

ORTODOKSIA

64

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO
ja
ITÄ-SUOMEN YLIOPISTON FILOSOFISEN TIEDEKUNNAN
ORTODOKSISEN TEOLOGIAN KOULUTUSOHJELMA
yhteistyössä
KARJALAN TEOLOGISEN SEURAN kanssa

Toimituskunta

KS Haminan piispa Sergei, toimituskunnan puheenjohtaja
Maria Takala-Roszczenko, päätoimittaja
Talvikki Ahonen, toimitussihteeri
Harri Huovinen
Pekka Metso
Maija Penttilä
Teemu Toivonen
Ulla Tervahauta

Kielenhuolto
Rupert Moreton, Lingua Fennica

Taitto
Riku Tulkki

Verkkosivu
<https://journal.fi/ortodoksia>

Tämän numeron julkaisua ovat tukeneet
Suomen tiedekustantajien liitto ja Tieteellisten seurain valtuuskunta

ISSN 0355-5690
Ecoprint
Viro 2024

ORTODOKSIA

64

Published by

THE ASSOCIATION OF ORTHODOX CLERGY IN FINLAND
and
THE DEPARTMENT OF ORTHODOX THEOLOGY OF
THE PHILOSOPHICAL FACULTY OF
THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND
in collaboration with
THE KARELIAN SOCIETY OF THEOLOGY

Editorial Board

HE Sergei, Bishop of Hamina, Chair of the Editorial Board

Maria Takala-Roszczenko, Editor-in-chief

Talvikki Ahonen, Editorial Secretary

Harri Huovinen

Pekka Metso

Maija Penttilä

Teemu Toivonen

Ulla Tervahauta

Proofreading

Rupert Moreton, Lingua Fennica

Layout

Riku Tulkki

Website

<https://journal.fi/ortodoksia>

This publication has been financially supported by Finnish Association for Scholarly
Publishing and Federation of Finnish Learned Societies

ISSN 0355-5690

Ecoprint

Estonia 2024

SISÄLLYSLUETTELO / CONTENTS

Teema: Ortodoksisuus ja sukupuolisuus

Theme: Orthodoxy and Gender

ESIPUHE/ PREFACE5

TOIMITTAJILTA / EDITORIAL NOTE.....7

VERTAISARVIOIDUT ARTIKKELIT / ARTICLES (PEER-REVIEWED)

Jeanne Kormina ✠ The One Who Understands: St Xenia the Blessed, Small
Miracles, and Therapeutic Turn in Russian Orthodox
Christianity9

PUHEENVUOROT JA KATSAUKSET / REVIEW ARTICLES

Carrie Frederick Women and Diakonia in the Orthodox Church.....33
Frost

Riikka Naisena äänessä oleminen ortodoksisessa traditiossa50
Patrikainen

Lassi Isyyden murroksia: Johannes Krysostomoksesta
Nuutinen 1990-luvun Suomeen.....66

Pekka Kasvattajien käsityksiä lasten arvokasvatuksesta ja
Metso vapaudesta.....73

Marius Alin From Revolt to Spiritual Consciousness: The
Teican Understanding of Suffering in Romanian Communist
Prisons81

Paul Kuka oli Herman Alaskalainen? Uusia tietoja
Hasselblatt valamolaisesta pyhittäjästä.....96

UUTTA TUTKIMUSTA / NEW RESEARCH

Evangelos Thiani Transformative Philanthropic-Diakonia of the African Orthodox Church of Kenya.....	117
---	-----

KIRJALLISUUTTA / BOOK REVIEWS

Mikael Sundkvist Heteronormatiivisuuden dekonstruktio (Misha Cherniak et al. (toim.): "For I Am Wonderfully Made": Texts on Eastern Orthodoxy and LGBT Inclusion, 2016; Thomas Arenzen et al. (toim.): Orthodox Tradition and Human Sexuality, 2022).....	132
Andreas Bergman; Kaksi eri suuntiin vievää tutkimusta naisdiakoneista Pekka Metso (Brian Patrick Mitchell: The Disappearing Deaconess: Why the Church Had Deaconesses and Then Stopped Having Them, 2021; John Chryssavgis et al. (toim.) Deaconesses. A Tradition for Today and Tomorrow, 2023)	137
Elsi Takala Teologin silmin ortodoksisen kirkon naisia koskevistä käytännöistä (Carrie Frederick Frost: Church of Our Granddaughters, 2023).....	142

IN MEMORIAM

Rovasti Viktor Porokara (1944–2023)	144
Rovasti Jyrki Penttonen (1968–2023)	147
Rovasti Leo Iltola (1938–2023).....	149
Rovasti Ivan Moody (1964–2024).....	151
Rovasti Veikko Purmonen (1941–2024).....	154

TIETOA KIRJOITTAJISTA/

NOTE ON THE CONTRIBUTORS	156
--------------------------------	-----

Esipuhe

Ortodoksian 64. vuosikirjan teemana on ortodoksisuus ja sukupuolisuus. Aihepiiri jakaa vahvasti mielipiteitä. Juuri tällä hetkellä erityisen paljon tunteita herättävä keskustelun aihe tuntuu olevan naisdiakonaatti. Marraskuussa koontuvalle kirkolliskokoukselle on tehty aloite toimikunnan perustamisesta asiasta tehtävää selontekoa varten. Tämä selvitys annetaan piispainkokoukselle, joka tekee asiassa lopulliset päätökset. Naisdiakonien vihkimyksiä on toimitettu viime vuosina Aleksandrian patriarkaatussa, viimeisin toukokuussa 2024. Sielläkin paikallisen kirkon pyhä synodi tulee arvioimaan asiaa uudestaan. Oletettavasti naisdiakonus ei tule saamaan muissa vanhoissa ortodoksisissa patriarkaateissa kannatusta vielä pitkään aikaan.

Ekumeenisen patriarkaatin sosiaalieetosta käsittelevässä *Maailman elämän edestä* -asiakirjassa todetaan: ”Elämme aikana, joka ymmärtää seksuaalisuuden yhä enemmän henkilökohtaisena kohtalona ja jopa yksityisasiana. Lukuisat modernit poliittiset ja yhteiskunnalliset keskustelut koskevat heteroseksuaalien, homoseksuaalien, biseksuaalien ja muiden seksuaalisten ’identiteettien’ erityisiä vaatimuksia ja tarpeita. On totta, yksinkertaisena fysiologisena ja psykologisena tosiasiana, että yksilön seksuaaliset taipumukset eivät ole yksioikoisesti tulosta hänen yksityisistä valinnoistaan, vaan monet lihan ja sydämen taipumukset ja kaipuun muodot tulevat maailmaan meidän mukamme, ja jo nuorena ne – hyväksytään tai torjunnan kautta – tulevat ravituiksi tai vaiennetuiksi. On otettava lisäksi huomioon, että jokaisella ihmisellä on perustava oikeus (jota ei voi mikään valtiollinen tai yhteiskunnallinen taho loukata) olla tulematta vainotuksi tai olla joutumatta laillisiin vaikeuksiin seksuaalisen suuntauksensa vuoksi. Samalla kirkko ymmärtää ihmisen identiteetin siten, että se ei tyhjenny ihmisen seksuaalisuuteen, tai mihinkään muuhunkaan yksittäiseen piirteeseen, vaan perustuu Jumalan kuvaan ja kaltaisuuteen meissä. Kaikkia kristittyjä kutsutaan aina etsimään Jumalan kuvaa ja kaltaisuutta toisissa ihmisissä ja vastustamaan kaikkia lähimmäisen syrjinnän muotoja, olipa heidän seksuaalinen suuntautumisensa mikä tahansa. Kristilliseen elämään kuuluu pidättyvyys seksuaalisuudessa, niin avioliitossa kuin sen ulkopuolellakin, ja tämä perustuu juuri seksuaalisen elämän pyhyyteen luodussa maailmassa. Mutta milloinkaan kristittyjen kutsu ei ole kutsu vihaan tai halveksuntaan ihmisiä kohtaan.”

Maailman elämän edestä -asiakirja kuvaa myös ihmisen arvoa ja Jumalan rakkautta meitä kohtaan seuraavasti: ”Jumalan kuvana ja kaltaisuutena jokainen ihmispersoona on ainutlaatuinen ja äärettömän arvokas sekä Jumalan

rakkauden erityinen kohde. Kristus opetti: 'Teidän jokainen hiuskarvannekin on laskettu.' (Luuk. 12:7). Jokaista meitä koskettava Jumalan rakkauden valtavuus, luomakuntaan kohdistuvan rakkauden ohella, ylittää inhimillisen ymmärryksen. Tuo rakkaus on annettu meille täydellisellä anteliaisuudella, ja sen on antanut Jumala, joka ei pidä lukua synneistämme vaan tahtoo, ettei yksikään tuhoutuisi (2. Piet. 3:9), ja että jokainen pelastuisi ja tulisi tuntemaan totuuden (1. Tim. 2:4). Näin Jumalan rakkaus on rakkautta, joka pyrkii muovaamaan meitä kohti yhä suurempaa yhdenmukaisuutta Jumalan oman hyvyyden kanssa. Jumala toimii väsymättä kanssamme, jotta pyrkisimme Jumalan oman rakkauden mukaisesti vaalimaan niin ajatuksissa, sanoissa kuin teoissakin, rakkautta lähimmäisiämme ja kaikkia olentoja kohtaan. (Matt. 5:43–48)."

Puhuttaessa sukupuolisuudesta, kuten muistakin ihmisistä syvällä tavalla koskettavista teemoista, on siis tärkeää muistaa jokaisen lähimmäisemme arvo ihmisenä, Jumalan luomistyönä.

Toimituskunnan puheenjohtaja

Sergei

Haminan piispa

Toimittajilta

Käsillä olevan *Ortodoksian* 64. numeron teemana on ortodoksisuus ja sukupuoliuus. Teemalla on haluttu avata tieteellistä keskustelua sukupuoleen liittyvistä ajankohtaisista aiheista, jotka ammentavat ortodoksisen kirkon perinteestä. Mielenkiinnon kohteina ovat olleet esimerkiksi eletyn uskonnon sukupuolittuneet ilmiöt sekä erilaisten sukupuoliroolien, sukupuolen moninaisuuden ja naisten diakonaatin kysymykset. Valamon luostarissa järjestettiin syksyllä 2023 ensimmäistä kertaa Naisen eletty ortodoksisuus –seminaari. Osa seminaarissa pidetyistä esitelmistä julkaistaan tässä numerossa. Numeroon sisältyy tänäkin vuonna teeman ulkopuolisia mutta yhtä lailla ajankohdaisia tekstejä.

Jeanne Korminan vertaisarvioitu artikkeli käsittelee pyhän Ksenia Pietarilaisen kunnioittamista eletyn uskonnon ilmaisuna, joka kuvastaa erityistä terapeutista käännettä venäläisessä uskonnollisuudessa. Kormina tuo esiin, kuinka pyhän Ksenian hahmossa kiteytyvät sekulaarit ja uskonnolliset toiveet ja tarpeet, joita nykyajan ihmisillä on.

