja siis grupp korjas mulle selle vajaliku summa kokku kahe tunniga. Ja siis otsustati, et seda on liiga vähe, et nendele sellest ei piisa ja siis järgmiseks hommikuks oli kahekordne summa. . . tuhat eurot oli kokku korjatud. Ju nad leidsid, et nad tahavad rohkem minu kirjutatut lugeda.*

V2: *Vahepeal tunnen ennast päris rokkstaarina. Selline kord paari kolme kuu tagant mõni naisterahvas kirjutab, kes meenutab juba suurt fänni, kes tahaks väga*

lähedalt tutvuda. Kasvõi niisama, et tuleb hakkab rääkima ja suhtlema.

Murelikuks teeb informante see, kui aktiivsed petised nende tuntuse arvelt tunnustust saavad. Näiteks kirjeldab V1, kuidas šarlatan teleekraanile pääses, sest „nõiamaastikuga“ mitte tuttav olnud inimene ei olnud osanud nõial ja šarlatanil vahet teha.

V1: Inimesel alles oli üks suur püramiidskeem, mis kokku kukkus suure kolinaga, see Kairos. Nüüd ta müüb seda korallivett . . . Ühel ilusal päeval esineb see inimene Kanal 12 „Jututoas“. Ta on juba nõid! Ta juba räägib seal! . . . kuule, kulla inimene, kelle sa oma saatesse võtsid? Kas sa tausta ka natuke uurisid?

Samamoodi tunnevad informandid, et nende positsiooni võivad vahel kõigutada nõiagruppide aktiivsed lihtliikmed, kes on erinevatest allikatest infot kogunud ja nüüd levitavad grupi seisukohtadega mittevastavaid arvamusi. Sellist liigset kommenteerimist võidakse pidada ka kahjustavaks. Eriti tõuseb probleem esile Grupp 2s, kus kommenteerimist peetakse kohati ebaviisakaks ja vaenulikuks.

V5: Aga mul on tunne, et mõned küll ei vastuta. Midagi kokku soperdatakse ja ei saada oodatuid tulemusi või saadakse pigem vastupidi. Kui kedagi ravitakse või tehakse, kutsutakse mingeid vaime välja, aga ei osata neid ära saata. Ja siis peavad [V5] ja [Grupp 1 teine administraator] tegelema selle jama koristamisega.

V1: Inimesed teavad, et me oleme grupi juhid ja me teame. Aga viimasel ajal on juhtunud ka seda, et meile öeldakse, et ah, mis siin ajad oma plära. No eks meil on hästi palju neid, kes ennast väga targaks peavad.

Seega nähakse info rohkuses ohtu oma sõnumite valiidsusele, ent samaaegselt kasutatakse Facebooki platvormina oma autoriteedi kasvatamiseks.

3.3.5. Nõiast nõustajaks

See, milliste põhjustega informantide poole pöördatakse, varieerub mõningal määral ja sõltub paljuski sellest, kuidas nad ise oma oskusi on defineerinud. Peamiste teemadena nimetavad informandid armu- ja rahamuresid kui ka üldist soovi muutuste järel elus. Grupp 1 nähtuvad veel lisaks teemad nagu tervis, unehäired, hirm, paranoia, kadunud asjad, negatiivsed mõtted, vabanemine ja surnud hinged.

Informandid leiavad, et mõned kliendid pöörduvad nende poole viimases hädas, kui mujalt enam abi saada pole. Veel rohkem on aga neid, kes pöörduvad Facebookis nõidade poole, kuna see on nii lihtsasti kättesaadav. V5 leiab, et nõidade poole pöördatakse

rohkem, kuna info paljususe tõttu ei ole maagia kui abivahend enam naeruvääristatud nagu varem. V4 leiab, et nõiatöö ongi pigem psühholoogi töö.

V5: Peamiselt on nii, et kõik on pekkis. Kõik on pekkis. . . Inimesed kusagilt mujalt abi ei saa, siis nad otsivad. . . Varem naeruvääristati ka rohkem, avalikult ei räägitud, nüüd on seda nii palju tekkinud, et asjad on lahti läinud.

V4: Tegelikult oled sa psühholoog. Inimesed ei lähe tihti arsti juurde, kui on mured. Võib-olla ongi odavam siia tulla ja ei jää märget, et sa oled haige.

Ka V1 kurdab, et peab viimasel ajal rohkem psühholoog kui nõid olema ja tegeleks hea meelega enam nende teemadega, mis nõiaoskuseid vajavad.

V1: Enamus pöördub oma psüühiliste häiretega. Et ta ei oska enam edasi minna. Et see on mõnes mõttes halb, et tahaks nagu rohkem seda päris nõiatööd teha, aga tegelikult pead olema psühholoog.

Nõidadest on saanud mitmete eluvaldkondade puhul autoriteetsed nõuandjad, kuna nad on mitmetest ametlikest institutsioonidest lihtsamini ja kiiremini kättesaadavad, kuid pakuvad ka isiklikku tuge.

Kokkuvõttes võib täheldada nõidade koondumist gruppidesse, mis on hierarhilised, kindlate liidrite ja nende poolt heakskiidetud jälgijatega. Gruppides on omad reeglid, mille on kehtestanud administraatorid. Samuti levivad heakskiidetud õpetused, ehkki need on väga variatiivsed ja pärinevad erinevatest traditsioonidest. Sotsiaalmeediat nähakse nii kasvulavana oma tunnustuse kasvatamiseks ja samal ajal toimub järjepidev seismine selle eest, et infomüra paistaksid teiste seast silma just need, kellel on administraatorite hinnangul nõiduseks vajalikud oskused ja anded.

3.4. Rituaal

Järgnevalt vaatlen, kuidas on muutunud informantide rituaalid, kui neid edastatakse virtuaalsel teel. Peamiste teemadena toon välja: nõia-kliendi suhete muutus ruumilises plaanis; muutus rituaali kestvuses ja kommuniqueerimises, klientide arvus ja visuaalsetes erisustes.

3.4.1. Vastuvõturuumist arvuti taha

Viiest informandist vaid kaks, V2 ja V4, võtavad inimesi regulaarselt vastu ka väljaspool internetikeskkonda. V2 on meie kohtumise hetkel kujundamas uut spetsiaalset tuba, mis asub mööblipoe tagaruumis. See on väike roosaks värvitud akendeta kamber, kus on laud kahe tooliga ja meeleolu loovad rekvisiidid: kitse kolp, küünlad, kõristi. V2 plaanib seal võtta vastu inimesi ja vajadusel kasutada seda kui kohta, kus klient saab üksinda pimeduses aega veeta, võib-olla tulevikus üksi kirstus lamada. V4 võtab inimesi vastu oma elutoa diivanil, kuhu ta laotab Lenormandi kaardid ja toob lauale põleva küünla, mis on mõeldud hubasuse loomiseks.

Mõlemad informandid kirjeldavad oma vastuvõtupaika rituaalse ruumina, kus tuleb luua intiimne atmosfäär. Samas ei märgi ükski informant kordagi, et nad kliendiga virtuaalses keskkonnas suheldes atmosfääri edasiandmist vajalikuks peaksid. Küünlaid ja teisi meeleolu loovad vahendeid kasutavad informandid iseenda jaoks, ka siis, kui nõuandmine toimub interneti vahendusel.

Kliendiga virtuaalsel teel suhtlemine tähendab ka, et rituaale viiakse aina enam läbi arvuti taga, samaaegselt kliendiga suheldes.

V2: Teen [vestlus]akna lahti, keskendun ja segan. . . Vahetult – tema küsib, mina laon. Arvuti ees. Kui see on pikem, siis ütlen, et mul nüüd läheb sellega aega ja siis tegelen sellega vaikselt.

Nimetatakse ka mõningaid erandeid. V1 nendib, et vahel peab ta kööki kolima, sest tema *ouija*-laud ei mahu arvuti taha ja V4 eelistab arvuti juurest üldsegi ära minna. Ülejäänud puhkudel ja enamikel kordadel toimub abiandmine siiski arvuti ees. Võiks öelda, et nõia suhtlus kliendiga on intiimsest vastuvõturuumist liikunud pigem kodukontorisse.

3.4.2. Rituaalist tekstiks, fotoks ja videoks

Järgnevalt kirjeldan ning illustreerin fotode ja kuvatõmmiste abil üksikshaaval ja põgusalt kõikide informantide rituaale. Kõigepealt vaatlen neid füüsilises keskkonnas ja seejärel uurin, kuidas informandid need oma klientidele virtuaalsesse keskkonda edastavad.

V1 kasutab inimeste probleemidele lahenduse leidmiseks peamiselt ruune ja *ouija*-lauda. Ruunide ladumise puhul istub ta arvuti taga, loeb Facebooki avalikult seinalt või

privaatvestlusest kliendi küsimuse ja vaatab seejärel kliendi tajumiseks tema Facebooki lehekülge.

V1: *Nõia tegelik töö algab postkastist. . . Kõige rohkem mulle meeldib teha täiesti tühja koha pealt, et ma näen ainult inimese Facebooki leheküljepilti. Ma vahest ei teegi lahti rohkem kui seda, mis ma siit näen.*

Seejärel laob ta ruunid arvutilaualle, teinekord laual olevale joonisele, mis on kopeeritud peamiselt vene nõiafoorumitest ja mis annavad ruunidele lisatähendusi. Ruunide ladumise ajaks paneb ta põlema küünla, seejärel loeb laotud ruune, loob nende vahel seoseid ja jõuab küsimuse vastuseni. Saadud vastused trükib informant kliendile privaatvestlusesse.

V1: *Kõige enne, et inimese kohta üldse midagi teada, ma võtan kolm ruuni ja need on siis kaitseruunid. (võtab ruuni) Sinule tuli saatuse ruun, see on surnud. Ja see näitab, et üsna noor surnu. Ja edasi tuleb siis võimalus, et kas inimesel on mingisugune needus. (võtab ruuni) Sinul mingit needust pole, mitte mingisugust. . . Loomulikult ma panen siia siis küünlad ja viin ennast vastavasse transsi, et ma, noh, just need õiged ruunid leiaks ja tajun seda inimest, kellele ma panen.*



Pilt 4. V1 tavapärasel töölaual leiab arvuti, ruunid, küünla, kohvi ja prillid. Allikas: autori foto.

Teiseks peamiseks vahendiks on V11 *ouija*-laud, mille ehitas informandile internetist leitud foto järgi abikaasa. Laua abiga saab V1 surnutega ühendust võtta ja esitada neile küsimusi, mida klient on soovinud teada saada. Selleks läheb ta kööki suurema laua taha, süütab musta küünla, kuumutab taldrikut ja hakkab taldrikut laual liigutama, lugedes tähtedest välja vastuseid. Ühe käega liigutab ta taldrikut, teisega kirjutab paberile üles vastused ja viimaks trükib need ümber arvutisse.

V1: *ma lihtsalt vastan talle, et ma tegelen sinuga ja kirjutan sulle ennustuse. . . kui ma hakkam ennustust inimesele tegema, siis selline ennustus on neli-viis masinakirjalehekülge. . . kliendiga tegelemine on täpselt seesama, mis eluski.*



Pilt 5. V1 näitab, kuidas kasutada ouija-lauda. Allikas: autori foto.

V1 ütleb, et nad jagavad Grupp 1s ka loitsusid, kuid need ei ole sellised, mida nad ise kasutavad. Antud loitsud ei ole nimelt töötavad – neilt on vägi välja võetud. Loitsud on Grupis 1 pigem asendumas igapäevaste positiivsete sõnumitega, mis soovivad inimestele head päeva kulgu.

V1: Meie aga teame, et kui tahame ravida inimest, tuleb seda teha kogu aeg, anda positiivseid laenguid ja julgustust. . . Siit tulid need igahommikused positiivsed tervitused ja rõõmsad kahjutud loitsud, mille pärast meid veidi imelikeks peetakse. Aga enamasti loitsud, mis ükskõik kus avaldatakse, ükskõik millises grupis, ükskõik millises ajakirjanduses, need ei ole mitte kunagi töötavad loitsud. . . Kui see oleks töötav, mõtle, mida inimesed võiksid sellega korda saata! . . . alati on midagi sellest puudu.

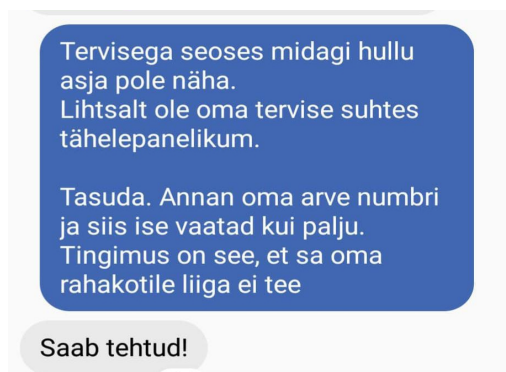
V1 leiab, et virtuaalne keskkond ei ole tema rituaale sugugi muutunud ning suhtlus nõia-kliendi vahel on mõlemas keskkonnas samasugune. Rituaalist saadud vastused edastab ta peamiselt teksti kujul privaatvestluses.

V2 viib inimesi juhitud meelerännakutele, et aidata kliendil leida tema hingelooma. Kui

rännak toimub reaajas, palub V2 kliendil lamada, mängib talle šamaanitrummi ja esitab küsimusi. Lamaja peab talle vastama, mida oma rännakul näeb. Kaugseansi puhul võtab inimene esmalt ühendust interneti teel, hiljem liigutakse edasi telefoniga. Kuna trumme kuulda ei ole, siis V2 seda abivahendit kaugseansside puhul ei kasuta.

V2: Panen inimese pikali. No ma teen seda reeglina läbi telefoni. Inimene on pikali, mugavalt, soovitatavalt teki all, siis ma küsin mitu korda ühte sama küsimust: „Kes sa oled?“ ja siis ta peab lugema üles, kes ta kõik on, eksju. Siis ta leiab selle ühe [väelooma], kes just seda probleemi aitaks lahendada. . . Ja siis kui ta kellegagi kohtub, siis ta küll kohtub temaga mõttes, aga samal ajal peab mulle infot andma, mis toimub. . . Mugavam on võib-olla, jah, hands freega teha, aga siiani pole keegi kurtnud.

Verbaalse suhtluse kõrval kasutab V2 ka tekstipõhist ja visuaalset suhtlust. Näiteks tarokaarte ladudes annab V2 täpse kirjelduse sellest, mida kaardid on talle rääkinud. Alljärgneval kuvatõmmisel (Pilt 6) on näha V2 ja kliendi vahelist suhtlust. Varasemalt on V2 teinud kliendile aastaennustuse, nüüd küsib klient täiendavalt tervise kohta. Selleks laob informant uuesti kaarte, kasutades seekord Lääne-Aafrikast pärit Orisha tarokaarte. V2 kommenteerib, et üldiselt ta annabki lühikesi vastuseid, et need oleksid selged ja üheselt mõistetavad.



Pilt 6. Fragment informandi-kliendi suhtlusest privaativestluses. Allikas: V2, privaativestluse kuvatõmmis.

