

Pyhän Venäjän uudet marttyyrit ja tunnustajat

E l i n a K a h l a

”Venäjällä menneisyys ajaa takaa nykyhetkeä, ja menneisyys korvaa tulevaisuuden”, sanoi kirjailija Vladimir Sorokin tammikuuisessa haastattelussa *Spiegel*-lehdelle. ”Me elämme Iivana Julman luomassa yhteiskunnassa”, kirjailija jatkoi (ks. Sorokin 2001, Vorontsova 2003).¹ Toinenkin venäläinen nykykirjailija, Viktor Jerofejev, on lausunut samansuuntaisesti: Venäjä havittelee imperiumia takaisin ja pitää ihanteenaan Aleksanteri III:n kaltaista konservatiivista ja vakaata johtajaa (Carlin 2007).

Tutkijoiden luonnehdinnat Venäjän kansallisesta identiteetistä eivät juuri eroa edellä lainatuista kirjailijoiden kärjistyksistä. Esimerkiksi Lotman ja Uspenski ovat esittäneet, että Venäjällä kehitys on kumouksellista ja aiemman kehitysvaiheen tyhjäksi tekevää, minkä vuoksi aina joudutaan ikään kuin aloittamaan uudelleen nollapisteestä. Nollapisteestä ponnistamisen mielikuvaan yhdistyy jonkinlainen ”romanttisen restauraation henki” (Vorontsova 2003), jonka voi sanoa leimanneen lähimenneisyyden haltuunottoa viimeisten kymmenen vuoden aikana. Kollektiivista muistia on työstyetty uutta yhteiskunnallista tilannetta vastaavaksi, mutta pohjimmiltaan tutuista aineksista ja tutun kaavan mukaan: Venäjän arvot ovat erityiset. Yksilön

tulee olla valmis äärimmäisiin uhrauksiin yhteisön puolesta. Venäjä on olemustaan puolustava linnoitus, minkä vuoksi se ei voi olla avoin kansalaisyhteiskunta.

Romanttisen restauraation hengessä mm. Kulikovon taistelu mainitaan yhä vieläkin kansalaisyhteisyyden esikuvana. Kulikovon ratkaisevassa taistelussa vuonna 1380 korkeimpaan munkkeuden asteeseen eli skeemaan vihityt munkit Peresvet ja Osljabja tarttuivat aseisiin, minkä seurauksena, kuten myyttinen historiankirjoitus tähdentää, Mamain joukot kokivat tappion ja mongolivalta Venäjällä vähitellen murtui. Munkkien esimerkki osoitti, että tilanteen vaatiessa uskonnollisen hyveen on väistyttävä kansalaisyhteisyyden tieltä.

Aivan kuten Peresvet ja Osljabja, Neuvostoliitossakin hengenmiehet ja -naiset joutuivat alistumaan ateistisen esivallan vaatimuksiin. He mukautuivat painostukseen ja ilmiantoihin, kymmenet tuhannet menettivät henkensä ja vielä suurempi määrä joutui elämään olosuhteissa, joita on verrattu varhaiskristittyjen vainoihin



Munkit Peresvet ja Osljabja aseissa. Viktor Vasnetsovin luonnos 1900-luvulta.

Rooman valtakunnassa ja katakombikirkon syntyyn. Riittää mainita, että vuonna 1918 yksin ortodoksisen kirkon piispoja ja pappeja oli sataviisikymmentä tuhatta, mutta toisen maailmansodan syttyessä heitä oli jäljellä enää parikymmentä tuhatta.² Kirkon uusi johto eli Metropoliitta Sergei, oli antanut uskollisuuden julistuksen neuvostojohdolle vuonna 1927. Ne, jotka vastustivat metropoliitta Sergein julistusta, menivät maan alle. Koitti ”pitkä ja arktinen yö”, kuten patriarkka Tihon oli kuolinvuoteellaan ennustanut. Ei ole yllättävää, että koska uhraukset olivat valtavia, vastareaktiokin on ollut raju. Ei ole riittänyt, että vainottujen maine on palautettu. Heidä on myös kanonisoitu eli kirkko on julistanut heidät pyhien joukkoon.