Katsausartikkelien osuuden avaa Carrie Frederick Frost, joka tarkastelee naisen asemaa diakonian näkökulmasta. Hänen mukaansa naisten toimintakentän tunnistaminen ja laajentaminen kirkossa tukee koko kirkon orientoitumista vahvemmin ydintarkoitukseensa eli palvelutehtävään. Riikka Patrikainen peräänkuuluttaa omassa puheenvuorossaan avointa ja kunnioittavaa keskustelua kirkossa esiintyvistä ongelmista sekä naisen äänen vahvempaa kuulemistä kirkossa. Lassi Nuutinen puolestaan pohtii isyyden ja perheen malleja ja ihanteita varhaiskirkossa ja suomalaisessa perinteessä.

Pekka Metso käsittelee katsauksessaan lasten arvokasvatusta ortodoksisissa perheissä. Kirjeaineistolle perustuvassa tutkimuksessa selviää, että kasvattajat pitävät suvaitsevaisuutta keskeisimpänä arvona, joka ortodoksilapselle halutaan välittää. Marius Alin Teican kuvaa katsauksessaan romanialaisten poliittisten vankien hengellisiä kokemuksia kommunistien valtakaudella. Paul Hasselblatt puolestaan kuvaa pyhittäjä Herman Alaskalaista koskevien biografisten tietojen selvittämistyötä ja esittää uusia tietoja tästä pyhästä. Vakiintuneen tavan mukaan *Ortodoksia* sisältää myös uuden tutkimuksen esittelyjä. Tässä numerossa julkaistaan isä Evangelos Thianin keväällä 2024 väitöstilaisuudessaan pitämä lectio praecursoria.

Isä Mikael Sundkvistin kirja-arvio kartoittaa seksuaalisen suuntautumiseen asennoitumista ortodoksisessa kirkossa. Arvioista kaksi, Andreas Bergmanin ja Pekka Metson tekstit, kohdistuvat ajankohtaiseen naisdiakoneja ja -diakonaattia käsittelevään keskusteluun. Arviot tuovat kiinnostavasti esille, että saman lähdepohjan ja historiallisen perinteen kautta voidaan päätyä päinvastaisiin tulkintoihin nykyajan mahdollisuuksista. Kirja-arvioiden loppuksi Elsi Takala esittelee Carrie Frederick Frostin kirjan, joka tarkastelee naisen näkökulmasta, millaisena ortodoksinen kirkko siirtyy sukupolvelta toiselle. Frostin kirjan on tarkoitus ilmestyä lähiaikoina suomen kielellä Lintulan luostarin julkaisemana. Naisen näkökulmia ylisukupolvisiin perinteisiin ja käytäntöihin avataan myös syksyllä 2025 Valamossa järjestettävässä toisessa Naisen eletty ortodoksisuus –tapahtumassa.

Toivomme, että tämän numeron tekstit siivittävät osaltaan keskustelua sukupuoleen liittyvissä teemoissa. *Ortodoksia*-aikakauskirjan seuraavan numeron 65 teemana on kaste ja kirkon jäsenyys. Toivotamme numeroon tervetulleeksi käsikirjoituksia, jotka käsittelevät esimerkiksi kirkkoon liittymisen tai kirkosta eroamisen motiiveja, kasteen ja mirhavoitelun funktioita, tai erilaisia käsityksiä kirkon jäsenyyden luonteesta.

Ortodoksia-aikakauskirja on kuluneen vuoden aikana liittynyt osaksi Tieteellisten seurojen valtuuskunnan (TSV) kirjakaupan Tiedekirjan valikoimaa. *Ortodoksian* numeroita voi jatkossa hankkia Tiedekirjan kivijalkamyymälästä Helsingistä tai verkkokaupasta.

Toimituskunnan puolesta

Talvikki Ahonen ja Maria Takala-Roszczenko

PEER-REVIEWED ARTICLES

Jeanne Kormina

The One Who Understands: St Xenia the Blessed, Small Miracles, and Therapeutic Turn in Russian Orthodox Christianity¹



Ortodoksia 64 (2024), 9–32

DOI: 10.61560/ortodoksia.143860

Abstract

The article discusses the veneration of St Xenia of St Petersburg in contemporary Russian vernacular Orthodoxy. Based on an analysis of such unorthodox forms of veneration of this saint as a sculpture and a lyrical song, the article shows that obtaining emotional comfort and the emotionalisation of communication with a saint are constitutive parts of 'lived' Russian Orthodoxy today. St Xenia is seen by believers as a 'peer counsellor' with experience of social suffering and therefore capable of empathy and consolation. The article shows that the 'small miracle' expected from addressing a saint or visiting a holy place is often a state of emotional comfort. The article suggests that all this happens as a result of the influence of the global therapeutic turn in Russian Orthodoxy.

Keywords: Orthodox Christianity; therapeutic culture; lived religion; memorials; St Xenia of St Petersburg; small miracles

¹ I am grateful to Detelina Tocheva, Sergei Shtyrkov and Julia Lerner for their careful reading and comments on this text.

Introduction

The veneration of saints is an important, if not constitutive, part of Orthodoxy. The research literature observes that saints should serve as moral exemplars and role models for Christians,² while in popular religiosity they are perceived primarily as heavenly protectors and helpers.³ In the imagination of believers the saint is always associated with the domain of the miraculous; the ability to perform miracles during life and after death is expected of a saint. Healing from illness, returning unharmed from war, giving birth to a child by a previously barren woman, or stopping a fire are classic miracles performed by saints in the devotional literature and ethnographic descriptions. A miracle is the happy resolution of a problem, restoring the right order of things through divine intervention. A miracle's content is at the same time culturally and historically specific and is determined by believers' everyday experience. This article argues that the concept of miracle is often associated with the sphere of emotional comfort in modern Orthodox religiosity: achieving harmony in social relationships, especially within the family, and harmonising one's own emotional state are believers' desired 'small miracles'. It seems the saint as a wise friend ready to listen to believers and capable of giving help has become more in demand in popular Orthodox Christianity today than the saint as a powerful figure, model, and holy protector.

I began to notice the language of therapeutic culture being used among Orthodox Christians at the beginning of 2000 when I was studying *avtobusniki* – pilgrims who came for a short weekend trip to a sacred place by rented bus. These pilgrimages were usually organised by female lay activists, who saw this work as their religious vocation and their way of missionising people.⁴ In conversations with pilgrims and in the devotional literature they read, and which some of them authored, I could see that these people were looking for an individual religious experience of some sort, and when talking

2 Brown 1983; Macklin 1988; Kormina and Shtyrkov 2011; Rousselet 2011; Salmesvuori 2014; Bandak 2022.

3 See Kizenko 2000; Stahl 2014; Kormina and Shtyrkov 2012. For the saint as helper in the contemporary Catholic tradition see Orsi 1998.

4 Kormina 2019.

5 Lerner 2020, 3.

about a ‘small miracle’ they had during their journey, they would frequently describe it as a harmonisation of their emotional state, which resembles the ideology of wellbeing typical of therapeutic narratives.⁵ When travelling to a holy place, the pilgrims did not expect to have their immediate problems solved (there are always some exceptions); rather, they felt their inner state was harmonised. As a doctor who was one of the regular visitors to the sacred site in the Pskov Oblast’ where I did my field research declared, every time he visited this holy place, ‘dozens of questions and problems were solved by themselves’, and his ‘mind and heart’ were purified.⁶

Contemporary Orthodox Christians, just like other believers and non-believers, live in a world permeated with narratives of therapeutic discourse.⁷ They find it in the self-help literature,⁸ in TV and radio shows,⁹ and in other segments of social reality, and they cannot avoid its influence on their own conception of the self and their emotional culture. In this article I will show how the popular Orthodox saint, Xenia the Blessed, becomes a primarily ‘therapeutic saint’. The article is based on field research that my colleague Sergei Shtyrkov and I have conducted since the early 2000s in St Petersburg. It included interviews with believers and priests, an analysis of the hagiographic and devotional literature, work with internet sources and social media materials, and participant observation. I argue that obtaining emotional comfort from and the emotionalisation of communication with a saint are today constitutive parts of ‘lived’, or vernacular, Russian Orthodoxy. That said, achieving a state of harmony occurs in the stories of believers not by working on their selves as therapeutic ideology teaches but by interacting with a saint or a holy place through prayer and proximity. In the following pages the article shows how this culture is revealed in the context of the popular veneration of St Xenia of St Petersburg. Starting with a discussion of the opening of her memorial at Smolenskoe cemetery in the summer of 2023 and then moving to an analysis of a popular song appealing to St Xenia, I show that *sostradanie* (compassion) is the main category of emotional work attributed by believers to their saint, whereas *uteshenie* (consolation) is its main desirable effect. The

6 Ильюнина 2011, 203; Кормина 2019, 205.

7 Tiaynen-Qadir and Salmenniemi 2017.

8 Salmenniemi and Vorona, 2014.

9 Matza 2009; Lerner 2011.

monument and the lyrical song are vernacular forms of veneration of this saint. I also show that 'crying out one's troubles' is a grassroots therapeutic practice in popular Orthodoxy in Russia.

Orthodox and post-Soviet adaptations of global therapeutic discourse

Researchers who study contemporary mass culture write about a powerful therapeutic turn that includes a particular language concerning the self and society, and self-care practices. As the authors of the volume 'Assembling Therapeutics: Cultures, Politics and Materiality' argue, this huge industry, which has developed in the global north, is adapting like any global phenomenon to local realities and taking locally specific forms.¹⁰ In another collaborative study two of the authors of that essay collection propose the use of the concept of glocalisation to analyse local forms of adapted therapeutic discourse.¹¹ I follow a similar path in this article: I analyse the local adaptation of global therapeutic culture, examining it at the level of grassroots practices, with the post-Soviet situation and Russian Orthodox religious culture as its refracting lenses.

The therapeutic narrative initially grows, according to American anthropologist Eva Illouz, 'from the fact that the individual has become embedded in a culture saturated with the notion of rights' and 'conceives of the self as in need of development and/or reparation'.¹² Local adaptations of therapeutic discourse produce culturally specific formations of the self, and how it can be healed and improved. Anthropologist Inna Leykin has studied the Russian '*Rodologia*' therapeutic groups, whose coaches train people to find the causes of all their problems in their family past – namely, in how their ancestors experienced state violence during the Soviet era. Exploring the family's past and identifying historical trauma is part of the therapy process in these groups. Unlike American therapeutic ideology, which understands the self as unique and autonomous, these people think of their own self as deeply embedded in unbreakable relations with their ancestors and the state, as a collectivist rather than an individualistic self.¹³

10 Salmenniemi et al. 2020, 12.

11 Tiaynen-Qadir 2020; Lerner 2020; see also Salmenniemi and Qadir 2017.

12 Illouz 2008, 185–187.

13 Leykin 2015.

When discussing the post-Soviet self in her research into the adaptation of the therapeutic turn in Russian TV shows, Yulia Lerner, a specialist in Russian popular culture, concludes that ‘therapeutic logic and its interpretative modes of self and emotions are imitated in post-Soviet popular Russian culture’ rather than truly acquired. She argues that alongside ‘emotional capitalism’, with its idea of the rationalisation of emotions and the management of emotions, there is a culturally embedded alternative system of ‘emotional socialism’ in Russia – a ‘historically constituted, normative cultural style of thinking and talking about an individual, her inner world and her emotional style’.¹⁴ Lerner does not develop her notion of ‘emotional socialism’, but one can assume that the reduced individualism Leikin mentions is part of it. In other words adaptations of the therapeutic turn to the post-Soviet Russian reality have exposed culturally rooted differences in the perception of how the self is organised, how to work with it, and for what purpose.