Samuti on tulnud ette, et V2 ei saa või ei soovi ise rituaali läbi viia. Sellisel puhul edastab ta abipalujale tekstilisel või pildilisel kujul instruksioonid ja annab võimaluse rituaal läbi viia kliendile enesele.

V2: Mul 2016 sügisel üks naine kirjutas . . . et ta tütrele käib must mees öösiti, unes nagu, ja viib teda minema. Ja näiteks oli ka selline olukord, et ta tütar chatib telefonis ja märkab seda musta tegelast ja ükskõik, mis klahvile ta seal vajutas, telefon ütles devil, devil, devil, devil. Ma siis andsin talle ühe sümboli, mille tütar peab panema padja alla. Saatsin Facebookis pildi. Et joonista siit maha ja pane see joonistus padja alla . . . Selles mõttes, et meie internetiajastul saab põhilised asjad ka vabalt läbi interneti teha.

Ka V2 leiab, et interneti tema jaoks nõiatööd ei sega, ehkki nendib teatud aspektidest loobumist. Erinevalt V1st kirjeldab ta oma suhtlust kliendiga aga rohkemate meediumite abil: kasutades teksti, kõne ja pilte.

V3 kasutab rituaalide tegemiseks tarokaarte või pendlit ja kedagi väljaspool internetti vastu ei võta. V3 ennustab vahel ka isikliku vestlusakna kaudu, kuid peamiselt vastab kliendi soovidele, mis on ilmunud avalikul seinal. Inglisekeelses Grupp 3s lisatakse avalikule seinal oma foto ja V3 laob fotot ja inimese nime vaadates arvuti ees tarokaarte või liigutab pendlit. Seejärel kirjutab ta saadud tulemused kommentaaridesse. Kui abipaluja on ennustuse kätte saanud ja läbi lugenud, eemaldatakse kliendi foto avalikult seinalt. Grupp 1s on V3 pakkunud ühe päeva jooksul ennustust igale soovijale (Pilt 7). Alloleval postitusel on näha 665 kommentaari, millest natuke alla poole on V3 vastused abiküsitajatele. Postituse sisese juhatavat tekst on pärast ennustamise lõppu informandi poolt tagantjärele muudetud.

V3 14. märts kell 12:40 · Tallinn · 🌐

Tänaseks kõik, mõni teine päev jälle! Suured tänud neile, kes viisakaks jäid!! lusat päeva jätku!



285 reaktiooni 665 kommentaari

Meeldib

285

Kuva varasemad kommentaarid

V3 [User] Tere! Kas ma saan rahaasjad korda ja leian uue kallima?
Meeldib · 1w

V3 [User] Rahaasjad paranevad kuid mitte nii nagu sina seda tahaksid, perfektseks see ei lähe. Pisut rõõmu siiski näha on aga ära kuluta seda siis naiste peale või kallima otsimisele, siis jääd sellest piskustki ilma.
Meeldib · 1w

[User] Kas minu rahaline olukord paraneb?
Meeldib · 1w

V3 [User] Rahaasjad lähevad tasakaalu, nii nagu tuleb sisse, nii ka läheb välja. Ülejääki kui sellist pole ja nii tekib ehk siiski olukord kus nutad et elad palgapäevast palgapäevani ja pead säästlik olema. Kui aga see periood on läbi siis liiguvad rahaasjad jällegi ülespoole ja võib tulla mingit lisaraha.
Meeldib · 1w

[User] Millal beebi saan?
Meeldib · 1w · Muudetud

V3 [User] järgmine aasta
Meeldib · 1w

[User] Kas teen õieti kui mehe juurest ära kolin?
Meeldib · 1w

V3 [User] Seda küsimust küsi endalt? Kas see on sinu jaoks vajalik? Kas ilma temata on sinu meelerahu suurem ja kas sina lõikad sellest kasu? Kas tegu oli petmisega? sest see kaart ilmus välja ja ütleb, et igal ajal on tagajärg ja kas tahadki lasta endale haiget teha. Jah sind ootab ees aeg, kus sa pole eneses kindel ja fookus on kadunud, kuid see kõik on normaalne. Aeg on endale keskenduda mitte teistele. Ole isekas!
Meeldib · 1w

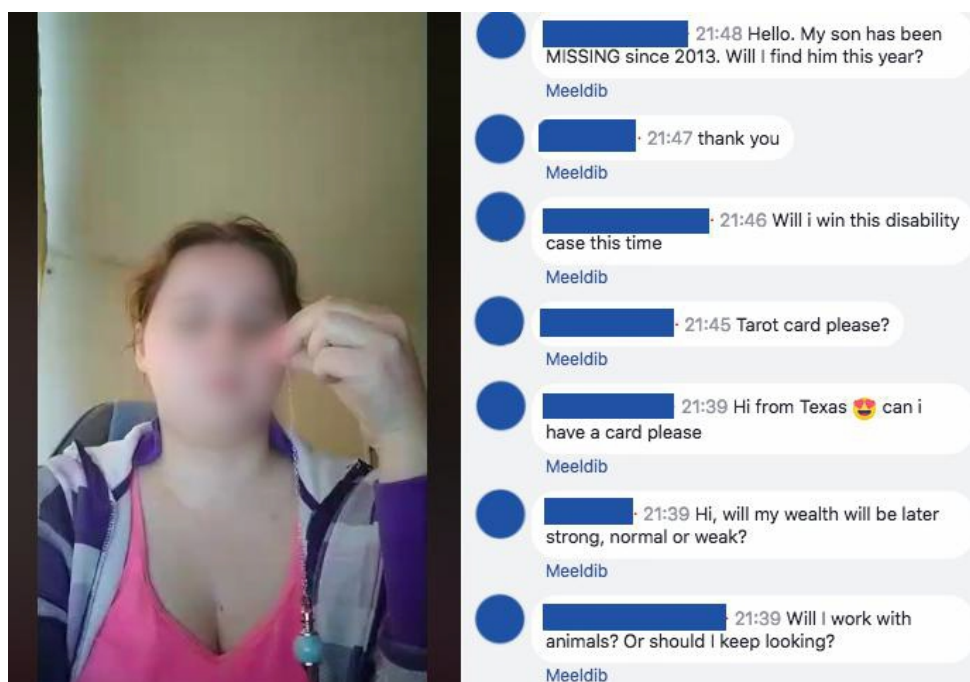
[User] Kas ma leian enda?
Meeldib · 1w

V3 [User] pendel vastab võib-olla
Meeldib · 1w

Pilt 7. Fragment V3 sariennustusest. Allikas: Grupp 4 kuvatõmmis.

Samuti teeb V3 otseülekande-ennustusi. Sellisel juhul istub ta arvuti ees, arvutikaamera sisse lülitatud ja annab kommentaaridesse tulnud küsimustele suusõnaliselt tunni-kahe jooksul vastuseid. Videotes on näha, kuidas V3 kasutab vastuste andmisel kas pendlit või tõmbab tarokaartidest välja ühe kaardi, mille näitab esmalt ette kliendile ja seejärel tõlgendab vastust.

V3: *Kimmy, sinu poeg on kadunud aastast 2013. Mul on kahju. Loodetavasti pendel vastab su küsimusele: kas ma leian poja sellel aastal? (liigutab pendlit) Mmm.. ja vastus on „ei“. Tugev „ei“. Mul on kahju. (originaal ingl k)*



Pilt 8. V3 ennustab Facebooki otseülekanandes soovijatele. Allikas: Grupp 4 kuvatõmmis.

Ka V3 ei näe internetis ennustamisel suuremaid takistusi ning kasutab informatsiooni edastamiseks nii pilte, tekste kui videot. Tema avalikel postitustel hakkab silma ennustamise seerialisus ja lühidus.

V4 töötab ainult Lenormandi kaartidega. Esmalt saab ta privaatvestluses inimesel küsimuse, seejärel lubab ta esimesel võimalusel vastata. Kaartide lugemiseks laob ta need esmalt magamistoa põrandale laiali. Kui tulemused on kätte saadud, saadab V4 kliendile fotod laotud kaartidest, seejärel helistab kas Facebooki või telefoni teel kliendile tagasi ja kirjeldab suusõnaliselt, mida kaardid on talle rääkinud. Seejuures on kliendil võimalik alati lisaküsimusi esitada.

V4: *Jõuab aeg kätte, siis laon kaardid enda ette välja nagu vaja, teen neist pildi ja saadan kliendile endale ka. Siis võtan ühendust, nii et nagu ei oleks nähtav. Et mul ei ole tema emotsiooni näha. . . Asun tõlgendama vastust ja selle vältel suhtlen kogu aeg kliendi endaga jooksvalt, et kinnitada või siis küsida üle, kas tõlgendasin asja õigesti.*



Pilt 9. V4 Lenormandi kaartide pikk ennustus. Allikas: autori foto.

V5 end praktiseerivaks nõiaks ei pea ja kliente vastu ei võta, sest ei pea end veel piisavalt võimekaks. Selle asemel võtab ta aktiivselt osa erinevatest riitustest ja nõiakogunemistest reaalses elus. Küll aga kommenteerib ta aktiivselt erinevates nõiagruppides maagiategemalisi postitusi. Vahel kasutab ta õigete vastuste ja kommentaaride andmiseks ruune. Selleks võtab ta ruunide seast esimese ettejuhtuva ja vaatab, mida see temaga räägib. Näiteks küsis ta ruunidelt nõu, kui avaldasin soovi temaga intervjuu teha.

V5: . . .kasvõi seesama, et kui ma pidin kohtuma sinuga, siis ma vaatasin ka korra ruune. (võtab ruuni) Seesama ruun tuli meie kohtumise peale ka. See on valgus. See käib nii kähku ja automaatselt, et ei saa nagu arugi. Ruunide poole ma pöördun ainult siis, kui ise ei oska vastata või see asi tundub väga. . . tundub, et tunnen elektrit õhus. Siis ma pöördun ruunide poole. . . kas sind süüdistatakse või kui asjad on läinud teravaks, siis.



Pilt 10. V5 ruunid. Allikas: autori foto.

V5 kasutab palju ka mõttelisi abivahendeid, näiteks väestatud sõnu. Sõnade väestamine toimub kas iseenesest või saab neile väe anda loitsides. Samuti tunneb ta, et suudab inimesi ka pikalt distantsilt energiatega abil mõjutada.

V5: . . . ma suudan oma sõnad väestada. See tuleb iseenesest. Sa paned sinna väe sisse. Kui muidu ei saa, siis sa võid loitsides selle väe sisse panna. Loits nagu..ta nagu lendab. Läbi aja ja ruumi. No ja inimestele on võimalik saata teatud energiat. Kogud energia kokku, saadad. Need abivahendid on ka mõtteliselt loodud.

Seega V5 ei kasuta rituaale niivõrd kellegi palvel aitamiseks, vaid abivahendina iseenesest jaoks, et keerulistes oludes, nt reaalses või virtuaalses vaidlustes, vastata.

Seega teostavad informandid oma rituaale täielikult reaalses ruumis, kuid kannavad rituaalide tulemusi kliendile ette virtuaalse ruumi võimaluste abil. Enamasti teevad nad seda teksti, pildi või video kujul. Selline rituaali kommunikeerimise viis on toonud kaasa muutuseid ka rituaalides enestes, mida vaatan lähemalt järgnevatel alapeatükkides.

3.4.3. Muutused rituaali kestvuses ja klientide arvus

Rituaalide ülekandmisel virtuaalsesse ruumi võib kirjelduste põhjal täheldada muutumist nii rituaali kestuse kui teenindatud klientide arvukuse osas. Näiteks võivad informandid suhelda paralleelselt mitme kliendiga korraga või suhelda mitmekümne kliendiga järjest ja vaheaegadeta, mis erineb oluliselt suhtlusest kliendiga reaalses elus.

V2: Samas kui ma siin Soomes töötasin ja enamus inimesi olid Eestis, siis mul oli vahepeal korraga mingi viis vestlusakent lahti, kõik tahtsid ennustusi saada, järjest paningi.

V1: . . . hakkasime koguma raha Tartu Naiste Varjupaigale. Ja kuna raha vähe laekus, siis ma panin üles, et ma ennustan tasuta. Ja noh, et selle jaoks, et ma ennustaksin, inimene saadab mulle oma annetuse tšeki. Ja siis oh issand, mingi kahe tunniga sain üle viiekümne tellimuse, lõin ruttu lukku! . . . Kokku oli viiskümmend neli inimest, kellele ma tegin siis nelja päevaga. Aga ma tegin põhjalikult. Mitte küll pika, aga samamoodi nagu ma sulle näitasin, kaitse ja needus ja siis lühidalt tema tulevikku. Et ma ei teinud haltuurat mitte kellelegi. . . Ma olin väga positiivselt üllatunud, üle tuhande euro korjasime.

Nagu eelmises alapeatükis Pilt 7 ja Pilt 8 näitel võib näha, muutuvad sariennustuste puhul konsultatsioonid lühikeseks, vahel vaid paari sõna pikkuseks. Näiteks võib klient küsida, millal ta lapse saab ja informant vastata vaid: „järgmisel aastal“ ning sellega suhtlus piirduda.

Samuti on muutunud informantide ajakasutus. Kui reaalses elus kohtuvad informandid kliendiga, annavad neile tunni-kahe jooksul nõu, misjärel klient lahkub, siis virtuaalses keskkonnas ajakasutus muutub. Näiteks võivad konsultatsioonid muutuda pikemaks, sest klient ja informant ei pruugi samal ajal *online* olla ja küsimustele vastamine võib venida mõnel juhtumil isegi üle nädalate. V3 leiab, et internetis ennustamine nõuab temalt rohkem aega, sest arvutil trükkimine on rääkimisest aeglasem ja klient ei pruugi samuti kohe vastata.

3.4.4. Lähedalt kaugele

Informandid leiavad, et virtuaalses keskkonnas abistamine ei ole reaalses keskkonnas abistamisest sugugi erinev, küll aga nendivad kaks informanti, et ilma virtuaalse keskkonnata nad nõiatööd tõenäoliselt ei teekski, sest hindavad oma privaatsust kõrgelt.

V1: *No ongi, et üks klient ütleb teisele ja siis inimesed ööbivad sul aia taga. Siis tekib seesama fenomen, mis oli Kaika Lainel, et inimesed ööbivad aia taga. Tal vahest sajad autod seisid, inimesed tulid värava.*

V4: *Aga ma näen, et vanaema on üksik inimene ja isegi vaatamata sellele, et ta on üksik, on suguvõsa tagaplaanile jäänud, sest võõrad voorivad kogu aeg. Tal on ühetoaline tuba, seal on alati rahvas ees. Muudkui mingi rahvas. Kuna ma näen seda, siis ma ei ole nõus. . . praegu veel ei taha.*

Seepärast on informandid kasutanud virtuaalses keskkonnas ka pseudonüüme, ainult üks isik esineb Facebookis oma päris nime alt. Näiteks käis V1 pärast intervjuud Kanal 12 saates „Jututuba“ ja esines seal paruka ja prillidega, et oma identiteeti varjata. V4 on pettunud, et pidi koolituse läbiviimiseks oma päris nime avaldama.