Käytännössä Venäjän ortodoksisessa kirkossa on vuodesta 1988 alkaen, jolloin kirkon toimintavapaus palautettiin sen tuhatvuotisjuhlien yhteydessä, kanonisoitu toista tuhatta ns. uusmartyyria, tunnustajaa ja muita kansallispyhiä. Heidän joukossaan ovat mm. painostuksen kohteeksi joutunut Moskovan Patriarkka Tihon ja Venäjän viimeinen keisari Nikolai II perheineen



Venäjän uudet pyhät marttyyrit ja tunnustajat. Ikoni 2000-luvulta.

(Thon 2000, 7-28). Uuspyhien lukumäärä on suurempi kuin kaikkina aiempina vuosisatoina kanonisoitujen määrä yhteensä. Lisäksi epävirallisesti kunnioitettuja pyhiä on vielä paljon enemmän. Juuri tähän paljouteen uuspyhien ikonin nimi viittaakin.

Miten tämä prosessi on ymmärrettävä? Kirkon antama vastaus on, että koska kristinusko tuli Venäjälle vasta 1000-luvulla, eli varsin myöhään, sillä ei ollut omasta takaa varhaisia marttyyreita ja tunnustajia. Kommunistiajan vainot ikään kuin kompensoivat tämän puutteen. Kirkko elää marttyyriensä verestä ja uuden ajan marttyyrien nähdään vahvistavan Venäjän kirkon asemaa ja sen nauttimaan arvostusta niin kotimaassa kuin diasporassa elävien keskuudessa ja laajemminkin.

Myös kulttuurin binaarimallia hyödyntävä tutkija näkee uuspyhien kulteissa pohjimmiltaan kärsimyksen ja lunastuksen ikuisen mekanismin. Kansallista identiteettiä luodaan ja vahvistetaan varsin arkaaisista uskonnollisista lähtökohdista, mutta oman aikamme todellisten ihmiskohtaloiden kuvittamana. Tätä prosessia on tarkasteltava riittävän monitasoisesti. On otettava huomioon niin historiankirjoituksen, myytin ja uskonnon kuin perinteisen kulttuurikaanoninkin asettamat vaatimukset. Myös jokaisen yksittäisen hagiografian muokkautumista on tarkasteltava näiden tekijöiden ristipaineessa ja ajallisessa jatkumossa. Yksinkertaistaen voi sanoa, että kulttikertomus muotoutuu siten, että yksittäisen pyhän kilvoittelijan tarina tyypitellään vastaamaan aiempia samantyyppisten pyhien elämäkertoja. Samalla tarinasta poistetaan kilvoittelun ja esikuvallisuuden kannalta epäoleellinen tai ristiriitainen aines; esimerkiksi keisari Nikolain hagiografiassa ei puhuta ns. verisunnuntaista mitään. Lisäksi yksityinen historia yhdistyy suurempaan kokonaisuuteen: jokainen uusi ikonografinen ja hagiografinen esitys kuvittaa osaltaan kollektiivista puhdistautumista, jonka päämääränä on ”pyhän Venäjän” kirkastaminen ja sen aseman palauttaminen.

Mitä sitten on pyhä Venäjä? Epäilijöiden mielestä sanayhdistelmä ”pyhä Venäjä” merkit-

see itsevaltiuden, valtiokirkon ja ”ortodoksisen stalinismin” leimasinta, joka muistuttaa kovasti 1800-luvun poliittisen ideologin Uvarovin lanseeraamaa kolmiyhteistä doktriinia ”itsevaltius, ortodoksia, kansallinen henki”. Vastakkaisen käsityksen mukaan ”pyhä Venäjä” merkitsee kosmista metaforaa, kilvoittelua kohti hengellistä täydellistymistä ja vapauden kulttuuria (ks. Vorontsova 2003). Uuspyhien kulttien merkitystä pohdittaessa kumpikin lähestymistapa on otettava huomioon. Uhrien rehabilitointi ja kanonisointi ovat samanaikaisesti sekä maallista että uskonnollista toimintaa. Vanha kaava ja uusi sisältö yhdistyvät elämäkertoissa saumattomaksi kokonaisuudeksi, jos kohta elämäkertojen eri redaktioiden väliset sisältöerot voivat olla suuria johtuen vaihtelevista ideologisista ja muista painotuksista.