These differences are intensified when the ideas of the therapeutic turn originating in an individualistic ‘culture saturated with the notion of rights’ are translated to the Orthodox language with its focus on discipline and obedience (*poslushanie*) embedded in its soteriology, or theology of salvation. Yet modern Orthodoxy incorporates some of these ideas – albeit in its own way. Since the 2000s Orthodox theologians and psychotherapists in Russia have published theoretical works and self-help literature that discuss the problem of the healthy Orthodox self and its management. Many of these ideas were first outlined in Russian in books by the Orthodox celebrity, publicist, and theologian, Greek Metropolitan Hierotheos (Vlakhos). His *Orthodox Psychotherapy: The Science of the Fathers* was first published in Greek in 1985 and translated to Russian in 2004 and was later published in several editions and on the internet.¹⁵ These works are a result of the global therapeutic turn, and their popularity among the Russian Orthodox suggests that their readers have also included themselves in this culture. This book draws on the teachings of the Church Fathers, inviting readers to a more careful study of their writings that will help develop, through ‘spiritual healing’, their Orthodox Christian self.

My main goal is to help modern man experience healing in the bosom of the Orthodox Church... I recognize that we are all sick and in need of a Physician.

¹⁴ Lerner 2015, 350–351.

¹⁵ Vlakhos 2004. The book was published in Russian in several online Orthodox libraries. including Azbuka very (ABC of faith) and predanie.ru.

We are weak and seek healing. The Orthodox Church is a common refuge and hospital where everyone who is sick and suffering can be healed.¹⁶

This and similar books 'translate' therapeutic discourse in the Orthodox Christian language, adding many nuances to this picture. Unlike therapeutic culture, they do not teach how one should live in the world, but how one can become a better Christian and concentrate on the task of salvation. The believer's work on improving her self should be realised through prayer:

... I am convinced that the so-called psychological problems are problems of thoughts, darkness of mind and an impure heart. It is the impure heart, as the holy fathers describe it, the darkened and cattle-like mind and impure thoughts that create these so-called problems. But if a person heals himself inwardly, opens his heart, cleanses the mental part of his soul and frees the rational part of his soul, he will not have psychological problems either.¹⁷

According to Orthodox teachings the human being is subject to the passions (*strasti*), which become sins if they are 'repeated often and [lurk] in the soul for a long time' (*ibid*). If one's self is to be healthy, one must continue to strive to eliminate stress through practices of spiritual sobriety and special techniques, including the constant uttering of the Jesus prayer.¹⁸ Orthodox 'psychotherapy' differs from the therapeutic culture in its original version and in many respects contradicts it, yet it is a reaction to its spread and to the problems it addresses.

In this article I focus primarily on 'ordinary believers' and their ways of being Orthodox, which at other times were commonly referred to as popular, vernacular, or folk religion.¹⁹ These terms now seem irrelevant, as the educational and social distance between the modern layperson and the clergy, the basis for distinguishing between 'folk' and 'right' religion, is much shorter than in the nineteenth century, for example. Many Orthodox people in Russia are familiar, if only superficially, with the sacramental literature on which the doctrine of *strasti* is built and are aware of its concept's application

16 I am referring to the online version of the book, as I currently do not have access to the paper version. Влахов 2004, <https://psylib.org.ua/books/vlaho01/txt00.htm#p3>.

17 Влахов 2004, <https://psylib.org.ua/books/vlaho01/txt00.htm#p4>.

18 Cf. Поп 2018.

19 See Levin 1993; Панченко 1998; Rock 2001; Штырков 2006; Bowman and Valk 2012.

in the system of religious discipline through reading books and from many internet sources.²⁰ In their religious life these members of the ‘church of the unchurched’ (*tserkov’ nevotserkovlennykh*), people ‘without strong religious commitment, but with casual loyalty to tradition’, manage to ‘construct their effective attachment to and ability to derive agency from an established religious institution’.²¹ These believers are prone to both the ‘proper’ Orthodox theology of the self, based on the teachings of the Holy Fathers and transmitted through various sorts of media, and to the ideas of a therapeutic culture, with its orientation to achieving worldly wellbeing, which, as Finnish sociologist Tiaynen-Qadir correctly points out, can be traced back to Protestant ethics.²² In her research of the Finnish Orthodox Church Tiaynen-Qadir uses the concept of ‘assemblage’ to show that Orthodox *therapeia* ‘based on patristic tradition and texts’²³ and global therapeutics are combined but not synthesised. There are probably similar trends in Russian Orthodoxy, but this article suggests an examination of this process from a different angle: the impact of the therapeutic turn on believers’ practices of the veneration of saints.

Emotionalisation of popular religiosity: memorial to a saint

On 6 June 2023 a monument to St Xenia the Blessed was unveiled at Smolenskoe cemetery on Vassilievskii Island in St Petersburg, close to the chapel with her tomb. The monument was erected in connection with the celebration of the 35th anniversary of her canonisation by the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate.²⁴ The sculpture presented Xenia as she is usually depicted in icons: a modestly dressed frail woman in a long skirt, jacket, and shawl, with her left hand on a stick. The sculpture was human-sized and placed on a low pedestal so that Xenia was slightly taller than a woman of average height. This made the sculpture look very human, an equal of the crowd coming to the chapel.

20 For the transformation of the self through the realisation of the concept of obedience in an Orthodox convent, see Dubovka 2020.

21 Kormina and Luehrmann 2018, 397.

22 Tiaynen-Qadir 2020, 58.

23 *Ibid.*, 61.

24 На Смоленском кладбище открыли памятник блаженной Ксении Петербургской 2023. St Xenia was canonised by the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate in 1988. She was the only female saint of the nine canonised on that day, and the only one who had already been canonised by the Russian Orthodox Church Outside of Russia (1978).

An observer could tell the believers were unsure of what to do with this new artefact in a holy place where they would usually come to see Xenia's tomb and place their message (*zapiska*) to the saint in the cracks in the chapel's walls.²⁵ Some visitors looked long into Xenia's face, tried to lean their heads against her shoulder, or simply hugged the sculpture. Xenia made a gesture of blessing with her right hand, inviting believers to communicate with her. Many responded enthusiastically, either kissing her right hand as they would a priest's, bowed under her blessing hand, or simply took her bronze hand in theirs and held it for some time as they would a dear friend's in a gesture of respect and trust during an intimate conversation.

The Orthodox canon does not support the veneration of sculptures, so it is all the more surprising that in recent years the erection of monuments to saints has become widespread throughout Russia. This new form of the



Venerating the sculpture of St Xenia at the Smolenskoe cemetery in St Petersburg.

eneration of saints requires a separate study; here, I will only observe that such monuments become partly icons, partly historical monuments, and partly park sculptures, depending on their sponsors' goals and tastes and where they are erected. St Alexander Nevsky is therefore praised as a historical personality, military leader, and statesman, and his monumental sculptures are erected on city squares,²⁶ while the semi-folklore saints, Peter and Fevronia,

²⁵ Kormina and Shtyrkov 2012.

²⁶ Сукина 2022.

who have become the patrons of family, love, and fidelity in the new Russian state calendar, are represented more lyrically and are usually features of city parks.²⁷ Several sculptures of St Nicholas of Myra, known as a wonderworker and miraculous helper, have been erected on the Russian Federation's borders as markers of the frontiers of the state.²⁸

Memorials to the saints cause theological bewilderment among believers and criticism from some theologically sophisticated observers, yet many welcome them as an effective means of spreading Orthodoxy. The famous theologian and art historian Irina Yazykova identifies familiar Soviet monumental propaganda in this wave of installation of monuments to saints. She agrees that it is helpful to educate and missionise believers – 'our barbarian people' as she puts it – even in this dubious way, but warns that it should be done in moderation. In particular, she condemns the consecration of such monuments by priests – a typical element of the unveiling of sculptures.²⁹

To my knowledge, such sculptures are neither conceived of nor perceived as proper icons – holy images that reveal their agency by bleeding, crying and making other sorts of miracles. Yet, in the eyes of believers, sponsors, and the artists who make them they should have some of the visual characteristics of holy images to distinguish them from historical monuments or banal urban sculptures. The artistic problem that any sculptor of a monument to a saint must address is how to designate their sainthood. There are simple and direct solutions, among them engraving the saint's name and the miracles they performed on the monument, placing a prayer to the saint on the monument's base, or surrounding the saint's head with a halo. Yet sainthood is indicated differently in the case of Xenia. The realistic depiction of her age and emotion (hands with distinct veins and a wrinkled face) have become signs of her sainthood in accordance with the image of this popular saint in Russian Orthodox religious culture.

The artistically unpretentious but emotionally effective monument of St Xenia in Smolenskoe cemetery was not developed immediately. The first

27 Духанова 2018.

28 A website devoted to the project to install monuments to St Nicholas of Myra says, 'Monuments to St Nicholas the Wonderworker are to be installed on the four borders of Russia. The campaign to install the monuments is called "From Kaliningrad to Chukotka". According to the initiators' plan, the bronze sculptures of Russia's heavenly patron saint should protect our country's spiritual and geographical space from external and internal threats.' Памятники Николаю Чудотворцу в России. See also Vaté 2024.

29 Языкова 2012.

attempt to erect a sculpture of the saint in St Petersburg took place several years earlier in Matveevskii Square on the Petrograd side, on the site of the destroyed church of which Blessed Xenia was a parishioner according to her hagiography.³⁰ In 2014 a competition for Xenia's monument was held, and more than 30 projects were submitted. The commission liked none of them, however, declaring the competition invalid. As Alexander Petrov, deputy chair of the Committee for Urban Planning and Architecture, told journalists, although there were formal signs of sainthood in the works, no integral image of the saint was created. 'We cannot erect a monument on a formal basis; it must be worthy of St Petersburg and the memory of its heavenly patroness,' he said in an interview with a journalist.³¹ Another member of the jury, the sculptor Jan Neiman, commented that all the monuments were narrative-oriented and therefore weak in terms of sculptural art: 'The sculptors speak the language of literature, not sculpture. It's an inappropriate form (for conveying the idea of sanctity).'³² In other words the artists' sculptures illustrated hagiographical stories instead of creating an independent image and conveying some kind of emotion. In Neiman's words, 'there is too much pain in St Petersburg's inhabitants, too much historical memory. And pain requires consolation. That's why there is a pilgrimage to the chapel of Xenia the Blessed; many consider her a heavenly protector. It is difficult to materialise such a phenomenon.'

The projects submitted to the unsuccessful competition were displayed in 2016 in a temporary exhibition at the Museum of the History of Religion in St Petersburg, which I attended. They offered different artistic solutions for the image of St Xenia, many with undoubted artistic merit. Yet the members of the competition committee were correct to note that the project's sculptors portrayed the saint as detached from her devotees and spectators. She was either embraced by her own emotions and withdrawn from herself or turned towards God.

Vadim Sazonov and Nikolai Ivanov, the sculptors of the monument installed near the chapel in June 2023, did not participate in this competition.

30 To be precise, the first sculptural representation of St Xenia appeared even earlier. It is a small bronze bas-relief measuring 30x36 cm in the courtyard of the Philological Faculty of St Petersburg State University on Vassilievskii island, which appeared in 2000. The bas-relief was the work of the sculptor Vyacheslav Chebotar in 1991.

31 Конкурс на проект памятника святой Ксении Петербургской пока не выявил победителя 2015.