V4: *Ma küsisin ka koolitusel, et kas ma pean olema oma nimega. . . Ma sihilikult hoidsin pool aastat, et keegi ei tea, kes ma olen. . . kui ma panen talle netis, siis ma ei leia, et keegi peaks mind siduma.*

Samuti leiavad informandid, et kliendi-nõia lähedus võib häirida nii klienti kui nõida. Kaks informanti ütlevad, et nad muutuvad otsesuhtluses ärevaks ja kolmas informant leiab, et ka klient ise suudab end anonüümses vestluses rohkem avada.

V1: *Kehaline kohalolek mind segab. . . ma olen väga erak. Ma ei armasta inimesi. Ma ei kujuta ette, et mul oleks siin värava taga mingid autod reas või et keegi trambiks mulle uksest sisse. Väga valitud inimesed, keda ma luban enda juurde. Et kindlasti mitte ei tegeleks sellega, kui internetti ei oleks.*

V2: *Ütleme nii, et näiteks kui on nõustamine, siis internetis on ikkagi teatud see anonüümsus, et inimene on internetis palju avatum. Kui ta suhtleb netis või reaalis, siis ta reaalis võib olla palju kinnisem kui ta oma tekstis annab edasi. . . Ja kontakt võib olla ka sadade kilomeetrite kauguselt, isegi läbi interneti.*

V4 leiab jällegi, et alguses internetis alustada oli raske, sest ta ei suutnud inimesega kontakti saada. Ühe kaardipaki asemel vajab ta viit, et kaartide tõesust kontrollida. V3 köögikapis on seejuures kümnekond erinevat kaardipakki, mis on sisult samad, kuid kujunduselt erinevad.

V4: *Siis esimene oli päris jõhker. Esimene panek oli nii raske. . . Mul ei ole sidet*

inimesega, ma ei tunneta teda. Sul ei ole pilti, sul ei ole mingit.. midagi ei ole. Mitte mingit sidet ei ole. Siis on raske panna. . . Ma siis panin viis kaardipakki, võib-olla sellest on mulle jäänud, et üldse kindel olla, mis ma talle räägin.

Intervjuude käigus selgub nii mõnigi kord, et inimese kohalolek on teatud juhtudel siiski vajalik. Näiteks nimetab V2, et telefoni teel tehtud šamaanirännakutesse ta trumme ei inkorporeeri. V1 kirjeldab, et terviseküsimumste ja asupaigaga seotud küsimustega on nõia kohalolek vajalik ja seda interneti teel teha ei saa, mistõttu tema selliste teemadega ei tegele. Ka V2 nendib, et ehkki kodupuhastuse tegemine oleks talle majanduslikult kohati kasulik, siis enamasti annab ta instruktsioonid interneti teel ja vahel harva käib ka ise kohal.

V1: . . . on mõningaid haigeid, keda [Grupp 1 teine administraator] kutsub endale koju, kaugravi ei toimi. . . Ning kui miski viltu läheb, siis kaugelt ei saa operatiivselt aidata. Pigem ei teegi midagi sellist, mis võiks valesti minna, selle jaoks on head tuttavad nõiad, kes teevad ka koduvisiite. Enamasti on sellised probleemid seotud mingi kindla kohaga ning eeldavad tööd kohapeal.

V2: . . . päris kõike ei saa, jah [internetis teha]. Kirstu sa ei pane ju.

V1 kirjeldab oma intervjuus, kuidas ta tegi haigele rituaali musta kana munaga, veeretades seda inimese kehal. Kuna V1 reaalses ruumis rituaale läbi viia ei soovi, on ta edastanud sama rituaali kirjelduse Grupp 1s, mis annab igale grupi liikmele võimaluse ise rituaal läbi viia.

V1: . . . munaga tegin rituaali, veeretasin seda muna tema peal. Musta kana muna. Ja ta seda nii väga uskus, et võib-olla see usk tegi tema terveks.

V1 17. märts kell 7:16 · ©

Täna laupäev ja töötab tulla ilus ja jahe päev. Algatuseks ütlen ära, et ennustusi ma rohkem teha ei võta- ma ei ole ennustaja ja olen nendegaagi püstitähedas, mis olen lubanud- vabandused siinkohal.. tegelen esmajoones väga raskete probleemidega, mida edasi lükata ei saa ja nagu näha, lõppu neil ei tule... seega siis püüan ära teha lubatud ennustused, aga juurde enam mitte ühtegi ei võta... meil on grupis ennustajaid küllalt.

Aga et mitte nüüd rahva tuju rikkuda, siis õpetan ühe rituaali, mida kasutada, kui enam muust abi ei ole... Pole mõeldud naljategemiseks, vaid tõsise häda puhul. Eile oli kukkedest- kanadest palju juttu ja läheb mu rituaal ka sellesse teemasse- vajate selleks talukana mune. Mul on selle jaoks spetsiaalselt mustad kanad ja must Ayam Cemani kukk, loodetavasti hakkavad varsti ka munad tulema.Paaril korral olen kasutanud ja ei oska öelda, kas oli kasu munadest või oli inimese usk nii suur...

Ühesõnaga rituaal selleks puhuks kui teil või lähedasel on väga raske haigus või täiesti lootusetu olukord. Kuna rituaal on mõeldud ka needuse kõrvaldamiseks, siis hoiatan veel kord- see ei ole mängimiseks. Kui ainult arvate, et teil on needus- raha ei ole, meestega ei vea... siis ärge näppige,

... teete olukorra hullemaks. Needuse olemasolu peab olema kontrollitud. Rituaal ise on vana slaavi munaveeretamise kunst. Muna peab olema viljastatud- s.t. sellel kanal peab olema ka kukk ja veel parem, kui vähemalt üks neist on must.

Haiguse kõrvaldamiseks alustatakse veeretamist alati pealaest, muna veeretatakse allapoole, pihi all, mööda tervet keha, lõpetades jalataldadega- haigus aetakse välja jalgadest, Needusega on vastupidi- alustades jalgadest ja välja aetakse pealaelt.

Juurde loetav loits võib olla väga lihtne, aga loetud täie teadmise, mida teete, kasvõi näiteks : "veeretan, veeretan, haigust välja veeretan..." Oluline on see, mida munaga edasi teete. Panete selle muna kilekotikesse ja otsite kodust kaugemal prügikasti ja lööte selle muna kõksti katki ja viskate prügikasti, öeldes : "Isa, poja ja püha vaimu nimel, haigus, mine sinna, kust tulid, Aamen." Korrata paari päeva tagant vähemalt 3 korda. Jumalasõna on selle juures kõige olulisem. Jõu saavad need sõnad, mida on tuhandeid kordi korratud... ilma nendeta ei ole loitsul jõudu. Võib teha ise endale või oma lähedasele.

Panin kirja sellepärast, et meil nii palju haigeid, keda aidata kõiki ei jõua. Meetod ei ole vastuolus ühegi teise raviga ja on täiesti toimiv. Ravitsemise puhul on täiesti ohutu, võib kasutada ka lapsele.

Pilt 11. V1 kirjeldab rituaali kanamunaga. Allikas: Grupp 1 kuvatõmmis.

Seega on informantide distants klientidest suurenenud, kuid seda näevad informandid pigem positiivse arenguna, mis võimaldab neile suuremat privaatsust. Informandid enamasti loobunud rituaalidest, mis nõuavad kehalist kohalolekut ja edastavad need valdavalt tekstiliste instruksioonide kujul abiküsimistele.

3.4.5. Visuaalsete erisuste teisenemine

Kolmel juhul tõstavad informandid ise üles imago-küsimuse. Näiteks leiab V1, et nõiad on alati kasutanud imagot selleks, et erineda tavainimesest ja end seeläbi reklaamida. Intervjuudes mainitakse ka seda, kuidas inimesed võivad olla pettunud, kui nõid piisavalt nõia moodi välja ei näe või ei kasuta oodatud abivahendeid. Näiteks käis V2 saates „Selgeltnägijate tuleproov“, kus ei piisanud lihtsalt küsimusele vastamisest, vaid produtsent palus kasutada lisaks rekvisiite.

V2: Pidin ära arvama, mis kelle veri on. Alguses panin täppi, eksole. Aga siis saatejuht hakkas nõudma, et peaksin münte loopima või mida iganes. . . et telekas oleks huvitav vaadata. Noh, et instrumente kasutaks. Šõu pärast. Telekas ei töötaks, et tulen sisse, määrän ära, see oleks igav ju.

V1: Sellepärast et see rohkem väline imidž, kõik need abivahendid ja värgid. . . Eks see on, et nõid on alati seda kasutanud, sellepärast, et erineda tavainimesest. Ta peab ennast näitama, peab ennast reklaamima, alati, läbi aegade. Aga tegelikult seda ju ei ole vaja. Kui sul on endal olemas see seest võtta, siis noh, ma ei näe põhjust kasutada reklaamitrikke.

Samas leiavad kõik intervjuueeritavad, et nende jaoks ei ole väline eristus oluline. V1 nendib, et internetis ei ole imagoga midagi peale hakata, kuid lisab, et tõenäoliselt ei kasutaks ta seda ka tavaelus.

V3: Minu jaoks pole oluline mingi imidž või kuidas ma teistele tundun inimese või kaardipanijana. Ma ei püüa kellegi usaldust võita, kuigi mingil määral on see oluline..

V2: Reaalis on see šõu või teatri element rohkem juures. . . tegelikult ka läbi neti annab šõuaspekti teha. Nalja visata ja nii ja naa. Noh, näiteks võib rääkida piiri peal mõtteid või kahemõttelist juttu. Oleneb inimesest.

Ükski intervjuueeritavatest ei pea oluliseks end nõiana presenteerida, nagu seda tihti võivad nende poole pöördunud tavaelus eeldada. Internetikeskkonnas keegi nõialt ka

erilisi rekvisiite ei oota. Sellest annab tunnistust ka tõsiasi, et abipalujad tihti ei näegi rituaali läbiviimise protsessi, vaid ainult selle tulemusi.

IV JÄRELDUSED JA DISKUSSIOON

Järgnevalt toon välja järeldused, lähtudes töös püstitatud uurimisküsimuste teemadest: muutused vaimses-religioosses raamistikus, autoriteedi saavutamises ja säilitamises ning rituaalides ülekandmisel virtuaalsesse keskkonda.

4.1. Muutused vaimses-religioosses raamistikus

Esimese uurimisküsimuse alaküsimusega soovisin leida vastuse, kuidas on digitaalse meedia kasutuselevõtuga muutunud informantide vaimsete-religioosete teemade raamistik. Peamiste teemadena kirjeldan süvameediastumise keskkonda, maagiliste praktikate pluraliseerumist ja rahvusvahelistumist, salajase muutumist avalikuks ning maagia muutumist meelelahutuslikuks.

Meediastumine → süvameediastumine

Maagia ja meedia suhteid ei saa vaadata lühiajalise protsessina, vaid pikaajalise kultuurilise nähtusena. Antropoloogid leiavad, et meedia on alati olnud osa religioossetest praktikatest, kuna teistpoolsusega suhtlemisel kasutatakse erinevaid meediume. Maagia meediastumisele aga tavapärasemas mõttes andis tõuke trükisõna tekkimine ja lugemisharjumuse laienemine. Eestlaste maagiauskumuste arengusse on massimeedia panustanud juba alates 19. sajandist (Hiimäe, 2015), ka nõukogude ajal suhtlesid nõiad massimeedia kaudu rahvaga (Kõiva, 2015). Tänapäevaseid meedia ja maagia suhteid saab aga kirjeldada Hepp, Breiter ja Hasebrinki (2018) pakutud „süvameediastumise“ mõiste kaudu, mille tunnusjoonteks on muu hulgas ühendatus ning kõikjal ja alatine kättesaadavus.

Ehkki varasem trükimeedia ja hilisem elektrooniline meedia ei olnud informantide jaoks täielikult oma tähtsust minetanud, olid sellele lisandunud virtuaalseid kanalid nagu temaatilised foorumid ja veebilehed, Youtube, blogid jne, millest igaüks komponeeris endale sobiva meediaansambli. Samuti kasutati virtuaalses ruumis omavahel põimunud

kanaleid. Informandid suhtlesid kliendiga interneti-teleasaate, Facebooki-kõne või interneti-otseülekande vahendusel ning tekstipõhiseid vestluseid ilmestati vajadusel fotodega. Võib eeldada, et osalejate võimalus ise infot toota suurendab oluliselt ka maagia-alase kirjasõna levikut. Kokkuvõtvalt võib öelda, et informantide meediakasutust kirjeldas tõepoolest „süvameediastumine“, millest lähtuvalt teen oma edasise analüüsi.

Salajane → avalik

Virtuaalseid gruppe vaadeldes selgus, et informandi ja kliendi suhtluses on privaatsel kõrvale tekkinud ka poolavalik dimensioon, mis täitis tühimiku interpersonaalse ja massikommunikatsiooni vahel (van Dijk, 2006, lk 169). See tähendab, et kommunikatsioon suunati Facebooki nõiagruppi, mille adressaatideks olid kõik huvitud liikmed ja kus iga liige võis samuti massidele informatsiooni jagada.

Ehkki privaatsed vestlused olid sotsiaalmeedias tihti kasutuses ja enamike informantide poolt eelistatud variant, oli selle kõrvale tekkinud ka klientide avalik konsulteerimine, mis on samm edasi tavapärasest intiimselt nõia-kliendi suhtlusest. Abiotsijad kirjutasid nõiagrupidest kõikidele liikmetele nähtavaid postitusi oma probleemidega: tervise-, armu- ja rahamuredega ning jagasid endast näopilte ennustuse saamiseks. Ka nõidade vastused neile olid kõigile huvitatutele kättesaadavad. Materjal annab kindlasti hea aluse, mille põhjal mõne järgneva töö raames uurida tänapäevaste isiklike probleemide iseärasusi ja nõidade poole pöördumise põhjuseid. Samuti arutada selle üle, kas ja millised teised institutsioonid võiksid olla säärase pehmete ja „vaheala“-probleemide ja -küsimuste adressaadiks.

Sarnaselt personaalse info avaldamisega oli internetikeskkonnas muutunud avalikuks ka varasemalt salateadusena kirjeldatud nõiakunst. Altnurme (2016b, lk 14) küsib tabavalt, et „mis on salajast avalikult kättesaadavates ja massiliselt levinud ideedes-praktikates?“ ja pakub vastuseks, et saladuslikud on just varjatud seosed, jõud ja vastavused, mis tuleb avalikustada. Informantide intervjuudest paistis, et justnimelt varjatud teadmiste avalikustamine suurendas nende autoriteeti (autoriteedist lähemalt alapeatükis 4.2.), samas jätsid ka nemad osa teadmisi salajaseks, mis justkui kinnitas nende võimete ja teadmiste kaugemat ulatust. Sarnaselt leidis Hiimäe (2013, lk 125) esoteerikafoorumite

puhul, et inimeste hirmudega tegelemine võimaldas inimestel tunnetada omaenese teadmiste suurust ja seadis teadja võimupositsioonile.