Uushagiografioiden muokkaaminen ei poikkea olennaisesti sosialistisen realismin kanonisesta periaatteesta ja käytännöstä. Myös neuvostokirjailijaa sitoivat ulkokirjalliset säännökset, ja kirjoittajan oli oltava valmis alati muokkaamaan tekstiä sensorien vaihtuvien määräysten mukaisesti. Kirjailija ei siis ollut vapaa luoja, vaan pikemmin kirjuri. Kirjallisuus oli hyvää, jos se oli hyödyllistä ja jos sankari oli kuvattu pikemmin aatteen ruumistumana kuin psykologisesti moniulotteisena yksilönä.

Omassa tutkimuksessani olen kysynyt, miten historiallisten henkilöiden oma autenttinen tuotanto ja heistä kirjoitetut elämäkerrat vastaavat tyyllillisesti ja sisällöllisesti toisiaan, huomioiden käynnissä olevan kulttuuristen merkkien vaihdoksen. Kysyin myös, miten neuvostoajan naiskilvoittelijoiden profiilit erosivat varhemmista pyhien naisten perustyypeistä, ja miten naispyhien hahmot tai representaatiot erosivat miespyhien hahmoista.

Aineistoni käsitti kuusi henkilöä, jotka luokittelin kolmeen eri kilvoittelijan tyyppiin. Ensimmäistä tyyppiä edustaa moderni ylhäinen hyväntekijä, syntyjään saksalainen ja uskoltaan luterilainen prinsessa Elisabet. Venäjällä suuri-ruhtinatar Elisabet – keisarinna Aleksandran vanhempi sisar – perusti merkittävän ortodoksisen

hyväntekeväisyssisariston ja kuoli bolsevikkien teloittamana 1918. Hänet on kanonisoitu Venäjällä 1992. Toista tyyppiä edustavat neuvostoloissa eläneet, marginalisoituneet Kristuksen tähden houkat, joista on olemassa ainoastaan hajanaista ja muokattua toisen käden tietoa. Myös tiedot heidän lukumäärästään vaihtelevat, ja epävirallisesti kunnioitettuja houkkia on paljon virallisesti kanonisoituja enemmän. Kolmatta tyyppiä edustaa intellektuelli, Ranskaan emigroitunut ja saksalaisella keskitysleirillä menehtynyt Maria Skobtsova. Skobtsovan tuotanto ja toiminta ovat lajissaan uniikkeja. Hänen radikaalissa teologiassaan kilvoitus merkitsi äärimmäistä vapautta, ja pyhä Venäjä vertautui Golgatan kärsimyksiin ja lunastukseen. Kanonisen neuvostopropagandakirjallisuuden hahmona Skobtsova esitettiin kuitenkin naiivina antisan-
karina ja emigroitumisen vuoksi ideologisenä katujattarena. Venäjän kirkko suhtautuu häneen yhä epäilevästi. Skobtsova on kanonisoitu lännessä 2004, mutta ei Venäjällä. Jää nähtäväksi, miten 17.5.2007 uutisoitu Venäjän ortodoksisen kirkon ja ulkomaan kirkon yhdistyminen vaikuttaa asiaan.

Tutkimukseni tulokset kilvoittelijanaisten tyyppittelyineen ovat luonnollisesti vain suuntaa antavia. Samalla voi kuitenkin selvästi todeta, että naisten osuus kristinuskon säilyttämisessä ja välittämisessä uusille sukupolville on ollut neuvostoaikana ratkaiseva. Kun virallisen kirkon elämä tukahdutettiin, toiminta sen ulkopuolella tuli entistä tärkeämmäksi. Esirukoilija-, profetoija- ja parantajanaaisia on usein verrattu merkitykseltään mirhankantajiin, Jeesuksen ylösnousemuksen ensimmäisiin, naispuolisiin todistajiin (Protsenko 2004). Analysoiduissa kertomuksissa korostuu myös että näiden naisten askeesi on ollut äärimmäistä, ja sielun ja ruumiin kilvoitus toisistaan erottamatonta (Constantinou 2005).