32 Ibid.

Artistically, their work loses significantly to many of the competition's projects. Yet they have apparently succeeded where the competition's sculptures failed: their realistic Xenia, with her hands and the face of an elderly and simple woman who endured much, expresses compassion and invites people to enter communication with her. One journalist wrote in a short report about the memorial, 'The sculpture epitomises the image of an elderly woman whose face captures humility and compassion, while the countenance remains luminous'.³³ Suffering makes one wiser and stronger – this is how to become a better Christian and a path to salvation.

The art of suffering: a saint in a popular song

Different times need different saints. The veneration of St Xenia of St Petersburg at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth centuries was formed in an environment of urbanisation and modernisation in which the ordinary woman's life differed from the village routine.³⁴ Not only do the functionality and images of the saints change, but the emotional culture associated with the veneration of the saint differs with the passage of time: her image becomes less frightening and alien and more human and intimate. Xenia the Blessed was canonised in 1988 as a Holy Fool, someone with paradoxical and strange behavior. Her *vita* depicts her as a homeless person wearing rugs and roaming the streets of the eighteenth-century Empire's capital city barefoot in all seasons and causing anxiety to people with her strange words and behaviour.³⁵ These antisocial and frightening features are shown in her early pictorial images: in a cheap popular print (*lubok*) of the end of nineteenth century she is a stern old woman;³⁶ a picture from the popular illustrated magazine 'Niva' of the 1890s shows a face lacking in emotions; and in a portrait recently discovered in the Hermitage she is a rough-faced person of uncertain gender.³⁷ The latter corresponds to an episode in her *vita*: when her husband

33 Смирение и сострадание на лице: как выглядит памятник Ксении Петербургской на Смоленском кладбище 2023.

34 Kizenko 2003; Kahla 2007; Kormina and Shtyrkov 2011.

35 Shtyrkov 2011. For holy fools see Ivanov 2006.

36 Кутейникова и Николаева 2018, 88.

37 Гусев 2017. The artist Alexander Prostev, the painter of a cycle of pictorial representations of Xenia, which depict her as a youthful and feminine city dweller set in St Petersburg landscapes, wrote an article in which he challenged the identification of the Hermitage portrait, as it contradicts the image he created (see Простев 2017; see also Загадка портрета юродивой ради Христа Марфы Соचीной (Ксении)).

died, she asked to be called by his name, Andrei Fëdorovich, and began to wear his clothes, symbolically changing her gender.

The adaptation of the image of the yurodivaia to the tastes of modern Orthodox Christians meant that a homeless vagrant with an unclear social status has become the model of a suffering woman whose life experience enables her to understand the problems of others. Among the testimonies of miraculous help provided by the ‘promoters’ and ‘guardians of the shrine’ of St Xenia through various media, there are cases of the saving of a soldier on the battlefield in response to his mother’s prayers to her³⁸, of traditional cures of illness or infertility, and solving other problems ‘with which many Russians, especially women, struggle’³⁹ – such as adapting to changing socioeconomic situations and myriad injustices and bad luck. Yet as my co-author and I have written elsewhere, many accounts of her help suggest that people come to the chapel first to be comforted, to feel her love for them, and to restore peace to their social world.⁴⁰ In a short documentary made by the parish of the Church of the Smolensk Icon of the Mother of God for their *Vkontakte* page, subscribed to by more than 28 thousand people, during the commemoration of St Xenia on 6 February 2024, the makers asked visitors why they turned to Xenia. A woman named Xenia answered:

I came up with the thought that Xeniuska would grant us all an increase in love – between us, between my relatives and friends, and within my soul. I don’t have enough. And to our whole world, our country, people who are in a difficult situation: love, peace, understanding, forgiveness, humility, and meekness. I wish we had more of that.⁴¹

Another visitor, a recent widow, replies:

I had my husband’s ninth day yesterday.⁴² Now I’m alone. I want to ask Xenia to give me strength to cope with my pain. I have cancer. I want her to help me overcome my misfortune, grief, and loss. She always helps, I always go to her, ask her. Xenia is my dear one.⁴³

38 Kormina and Luehrman 2018, 406–407.

39 Tocheva 2021, 76.

40 Kormina and Shtyrkov 2011; Kormina and Shtyrkov 2012.

41 Short documentary *День святой Ксении* (The Day of St Xenia) 6.02.2024, published on the ‘Smolenskiy temple and the Chapel of St Xenia the Blessed’ group VKontakte page.

42 The ninth day after death is one of the important dates in the posthumous commemoration cycle, along with the fortieth day and the anniversary of death.

43 *День святой Ксении*.

The documentary's makers note that people come to St Xenia as if she were alive, and they talk to her as if she were a dear (*rodnoi*) and understanding person. The rector of the Church of the Smolensk icon of the Mother of God confirms this image of the saint as a source of love and harmony, saying that visitors to the chapel are 'all... comforted by this love', urging the film's intended audience: 'Come to worship, to weep, to give thanks to Blessed Xenia too!'⁴⁴ The priest also accepts and even promotes the transformation of a frightening holy fool into a dear and loving saint.

We do not know exactly when empathy began to be attributed to this saint as her core characteristic, but it seems that one of the devices that helped the spread of this image was a popular lyrical song that appeared around the end of the 1990s or the beginning of the 2000s.⁴⁵ The song '*Ksenia blazhennaia, pomogi, rodnaia*' ('Xenia the Blessed, help me, my dear') is in the repertoire of many Orthodox singers. It can be found on YouTube and other internet platforms in many versions, performed solo, in ensembles, and choirs by women, men, and children. Believers also perform the song a capella on various informal occasions, from birthday parties to parish dinners and even in church after the liturgy.

The song has become a piece of folklore like many of late Soviet times, which it resembles in terms of its poetic sensibility, music, and 'social life'. Similar to a Soviet lyric song, it uses the principle of parallelism to describe the emotional state of the song's character, though instead of juxtaposing the emotions of a heroine and the state of nature as was typical of Soviet popular lyric songs, it compares St Xenia's life story and suffering with the suffering of the song's female character.

Ксения Блаженная, как же ты молилась,	Xenia the Blessed, how you prayed!
Ты за всех молилась в поле по ночам.	You prayed for everybody at night in the fields.
Ты услышь моление, матушка Ксения,	You hear my prayers, Mother Xenia,
Помоги мне выплакать горе и печаль.	Help me weep out my sorrow and grief.

The song's lyrical heroine appeals to Xenia as a spiritual adviser, someone who can give spiritual counsel and even a blessing – like the sculptural Xenia in Smolenskoe cemetery.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ In Russian Orthodox Christianity there is no other saint to whom lyrical songs are addressed.

Ксения Блаженная, помоги, родная.	Blessed Xenia, help me, my dear.
Я тебе молитву в сердце возношу.	I offer you a prayer in my heart.
Под благословение, матушка Ксения,	For your blessing, Mother Xenia,
Я к Твоей часовне снова поспешу.	I will hasten to your chapel again.

Composed in the poetic and musical form of a lyrical song, it exemplifies a modern religious folklore that probably originates in a post-Soviet monastic environment. The song's last stanza suggests that St Xenia's main assistance is with bearing the hardships of life on the believer's way to salvation:

Ксения Блаженная, вразуми, родная,	Xenia the Blessed, give me guidance, my dear,
Видишь как опасно предстоит идти.	See how dangerous it is to walk.
На путях сомнения, матушка Ксения,	On the paths of doubt, Mother Xenia,
Помоги спасения Крест перенести	Help me bear the Cross of salvation. ⁴⁶

The shared experience of suffering and pain makes Xenia a 'peer counselor', understanding, and empathic. In modern religious folklore and in the accounts of believers Xenia appears a less miraculous helper, but in a more down-to-earth capacity: as a saint who shows a pattern of suffering and helps one find the strength to cope with life's difficulties. Her area of expertise is social suffering, and her way of helping is compassion.

(So)stradanie and uteshenie: empathy as a virtue

The anthropologist Thomas Matza, who researched the adaptation of therapeutic culture in St Petersburg between 2005 and 2013, has argued that 'what was at stake for both men and women caught up in the psychotherapeutic turn, was not so much the construction of the deep psychological self, that scholars term *neoliberal subjectivity*, but a search for modes of truth-telling about experience, emotional harm, or violence, and a pursuit of sociality in the privatized space of postsocialism'.⁴⁷ Another anthropologist, Nancy Ries, has documented this search for ways 'to tell the truth' and the 'pursuit of sociality' in a society where familiar social ties are rapidly being reorganised. She notes that all her Russian friends endlessly lamented to her about their lives in the 1990s, suggesting these speech events be called a genre of lamen-

⁴⁶ See the full song, 'Ксения блаженная, помоги, родная' 2009.

⁴⁷ Matza 2018, 8.

tations.⁴⁸ She believed people complained to her about life (which they had every reason to do) because they saw her as a foreigner from a wealthy country in a position to help. It can be assumed, however, that they were thus establishing or testing a friendship because a friend in Russia is among other things someone to whom one can sincerely lament about life (*plakat'sia v zhi-letku*, literally: to cry in the vest).⁴⁹ A popular song about Xenia the Blessed is written in a similar vein. Its lyrical personage comes to the chapel to 'weep out her troubles' (*vyplakat' bedu*) to the saint and thus 'relieve her soul' (*oblegchit' dushu*), but at the same time 'to pursue sociality'. In the last section of the article I discuss 'crying out one's troubles' as a grassroots therapeutic practice in popular Orthodoxy in Russia.

In their ordinary lives people in Russia count on emotional support from a friend – that is, a socially equal person with whom we share a common experience based on age, gender, where we live or come from, or hobbies, whom we trust and who have time and other 'resources' to listen. Theoretically, they can obtain such help from a specialist during psychotherapy, which has become a more usual practice among middle-class Russians, as Matza shows in his book. The professionalisation of emotional help in Russia is gradually becoming a more common way to solve problems, though the high degree of social distrust and the cost of therapy services significantly limit its spread.⁵⁰ There is a third option, however: to search for emotional support in religion, which according to many observations is the most typical reason for joining the Church. A priest explained in an interview with the widely read website pravoslavie.ru:

There are people who cross the threshold of an Orthodox church in search of the Truth, the meaning of their lives, and find this meaning in Christianity. But frankly, there are far fewer of these people than those who come out of trouble and want the Church to make some kind of fundamental change in their lives, to make their lives easier, to make them feel good at last.⁵¹

48 Ries 1997.

49 Kharkhordin 2016.

50 Matza 2018.

51 Нектарий 2019.

One of many proofs of the therapeutic power ascribed to St Xenia came from my conversation with Maria, a 20-year-old student of the law department at one of St Petersburg's universities. She had come to study in St Petersburg from her hometown in Siberia. She had lost her mother in infancy and was raised by her paternal grandmother, whom she loved dearly and after moving to St Petersburg missed greatly. Her student dormitory was close to Smolenskoe cemetery, and she regularly visited the chapel of St Xenia there. She first came to the chapel on a weekday. The number of worshippers struck her, as did the sense of order, peace, and cosiness. 'When I came in, the atmosphere, the feelings – they were inexpressible: it was as if I had come to my own home. I felt as if she (Xenia) was my dear relative (*rodnoi chelovek*): it was like visiting my grandmother.'⁵² Maria's need of the warmth and care she had enjoyed in her hometown and what she missed in her new student life were a light version of 'weeping out' the pain. Because she was young, Maria saw Xenia as a loving grandmother rather than a friend; but she sought the same atmosphere of trust and intimacy from the saint as other believers, expressed in her case through the notion of home. For both young Maria and the older devotees of St Xenia of St Petersburg, the 'small miracle' they experienced during their pilgrimage to the chapel in the Smolenskoe cemetery was getting emotional balance and comfort, a state that in their Orthodox language they referred to as consolation.