Piirkondlik maagia → rahvusvaheline uus vaimsus

Juba Oskar Loorits (1929, lk 1) kirjeldas Liivimaa nõidade kombeid rahvusvahelistena, milles oli sugemeid nii paganlikest indo-euroopa usunditest kui katoliku kirikust. Võib öelda, et see areng on süvameediastumise ajal jätkunud ja kiirenenud. Van Dijk (2006) ning Hepp ja Hasebrink (2018) nimetasid (vastavalt) süvameediastumise ja võrguühiskonna tulemina piiride hägustumise ruumilises plaanis ja võimalust valida oma tegevuse asukohta.

Samuti oli võimalus valida, millistest maailma paikadest informatsiooni ammutada, mida informandid ka enesetäiendamiseks aktiivselt kasutasid. Oma vaimseid-religioosseid tõekspidamisi täiendati erinevate piirkondade uskumustega ja tulemusena integreerisid informandid kohalikku maagiapärimusse teadmisi nii Venemaa kui Lõuna-Ameerika šamanismist, Aafrika vuuduust jne. Praktikate segunemisest andsid tunnistust ka informantide sõnavarasse imbutunud terminid. Näiteks tõi Hiimäe (2015, lk 172) välja, et eesti rahvausundiga põimitakse uue vaimsuse elemente ja rääkima on hakatud energiablokeeringutest, energiatega ravitsemisest, tšakratest ja bioväljadest, mida täheldasin ka intervjuude käigus. Samuti kõlasid neis viited kristlikule palvusele. Selline olukord vastas ka kirjeldatud praktikate segamise kultuurile, nimetagem seda siis lapitehnika-religiooniks või brikolaažiks, mida saab endale ise otsida religiooselt turuplatsilt. Kusjuures turuplatsi-metafoori kasutas ka üks intervjuueeritud nõidadest ise. Ehkki protsessi ei peaks nägema revolutsioonilisena, vaid evolutsioonilisena, võib eeldada, et meediastumise tulemusena on ligipääs teadmistele erinevatest praktikatest lihtsustunud ja konvergeerumisprotsess kiirenenud.

Veel üks punkt, millel sooviksin peatuda, on grupiliikmete vaimsed-religioossed eelistused. Intervjuudest selgus, et informantide enese huvi kaldus pigem selliste teemavaldkondade hulka nagu maagilised praktikad: nad kasutasid maagilisi rekvisiite (Harmening, 2000 järgi) ja tegelesid ennustamise, vaimse ja füüsilise ravimisega, armumaagiaga ja hingedega suhtlemisega, ent sealhulgas ka salateadmise ja -õpetustega.

Altnurme (2016, lk 14) märgib, et kui maagilised praktikad kuuluvad okultismi valda, on õpetused aga esoteerika pärusmaa, mistõttu on siinkohal keeruline nõidade kuuluvust teoreetilises plaanis täpselt kategoriseerida. Klientide vaimne raamistik võis seejuures olla palju laiahaardelisem, põimides komponente joogast, reikist või ingliuskumustest. Minu informandid paistsid nende temade puhul olevat pigem ettevaatlikud – V2 nimetas selliseid uskumusi ka „roosamanna vaimsuseks“, ehkki informandid ei olnud nendest mõjudest täielikult ka ise puutumata. Huvitav on seejuures märkida, et just nõiad olid tihti need, kes oma kliendid „tagasi maa peale“ (V1) tõid, kui viimased olid endile needuseid diagnoosinud või soovitasid teistele liikmetele haigusega tegelemise asemel „positiivselt mõelda“ või põhjuseid energiablokeeringutest otsida. Seega lähtuvalt Altnurmest (2005) sobiks nõidade tegevuskeskkonda kirjeldada „uue vaimsuse miljöö“ mõiste abil, samas kui nõidade endi vaimne-religioosne raamistik oli oluliselt kitsapiirilisem, ehkki kohastus vargsi ka muutuva keskkonnaga.

Maagia → meelelahutus

Hjarvard (2013, lk 83-86) leidis, et religioosne meedia, milleks saab pidada ka nõiagruppe, on religiooni kõige vähem meediastunud vorm, kuna meedia *modus operandi* on religioosse sõnumi levitamise eesmärgil muudetud pelgaks instrumendiks. Sellega viitas Hjarvard, justkui ei kasutataks meediumi kõiki võimalusi ja žanre oma sõnumi edastamiseks. Nõiagruppide näide Hjarvardi seisukohta ei kinnitanud ja pigem kasutati nendest sõnumite kommunikeerimiseks väga erinevaid viise. Need võisid olla meelelahutuslikus vormis, sariennustuse näol, diskussiooni kujul, misjuures kasutati nii tekstilisi, pildilisi kui videomaterjale. Siiski saab nõustuda, et ka siinsed sõnumid olid tingitud tarbija nõudlusest, kuid kontroll ei olnud seejuures meedial kui institutsioonil, vaid religioossete agentide endi kätes.

Meelelahutuslikud elemendid (nt huumor) võisid tulla sisse maagiateemalistes postitustes ja nende kommentaarides, seejuures huumoriteemalisi postitusi löid informandid ise. Hjarvardi (2013, lk 83-92) käsituses kujundatakse selliste igapäevapraktikate kaudu religioosseid arusaami, mille tulemusel segunevad religioossed sõnumid sekulaarsetega. Maagiliste ja mitte-maagiliste (vaid nt psühholoogiasse või teise eluvaldkonda kuuluvate)

sõnumite segunemist võis näha ka sotsiaalmeediagruppides, kus sugugi alati ei pruukinud näha religioosset keelekasutust. Sellist meelelahutuslikkust ja positiivse keskkonna loomist pidasid informandid loomulikuks grupidünaamikaks, vaid üks tunnetas, et see varjutab „tõsiseid teemasid“. Üldiselt leiti, et „igapäevase religiooni“ eesmärk ei ole mitte maagia õõnestamine, vaid kogukonna hea meeleolu ülalhoidmine ning kõik informandid leidsid, et see ei vähenda kuidagi nende endi töö legitiimsust.

Ent samal ajal kui avalikus sfääris oli rõhk meelelahutusel, töötasid informandid ise vastupidisel suunal – reguleerides reegleid ja jälgides eetikaküsimusi, püüdsid informandid enda religioosset autoriteeti aina tugevamalt kehtestada (vt lähemalt alapeatükis 4.2).

4.2. Muutused autoriteedis

Teise uurimisküsimuse alaküsimusega soovisin vastuse saada, kuidas on digitaalse meedia kasutuselevõttuga muutunud osalejate autoriteet. Peamiste teemadena kerkivad esile horisontaalne ja vertikaalne suhtlustelg, karisma argistumine, grupipõhise autoriteedi tekkimine. Lisaks sellele kirjeldan autoriteedi kasvamise ja õõnestamise vastastikmõjusid ning kättesaadavusest tingitud nõia autoriteedi kasvu.

Horisontaalne ↔ vertikaalne

Castells (2011) kirjeldas võrguühiskonda ja leidis, et varasem ühesuunaline kommunikatsioon on asendunud kommunikatsiooniga horisontaalsetes võrgustikes. Ka Barker (2005) kirjeldas seejuures, kuidas autoriteedi vertikaalne struktuur, mis seni on kontrollinud religioosse sisu levikut ülalt alla, on internetikeskkonnas muutunud horisontaalseks. Käesoleva töö analüüsis selgus, et horisontaalse telje kõrval endiselt tugevalt näha ka vertikaalne suhtlustelg.

Vaatlusalustes gruppides võisid vaimse sisuga diskussioonist osa võtta kõik liikmed ja enamasti toimus see vahelesekkumiseta. Ometi kontrollisid gruppide administraatorid aktiivselt grupi postituste sisu ja kehtestasid neile piirangud ülalt alla. Põhjalikult välja

kirjutatud reeglitele mittevastavuse korral rakendati sanktsioone, mis võisid päädida liikmete korralekutsumisega, kommentaaride kustutamisega või ebasobiva liikme väljaviskamisega. Mõistagi oli erinevate gruppide dünaamika mõnevõrra erinev, kuid hästitoimivate gruppide eelisenä toodi välja justnimelt neid omadusi, mis olid seotud autoriteedi, kontrolli kehtestamise ja vertikaalse ülesehitusega.

Karismaatiline → karisma argistumine

Max Weberi (2002) mõistes oli nõid püsivalt karismaatiliste omadustega inimene, kes allutab ümbritseva oma tahtele ja karismaatilist autoriteeti hoitakse läbi jälgijate pühendumise liidrile. Analüüsitulemusena selgus, et internetis tegutsevaid nõidu ei saaks liigitada puhtas vormis karismaatilisteks liidriteks.

Karismaatilises kogukonnas ei olnud Weberi käsituses teenistussevõtmist või lahtilaskmist, karjääri ega edutamist, ega ka hierarhiat (Weber, 2002, lk 111-115). Ometi võis Facebooki gruppides märgata nii hierarhilisi struktuure, teenistussevõttu kui edutamist (ja lahtilaskmist). Tüüpilises grupis moodustus hierarhia administraatoritest, „kinnitatud“ nõidadest ja nende jälgijatest. Seejuures võisid silmapaistvad liikmed edutatud saada. Samuti oli gruppide tegevus muutunud järjepidevaks, põhines reeglitel ja nõiaaetikal, mistõttu meenutasid grupid pigem legaalse domineerimise algelist vormi.

Vaadeldes sellist suunda nõidapraktikate institutsionaliseerumisele, võiks küsida, kas Victor Turner ([1972] 2001) terminoloogias oli nõidade „mina-sina“ tüüpi suhe asendunud „mina-see“ tüüpi suhtega, kus suhtlust ülevama jõuga vahendab mõni institutsioon? Ent nõiad tegelesid siiski individuaalselt, vastavalt oma isiklikele uskumustele. Facebooki grupid küll koondasid uskumusi, kuid puudusid kindlad ja ühtsed dogmad – pigem olid need fluidsed ja võisid muutuda iga uue nõia lisandumisega. Samuti oli virtuaalses ruumis inimesed igal hetkel vabad valima oma kuuluvust gruppidesse, liikuma erinevate gruppide vahel, töötama samaaegselt mitmetes gruppides korraga ja tutvustama end isikupõhiste veebi- ja sotsiaalmeedialehtede kaudu. Pigem iseloomustas nõidade liikumist van Dijk (2006) kirjeldatud heterarhilisus, kus inividid võisid moodustada usaldusel põhinevaid, ent nõrgemate sidemetega virtuaalseid kogukondasid. Seega leian, et nõidade koondumine oli küll kaasa toonud Weberi mõistes

karisma argistumise, kuid seda võrguühiskonnale omase mitmekülgse, paindliku organiseerumise näol.

Indiviidipõhine → grupipõhine

Sarnaselt Mia Lövheimiga (2014) leidsin, et uues meedias on autoriteet jaotatud mitmete agentide vahel, seejuures hierarhia igal tasandil. Nõiagruppide juhtideks olid mitmed inimesed korraga ning koos lahendati probleeme, teineteisele saadeti keerukaid kliente ja jagati töökoormust. Juhiks võisid saada varem silma paistnud inimesed või usalduse välja teeninud nõiad. Küll aga troonisid gruppide tipus alati inimesed, kes olid ise endale selle positsiooni gruppi luues võtnud, seal seejärel reegleid kehtestama asunud ja mille tulemusel nähti neid teistest võimekamatena ja targematena.

Clark (2011, lk 120) leidis, et autoriteetsus mediastunud keskkonnas sõltub aina enam konsensuslikust autoriteedist, mis tähendab, et oluliseimaks kriteeriumiks saab populaarsus ja üksmeel. Hjarvard (2016, lk 14) lisas, et nimelt peab autoriteetne isik veebikeskkonnas oma positsiooni hoidmiseks artikuleerima konsensuslikult heaks kiidetud uskumusi ja arvamusi. Seda kinnitasid ka välja toodud järeldused, mille kohaselt tulid informandid osaliselt vastu oma grupis populaarsetele soovidele.

Omalt poolt lisaksin, et autoriteet virtuaalses ruumis on seotud ka aktiivsusega ja nähtaval olekuga. Autoriteetsust saavutati näiteks meeldimiste, jagamiste, ja kommenteerimiste tulemusena. Intervjuudest selgus, et inimeste aktiivsus tõstis neid teiste seast esile ja kui nende arvamusi nähti olevat vastavuses grupi põhimõtetega, võis sellele järgneda edutamine.

Autoriteedi kasvataja ↔ autoriteedi õõnestaja

Cheong (2013) tõi välja, et vaated religioosse autoriteedi muutumisele digitaalses meedias lahknevad peamiselt kaheks. Esimene neist leiab, et internetikeskkonnas on religioosset autoriteeti võimalik säilitada ja kasvatada, toimides näiteks religioosse mobiliseerijana (Eisenlohr, 2017) või uue platvormina sõnumite levitamiseks (Kluver, Cheong, 2007), teine lähenemine on seisukohal, et uue meedia keskkond õõnestab

religioosset autoriteeti (Piff, Warburg, 2005). Seejuures täheldasin analüüsisias mõlemaid tendentse.

Nõidade intervjuudest selgus, et interneti kasutati enda kasvulavana teadlikult. Ühelt poolt kasutati võimalusi enesetäienduseks, teisalt aga oma sõnumite levitamiseks. Sõnumeid sai seejuures levitada grupisiseselt, virtuaalses keskkonnas väljaspool sotsiaalmeediavõrgustikku ja populaarsuse suurenedes ka trükisõnana, telekraanil või üritustel (nt laadad). Samamoodi olid informandid kasutanud interneti teel teiste nõidade koolituste ja teadmiste saamise vahendina, mis kinnitab asjaolu, et internet on kasvulavaks ja autoriteedi säilitajaks mitmetele teistelegi nõidadele, kes valimisse ei mahtunud.

Dobbelaere (1999, lk 235) leidis, et religioossete traditsioonide pluraliseerumine tähendab ühtlasi suuremat konkurentsi ja sestap õõnestab religioossete sõnumite usaldusväärust. Piff ja Warburg (2005) kirjeldasid, et internetikeskkonnas on varem ususpetsialistide vahele jäänud diskussioon toodud avalikkuse ette, kus uued religioossed interpretatsioonid on väljunud autoriteedi võimu alt. Samaselt nägid ka informandid pluraliseerumise ja info üleküllastumise kõrvalmõjudena oma sõnumite mõjukuse langust, sest informatsiooni tulvas kliendid ei osanud või pidanud vajalikuks ühtesid sõnumeid teistest eristada. Viimane toimus informantide jaoks ka nende endi autoriteedi õõnestamisena ja taolisele autoriteedi õõnestamisele astuti vastu justnimelt kõrgema tsentraliseerituse ja kontrolliga.

Ent nagu eelnevalt mainitud, lubasid informandid teadlikult oma gruppidesse kontrollitud kaost ja toetasid praktikate pluraliseerumist, ehkki vaid teatud tingimustele vastates. Samamoodi toetasid nad meelelahutuslikku osa grupidünaamikast (nagu kirjeldatud alapeatükis 4.1.) ja kumbagi eelnimetatud nad ohuna enda autoriteedile vähemalt ise ei näinud.

Nõid → nõustaja

Nõiad ei olnud tugevdanud oma autoriteeti mitte ainult maagia raamides, vaid ka väljaspool seda, näiteks võrdluses institutsioonilise religiooni või

meditsiinispetsialistidega.