On perinteistä, että askeesi kuvataankin hagiografioissa miehuullisuutena. Ryhtyessään kilvoittelijaksi askeesin harjoittajan naisellinen heikkous väistyy, tai ainakin retorisesti naiselliset ominaisuudet kielletään. Kun esimerkiksi



Pyhittäjä-äiti
Maria Egyptiläinen n. 344-
421 jKr.

vastasynnyttänyt Perpetua, vuonna 203 Roomassa kärsinyt marttyyri, vietiin areenalle leijonien eteen, hänen maidontulonsa ehtyi sitä ennen. Perpetua kirjoitti passiokertomuksessa itsestään: *facta sum masculus* – minusta on tullut mies.

Toisena varhaiskristillisenä esimerkkinä voi mainita Maria Egyptiläisen elämäkerran, jonka mukaan 400-luvulla elänyt kilvoittelija eli erämaassa 47 vuotta. Jokainen näkee, että hänen kanonisessa ikonografiassaan kaikki sukupuoleen viittaava on kulunut pois. *”Imenem mužeskim nazvavšisja, nemoštši ženskoj otreshilas, / Otettuaan miehen nimen hän luopui naisen heikkoudesta”*, todetaan myös myöhäisemmän, 1800-luvulla eläneen Ksenia Pietarilaisen hagiografiassa.

Oman tutkimusaineistoni naisaskeeteista kaksi on ottanut heikkoudesta peruuttamattomasti luopumisen merkiksi jopa miesesikuvan nimen esirukoilijansa mukaan. Äiti Nilan esirukoilija oli 1500-luvulla elänyt erakkomunkki Nil Stolbenski, äiti Makarian Makarios Egyptiläinen.

Aineistoni elämäkertoissa korostuvat lisäksi piirteet, jotka vertautuvat pikemmin epäpersonaaliseen, arkkityypiseen äiti Venäjään kuin tietoiseen ja tahdonalaiseen yksilöön. ”Pyhään äiti Venäjään” assosioituu myös ”hallitsevan Venäjän” [*Deržavnaja Rus*] ikoni. Kyseessä on ikoni, joka tarinan mukaan on toiminut ”sijaishallitsijana” läpi neuvostovuosien, aina siitä lähtien jolloin tsaari luopui valtaistuimestaan ja ortodoksinen itsevaltius instituutiona sortui. Venäjän kulttuurin tutkija näkee näissä

esityksissä viittauksia ratkaisemattomaan konfliktiin: Äiti Venäjä esitetään yhä sekä taivaan valtiattarena että maantieteellisenä tilana, jota vihollinen uhkaa. Venäläinen ortodoksia siis liittää läheisesti toisiinsa Äiti Maan ja ihmiskunnan taivaallisen äidin olemukset (Skobtsova 2004). Hagiografioissa tämä merkitsee, että kuvatus naiskilvoittelijan roolina onkin usein toimia välittäjänä: kilvoittelija lausuu julki mitä Jumalanäiti ilmestyessään ikonin välityksellä puhuu ja mikä lähes poikkeuksetta sisältää selkeäsanaisia ja ultrakonservatiivisia – nykykieltä käyttäen ”teokonservatiivisia” – varoituksia Venäjää uhkaavista vaaroista.