Whereas therapeutic culture primarily teaches one to live in interaction with other people as equal partners with equal rights, Orthodoxy teaches the ideal of obedience and humility within the deliberately hierarchical relationships between husband and wife, believer and priest, novice and abbess, saint and earthly human.⁵³ This hierarchy is broken with St Xenia. She is a 'peer counsellor' who can help precisely because she herself has similar experiences – of leaving her home like Maria, of being lonely and unhappy. If she can serve as an example, it is, as the song says, of how to endure 'sorrow and want' in earthly life.

According to her vita Xenia herself had an overwhelming experience of social suffering. As a young girl, she married a man she was soon to lose, at the age of 26. After his death the young widow left her husband's house and started living on the street, begging for food. Some lay versions of her vita, such as the play 'Xenia: The Love Story', staged in the Alexandrinskii theater

52 Interview with Maria, born in 1996, St Petersburg, February 2016.

53 Dubovka 2015.

since 2009, develop a story of her husband's marital infidelity, whereas some pious variants say that he died suddenly at a festival and therefore could not receive communion and make his confession before his death. In both cases her beloved made her unhappy and mad – a Fool for Christ (*iurodivaia*), either because she felt betrayed or had to pray hard for his salvation after his unchristian death.⁵⁴

Suffering can be social capital, an art, and a virtue. In their letters to St Xenia, which are sent to the chapel and published as collections in special books, on the website, and in the parish's social media, believers constantly represent themselves as poor people who experience the deprivation of things that are indispensable for normal human existence, such as family relationships, money to survive, or health. As we have argued elsewhere, a person's humility is a special quality that increases their opportunities to be heard by their saintly interlocutor, who achieved sanctity through suffering.⁵⁵ From the perspective of therapeutic ideology such a self-representation would be considered a demonstration of a damaged self, with 'pathologies' like low self-esteem, low self-confidence, and a lack of assertiveness requiring work on the self.⁵⁶ Eva Ilouz would probably call this rhetoric of self-humiliation the problems of 'the "size" of the self, how big or how small one defines oneself'.⁵⁷ Yet in the Orthodox culture humility has a profoundly different meaning. It is a virtue that is the opposite of the passion of pride (*gordynia*). Following this logic, the more miserable you are, the more opportunities you have to be heard by the saint and God. Hence, self-humiliation in letters to St Xenia is a rhetoric that starts the narrative of lamentation, similar to that observed by Ries. Although its therapeutic result is a harmonisation of the self, this state of wellbeing is achieved by emotionalising religiosity while weeping and getting consolation rather than changing one's self.

Conclusion: a therapeutic saint

Xenia the Blessed is not the only therapeutic saint in Russian Orthodox Christianity. People can turn for consolation to other recently canonised saints like St Seraphim of Sarov, the uncanonised *staretz* Nikolay Gurianov, and St

54 For more detail see Kormina and Shtyrkov 2011.

55 Kormina and Shtyrkov 2012.

56 Ilouz 2008, 157.

57 Ibid.

Matrona of Moscow. All are seen as earthly saints who know the needs and aspirations of ordinary people, or whose own life experiences make them perceptive of others' suffering. However, with her experience of social suffering and image of a simple urban dweller, Xenia is the most ordinary of the saints and arguably the most popular among believers. St Xenia becomes a junction for various secular and religious discourses about the self, the emotions, and self-help strategies, where modern believers come with their pain and hope in the quest for compassion and consolation. One can say that Xenia the Blessed becomes a kind of imaginary therapist in modern popular religiosity.

Orthodox cultures create distinct versions of the self, which are immersed in specific emotional regimes, and suggest some strategies for working with it. The Orthodox vision and management of the self in its Russian variant can be seen as one of the domesticated versions of the global therapeutic discourse Eva Ilouz and others discuss, a culturally specific contribution to the 'glocalized therapeutic assemblage'.⁵⁸ The therapeutic narrative involves the identification of a person's condition as deviating from the norm, detecting the reasons for this deviation, and describing the treatment of the unhealthy condition, which consists of revising and changing one's self. Orthodox culture defines suffering as the norm and illness as a blessing in preparation for the transition to eternal life. At the same time, in her daily life, an Orthodox person seeks to avoid suffering. He, or more often she, comes to Xenia and other saints in search not of a model of exemplary Christian behaviour (how can one imitate a holy fool!) but a source of emotional comfort and consolation. 'Weeping out grief' as a specific therapeutic practice involves the creation of a space of social intimacy. A lyrical song that can be sung with friends around the table, a monument that can be embraced, and the very space of the chapel in the midst of a quiet old forested cemetery all contribute to the creation of such a space.

The concept of a miracle changes accordingly. In the modern Russian 'church of the unchurched' everyone, not only religious virtuosos, can count on receiving the personal experience of a small miracle. This small miracle often concerns the harmonisation of an emotional state – consolation – and this is one of the results of Russian Orthodox Christians' appropriation of a global therapeutic culture.

⁵⁸ Tiaynen-Qadir and Salmenniemi 2017, 382.

Sources

Авдеев Дмитрий Александрович. Православный психотерапевт. Официальный сайт. <https://daavdeev.ru>. Seen 18 January 2024.

Влахос, Иерофей (митрополит) (2004). *Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души*. Пер. с греч. Алексея Крюкова. Свято-Троицкая Сергиева лавра. <https://psylib.org.ua/books/vlaho01/index.htm>. Seen 11 November 2023.

Гусев, Дмитрий В. (2017). *Портрет Блаженной Ксении Пеетербургской в собрании государственного Эрмитажа*. Санкт-Петербург: Издательство государственного Эрмитажа.

День Святой Ксении. Репортаж. 06.02.2024. *Смоленский храм и часовня ксении Блаженной. Группа вконтакте*. https://vk.com/smolhramspb?z=video-3590707_456239337%2F8d59827b8eda6e0f4c%2Fpl_wall_-3590707. Seen 16 February 2024.

Загадка портрета юродивой ради Христа Марфы Сочиной (Ксении). Смоленский храм и Часовня Ксении Блаженной. ВКонтакте 22.02.2024. <https://m.vk.com/@smolhramspb-zagadka-portreta-urodivoi-radi-hrista-marfy-soninoy-ksenii>. Seen 15 May 2024.

Ильюнина, Людмила А. (2011). *Старец протоиерей Николай Гурьянов: Жизнеописание. Воспоминания. Письма*. СПб.: Искусство России.

Конкурс на проект памятника святой Ксении Петербургской пока не выявил победителя. *Санкт-Петербургская митрополия Русской православной церкви. Официальный сайт*. 15.10.2015. <https://mitropolia.spb.ru/news/culture/?id=87099>. Seen 18 January 2024.

“Ксения блаженная, помоги, родная”. Правмир. 06.02.2009. <https://www.pravmir.ru/kseniya-blazhennaya-pomogi-rodnaya/>. Seen 11 November 2023.

Кутейникова, Нина С. и Николаева Елена Н. (2018). Образ святой блаженной Ксении Петербургской. Художник – коллекционер – музей. *Искусство Евразии* 1(8), 85–93.

На Смоленском кладбище открыли памятник Ксении Санкт-Петербургской. *Фонтанка* 06.06.2023. <https://www.fontanka.ru/2023/06/06/72374105/>. Seen 18 January 2024.

Нектарий, игумен (Морозов) (2019). Главное для человека – жизнь со Христом, все остальное вторично. 05.04.2019. <https://pravoslavie.ru/120409.html>. Seen 18 January 2024.

Памятники Николаю Чудотворцу в России. Николай Чудотворец. https://www.nikola-ygodnik.narod.ru/Raznoe_pamyatniki.html. Seen 2 June 2024.

Простев, Александр. Почему это не Ксения Петербургская? *Русская народная линия* 06.03.2017. https://ruskline.ru/news_rl/2017/03/06/pochemu_eto_ne_kseniya_peterburgskaya/. Seen 19 November 2023.

Смирение и сострадание на лице: как выглядит памятник Ксении Петербургской на Смоленском кладбище. *Без формата* 06.06.2023. <https://sanktpeterburg.bezformata.com/listnews/smirenje-i-sostradanie-na-litce-kak/117945341/>. Seen 14 November 2023.

Языкова, Ирина (2012). Нужны ли памятники святым? *Нескучный сад. Журнал православной жизни*. 22.11.2012. <http://www.nsad.ru/articles/nuzhny-li-pamyatniki-svyatym>. Seen 20 January 2024.

Research literature

Bandak, Andreas (2022). *Exemplary Life: Modelling Sainthood in Christian Syria*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Bowman, Marion and Valk, Ülo (ed.) (2012). *Vernacular Religion in Everyday Life*. London and New York: Routledge.

Brown, Peter (1983). The Saint as Exemplar in Late Christianity. *Representations* 1(2), 1–25.

Дубовка, Дарья (2015). Забытое время, или Практики самотрансформации в современном православном монастыре. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 3(33), 322–344.

Дубовка, Дарья (2020). *В монастырь с миром. В поисках светских корней современной духовности*. Санкт-Петербург: Издательство европейского университета.

Духанова, Диана (2018). Петр и Феврония и День семьи, любви и верности: пронатализм и нестабильный гендерный порядок в современной России. *Государство, религия и церковь в России и за рубежом* 36(2), 194–220.

Plouz, Eva (2008). *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press.

Ivanov, Sergei (2006). *Holy Fools in Byzantium and Beyond*. New York: Oxford University Press.

Kahla, Elina (2007). *Life as Exploit: Representations of Twentieth-Century Sainly Women in Russia*. Helsinki: Kikumora Publications.

Kharkhordin, Oleg (2016). Friendship and Politics in Russia. *Common Knowledge* 22(2), 220–236.

Kizenko, Nadezhda (2000). *A Prodigal Saint: Father John of Kronstadt and the Russian People*. Penn State University Press.

Kizenko, Nadezhda (2003). Protectors of Women and the Lower Orders: Constructing Sainthood in Modern Russia. In Robert H. Green and Valery A. Kivelson (eds), *Orthodox Russia: Beliefs and Practices Under the Tsars*. University Park: Pennsylvania State University, 189–218.

Kormina, Jeanne and Luehrmann, Sonja (2018). The Social Nature of Prayer in a Church of the Unchurched: Russian Orthodox Christianity From Its Edges. *Journal of the American Anthropology of Religion* 86(2), 393–424. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfx055>.

Kormina, Jeanne and Shtyrkov, Sergei (2012). Believers' Letters as Advertising: St Xenia of St Petersburg's 'National Reception Center'. In Albert Baiburin, Catriona Kelly, and Nikolai Vakhtin (eds), *Russian Cultural Anthropology after the Collapse of Communism*. Abingdon, Oxon: Routledge, 155–182.

Kormina, Jeanne and Shtyrkov, Sergei (2011). St. Xenia as a Patron of Female Social Suffering: An Essay on Anthropological Hagiography. In Jarrett Zigon (ed.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*. New York: Berghahn Books, 168–190.