Malinowski (1954) leidis, et religiooni funktsioon on praktilistele muredele lahenduste otsimine. See ühtis ka Uibu (2016a, lk 33) kirjeldatuga, kelle kohaselt on uue vaimsuse miljööst osavõtt situatsiooniline ja vastavalt vajadusele. Sellises olukorras, kus inimesed võisid oma raha-, armu- või psühholoogilistel probleemidele leida lahenduse paari hiireklikiga, tulla ja minna ilma end sidumata, läbimata bürokraatilisi toiminguid (nt arsti juurde minnes) või initsiatsiooniriituseid (nt kirikusse astudes), muutus nõidade poole pöördumine tihti kõige lihtsamaks ja esimeseks asjaks, mida teha. Nii võis nõid võrreldes teiste erialade esindajatega saavutada oma klientide seas ka suurema autoriteetsuse.

Seejuures ei pruukinud olla eelduseks, et nõia pakutud lahendused oleksid toimivad. Informandid tõid välja, et tihti ei olnudki abivajajal muud vaja, kui suhtlemist, käehoidmist või ärakuulamist, mida ta teiste nõustavate institutsioonide käest nii lihtsalt ei saanud.

4.3. Muutused rituaalides

Kolmanda uurimisküsimuse alaküsimusega soovisin vastuse saada, kuidas on digitaalse meedia kasutuselevõttuga muutunud osalejate praktikad.

Järgnevates alapeatükkides kirjeldan rituaali ülekandmist lähtuvalt tõlkesemiootika (Toury, 1986) ja rituaalse ülekandmise teooria (Miczek, 2008) kombineeritud etappidest: 1. lähteteksti lammutamine ja koostisosade iseloomulike tunnuste tuvastamine; 2. säilitatavate tunnuste väljavalimine; 3. väljavalitud oluliste tunnuste ülekanne ja ebaoluliste tunnuste väljaheitmine; 4. tulemteksti taasloomine ülekantud tunnuste ümber, nende transformatsioon ja leiutamine. Peamiste teemadena käsitan muutuseid rituaali kestuses ja üldises mahus; auditiivsete märkide muutumist tummaks; rituaali tõlkimist tekstiks, fotoks või videoks; ning visuaalsete eristuste kadumist ja kehalisuse väljaheitmist.

Reaalne ruum → virtuaalne ruum

Informandid, kes võtsid inimesi vastu reaalses ruumis, püüdsid seal luua maagilise aura.

Intiimset keskkonda peeti otsesuhtluses oluliseks. Virtuaalsesse ruumi üle kolides muutus ka intervjuueeritavate endi paigutus reaalses ruumis. Informandid kolisid intiimsest sfäärist arvuti taha ja püüdsid oma rituaalse tegevuse mahutada arvutilauale. Siiski võis märgata, et ka arvutilaua ümber oli loodud sobiv õhkkond, kasutades selleks küünlaid või muid elemente.

Kuna ruumiline keskkond oli nõia ja kliendi heade suhete tekitamiseks oluline, tekib küsimus, kas ja kuidas kanti sellist keskkonda üle virtuaalsesse ruumi? Christopher Helland (2000) kirjeldas virtuaalset ruumi võimaliku spirituaalse ruumina ja pakkus välja kategooriad „religioon veebis“ ja „veebireligioon“. Esimesel puhul toimib internet religioosse sõnumi vahendajana ja meenutab informatsiooni otsimist, teisel juhul on tegemist religioosse ruumina, kus viiakse läbi virtuaalseid rituaale.

Sellise jaotuse puhul saab minu informantide näitel rääkida pigem „religioonist veebis“, kus veebikeskkonnas otsitakse ja pakutakse religioosse sisuga sõnumeid, kuid ei looda selleks tingimata eripärast ruumi. Näiteks ei kasutanud privaatvestluses informandid ühtegi elementi, et keskkonna maagilisust kuidagi esile tõsta ja rituaalne käitumine paistis olevat olulisem nõia kui kliendi seisukohast. Samas võiks „veebireligioonina“ kirjeldada nõiagruppe endid, kuhu sisenedes leidsid liikmed avalikul seinal maagiategemalised postitused, pildid ja arutelud, mis töötasid indikaatoritena teatud vaimsesse sfääri sisenemisest.

Pikk ja individuaalne → lühike ja massiline

Kui informandid kirjeldasid oma tavaelulisi rituaale, siis enamasti toimusid need intiimses sfääris, üks-ühele ning olid pikad ja põhjalikud. Virtuaalsesse keskkonda rituaale üle kandes võis täheldada aga muudatusi nii nende kestuse kui intiimsuse osas.

Ehkki rituaali peamised komponendid olid endiselt esindatud, võisid rituaalid muutuda ajaliselt komprimeeritumaks ja neid ei teostatud täies ulatuses: terve kaardipaki asemel laoti üks kaart või tehti aastennustuse asemel paarikuune ennustus. Rituaalid kolisid aja kokkuhoiu mõttes vahel ka grupi seintele, avaliku ja privaatse vahealale. Avalikus virtuaalses ruumis võis sellise rituaali kommunikeerimine muutuda hoopiski lühikeseks:

„kas leian end?“ – „pendel vastab, võib-olla“. Lühemad rituaalid võimaldasid omakorda teha rohkemal hulgal rituaale järjest. Rituaalid muutusid sarirituaalideks, mille puhul võisid informandid tegeleda mitmekümne inimesega järjest või mitme kliendiga korraga. Mõlemad oleksid füüsilises ruumis informantidele mõeldamatud.

Kuigi rituaalidest endist tehti tihti kompresseeritud variante, võis rituaali kommunikeerimine virtuaalses keskkonnas seevastu pikemaks venida. Näiteks peeti kirjalikul teel ennustamist aeganõudvamaks, kuna esiteks tuli sõnumid arvutisse ümber trükkida ja teiseks aeglustus kommunikatsioon kliendiga. Viimane võis venida isegi mitmete päevade pikkuseks, sest informant ja klient ei pruukinud samaaegselt *online* olla. Seega ei pruukinud nõid ja klient omavahel üldsegi otsesuhtlusesse astuda.

Kehaga rituaalid → kehata rituaalid

Fischer-Lichte (1992) nimetas uurimisel oluliseks prokseeemika küsimust ehk kahe osapoole vahelist kaugust ruumis. Tavaelulises ruumis oli nõia suhe kliendiga väikeses kauguses. Virtuaalses ruumis mõistagi sellist lähedust olla ei saanud ning seda kompenseeriti erinevatel viisidel.

Esiteks lõi nõia ja kliendi vahel lähedust privaatvestlusesse laskumine, erinevalt avalikul seinal suhtlemisest. Samuti sai nõid iseennast kliendile lähemale tuua, kasutades selleks videoülekanne, seejuures ise klienti nägemata, kuid see oli pigem nõia enda mugavusest ajendatud teguviis. Informandid kasutasid kliendi „tunnetamiseks“ nende nimesid või profiilipilte ning vestlust ja vaid üks nõidadest märkis, et tema jaoks oli alguses virtuaalsel teel kontakti saamine alguses keeruline.

Vastupidiselt oodatule tõid informandid kehalise distantssi välja eelisena. Soovimata saada populaarsusega kaasnevaid kõrvalmõjusid, nagu privaatsuse kadumine, võimaldas internetikeskkond esineda neil anonüümsena ega pidanud võõraid laskma oma privaatsfääri. Lisaks toodi eelisena välja, et kliendiga sai suhelda ka pikema vahemaa tagant ja laiendada seeläbi oma suhteid klientidega geograafiliselt kaugemates kohtades. Kaks informanti nentisid isegi, et ilma interneti pakutud anonüümsuse ja privaatsuseta nad seda tööd tõenäoliselt ei teekski.

Intervjuude käigus selgus ka, et rituaalide valikul oli arvestatud just sellistega, mis ei nõudnud kehalist kohaolekut. Näiteks ei teinud intervjueritud informandid kodupuhastusi ise, vaid andsid need edasi instruksioonide näol, sama kehtis loitsimise kohta. Samuti olid informandid üldiselt vastu abistamisele tervisevaldkondades, mis võis vähemalt osaliselt olla seotud keerukusega seda virtuaalsel teel läbi viia.

Auditiivne → tumm

Akustiliste märkide all pidas Fischer-Lichte (1992) silmas näiteks muusikat ja helisid. Muusikariistu kasutasid vaid kaks informanti, kuid nende ülekandmine virtuaalsesse ruumi ei olnud nende jaoks mõeldav ning helilised komponendid heitsid nad virtuaalses keskkonnas täielikult välja. Erinevalt oli toimunud rituaali ülekandmine loitsude puhul. Loitse võib vaadelda kui performatiivseid lausungeid, millega me ainult ei kirjelda tegusid, vaid ka sooritame neid (Austin, 2010). Informandid kirjeldasid loitsimist kui väega sõnumit, mis kutsus esile sündmuste käiku. Loitse virtuaalsesse ruumi üle kandes muutusid need aga pea tundmatuseni, sest neid edastati teksti kujul. Seejuures Kõiva (2011b) märkis, et rahvapärimuses olid loitsud salajane teave, mis anti üle alles siis, kui nõid oli oma töö jaoks liiga vanaks jäänud.

Virtuaalses keskkonnas said loitsudest ilma muusikalise komponendita ja nõia pool „sisse pandud väeta“ tekstipõhised instruksioonid, mis muutusid performatiivseteks lausungiteks alles siis, kui keegi need omakorda kasutusele võttis. Teinekord olid sellised instruksioonid omakorda teisenenud ja võtnud heasoovlike sõnumite kuju, mida nähti omamoodi meeleolu mõjutajatena, kuid mis välisele vaatlejale pigem meelelahutuslikke meeme meenutasid. Kust läks piir loitsu ja meemi vahelt, võis nõia ja välisvaatleja seisukohast erinevaks osutada.

Verbaalsest → tekstuaalseks ja visuaalseks

Akustiliste märkide all pidas Fischer-Lichte (1992) silmas ka lingvistilisi märke. Rituaali puhul sai lingvistiliste märkidenä vaadelda rituaali tulemuste kommunikeerimist kliendile. Füüsilises ruumis tehti seda suusõnaliselt, kuid kandes see üle virtuaalsesse

ruumi, kohandasid informandid neid uue keskkonnaga. Võib öelda, et Facebooki keskkond privilegeeris neid tegevusi, mis on seotud tekstuaalsuse ja visuaalsusega.

Rituaali säilitatavateks tunnusteks pidasid informandid saadud sõnumi sisu. Kuidas seda virtuaalses ruumis vahendati, informantide puhul erines. Kõige levinum vahendamise meetod oli kirjalikul viisil, olenemata rituaalist. Rituaali kirjalik edastamine tõi aga omakorda kaasa muutused rituaalis endas. Näiteks pidi V1 kirjutama tulemused esmalt paberile, seejärel trükkima ümber arvutisse, mis, nagu eelnevalt mainitud, pikendas rituaali kommunikeerimist. Samuti pidid informandid muutma oma tavapärast asupaika ruumis ja liikuma arvutilaua taha. Samuti inkorporeerisid kolm informanti sõnumi edastamiseks visuaalseid vahendeid, fotosid. Seda just seetõttu, et pikale veniva kommunikatsiooni pärast ei peaks välja laotud kaarte või ruune kokku korjama ja uuesti laduma, vaid nende poole sai hiljem pildi abil pöörduda.

Ajalise venivuse tõttu kasutasid kaks nõida ka medieeritud verbaalset suhtlust: üks neist tegi otseülekandeid sariennustustest ja teine privaatseid Facebooki-kõnesid. Kolmas informant pidas vajalikuks helistada vaid siis, kui inimene oli vaja meelerännakule viia. Kolm informanti tõid välja, et tihti ei teinudki nad nõiale tavapäraseid tegevusi ja ei viinud läbi rituaale, vaid käitusid virtuaalmeedias kui abiandjad ja psühholoogid. Piir nõia ja nõustaja vahel oli hägune. Samuti olid informandid aktiivselt seotud postituste kommenteerimisega, vestlustesse laskumisega maagilistel teemadel ja postituste tegemisega, mis ei vahendanud ühtki rituaali. Seetõttu oli ka avalikke postitusi jälgides raske aru saada, kas mõne sõnavõtu taga oli maagia või lihtsalt suhtlussoov.

Visuaalne imago → kinnitatud autoriteetsus

Visuaalsete märkide alla kuulusid Fischer-Lichte (1992) tüpoloogias kehaga seotud aspektid nagu kostüüm. Kaks informanti kandsid reaalses elus religioosse sisuga ehteid, kuid üldjuhul ei erinenud nad kuidagi tavainimesest, mistõttu ei ole ka lähteteksti, mida virtuaalsesse ruumi üle kanda.

Seejuures tõid nõia imago küsimuse välja kaks vastajat. V1 leidis, et nõiad on alati kasutanud imagot selleks, et erineda tavainimesest ja end seeläbi reklaamida. Teine

jällegi, et inimesed võisid olla pettunud, kui nõid piisavalt nõia moodi välja ei näinud ega kasutanud oodatud abivahendeid. Informandid ise enda visuaalset eristamist ei pidanud seejuures sugugi oluliseks, mis võib olla tingitud ka nende tegutsemisest virtuaalses ja anonüümses keskkonnas, kus nende välimuse etenduslikkus ei andnud suhtlusele lisaväärtust. See erines meedias või kasvõi turismiatraktsioonides esitatud kuvandist, kus inimesed vajavad visuaalseid indekseid mõistmaks, et tegemist on erilise isikuga. Ootusi nõia välimusele saab samuti mõista meediastumise tulemusena, sest visuaalsed erisused telepildis ja enesereklaamis on enda positsioneerimiseks tavainimesest erinevana mänginud olulist rolli. Virtuaalses ruumis oli tendents pigem vastupidine – informandid varjasid oma tegelikku olemust: V1, V4 ja V5 kasutasid virtuaalses keskkonnas pseudonüüme ja/või varikontosid.

Tavainimesest eristumine virtuaalses keskkonnas toimus pigem Facebooki gruppide reeglite alusel – nõida eristas tema staatus grupi administraatorina või registreeritud nõiana. Uue teksti leiutamise all võib käsitada seda, kuidas informandid end sotsiaalmeediaprofiilidel presenteerisid, kuid nende valikud kuvamaks rekvisiite, nõiduse teemalisi postitusi või tsitaate ei pruukinud erineda klientidest, kes olid sarnastest teemadest huvitatud ja presenteerisid end sarnasel moel.

Bell (1992, lk 90-92) kirjeldas ritualiseerimisprotsessi strateegilisena, sest see kasutab enda diferentseerimiseks tavategevustest teatud võtteid: näiteks saab rituaal end eristada argitegevusest erilise keskkonna või rituaali teostaja kaudu, korduste või formaalsuste kaudu (Bell, 1992, lk 90-92). Samas võis märgata, et virtuaalses keskkonnas ei näinud informandid vaeva, et oma tegevusi ritualiseerida. Pigem võiks rituaali ülekandmise tulemusena näha deritualiseerimist. Informandid ei pidanud üldiselt oluliseks avalikult presenteerida oma visuaalset imago ega töövahendeid, et usaldusväärsemana mõjuda. Nad võisid küll teha postitusi ja avaldada fotosid, kuid ei pidanud seda üldjuhul strateegiliseks tegevuseks, vaid igapäevaseks harjumuseks. Strateegiliseks muutus see vaid siis, kui oli soov turundada oma kursuseid või tooteid müügiks väljaspool virtuaalset keskkonda. Virtuaalses keskkonnas oli maagilisest kommunikatsioonist saanud Facebooki-vestlus, loitsust heasoovlik üleskutse, nõiast nõustaja ja põhjalikust rituaalist lühike sariennustus massidele.