Kulttuurintutkija ei voi antaa lopullisia vastauksia kysymykseen siitä, miten uusien hagiografioiden merkitystä saati totuusarvoa tulisi punnita. Sen sijaan pyrin osoittamaan, että vaikka kulttuuriset merkit jälkineuvostoaikana ovat kääntyneet ylösalaisin, ja sosialistisen sankarin on ekspansiivisesti korvannut ortodoksinen kansallispyhä, ideologisen ohjenuoran noudattaminen on virallisessa kulttuurituotannossa yhtä välttämätöntä kuin mitä se oli ennenkin, eikä tämän tuotannon metodi ole perusteiltaan muuttunut eikä sen kysyntä tyrehtynyt. Samalla yhtä tärkeää kuin ennenkin on kiinnittää huomiota virallisen ja epävirallisen, oman ja vieraan, pyhän ja epäpyhän väliseen jännitteeseen. Tärkeää on myös esittää sankari tyypiteltynä esikuvana ja välittäjähahmona, kun sen sijaan hänen todellinen toimintansa ja ajattelunsa voidaan sivuuttaa tai niitä voidaan manipuloida surutta kulloisenkin tarpeen mukaan.

Analyysini tulos viittaa siihen, etteivät ortodoksiset kulttihahmot ole uudella Venäjällä vapaita poliittisista sivumerkityksistä eikä niiden merkitys etnisen identiteetin erityisyyden määrittäjinä ja esikuvina ole ainakaan vähenemässä. Näiden asioiden merkitystä on tulevaisuudessa tutkimuksissa tarkasteltava suuremmassa mittakaavassa, eri uskontojen ja sivilisaatioiden yhä ilmeisemmän törmäyksen kehityksessä. Uuspyhiin hagiografioita voi lukea eksoottisina satuina ja pakahduttavina kärsimystarinoina, mutta tarkempi perehtyminen valottaa kansal-

lisen lähihistorian kipupisteet ja paljastaa myös apokalyptisen tulkintamallin. Virallisen kulttuurituotannon ja tyylieltyjen hagiografioiden voi sanoa ilmentävän ”menneisyyden takaa-ajoa”, mutta niiden kollektiivista yhteisyyttä lujittavaa uskonnollis-transsendenttia ja poliittista missiota ei kannata nykymaailmassa liioin vähätellä.

FL Elina Kahla väitteli Joensuun yliopistossa 4.5. 2007 Venäjän kirjallisuuden alalta otsikolla *Life as Exploit: Representations of Twentieth-Century Sainly Women in Russia*.

Vastaväittäjänä toimi professori Marcia A. Morris Georgetownin yliopistosta, ja kustoksena oli professori Natalia Baschmakoff Joensuun yliopistosta.

Viitteet

1 Sorokin on kuvannut ”pyhän Venäjän uudestisyntymää” tuoreessa dystopiaromaanissaan *Den' opritšnika* (Sorokin 2006).

2 Mm. Butovossa Moskovan lähellä teloitettiin 1937-38 kymmeniä tuhansia uhreja, joista pappeja

oli parisen tuhatta. Butovon teloituskentälle on hiljakkoin rakennettu Stalinin terroriaallossa menehtyneille Venäjän uuspyhille, marttyyreille ja tunnustajille omistettu kappeli.

Lähteet

Carlin, Romano (2007), *The Chronicle Review*. 2.3.2007. <http://chronicle.com/temp/reprint.php?id=yryhyc17vs8vbkms8fvhzygsch4lcfz9>

Constantinou, Stavroula (2005), *Female Corporeal Performances: Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Protsenko, Pavel (2004), *Mironositsy v epohu Gulaga*. Nižni Novgorod: Izdatelstvo vo imja sv. Aleksandra Nevskogo.

Skobtsova, Marija (2004), *Potšitanie Bogomateri. – Žatva duha: Religiozno-filosofskie sotšinenija*. SPb: Iskustvo.

Sorokin, Vladimir (2007), *Tjomnaja energija obštšestva*. 29.1.2007. <http://www.srkn.ru/interview/spiegel.shtml>

Sorokin, Vladimir (2006), *Den' opritšnika*. http://lib.aldebaran.ru/author/sorokin_vladimir/sorokin_vladimir_den_oprichnika

Thon, Nikolaus (2000), *Die Kanonisierung der russischen Neumartyrer und ihre Ikone. – Hermeneia*, vol. 16, 7-28.

Vorontsova, L.N. (2003), *Pravoslavie i sovremennaja rossijskaja kultura. – Orthodox Christianity and Contemporary Europe*. Leuven, 379-396.