Кормина, Жанна (2019). *Паломники. Этнографические очерк православного номадизма*. Москва: Высшая школа экономики.

Lerner, Yulia (2015). The Changing Meaning of Russian Love: Emotional Socialism and Therapeutic Culture on the Post-Soviet Screen. *Sexuality and Culture* 19(2), 349–368. <https://doi.org/10.1007/s12119-014-9261-2>.

Lerner, Yulia (2011). TV Therapy without Psychology: Adapting the Self in Post-Soviet Media. *Laboratorium* 1, 116–137.

Lerner, Yulia (2020). Saving the Post-Soviet Soul: Religion as Therapy in the Narratives of Russian-speaking Migrant Women. In Suvi Salmenniemi, Johanna Nurmi, Inna Perheentupa, and Harley Bergrith (eds), *Assembling Therapeutics: Cultures, Politics and Materiality*. Routledge, 74–91.

Levin, Eve (1993). Dvoeverie and Popular Religion. In Stephen K. Batalden (ed.), *Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 31-52.

Leykin, Inna (2015). *Rodologia*: Genealogy as Therapy in Post-Soviet Russia. *Ethnos* 43(2), 135–164. <https://doi.org/10.1111/etho.12078>.

Macklin, Julia (1988). Two Faces of Sainthood: The Pious and the Popular. *Journal of Latin American Lore* 14, 67–90.

Matza, Thomas (2009). Moscow's Echo: Technologies of the Self, Publics, and Politics on the Russian Talk Show. *Cultural Anthropology* 24(3), 489–522. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2009.01038.x>.

Matza, Thomas (2018). *Shock Therapy: Psychology, Precarity, and Well-Being in Postsocialist Russia*. Durham, NC: Duke University Press.

Панченко, Александр А. (1998). *Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России*. Санкт-Петербург: Алетейя.

Ries, Nancy (1997). *Russian Talk: Culture and Conversation during Perestroika*. Ithaca, N.Y. and London: Cornell University Press.

Rock, Stella (2001). What's in a Word? A Historical Study of the Concept *Dvoeverie*. *Canadian-American Slavic Studies*, 35(1), 19–28. <https://doi.org/10.1163/221023901X00893>.

Salmenniemi, Suvi and Vorona, Mariya (2014). Reading Self-help Literature in Russia: Governmentality, Psychology and Subjectivity. *British Journal of Sociology* 65(1), 43–62. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12039>.

Salmenniemi, Suvi, Nurmi, Johanna, Perheentupa, Inna, and Harley Bergrith (2020). *Assembling Therapeutics: Cultures, Politics and Materiality*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351233392>.

Stahl, Irina (2014). Saint Nektarios, the 'Migrant' Saint: From the Greek Aegina to the 'Romanian Aegina'. *The Ritual Year 8: Migrations, The Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual*. Sofia: Paradigma, 327–352.

Shtyrkov, Sergei (2011). The Unmerry Widow: The Blessed Kseniia of Petersburg in Hagiography and Hymnography. In Priscilla Hunt and Svitlana Kobets (eds), *Holy Foolishness in Russia: New Perspectives*. Bloomington: Slavica Publications, 281–304.

Штырков, Сергей А. (2006). После «народной религиозности». В Жанна Кормина, Александр Панченко и Сергей Штырков (ред.), *Сны Богородицы*. СПб: издательство Европейского университета, 7–18.

Сукина, Людмила Б. (2022). Святой и исторический деятель. Монумены «двойного назначения» в культуре памяти современной России. *Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»* 2, 10–29.

Tiaynen-Qadir, Tatiana and Salmenniemi, Suvi (2017). Self-help as a Glocalized Therapeutic Assemblage. *European Journal of Cultural Studies* 20(4), 381–396. <https://doi.org/10.1177/1367549417718205>.

Tiaynen-Qadir, Tatiana (2020). Therapeutic and Therapeia within Orthodox Christianity. In Suvi Salmanniemi, Johanna Nurmi, Inna Perheentupa, and Harley Bergrith (eds), *Assembling Therapeutics: Cultures, Politics and Materiality*. Routledge, 58–73. <https://doi.org/10.4324/9781351233392>.

Tocheva, Detelina (2021). Lay Women and the Transformation of Orthodox Christianity in Russia. In Ina Merdjanova (ed.), *Women and Religiosity in Orthodox Christianity*. New York: Fordham University Press, 76–100. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1zm2tjd.7>.

Vaté, Virginie (2024). The Construction of Russian Orthodoxy in Chukotka: Ministering to the People and Marking the Territory in an Arctic Border Zone. *Archives de sciences sociales des religions* 206.

Abstrakti

Jeanne Kormina, Hän, joka ymmärtää: Autuas Ksenia, pienet ihmeet ja terapeutin käänne venäläisessä ortodoksisuudessa

Artikkeli käsittelee pyhän Ksenia Pietarilaisen kunnioitusta tämän hetken venäläisessä vernakulaarissa ortodoksisuudessa. Analysoimalla ortodoksiselle perinteelle tuntemattomia pyhän kunnioittamisen muotoja, kuten patsasta ja hengellistä laulua artikkelissa osoitetaan, että emotionaalisen lohdun saaminen ja pyhän kanssa kommunikoinnin emotionalisaatio ovat perustavanlaatuisia elementtejä venäläisortodoksisessa eletyssä uskonnossa. Uskovat näkevät autuaan Ksenian eräänlaisena "vertaisneuvojana", jolta saadut empatia ja lohdutus perustuvat hänen omaan kokemukseensa sosiaalisesta kärsimyksestä. Artikkelin osoittaa, että pyhän lähestymisen tai pyhässä paikassa vierailun odotetaan tuovan "pienen ihmeen" emotionaalisen lohdun muodossa. Siinä esitetään, että kyse on globaalien terapeutin käänneen vaikutuksesta venäläiseen ortodoksisuuteen.

PUHEENVUOROT JA KATSAUKSET/ REVIEW ARTICLES

Carrie Frederick Frost

Women and Diakonia in the Orthodox Church

Women's Lived Orthodoxy Conference at Valamo, Finland
15 September 2023

Ortodoksia 64 (2024), 33–49

DOI: 10.61560/ortodoksia.144700

Introduction

As Christians we are all called to serve, not to be served. We understand this service – diakonia, to use the Greek word often found in the New Testament – as our vocation as individuals and the vocation of the collective church itself, both modelling the servant-leader role of Jesus Christ that he explained to his disciples (Matthew 20:28, Mark 10:45, John 13:1–17). *Diakonia* is a delightfully general term; it encompasses serving and caring for our loved ones, as well as caring for those we don't love or who don't love us. It involves serving our church communities, as well as people and communities outside our church. *Diakonia* includes the service of laypeople, as well as the service of the clergy. *Diakonia* can even be said to involve the care of our broken world; our human responsibility to transfigure what is broken and can be fixed this side of the Kingdom.

The Christian call to *diakonia* is a universal call; it is not limited to status, class, race, or sex. However, the Orthodox Christian community does not honour this call when it comes to women. Women are often unable to fulfil their *diakonia* – unable fully to offer their loving service to others, the church, and the larger world.

I will discuss the status of women and *diakonia* in the Orthodox Church today, largely referring to the Orthodox spaces I know best in North America, but also referencing Europe and Africa. Let me begin by telling you about my own upbringing in the Orthodox Church.

My father's family immigrated from Belarus to the United States. I grew up in an immigrant parish of Slavs from various places in Eastern Europe. It was my good fortune that this parish was full of faithful Orthodox Christian women, including my own mother who converted to Orthodoxy after marrying my father. As a young child, I noticed more women were present than men at any given service. There were only men at the altar, but the men were substantially outnumbered by the women. My hometown parish is not unique in this regard; many Orthodox communities throughout the world reflect this gender imbalance, including the Orthodox Church of Finland, in which, at the end of 2017, 56 per cent of all members of the church were women.¹

These women were not only abundantly present, they also cleaned and cooked. Every week a group of them cleaned the whole church building, and after every service they provided coffee and food. These actions were diaconal, and this sort of hospitality is holy and vital to the wellbeing of parish life. Of course, cleaning and cooking need not be exclusively women's tasks, and I would never argue that women ought to be confined only to these roles within parish life, but I wish to avoid any disparagement of this sort of domestic *diakonia*; instead, I wish to honour the loving care that is involved in the wiping down of tables and banisters or the washing out of coffee cups, or the buttering of English muffins.

In this example of women from my hometown parish, we see the *diakonia of hospitality*, a form of *diakonia* I suspect has always been part of the daily life of Orthodox women. We also see only men at the altar. Only men were on the parish council as well, and only men read the Epistle and performed other reader functions. This prompted questions for me: why were women so clearly vital for the life of the church in their pious attendance and care of our

¹ See *The Gender Gap in Religion around the World 2016*; Kupari and Tiaynen-Qadir 2021, 210.

bodies and the church space, but seemingly not vital for the liturgy or leadership of parish life? Fortunately, I had a patient and reasonable parish priest who fielded my many questions, and he was the first person to tell me of the involvement of women in early Christianity, as well as of the existence of the ordained order of diaconess that was once part of church life.

Through my observations of life in my hometown parish, these conversations with my priest, and my own investigations of the church's history and theology, it became clear to me that certain paradoxes were at play in Orthodox life. On the one hand the women around me were more pious and present than the men, and the women offered their *diakonia of hospitality*. Like all Orthodox Christian women across time and space, they exercised their own agency in other ways too, I am sure.² But, on the other hand, their *diakonia* was circumscribed and limited to hospitality. The possibility of offering their *diakonia* through liturgy or leadership was unavailable to them.

This brings us to the heart of the situation of women in the Orthodox Church today. The teachings and the life of the Orthodox Church include women, and our churches are filled with images and stories of the Mother of God and female saints, but many of the Orthodox Church's practices circumscribe or prohibit women's *diakonia* at best or marginalise and diminish women at worst, all to the detriment of the Orthodox Church and the wider society.

All this takes place within the church of Jesus Christ, who included women among his closest friends, who appeared to them after the resurrection, and who radically affirmed women's parity with men. The early church – even within larger cultural constraints – heeded this call in many ways, including the leadership of women in house churches. The ordained order of deaconesses served communities liturgically and pastorally. The Christological orientation of the church sees women and men as both made in the image and likeness of God and both called to deification. Yet the institutional Orthodox Church has often strayed from and never fully realised this ideal.

However, we don't just live after the Fall, we live in *anno domini*; we live after the Incarnation of Jesus Christ. This should change how we view women's *diakonia*. We are not meant to complacently accept the brokenness of our reality and continue to impose pre-existing oppressive conditions, but instead to work as well as we can, this side of the Kingdom, to perfect and transfigure the world, including the church itself. We must evaluate when

² For many such examples of women and agency in the Orthodox Church see Merdjanova (ed.) 2021.

and where the church has failed to live up to its own principles and swiftly work to remedy those situations so that Orthodox women are valued as much as men throughout their lifetimes and are therefore able to fully offer their *diakonia* to the Orthodox Church.

In this spirit I will speak today about women and *diakonia* as expressed in the leadership and liturgy of the Orthodox Church. I will first speak about women, leadership, and *diakonia*. I will then address women's *diakonia* as readers and chanters, and also as deaconesses. I will describe what I observe to be the status of women and *diakonia* on these points, and I will also offer some constructive comments about how the Orthodox Church ought more fully to integrate women's diaconal gifts.