4.4. Diskussioon: maagia meediastumine

Ehkki religiooni tähtsuse vähenemist ja selle lõplikku häbumist seoses moderniseerumisega on ennustanud nii Karl Marx, Émile Durkheim kui Max Weber (Riesebrodt, Konieczny 2005, lk 127), paistab, et tehnoloogiline areng on nõiast nõustajatele hoopis uue võimaluse andnud. Tänapäeval mängib massimeedia kõrval üha suuremat rolli sotsiaalmeedia, mis enam ainult ei levita vaimseid-religioosseid sõnumeid, vaid seob nõustajaid ning abiotsijaid omavahel aktiivseteks võrgustikeks. Seejuures avab tehnoloogiline areng ka uurijale uusi uksi. Nõustaja-abiandja suhtluse liikumine virtuaalsesse keskkonda – avalikele foorumiseintele, kuid ka privaatsetesse vestlusakendesse, võimaldab uurijal analüüsida varem raskesti ligipääsetavaid infoallikaid, sest esiteks on senine suusõnaline kultuur saanud üles täheldatud aktiivse kirjakeelena, teiseks on nõustaja-kliendi suhtlus murdnud välja privaatsest ja tunginud (pool)avalikku sfääri.

Nõidade ja maagia poole on eri ajastutel pöördutud erinevate põhjustega. Nõukogude ajal pöörduti selgeltnäijate poole kadunud inimeste otsimise sooviga, mis oli otsene järelmõju küüditamisele (Kõiva, 2014); Vietnamis muutusid nõiad populaarseks kommunistliku režiimi kukkumisele järgnenud ebakindluse tõttu (Salemink, 2010). Võib öelda, et nõidadest informandid kirjeldasid tänaste inimeste probleeme märksõnade abil, mis viitasid ärevusele. Ärevus võis olla oma tuleviku ees, ent seda võis soosida ka külluslik ja vastuoluline informatsioon peavoolumeedias ja internetilehtedel. Huvitav oleks ehk küsida, millistest sotsiokultuurilistest iseärasustest kõneleb meile nõidade populaarsus Eestis? Kas ja kuidas peegeldavad abiotsijate tõstatatud probleemid nüüdisaegse infoühiskonna olemust?

Mõeldes probleemidele, millega nõidade poole pöördutakse, on tihti raske osutada, millisesse temaatilisse raamistikku need kuuluvad ja millise üldnimega neid nimetada, mistõttu tuleks defineerimisküsimustega edasistes uurimustes jätkata. Ent samuti annab mõtteainet küsimus: kuhu mujale selliste probleemidega inimesed võiksid nõiagruppide asemel pöörduda? Näiteks, kuhu poole pöörduda majandusliku kitsikuses või keeruliste peresuhete korral? Kuidas lahendada emotsionaalset madalseisu, soovimata seejuures saada meditsiinilist diagnoosi? Ametlike institutsioonide poole, mis pakuvad selliste küsimuste puhul tuge, ei pöörduta tõenäoliselt mitmetel põhjusel. Esmapilgul võib arvata, et kas tulenevalt teadmatusest nende olemasolust ja tingimustest, mil sinna minna (nt perenõustamine); ettevõtmise tülisusest, sest see eeldab bürokraatilisi toiminguid (nt

Töötukassa), majanduslikest põhjustest, sest pöördumine nõuab rahalisi väljaminekuid (nt psühholoog) või usaldamatusest riigiinstitutsiooni vastu (nt perearst). Näib, et internetinõiad täidavad hästi seda tühimikku, mis peaks tegelema „pehmete“ probleemidega, mida me ühiskondlikkus plaanis alles tõsiseltvõetavatena defineerida püüame (nt vaimne vägivald). Nõiad on seevastu kättesaadavad väga laia amplituuda küsimuste puhul, jagavad nii tervise-, raha-, kui armunõu ühes isikus, on hiirekliki kaugusel ning pakuvad tuge ka nende murede korral, mis institutsioonide silmis veel kriitilist piiri ei ületa. Kas nõidade poole pöördumine võib olla seotud institsionaalsete tugistruktuuride kitsaskohtadega, on samuti küsimus, mida tulevikus võiks uurida.

Just psühholoogi või nõustaja roll kerkis nõidade vestluses kõige enam esile. Asjaolud, mis minu hinnangul peegeldavad ennekõike inimese vajadust saada kuulatud ja toetatud, leida lootust ja lohutust. Selline suunda näitava, lootust ja lohutust pakkuva institutsiooni rolli on religioosetes riikides täitnud usuorganisatsioonid, nt kirik. Võrreldes kirikut uue vaimsuse keskkonnaga, paistavad need esmahinnangul staatika-dünaamika teljel kahte äärmust hõlmavat. Kirikut näen siinjuures staatilisena, kuna nõuab osaluseks raamistatud dogmade omaksvõtmist, reaalses füüsilises hoones kohalkäimist ning kirik suhestub laiema kuulajaskonnaga pigem ülevalt-alla kommuniqueerides. Uue vaimsuse keskkond, kus ka nõiad oma kohta hoiavad, lubab seevastu ise oma uskumused *a la carte* valida ja ei nõua pühendumist. Nõiad suhtlevad klientidega aja- ning ruumiüleselt, võimaldavad kiiret ja hetkeemotsioonil tuginevat pöördumist, mille puhul ei pea abiotsija kodustki lahkuma. Nõiad apelleerivad teadlikult meelelahutusele ja pakendavad oma sõnumid lihtsasse ja tihti väga positiivsesse vormi, et hoida koos virtuaalset ja aktiivset kogukonda, mille toime ja areng eeldab osaliste huvi püsimist. Näen, et sotsiaalmeedia oskuslik kasutuselevõtt võiks tuua inimesele lähemale nii mõnegi teise tugistruktuuri.

Reet Hiiemäe (2013, lk 127) on tabavalt märkinud: „Vajadus uskuda millessegi seletamatusse ei ole tänapäeval aga iseenesest kuhugi kadunud, samas soovitakse, et vaimsed asjad toimiksid ühtaegu kiirel, atraktiivsel ja efektiivsel moel“. Viimased kolm omadussõna kirjeldasid suurepäraselt nõidade kohanemist virtuaalse maailmaga, mis võib seletada ka nende populaarsust. Võib eeldada, et nii nagu trükisõna levik ei toonud kaasa maagiausu kadumist, ei tee seda tõenäoliselt ka uus meedia. Tõlgendaksin seetõttu nõidade tegevust virtuaalses ruumis nutika ja toetava adapteerumisprotsessina.

Mõned sõnad pakun lõpetuseks ka töö teoreetiliste lähtekohtade osas. Leian, et

kommunikatiivsete figuratsioonide mudel osutus väga tõhusaks ja mitmekülgselt tööriistaks. Kuna tegemist on aga uue ja vähe uuritud mudeliga, mis ei ole veel saanud tähelepanuväärset kriitikat, näen edaspidi võimalust mudeli kitsaskohtade väljatoomiseks ja nende teoreetiliseks edasiarendamiseks. Näiteks selgus magistritöös, et uue meedia kasutamise mõju figuratsioonile ei saanud samaväärselt uurida mikro- ja makrotasanditel, nagu teoreetiline raamistik eeldas. Kui osalejate praktikate (täpsemalt rituaalide) muutuseid mikro-tasandil oli võrdlemisi lihtne analüüsida, siis oluliselt keerulisem oli hinnata uue meedia mõju temaatilise raamistiku arengule, sest võrdlusmoment „meediavaba“ keskkonnaga puudus. Diakroonsel teljel kerkis küsimus, millise ajahetkega võrreldes peaks meediakasutusest tulenevaid muutuseid jälgima ja kas üldse on piisavalt teoreetilist taustamaterjali, et nende põhjal järeldusi teha? Samuti jäi õhku küsimus, kuidas uurida figuratsiooni, millel ei ole täpset vastet füüsilises keskkonnas? Mudel soodustas uurimuse alustamisest füüsilisest keskkonnast, liikudes seejärel virtuaalsesse ruumi, ent magistritöös paistis liikumissuund olema pigem vastupidine. Näen, et mudel on edaspidiseks uurimiseks suure potentsiaaliga, ent vajab kindlasti ka edasiarendusi, mida soovin ka tulevikus ette võtta.

KOKKUVÕTE

Magistritöö eesmärk oli uurida meedia mõju maagiale ja vaadelda, kuidas on digitaalse meedia kasutus muutnud nõiapraktikaid, nende autoriteeti ja vaimset-religioosset raamistikku. Eesmärgi täitmiseks lähenesin küsimusele interdistsiplinaarselt: kombineerisin kommunikatsiooniteooriaga võtteid antropoloogiast, avasin teoreetilist tausta religiooniuringutele ja folkloristikale toetudes ning laenasin mõisteid sotsioloogiast, teatriteadustest ja tõlkesemiootikast.

Töö uurimisküsimused ja analüüsi joendasin meediastumise teooriast lähtudes. Meediastumist mõistsin kui pikaajalist protsessi, mille jooksul transformeeruvad kultuuripraktikad vastassuhetes meediaga. Lühidalt võib nähtust kirjeldada ka transformeeriva kommunikatsioonina. Sellise protsessi uurimiseks lähtusin „kommunikatiivsete figuratsioonide“ (Hepp, Breiter ja Hasebrink, 2018) mudelist, mille abil sain maagia kui usundirühma figuratsiooni uurida kolmest aspektist: temaatilisest raamistikust ehk maagiast kui vaimsetest-religioossete teemade raamist; osalejate kooslusest ehk nõidade (ja klientide) autoriteedist ja organiseeritusest; ja nõide praktikatest ehk rituaalidest. Teoreetiline mudel suunas nähtuseid analüüsima nii mikro-, meso-, kui makrotasanditel ja vaatlema neid nii sünkroonsel kui diakroonsel teljel, mille kõiki aspekte võtsin võimalusel arvesse ka töö analüüsisosas.

Uurimisküsimustele vastamiseks kasutasin strateegiana netnograafiat ehk etnograafilisi võtteid kombineeritult virtuaalse keskkonnaga. Andmete kogumiseks koostasid valimi lumepalli meetodi abil ja tegin viie informandiga süvaintervjuud. Intervjuusid toetasid vaatlused neid ümbritsevas füüsilises ja virtuaalses keskkonnas. Viimase puhul nõidasid koondavates Facebooki gruppides. Uurimustöö probleemile ja küsimustele vastuste leidmiseks õigustas valitud uuringudisain end minu hinnangul hästi, kuna intervjuud avasid välise vaatluse eest varjatud tegevused ning väline vaatlus toetas ja selgitas omakorda informantide intervjuusid. Tööd kirjutades kombineerisin emilist ja etilist perspektiivi, millest esimene suunas mind kirjeldama kultuuri seesolija pilgu läbi, teine aga aitas kategoriseerida nähtuseid, mida informandid ise ei osanud või pidanud vajalikuks nimetada ega liigitada.

Kultuurikonteksti avamiseks andsin ülevaate Eesti vaimsest-religioossetest olukorrast, nähes

seda ainulaadsena Euroopas oma madalaima usu tõttu institutsioonilistesse religioonidesse, samas suurima usu tõttu ülivõimetega inimeste olemasolusse. „Uskumine ilma määratlemiseta“ sobis hästi ka minu informantide kirjeldamiseks. Leidsin, et ehkki Eesti elanikke võiks kirjeldada sekulaarsetena institutsioonilise religiooni vähese mõju tõttu, ei aita see aga kaasa vaimse keskkonna mõtestamisele. Sekulariseerimise perspektiivist vaadelduna võivad märkamata jääda usundite rühmad, mis elavad küll jõudsalt edasi, kuid mille väline kuvand virtuaalses ruumis keskendub meelelahutusele või diskuteerimisele mis tahes teemadel. Seetõttu vaatlesin vaimset maastikku Eestis sarnaselt Altnurmega (2013) kultusliku miljööna, kus toimivad erinevad usupraktikad, teiste seas ka maagia.

Analüüsitulemustes selgus, et ehkki nõidade meediakasutuses iseenesest ei ole midagi uut, on digitaalses meedias tegutsemine toonud kaasa figuratsiooni temaatilise raamistiku mitmekülgsemaks muutumise. Kui varasemas ajaloos on nõidasid peamiselt maagiliste tegevustega seostatud ja nende praktikad pärinesid suuresti piirkondlikest tavadest, olid internetis tegutsevad nõiad laiendanud oma amplituud lahtuvalt virtuaalses keskkonnas levivatest õpetustest ning inkorporeerinud rahvusvahelisi nõiapraktikaid eesti pärimusse. Kuna sama lai oli infovalik ka nõidade klientide seas, kes ei pruukinud olla huvitanud vaid maagiast, vaid koostasid endale individuaalse usuansambli, mõjutasid ka nemad nõidu uusi teemasid oma vaimsesse raamistikku sisse tooma. Leidsin ka, et kui väliselt vaadeldes võisid nõiagrupid paista suuresti meelelahutuslikena, võtsid nõiad ise oma tööd vägagi tõsiselt. Meelelahutuslike vormide sissetoomine oli nõidade teadlik valik virtuaalse kogukonna ja aktiivsuse abil oma staatuse hoidmiseks, samal ajal kui „päris töö“ toimus privaatvestluste vahendusel.

Osalejate kooslust analüüsid keskendusin eelkõige nõidadele ja nende autoriteedile. Sotsiaalmeediagruppide puhul on räägitud suhete muutumisest horisontaalsemaks ja heterarhilisemaks, sest see võimaldab valida endale sobivaid gruppe ja nende vahel vabalt liikuda, neist kaasa rääkida ja diskuteerida. Kuid meediastumise tulemusena, mis kujundas osalejate vaimseid-religioosseid eelistusi mitmekülgsemaks, tekkis infomüra, millele vastu astumiseks ja oma autoriteedi säilitamiseks käivitus tendents organiseerumise suunal. Nõiad hakkasid koonduma, looma gruppides kirjalikke reeglistikke, sisse- ja väljaarvamise kriteeriume, nõiaaks saamise tingimusi ja kujunesid välja hierarhilised suhted. Nõiad kasutasid Facebooki gruppi teadlikult oma kasvulavana ja positsiooni kehtestamise abivahendina. Weberi (2002) mõistes võis olukorda vaadelda nõia karisma argistumisena,

sest omavaheline läbikäimine võttis püsisuhte iseloomu, muutus igapäevaseks ja karismaatiliste indiviidide kõrval sai oluliseks neid koondav grupp. Ehkki võis täheldada nõiapraktikate institutsionaliseerumist, ei tähendanud see aga rangete dogmade jälgimist ega kõrgemate jõududega institutsiooni kaudu suhtlemist. Samuti ei olnud ühte juhti, vaid autoriteet oli jagatud mitme vahel, kes olid enamasti grupi asutajate poolt valitud või sinna nõiaaks kandideerinud aktiivsed sotsiaalmeedia-nõiad. Seejuures ei kinnistanud seeläbi nõiad oma autoriteet ainult „nõiamaastikul“, vaid nad muutusid arvestatavateks nõuandjateks ka võrreldes teiste valdkondade spetsialistidega: võttes endale näiteks psühholoogi rolli.

Osalejate praktikate uurimisel käsitsin kitsamalt rituaale, mida vaatasin etendusliku koodtekstidena ja analüüsisin nende ülekandmist virtuaalsesse ruumi tõlkesemiootika ja rituaalse ülekandmise teooria juhiste järgi joondudes. Peamiselt täheldasin, et rituaalist väljaheidatud osadeks said need, mida ei soosinud Facebooki keskkond ehk akustilised ja kehaga seotud märgid. Kehalisuse kadumine tähendas, et nõiad ei pidanud vastama nõia kuvandile, mida presenteeriti ajakirjanduses või meelelahutusmeedias, mistõttu kadus rituaali juurest vähemalt kliendi seisukohast performatiivne aspekt. Peamiseks rituaali säilitatavaks tunnuseks sai aga sõnumi sisu, mis edastati kliendile peamiselt teksti kujul, mõnikord visuaalsete lisandustega, vahel harvem ka kõne või video kaudu. Tekstipõhine suhtlus oli aeganõudvam ja võis valguda päevadepikkuseks, mis võis olla üheks põhjuseks teiste seas, miks rituaalid muutusid lühemaks, tihedamaks ja avalikuks, sest sellisel kujul võimaldasid teenindada masse. Ehkki informandid sooritasid oma rituaale lähtudes maagiatraditsioonidest, muutusid need virtuaalsesse keskkonda jõudes välisvaatlejale pelgalt vestlusteks. Liikudes reaalsest ruumist virtuaalsesse ruumi, on nõiad ise kohanenud ja kohandanud oma praktikaid uue keskkonnaga. Nõidus ei ole kuhugi kadunud, vaid on muutnud oma äratuntavat kuju.

Leian, et töös esitatud teoreetiline raamistik kombinatsioonis netnograafiaga aitas teemat mitmekülgsest mõtestada, ent ilmnes ka mitmeid kitsaskohti. Kitsaskohti võib seletada „kommunikatiivsete figuratsioonide“ mudeli uudsusega meediastumise kontekstis, mistõttu vajab termin jätkuvalt põhjalikku uurimist. Kuna meediastumise teooria on arengujärgus; tänapäevaste nõidade uurimises on võrdlemisi vähe akadeemilisi töid, ning ka meedia ja religiooni vastastikmõju uurimine kommunikatsiooniteadustes on alles uudne teema, näen edasist tööpõldu laia ja viljakana nii meediauurijatele, usundiuurijatele, folkloristidele kui etnoloogidele.

ALLIKAD

- Altnurme, L.** (2016a). Uus vaimsus kui missioloogiline võimalus. Kirjeldav osa. E. Jõks (toim), *Kuhu lähed Maarjamaa? Quo vadis Terra Mariana?* (lk 233-236). Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu. Kasutatud 22.03.2018 <http://docplayer.org/54433692-Kuhu-laehed-maarjamaa-quo-vadis-terra-mariana-toimetanud-erik-joks-eesti-kirikute-noukogu.html>
- Altnurme, L.** (15.12.2016b). Esoteerika teine tulemine uues vaimsuses. *Müürileht*, lk 14-15.
- Altnurme, L.** (2013). Uus vaimsus – mis see on? M. Uibu (toim), *Mitut usku Eesti III: Uue vaimsuse eri* (lk 18-36). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Altnurme, L.** (2010). Religiooni uurimise probleemidest sotsiaalkonstruksionistlikus perspektiivis. *Usuteaduslik Ajakiri*, 2010(1), lk 4-22.
- Altnurme, L.** (2005). *Kristlusest oma usuni. Uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi II poolel*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Ammerman, N. T.** (2007). Introduction: Observing Modern Religious Lives. N. Ammerman (toim), *Everyday Religion: Observing modern religious lives* (lk 3-18). New York: Oxford University Press.
- Annist, A., Kaaristo, M.** (2017). *Sotsiaal- ja kultuuriantropoloogia*. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Annus, A.** (09.03.2018). Usk nõidusesse ja sotsiaalne aju. *Sirp*. Kasutatud 15.04.2018 <http://www.sirp.ee/s1-artiklid/c21-teadus/usk-noidusesse-ja-sotsiaalne-aju/>
- Austin, J.** (2010). Performatiivsed lausungid. *Akadeemia nr. 11*, lk 1989–2008.
- Barker, E.** (2005). Crossing the boundary: New challenges to religious authority and control as a consequence of access to the Internet. M. Hojsgaard, M. Warburg (toim), *Religion and Cyberspace* (lk 67–85). London: Routledge.
- Barzilai-Nahon, K., Barzilai, G.** (2005). Cultured technology: internet and religious fundamentalism. *The Information Society*, 21(1), lk 25–40.
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E.** (2001). *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Bell, C.** (1992). *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- Bell, C.** (1998). Performance. M.C. Taylor (toim), *Critical Terms for Religious Studies* (lk 205-224). Chicago: Chicago University Press.
- Berger, P.** (2001). Reflections on the Sociology of Religion Today. *Sociology of Religion*, Winter 2001, 62(4), lk 443-454.

- Berger, P.L., Luckmann, T.** (1967). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin.
- Billig, M.** (1995). *Banal Nationalism*. London: Sage Publications.
- Boutros, A.** (2011). God on the move: The mediatization of Vodou. *Culture and Religion*, 12(2), lk 185–201.
- Bowman, M.** (1999). Healing in the spiritual marketplace: consumers, courses and credentialism. *Social Compass* 46(2), lk 181–189.
- Brennen, S. B.** (2013). *Qualitative Research Methods for Media Studies*. New York, London: Routledge.
- Bruce, S.** (1996). *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford, Oxford University Press.
- Bruce, S.** (1998). *Cathedrals to Cults – Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Bullivant, S.** (2018). Europe’s Young Adults and Religion. Findings from the European Social Survey (2014-16) to inform the 2018 Synod of Bishops. *Benedict XVI Centre for Religion and Society*. Kasutatud 15.04.2018 <http://www.eurel.info/spip.php?rubrique590&lang=en>
- Campbell, C.** (1972). The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. J. Kaplan, H. Lööw (toim), *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization* (lk 12-25). Oxford: Altamira Press.
- Campbell, H.** (2017). Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New media & society*, 19(1), lk 15-24.
- Campbell, H.** (2007). Who’s Got the Power? Religious Authority and the Internet. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12, lk 1043–1062.
- Casanova, J.** (2006). Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad. D. Scott ja C. Hirschkind (toim), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* (lk 12–30). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Castells, M.** (2011). *Communication power*. Oxford: Oxford University Press.
- Castells, M.** (1996). *The Rise of the Network Society. The information age: economy, society and culture. vol 1, 2nd ed.* Oxford: Blackwell.
- Cheong, P.H.** (2013). Authority. Campbell, H.A. (toim), *Digital Religion* (lk 72-87). London and New York: Routledge.
- Cheong, P.H., Huang, S.H., Poon, J.P.H.** (2011). Cultivating online and offline pathways to enlightenment: religious authority in wired Buddhist organizations. *Information, Communication & Society*, 14 (18), lk 1160–1180.
- Cheong, P.H., Halavais, A., ja Kwon, K.** (2008). The chronicles of me: understanding blogging as a religious practice. *Journal of Media and Religion*, 7(3), lk 107–31.
- Clark, L.S.** (2011). Religion and authority in a remix culture: How a late night TV host became an authority on religion. G. Lynch, J. Mitchell, A. Strhan (toim), *Religion*,

- Media and Culture: A Reader* (lk 111-121). London: Taylor and Francis.
- Couldry, N.** (2014). Mediatization and the future of field theory. K. Lundby (toim), *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science, vol 21* (lk 227-245). Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.
- Couldry, N., Hepp, A.** (2013). Conceptualising mediatization: Contexts, traditions, arguments. *Communication Theory, 23*(3), lk 191-202.
- Couldry, N.** (2012). *Media, Society, World. Social Theory and Digital Media Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Cowan, D.** (2005). *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*. New York: Routledge.
- Daymon, C., Holloway, I.** (2002). *Qualitative Research Methods in Public Relations and Marketing Communications*. New York: Routledge.
- Davis, T.C., Postlewait, T.** (2003). *Theatricality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dobbelaere, K.** (2007). Testing secularization theory in comparative perspective. *Nordic Journal of Religion and Society, 20*(2), lk 137-147.
- Dobbelaire, K.** (1999). Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. W. Swatos, D. Olson (toim), *The Secularization Debate* (lk 229–247). Rowman & Littlefield Publisher.
- Douglas, M.** (1966). *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim, É.** ([1912] 1968). *Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen and Unwin.
- Eisen, M.J.** (1919). *Eesti mütolooia*. Tallinn: Eestimaa Kooliõpetajate Vastastiku Abiandmise Seltsi raamatukaupluse kirjastus.
- Eisenlohr, P.** (2017). Reconsidering mediatization of religion: Islamic televangelism in India. *Media, Culture & Society, 39*(6), lk 869–884.
- Elias, N.** (1978). *What is sociology?* London: Hutchinson.
- Eurobaromeeter** (2005). Social Values, Science and Technology Report. Eurobarometer 225, *European Commission*. Kasutatud 15.04.2018
http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf
- Finnemann, N.O.** (2014). Digitization: new trajectories of mediatization? K. Lundby (toim), *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science 21* (lk 199-226). Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.
- Fischer-Lichte, E.** (1992). *The Semiotics of theatre*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Flick, U.** (2006). *An Introduction to Qualitative Research. Third edition*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

- Frandsen, K.** (2014). Mediatization of sports. K. Lundby (toim), *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science, 21* (lk 525-543). Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.
- Garcia, A.C., Standlee, A. I., Bechkoff, J., Cui., Y.** (2013). Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-mediated Communication. J. Hughes (toim), *Internet Research Methods* (lk 71-100). London: Sage Publications.
- Giordan, G.** (2014). Introduction: Pluralism as Legitimization of Diversity. G. Giordan, E. Pace (toim), *Religious pluralism: Framing religious diversity in the contemporary world* (lk 1–14). Springer: London.
- Geertz, C.** (1973). *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.
- Gennep, A. Van** ([1909] 1960). *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Giddens, A.** (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Given, L.** (2008). *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Los Angeles, New Delhi, London, Singapore: Sage.
- Grimes, R. L.** (2014). *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press.
- Gross, T., Vallikivi, L., Uibu, M.** (2017). Religioon. A. Annist, M. Kaaristo (toim), *Sotsiaal- ja kultuuriantropoloogia* (lk 145-170). Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Halman, L., Riis, O.** (2003). Contemporary European discourses on religion and morality. L. Halman, O. Riis (toim), *Religion in secularizing society: The Europeans' religion at the end of the 20th century* (lk 1-21). Boston: Brill.
- Hamilton, M.** (2000). An analysis of the festival for Mind-Body-Spirit. S. Sutcliff, M. Bowman (toim), *Beyond new age: Exploring alternative spirituality*, (lk 188-200). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hanegraaff, W. J.** (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Hays, S.** (1994). Structure and agency and the sticky problem of culture. *Sociological Theory, 12*(1), lk 57-72.
- Harmening, D.** (2001) Kurat, pattulangemine ja nõidus. Kristlike nõidade demonoloogia ja teoloogiline antropoloogia. Kasutatud 15.40.2018: <http://www.folklore.ee/tagused/nr19/harmening2.pdf>
- Harmening, D.** (2000). Õhtumaine maagia. *Mäetagused, 15*. Elektrooniline väljaanne. Kasutatud 23.03.2018 <http://www.folklore.ee/seminar/harmen.html>
- Helland, C.** (2013). Ritual. Campbell, H.A. (toim), *Digital Religion* (lk 25-40). London and New York: Routledge.
- Helland, C.** (2000). Online-religion/religion-online and virtual communities. J. K.

- Hadden, D. E. Cowan (toim), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises* (lk 205-223). New York: JAI Press.
- Hepp, A., Breiter, A., ja Hasebrink, U.** (2018). *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization*. London: Palgrave Macmillan.
- Hepp, A., Hasebrink, U.** (2018). Researching Transforming Communications in Times of Deep Mediatization: A Figurational Approach. A. Hepp, A. Breiter, & U. Hasebrink (toim), *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization* (lk 407-424). London: Palgrave Macmillan.
- Hepp, A.** (2014). Communicative figurations: researching cultures of mediatization. L. Kramp, N. Carpentier, A. Hepp, I. Tomanic- Trivundza, H. Nieminen, R. Kunelius, T. Olsson, E. Sundin, R. Kilborn (toim), *Everyday Media Agency in Europe. The Researching and Teaching Communication Series* (lk 145-161). Ljubljana: University of Ljubljana Press.
- Hepp, A.** (2013). *Cultures of mediatization*. Cambridge: Polity Press.
- Hepp, A.** (2009). Differentiation: Mediatization and Cultural Change. K. Lundby (toim), *Mediatization. Concept, Changes, Consequences* (lk 139-157). New York: Peter Lang.
- Hiimäe, R.** (2015). Maagiapärimusest Eestis: minevik ja tänapäev. *Maagia. Tekkelugu, maailmapilt, uskumused, rituaalid* (lk 153-178). Tartu: EKM Teaduskirjastus.
- Hiimäe, R.** (2013). Rollid ja rollikäitumine interneti esoteerikafoorumites. M. Kõiva (toim), *Maailm ja multitasking* (lk 109-132). Tartu: Eesti kirjandusmuuseum.
- Hiimäe, R.** (2012). *Kaitsemaagia eesti rahvausundis*. Tallinn: Pegasus.
- Hine, C.** (2000). *Virtual Ethnography*. London: Sage.
- Hjarvard, S.** (2016). Mediatization and the changing authority of religion. *Media, Culture & Society*, 38(1), lk 8-17.
- Hjarvard, S.** (2014). Mediatization and cultural and social change: an institutional perspective. K. Lundby (toim), *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science*, 21 (lk 199-226). Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.
- Hjarvard, S.** (2013). *The Mediatization of Culture and Society*. London ja New York: Routledge.
- Hjarvard, S.** (2008a). The mediatization of society: A theory of the media as agents of social and cultural change. *Nordicom Review*, 29(2), lk105–134.
- Hjarvard, S.** (2008b). The Mediatization of religion. A theory of the media as agents of social and cultural change. *Northern lights* 6, lk 9-26.
- Hoover, S., Lundby, K.,** (1997). *Rethinking Media, Religion and Culture*. New York: Sage.
- Jansson, A.** (2014). Indispensable things: on mediatization, materiality, and space. K. Lundby (toim), *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication*

Science, 21 (lk 199-226). Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.