Women, *diakonia* and leadership

As I have said, women have always been vital to the existence and continuation of the Orthodox Church, even as the Orthodox Church has not lived up to its own ideals. What is new today is that women in significant numbers are stepping into roles of leadership and service in church life that were previously not held by women.

I will offer a few examples. Church governance: Women now broadly serve in parish and diocesan church governance structures. In my own hometown parish women are now on the parish council—something unthinkable in my childhood. Iconography: Previous to the past half-century, women iconographers were very rare, but today women are flooding the ranks of this important role in Orthodox life; here in Finland over “90 percent of the members of the Association of Finnish Icon Painters are women.”³ Church diplomat: There are several Orthodox women who represent the Orthodox Church in intra-Orthodox or ecumenical spheres, such as the World Council of Churches. Finance: Orthodox women serve with frequency as treasurers of parish councils, dioceses, or as chief financial officers of Orthodox institutions. Within these examples, some women are taking on these roles as paid positions that constitute a career, and in other cases women are volunteering their time. In both cases, these women are engaged in *diakonia* for and in the name of the Orthodox Church.

³ Kupari and Tiaynen-Qadir 2021, 210.

The move of women in significant numbers into these positions is a new development. There have always been outliers and exceptions, but women's involvement in church leadership is now becoming a norm. There are many factors here, and one of them certainly is societal: because different types of education, training, funding, and professional opportunities are available to women outside of the Orthodox Church, women are bringing their skills and experience inside their church communities as well. Additionally, the Orthodox Church itself—clergy and laity alike—is becoming more accepting and encouraging of women taking on certain roles and tasks.

Never in history have so many Orthodox women been able to offer so much relevant expertise to the conciliar, synodal, jurisdictional, and parish life of the Orthodox Church. Continuing to integrate the competency, skills, and experiences of these women by bringing them into roles of leadership and governance would be consistent with the diaconal ethos of the church, as well as a great service to faithful the world over. There will be many and far-reaching effects of more and more women offering their *diakonia* by entering all manner of roles in the Orthodox Church, whether they be in Africa, Finland, Greece, the United States, or elsewhere.

Women, *diakonia*, and the minor orders

Another aspect of women and *diakonia* in the Orthodox Church is what are often called the 'minor orders'. Essentially, a minor order is a specially sanctioned role in the church community that comes with particular responsibilities. Reader, chanter, and subdeacon are the most common minor orders in the contemporary Orthodox Church.

While the minor orders in the Orthodox context have been historically fluid, they are considered to stand apart from the major orders because reader, chanter, and subdeacon are *tonsured* into the minor orders, whereas deacon, priest, and bishop are *ordained* to the major orders. I use the word 'tonsure' here because it is often used in this context, and because it is appropriately descriptive: a piece of the hair is clipped as a symbol of the self-abnegating ethos of any clerical order. However, the words 'blessed' or 'consecrated' are sometimes used interchangeably with 'tonsure'. I will later elaborate on the distinction made between tonsure/blessing/consecration and ordination that is meaningful in Orthodox ecclesiology.

The precise duties or roles of the minor orders are generally known in practice, though they are not richly substantiated or defined in the Orthodox Church's theology or ecclesiology. A reader reads the variable passages of scripture within a service (Epistles, Psalms, but not the Gospel) and may be called on to lead a (non-Eucharistic) service in the absence of a priest. A chanter (or cantor) chants and sings the hymns particular to any day or service. A subdeacon assists during the Eucharistic liturgy and cares for the altar and vestments. All these orders have an aspect of *diakonia*; each in its own way is fundamentally about serving, supporting, and sustaining the church.

For all three of the minor orders there is no canonical, theological, or pastoral prohibition of women's participation. There are certainly past examples of women serving in these roles and recent affirmations in present times. But men still occupy the vast majority of these roles. Orthodox scholar Teva Regule suggests that the 'clericalisation' of these roles is one possible reason for the exclusion of women from the minor orders.⁴ Although there is no theological, liturgical, or traditional ladder from reader to priesthood (or from any other minor order to the priesthood), the order of reader has in recent memory become understood as the 'first degree of Priesthood',⁵ possibly due to Roman Catholic influence. This unwarranted connection with the priesthood may therefore have unnecessarily excluded women from serving in the minor orders of the Orthodox Church.

Within my lifetime there has been a visible increase in women serving in the roles of reader and chanter, but only a small percentage of them are formally blessed or tonsured. This is unjustifiable; public and expressed acknowledgement of women's ministerial leadership is critical. One real-life example: an Orthodox friend of mine described a situation that 'radicalised' her. In her parish a middle-aged, clear-voiced woman had functioned as a reader for decades and knew the cycles of services and the liturgy better than the priest himself. Yet this woman was passed over for the official, tonsured status of reader. Instead, during the bishop's visit to the parish, a young man who rarely came to services was publicly tonsured to much fanfare. Everyone accepted the tonsure of the man and ignored the woman's efforts without question, and the next week she was back serving (unacknowledged and un-tonsured) as reader, and the young man returned to rarely attending services.

4 Regule 2008, 8.

5 Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church 1975, 308.

When Orthodox Christians see women performing the duties of the minor orders but not officially acknowledged for their service, the message is clear: women are less-than men, unworthy of liturgical roles, and their *diakonia* is not valued. This diminishment of women is damaging to everyone and prevents the Orthodox Church from benefiting from women's *diakonia* in the minor orders.

This story illustrates an important point: without church-sanctioned roles and ministries for women in the minor orders, a woman's participation in these roles is not only unappreciated and unacknowledged, it is also insecure. Women are often summarily supplanted when an officially tonsured man or a new priest comes to their parish. When women are not tonsured into the roles they are already doing, they are always subject to the caprice of those (men) in authority. This is minimised if a woman is officially acknowledged as a reader. Simply put, women's *diakonia* should not be contingent on men. new priest comes to their parish. When women are not tonsured into the roles they are already doing, they are always subject to the caprice of those (men) in authority. This is minimised if a woman is officially acknowledged as a reader. Simply put, women's *diakonia* should not be contingent on men.

***Diakonia* and deaconesses**

I will now turn our attention to the matter of deaconesses in the Orthodox Church. I have previously discussed the quality of *diakonia* present in other ministries of the church, including church leadership and the minor orders. The diaconate, however, is *diakonia* par excellence.

In the first few centuries of Christianity an ecclesiological understanding of the ordained clergy came into being in which the diaconate, the presbyterate (priesthood), and the episcopate were essential to the church. Ignatius of Antioch wrote less than a century after the death of Jesus Christ: 'So too let everyone respect the deacons like Jesus Christ, and also the bishop, who is the image of the Father; and let them respect the presbyters like the council of God and the rank of the apostles. Apart from these a gathering cannot be called a church.'⁶ Each office had its own role, and the deacon's role was critical within the three, as described in Archdeacon John Chryssavgis's ideal of the three offices: 'A fuller vision of the ordained ministry should recognize the

⁶ Ignatius of Antioch, Letter to Trallians, 3.

role of *the bishop* as the bond of unity and spokesman for doctrine; likewise, it should respect the role of *the presbyter* for celebrating the presence of Christ in the local community. Yet it should also realize the role of *the deacon* as servant in *completing and complementing this circle of unity and community* in the local Church.⁷ The diaconate ideally serves as the link between the clergy and the laity and thus expresses and encourages the whole church's diaconal ethos.

We have significantly strayed from this formative vision of the major orders. For most of us in the Orthodox West today a deacon remains an anomaly, either a rare bird who typically functions only as a liturgical assistant or an inconvenient twenty-four-hour layover on the way to the priesthood. The major orders today are also disproportionate in terms of ratio. For comparison, Justinian's legal code from the fifth century dictated that not more than these quantities of clergy be present in Hagia Sophia: '... not more than sixty priests, a hundred deacons, forty deaconesses...' With today's impoverished expression of the diaconate we suffer from this ecclesiological imbalance and are deprived of the diaconate's role in '*completing and complementing this circle of unity and community*'. We are also particularly deprived of deaconesses.

Many sources from the first thousand years of Christian history validate and illuminate the order of deaconess in the church, and this is important for a tradition like Orthodox Christianity that places a great deal of value on precedent. Deaconesses are witnessed in scripture, church canons, letters and writings of the saints, and in liturgical rites. I will briefly touch on a few of those sources.⁸

In his Epistle to the Romans St Paul tells of a deaconess, Phoebe, whom we celebrate as a saint in the Orthodox Church: 'I commend to you our sister Phoebe, a deacon, of the Church at Cenchreae, so that you may welcome her in the Lord as is fitting for the saints, and help her in whatever she may require from you, for she has been a benefactor of many and of myself as well' (Romans 16:1-2). Although the orders of the clergy were not fully formed in the first century, the Orthodox Church understands Phoebe to be a prototype of what later developed into the ministry of the diaconate.⁹

7 Chryssavgis 2017.

8 For more thorough histories of the order of deaconesses see Fitzgerald 1998; Karras, 2004; Madigan and Osiek (ed.) 2011; Θεοδώρου 1954; Vagaggaini 2013; Wijngaards 2011; Zagano 2000.

9 Note the language for Phoebe in Romans is 'deacon'. 'Deacon' and 'deaconess' were used interchangeably in the ancient church to refer to female members of the diaconate. Fitzgerald 1998, xiv; see also footnote one, xix. I typically use 'deaconess' in my own writing because I find it a more elegant term that quickly distinguishes between women and men in the diaconate.

The ordination rite for deaconesses is included in the earliest extant Book of Needs of the Orthodox Church from the eighth century (Barberini Codex Gr. 336). The roles of deaconesses appear to have been diverse, and our understanding of them comes from a variety of sources, including inscriptions, canon law, and conciliar and other church documents.¹⁰ In the gender-divided ancient world women led private lives and only appeared in public in circumscribed situations. Deacons therefore typically ministered to men, and deaconesses ministered to women.¹¹ Deaconesses visited women in their homes, took the Eucharist to those women who were ill, helped with adult female baptism and catechesis, and escorted women when visiting a priest. But other roles fulfilled by deaconesses do not seem to have been gender-determined, such as participating in processions and serving as agents of the bishop in tasks of hospitality and philanthropy.¹²

The ordained order of deaconesses was never banned or officially discontinued. And yet deaconesses became scarce around the twelfth century.¹³ There were probably several factors that contributed to this decline, including the monastic influence on parish liturgical life, which saw monastic ways of worship replacing 'cathedral' rites (meaning parish settings). Liturgical conventions from a male monastic context left no space, literally, for the participation of deaconesses. Other factors may have included the decrease in adult converts, which meant deaconesses were not in demand for their role in women's baptisms and catechesis (although, as noted above, these were certainly not the only roles of deaconesses), geopolitical pressure on the Byzantine empire (as the Ottomans invaded, their sensibilities around women, which did not allow engagement in worship and leadership, may have influenced the Orthodox Church), and the putative but incorrect connection between women's bodies and impurity.

Notably, the decline of ordained deaconesses was part of a larger decline of the diaconate as a whole. Although men are still ordained deacons today, the fullness of this order has never been recovered. Today deacons are often considered to be little more than a 'stepping stone' to the priesthood or a liturgical helper, rather than members of an important order in its own right, with a unique ministry.