- Kalmus, V., Masso, A., Linno, M.** (2015). *Kvalitatiivne sisuanalüüs*. Kasutatud 07.01.18 <http://samm.ut.ee/kvalitatiivne-sisuanalyys>
- Kantar Emor** (16.03.2017). Emor Passwordil: üle poole eestlastest usub kõrgemaid jõude ning ülivõimetega inimesi [veebiartikkel]. Kasutatud 15.04.2018 <https://www.emor.ee/blogi/emor-passwordil-ule-poole-eestlastest-usub-korgemaid-joude-ning-ulivoimetega-inimesi/>
- Karjalainen, M.** (2012). *Scientific Approaches to the Body in the Spiritual-physical Marketplace. Modern Science and the Construction of Religious Meaning*. D. Cave ja R. Sachs Norris (toim), *Religion and the Body* (lk 199-216). Leiden, Boston: Brill.
- Kelly, A.** (1992). An Update on Neopagan Witchcraft in America. J. R. Lewis, J. Gordon Melton (toim). *Perspectives on the New Age* (lk 136-151). New York: State University of New York Press.
- Klein, J., Walter, M., Schimank, U.** (2018). Researching Individuals' Media Repertoires: Challenges of Qualitative Interviews on Cross-Media Practices. A. Hepp, A. Breiter, ja U. Hasebrink (toim), *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization*. London: Palgrave Macmillan.
- Kluver, R., Cheong, P.H.** (2007). Technological modernization, the internet, and religion in Singapore. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12(3), lk 1122-1142.
- Kozinets, R. V.** (2010). *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage.
- Krotz, F.** (2014). Mediatization as a mover in modernity: social and cultural change in the context of media change. K. Lundby (toim), *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science*, 21 (lk 131-161). Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.
- Krotz, F.** (2009). Mediatization: A Concept With Which to Grasp Media and Societal Change. K. Lundby (toim), *Mediatization. Concept, Changes, Consequences* (lk 21-40). New York: Peter Lang.
- Krotz, F.** (2008). Media connectivity: Concepts, conditions and consequences. A. Hepp, F. Krotz ja S. Moores (toim), *Network, connectivity and flow: Key concepts for media and cultural studies* (lk 13-31). Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Kõiva, M.** (2015). Saatekirjaga rahvaarsti juures. *Mäetagused. Elektrooniline ajakiri*, 62 (lk 25-54). Kasutatud 15.04.2018 <http://www.folklore.ee/tagused/nr62/koiva.pdf>
- Kõiva, M.** (2014). Äksi nõid – nõukogude aja selgeltnägija. *Mäetagused. Elektrooniline ajakiri*, 58, lk 85-106. Kasutatud 15.04.2018 <https://www.folklore.ee/tagused/nr58/koiva.pdf>
- Kõiva, M.** (2011a). Nõidus ja maagia [raadioprogramm]. Mart Zirnask ja Jaan Tootsen (toim), *Õõulikool. Vikerraadio: ERR*. Kasutatud 15.05.2018 <https://vikerraadio.err.ee/802745/ooulikool-mare-koiva-noidus-ja-maagia>

- Kõiva, M.** (2011b). Hallo, Kosmos! Mare Kõiva [raadioprogramm]. I. Peek (toim), *Hallo, kosmos!*. Raadio 2: ERR. Kasutatud 15.05.2018 <https://vikerraadio.err.ee/802745/ooulikool-mare-koiva-noidus-ja-maagia>
- Laherand, M.-L.** (2008). *Kvalitatiivne uurimisviis*. Tallinn: Sulesepp.
- Leete, A.** (31.10.2014). Soome-ugri noidus. *Sirp*. Kasutatud: <http://www.sirp.ee/s1-artiklid/c9-sotsiaalia/soome-ugri-noidus/>
- Lepik, K., Harro-Loit, H., Kello, K., Linno, M., Selg, M., Strömpl, J.** (2014). *Intervjuu*. Kasutatud 19.10.2017 <http://samm.ut.ee/intervjuu>
- Lepik, P.** (2007). *Universaalidest Juri Lotmani semiootika kontekstis*. Tartu: Tartu University Press
- Lévi-Strauss, C.** (1966). *The Savage Mind*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Livingstone, S.** (2009). On the mediation of everything. ICA Presidential address 2008. *Journal of Communication*, 59(1), lk 1-18.
- Loorits, O.** (1929). *Liivi rahva usund III*. Tartu: Universitas Tartuensis.
- Lotman, J.** (2016). *Kultuurisemiootika. Tekst – kirjandus – kultuur*. Tallinn: Tänapäev.
- Lundby, K.** (2014). Mediatization of Communication. K. Lundby (toim), *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science*, 21 (lk 3-35). Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.
- Lundby, K.** (2013). Media and transformations of religion. K. Lundby (toim), *Religion Across Media. From Early Antiquity to Late Modernity* (lk 185-202). New York: Peter Lang.
- Lövheim, M.** (2014). Mediatization of religion. S. Hjarvard, M. Lövheim (toim), *Meditization and religion: Nordic Perspectives* (lk 129-145). Göteborg: Nordicom.
- Lövheim, M.** (2012). A voice of their own. Young muslim women, blogs and religion. S. Hjarvard, M. Lövheim (toim), *Meditization and religion: Nordic Perspectives* (lk 129-145). Göteborg: Nordicom.
- Lynch, G.** (2011). What can we learn from the mediatisation of religion debate? *Culture and Religion*, 12(2), lk 203–210. \
- MacWilliams, M.** (2004). Virtual Pilgrimage to Ireland's Croagh Patrick'. L. Dawson ja D. Cowan (toim), *Religion Online: Finding Faith on the Internet* (lk 223–38). New York: Routledge.
- Malinowski, B., Redfield, R.** (1954). *Magic, science and religion: And other essays*. Garden City, N.Y: Doubleday.
- Manovich, L.** (2002). New Media from Borges to HTML. N. Wardrip-Fruin, N. Montfort (toim). *The New Media Reader* (lk 13-25). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Mathewes, C. T.** (2006). An Interview with Peter Berger. *The Hedgehog Review*, 8, 1 & 2 (Spring & Summer), lk 152-161. Kasutatud 22.03.2018 <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12P Berger.pdf>

- McGuire**, M. B. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- McQuail**, D. (2005). *Mass Communication Theory, 5th edition*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Singapore: SAGE publications.
- Meyer**, B. (2013). Material mediations and practices of world-making. K. Lundby (toim) *Religion across Media: From Early Antiquity to Late Modernity* (lk 1-19). New York: Peter Lang.
- Miczek**, N. (2008). Online Rituals in Virtual Worlds: Christian Online Services between Dynamics and Stability. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 3(1), lk 144-173. Kasutatud 27.02.2018 <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2008/8293/pdf/nadja.pdf>
- Morgan**, D. (2011). Mediation or mediatisation? The history of media in the study of religion. *Culture and Religion*, 12(2), lk 137–152.
- O’Leary**, S. (1996). Cyberspace as sacred space: Communicating religion on computer networks. *Journal of the American Academy of Religion*, 64(4), lk 781-808.
- Orsi**, R. A. (2003). Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(2), lk 169–174.
- Piaget**, J. (1951). *The Child's Conception of the World*. London: Routledge and Keagan.
- Piff**, D., **Warburg**, M. (2005). Seeking for truth: Plausibility on a Baha:’i email list. M. Hojsgaard, M. Warburg (toim), *Religion and Cyberspace* (lk 86-101). London: Routledge.
- Poll**, E. (2004). Eesti nõiad. Tallinn: Eesti Päevaleht.
- Possamai**, A. (2003). Alternative spiritualities and the cultural logic of late capitalism. *Culture and religion*, 4(1), lk 31-45.
- Poster**, Mark. (1999). Underdetermination. *New Media & Society* 1(1), lk 12-17.
- Primiano**, L. (1995). Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore*, 54(1), lk 37–56.
- Radde-Antweiler**, K. (2006). Rituals-Online: Transferring and Designing Rituals. *Online – Heidelberg Journal of Religion on the Internet*, 2(1), lk 54-72. Kasutatud 01.02.2018 http://archiv.ub.uniheidelberg.de/volltextserver/volltexte/2006/6957/pdf/Aufsatz_Radde_Antweiler.pdf
- Rawolle**, S. (2010). Understanding the mediatization of educational policy. *Critical Studies in Education*, 51, lk 21-39.
- Riesebrodt**, M., **Konieczny**, M. E. (2005). Sociology of religion. J.R. Hinnells (toim), *Routledge Companion to the Study of Religion* (lk 125-143). London and New York: Routledge.
- Ringvee**, R. (2011). *Riik ja religioon nõukogudejärgses Eestis 1991-2008*. Doktoritöö. Tartu Ülikool, usuteaduskond.
- Saar**, A. (2012). Eestimaalane ja tema usk sotsioloogi pilgu läbi. E. Jõks (toim), *Astu alla*

rahva hulka. Artikleid ja arutlusi Eesti elanikkonna vaimulaadist (lk 49-75). Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu. Kasutatud 22.03.2013 http://www.ekn.ee/doc/ajakirjad/04_Andrus_Saar._Eestimaalane_ja_tema_usk_sotsioloogi_pilgu_labi.pdf

- Salemink**, O. (2010). Ritual efficacy, spiritual security and human security: Spirit mediumship in contemporary Vietnam. In T. H. Eriksen, E. Bal, & O. Salemink (toim.), *A world of insecurity: Anthropological perspectives on human security* (lk 262-289). London: Pluto Press.
- Schillemans**, T. (2012). *Meditization of Public Services. How Organizations Adapt to News Media*. Frankfurt am main: Peter Lang.
- Schäfer**, M. S. (2014). The media in the labs, and the labs in the media: what we know about the mediatization of science. K. Lundby (toim), *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science, 21* (lk 571-593). Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.
- Shoham**, A. (2004). Flow experiences and image making: An online chat-room ethnography. *Psychology and Marketing, 21*(10), lk 855-82.
- Simmel**, G. (1976 [1909]). The Future of Our Culture. P. A. Lawrence (toim), *Georg Simmel: Sociologist and European*. Middlesex: Thomas Nelson.
- Stark**, L. (2006). *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Stark**, R. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion, 60*(3), lk 249-273.
- Stolow**, J. (2005). Religion and/as media. *Theory, Culture & Society, 22*(4), lk 119-145.
- Strömbäck**, J., **Esser**, F. (2014). Meditization of politics: transforming democracies and reshaping politics. K. Lundby (toim), *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science, 21* (lk 375-403). Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.
- Strömpl**, J. (2014). *Etnograafiline uurimus*. Kasutatud 12.12.2017 <http://samm.ut.ee/etnograafiline-uurimus>
- Sutcliffe**, S.J. (2003). *Children of the New Age: A History of the Spiritual Practices*. London: Routledge.
- Torop**, P. (2011). *Tõlge ja kultuur*. Tallinn, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Toury**, G. (1986). Translation: a cultural-semiotic perspective. T. A. Sebeok (toim), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics* (lk 1111-1124). Berlin: Mouton de Gruyter.
- Turner**, B. S. (2010). Mapping the Sociology of Religion. B. S. Turner (toim), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (lk 1–30). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Turner**, V. W. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. London: Cornell University Press.
- Turner**, V. W. ([1972] 2001). Religious specialists. A.C. Lehmann, J.E. Myers (toim), *Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural* (lk

- 89-96). London: Mayfield.
- Turner, V. W.** (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Uibu, M.** (2016a). *Religiosity as Cultural Toolbox: A Study of Estonian New Spirituality*. Doktoritöö. Tartu Ülikool, usuteaduskond.
- Uibu, M.** (2016b). Elu tõelise olemuse tunnetamine, moodsa aja religioon või umbluu – Uue vaimsuse erinevad nimetamis- ja käsitusviisid Eestis. *Usuteaduslik Ajakiri 1*, lk 99–121.
- Uibu, M.** (2013). Sissejuhatus: uue vaimsuse uurimisest ning kogumikust „Mitut usku eesti III”. M. Uibu (toim), *Mitut usku Eesti III. Valik usundiloolisi uurimusi: uue vaimsuse eri* (lk 7-17). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Usoro, A., Sharratt, M. W., Tsui, E., & Shekhar, S.** (2007). Trust as an antecedent to knowledge sharing in virtual communities of practice. *Knowledge Management Research & Practice*, 5(3), lk 199–212.
- Valiverronen, S.** (2001). From mediation to mediatization. The new politics of communicating science and biotechnology. U. Kivikuru, J. Savolinen (toim), *The Politics of Public Issues* (lk 157-177). Helsinki: University of Helsinki.
- Valk, Ü.** (2012). Belief as Generic Practice and Vernacular Theory in Contemporary Estonia. M. Bowman, Ü. Valk (toim). *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief* (lk 350–368). London and New York: Routledge Taylor & Francis Ltd.
- van Dijk, J.** (2006). *The network society: Social aspects of new media, 2nd Edition*. London: Sage.
- Weber, M.** (2002). *Võimu ja religiooni sotsioloogias*. Tallinn: Vagabund.
- Wilke, J.** (2014). Art: Multiplier mediatization. K. Lundby (toim), *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science, 21* (lk 465-482). Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.
- Woodhead, L., Catto, R.** (2012). *Religion and Change in Modern Britain*. London and New York: Routledge.
- Wuthnow R.** (1998). *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.

LISA A: INTERVJUUKÜSIMUSED

Sissejuhatavad küsimused

- ! Mis on sinu peamine tegevusala?
- ! Kui kaua sa oled oma eriala praktiseerinud?
- ! Kuidas sa ennast ise nimetad?
- ! Milliseid teenuseid sa abivajajatele pakud?
- ! Kus sa oma klientidega peamiselt kohtud?

Uurimisküsimus 3: rituaalid

- ! Kui tihti pöörduakse sinu poole privaatvestluses?
- ! Milliseid küsimusi sulle privaatvestluses esitatakse?
- ! Kuidas sa neile vastuseid leiad?
- ! Kirjelda/näita oma rituaale *online* ja *offline*.
- ! Kuidas need kaks omavahel sinu hinnangul erinevad?

Analüüs sotsiaalmeedias:

- ! Kuidas annavad nõiad avalikul seinal nõu?

Uurimisküsimus 2: autoriteet

- ! Millised on sinu suhted teiste nõidadega?
- ! Kuidas said Facebooki grupi liikmeks?
- ! Kuidas sinu Facebooki grupp toimib?
- ! Kuidas hindad administraatorite, lihtliikmete ja nõidade rolli ja panust grupis?
- ! Kuidas hindad internetis tegutseva nõia usaldusväarsust?

Analüüs sotsiaalmeedias

- ! Millised on gruppide reeglid?
- ! Kuidas toimub omavaheline interaktsioon?
- ! Kes on nõuandjad, kes autoriteetsed isikud?

Uurimisküsimus 3: vaimne-religioosne raamistik

- ! Millisesse traditsiooni paigutad oma tegevusala?

- ! Kuidas suhtud uskumuste paljususse oma grupi raames?
- ! Kust saad informatsiooni oma tegevusala kohta?

Analiüs sotsiaalmeedias:

- ! Milliseid teemasid käsitab informant sotsiaalmeediagrupis?
- ! Millistele usutraditsioonidele ta viitab?