10 Such as 'Didascalia Apostolorum' (third century), 'Apostolic Constitutions' (fourth century), Canon 40 of the Council of Trullo (seventh century), and the canons of two Ecumenical Councils: First Council of Nicaea, Canon 19 and Council of Chalcedon, Canon 15 (fourth and fifth centuries).

11 Karras 2004.

12 Karras 2004, 277–287.

13 For a discussion of the fading presence of deaconesses see Karras 2004, 277.

Among the many reasons to reinstitute deaconesses today is that the Orthodox Church, through different bodies, continuously asks us to do so. Dozens of calls have been issued from church quarters, from inter-Orthodox groups and meetings, from scholarly settings, and from the growing number of supporters of deaconesses in the Orthodox Church today. The latest and most substantive call comes from the recent document commissioned and approved by the Ecumenical Patriarch, *For the Life and a Social Ethos of the Orthodox Church*:

The Church must also remain attentive to the promptings of the Spirit in regard to the ministry of women, especially in our time, when many of the most crucial offices of ecclesial life – theologians, seminary professors, canonists, readers, choir directors, and experts in any number of professions that benefit the community of faith – are occupied by women in increasingly great numbers; and the Church must continue to consider how women can best participate in building up the body of Christ, including a renewal of the order of the female diaconate for today.¹⁴

In addition to the historical precedent and consistent calls, there is a real *need* of deaconesses today in the Orthodox Church. Orthodoxy needs the transformative outpouring of women’s gifts into the church and into the world that would result from the reinstitution of the order. It needs them by virtue of their baptism, simply on the basis of the unique gifts each human person has to offer. The Orthodox Church also needs women’s gifts because women have a different incarnational reality than men, which means they have different gifts to offer *as women*. By incarnational reality, I mean our lives and experiences as humans – and in this case specifically female humans – as understood through Jesus Christ’s Incarnation.¹⁵

Women need women’s gifts; they need woman-to-woman ministry. This is not an antiquated idea that we in enlightened America or Europe have outgrown. There is a reason I belong to an all-woman book group, and there is wisdom behind the decision of the hospice where I volunteered to pair fe-

¹⁴ *For the Life of the World* §29. Deaconesses are also called for at the very end of the document as part of a hopeful vision of the Orthodox Church moving into the future (§82). Full disclosure: I was on the special commission that composed the document.

¹⁵ For an exposition of ‘incarnational reality’ and an ‘incarnational model’ see Frost 2023, especially chapter 1.

male respite caregivers with female patients. There are times when a woman needs to be ministered to by another woman. This sort of ministry happens informally in parishes (and book groups), but the good that could be done would be greatly magnified if theologically and pastorally trained women were ordained as deaconesses, ready to minister to other women, with the oversight, support, and authority of the Orthodox Church.

The whole Orthodox Church – not only women – needs women’s gifts. Because of their different incarnational realities, women have, for example, a different perspective on authority, its judicious use, its squandering, its misuse, its abuse, from which the whole church would benefit. Women have a different lived experience of – and have learned different lessons from – sexual abuse and assault, from which the whole church would benefit. Women have a different view of raising children, marriage, and family life, from which the whole church would benefit. Women have an understanding of the giving and sustaining of life, from which the whole church and the planet would benefit.

Some of these gifts are already being shared with the Orthodox Church in the twenty-first century – as previously discussed, women now serve on parish councils, teach in seminaries, and so on. This is wonderful, but it does not reflect the ways in which women’s gifts would be truly infused into the life of the church if women were ordained to the diaconate and thus had the sacramental blessing of this ministry, enlivening their gifts by the grace of the Holy Spirit and connecting them to the sacramental life of the church. The recognition of both the need for woman-to-woman ministry and the ways in which women’s gifts benefit the entire church were among the motivations for the Patriarchate of Alexandria to begin to reinstitute the order of deaconesses in Africa, which I will discuss in a few minutes.

The entire church would benefit from women entering the diaconate because of the fresh possibilities of men and women working together in ordained ministry. There will undoubtedly be a sacramental synergy when, for example, a deaconess and a priest go together to minister to a married couple grieving a miscarriage. There are very rich and very real possibilities for men and women to cooperate within ordained ministry, thus serving the church and the world.

A further benefit of the reinstitution of deaconesses is that it would inevitably prompt a revival of the entire diaconate through the attention and merit it would bring to the order, and this would be a most welcome deve-

lopment. Ordained deaconesses would be part of a reinvigorated and healthy diaconate as a whole which would foster a revival of the diaconal mission of the Orthodox Church. Indeed, the diaconal mission of the church, the *service ethos* of the church, is the authentic church and the fullest expression of the Kingdom here on Earth.

Women should be *ordained* to the diaconate, not only tonsured (or consecrated or blessed), because ordination offers – as we understand it in the Orthodox Church – the oversight, support, and authority of the church, and ordination connects the deaconess with the church’s sacramental life. The oversight and support of the church are linked; they both require deep relationships and mutual accountability between the ordained and the bishop, the ordained and the parish, and with the ordained and her peers. Authority is important because the authority of the Orthodox Church is bestowed upon the person being ordained, and this is experienced and sealed in the epiclesis, the invocation of the Holy Spirit. We understand the invocation of the Holy Spirit as central to the sacraments of the church. Once bestowed through ordination, the authority of the church is sustained through the service, the *diakonia*, of the ordained person.

Ordination connects the ordained and his or her ministry to the sacramental life of the church. Every sacrament depends on the sacrament of sacraments, the Eucharist. The centrality of the Eucharist in the ordination rites for deaconesses is clear. According to two manuscript traditions the deaconess was ‘ordained during the Eucharist, at exactly the same point during the liturgy as for the male deacon’.¹⁶ A few minutes later the ‘newly ordained female deacon received Communion at the hand of the Archbishop, who then gave her the chalice, which she received and placed back on the altar’.¹⁷ The ordination of the deaconess is bound up with the Eucharist. The connection with the sacrament of sacraments deepened when the deaconesses took communion to women who were ill or homebound. This practice was attested to as early as the third century, and there are also textual references to deaconesses taking communion to women in prison. In bearing the Eucharist to women in such situations, the deaconess became a means for the extension and expression of the sacramental life of the church.

16 Karras 2004, 300. The deaconess’s ordination took place immediately following the end of the anaphora, after the royal doors were reopened.

17 Karras 2004, 301. This takes place after she is vested with the diaconal orarion.

We should ordain deaconesses in the Orthodox Church because the sacramental blessing of this ministry will allow women's gifts to be truly infused into the life of the Orthodox Church, which will be to the glory of God and the benefit of all. The gifts of women will be more fully given to the church and the world; these gifts will be honoured, celebrated, and realised in wonderful and unanticipated new ways; and that the presence of deaconesses will prompt an efflorescence of *diakonia*, healing, wellbeing, flourishing, and hope in the life of the Orthodox Church today.

Today the conversation about deaconesses in the Orthodox Church is increasing and spreading. The expressed mission of the American non-profit St. Phoebe Center for the Deaconess is to 'educate and prayerfully advocate for the revival of the ordained female diaconate to help serve the ministerial needs of the Orthodox Church and the world today'. I am currently the chair of the board of the St. Phoebe Center, which is working to generate conversation about deaconesses among clergy and laity in North America.

The Orthodox Church in Africa is seeing the need for and potential benefits of deaconesses today and is in the process of recognising women as deaconesses within the Synod of Alexandria. The Synod understood the documents of the 2016 Holy and Great Council as affirming the ability of local churches to minister to local needs, including recognising deaconesses. Accordingly, Patriarch Theodoros II of Alexandria consecrated five women to the diaconate in February 2017 in the Democratic Republic of the Congo.

It is widely known that the original intention of the Patriarch Theodoros was to ordain these women to the diaconate. However, donors outside Africa threatened to cut off income streams to the African church if the Patriarch went ahead with the ordinations. The African church is not self-sufficient; it depends on outside funding. As a concession, the Patriarch 'consecrated' these women as deaconesses in 2017, rather than ordaining them. The perceived distinction between a 'tonsure', 'blessing', or 'consecration' (*cheirothesia*) and an 'ordination' (*cheirotomia*) is important. The language around this distinction is slippery; the terms are often used interchangeably or are even confused, as both mean 'the laying on of hands' in Greek. But the difference is important, given the resulting distinction in Orthodox ecclesiology and rites (the ancient rite for deaconesses was, significantly, an ordination, *cheirotomia*). This distinction is also important because, as the order of deaconess is renewed in the contemporary Orthodox Church, decisions will be made about whether to admit deaconesses as part of the major or minor clergy. Interestingly, the

deaconesses in Africa were consecrated deaconesses in a ritual that appears to occupy a liturgical space between a tonsure to the minor orders and an ordination to the major orders.

Patriarch Theodoros went on to consecrate several other women in Sierra Leone and elsewhere in Africa before obliquely stating in 2020 that the Church of Alexandria would not continue with this experiment, that it was ‘suspended for the time being’, presumably because of ongoing financial pressure.¹⁸ Many observers inside Africa and elsewhere were concerned that this was the end of the effort to restore deaconesses in Africa. Yet African theologians and clergy continue to publicly support the prospect of a continued reinstatement of deaconesses in the Alexandrian Patriarchate. Fr Ngorge John Ngige maintains that there is ‘no canonical or doctrinal opposition to deaconesses’, and that deaconesses ‘may be rightfully welcome in the church today for apostolic and missionary reasons’.¹⁹

I am pleased to report that, as of this writing, the Metropolitan of Zimbabwe Serafim (Kykkotis) has received a blessing from Patriarch Theodoros to ordain a woman to the diaconate later this year. The Orthodox Church in Africa has set a precedent of a synod of bishops restoring the order of deaconesses. May this effort be blessed, and may Africa continue to lead the way for the rest of the Orthodox world, with other autocephalous churches also restoring deaconesses.²⁰

Conclusion

I could have titled this talk ‘Women and Leadership in the Orthodox Church’ or ‘Women’s Roles in the Orthodox Church’, but instead I chose ‘Women and *Diakonia* in the Orthodox Church’ to highlight service and *diakonia*. Increasing women’s roles in the Orthodox Church is less about the expansion of the ‘roles’ of women or the justness of women in leadership than it is about women being able to fully offer themselves to the church in diaconal love and service for the benefit of the church and the whole world.

In my own work I have encouraged the Orthodox community to engage in *diakonia* not just in the present but also in *diakonia* directed at the future.

18 Vassiliadis 2020.

19 Ngige 2021.

20 Since the composition of this article, Deaconess Angelic Molen was ordained in Harare, Zimbabwe on May 2, 2024.

We ought to be considering the Orthodox Church of our grandchildren and making changes now to serve the future church's efforts to live out its diaconal ethos. There are many ways we might achieve this, and one is to increase the opportunities for women to engage in *diakonia* throughout the Orthodox Church, including as ordained deaconesses. This increase of opportunities is not only within our reach; it would allow the Orthodox Church itself to more fully express its diaconal mission.

A saying is attributed to the Catholic theologian, Karl Rahner: 'In the future the church will either become diaconal or will cease to exist.'²¹ There is truth here because the church is only authentically itself, only truly *the church* if it is diaconal in nature. The expansion of women's diaconal ministries in the Orthodox Church and the revival of deaconesses will not instantly and magically produce a perfectly diaconal church; the earthly expression of the church will not achieve perfection until the Kingdom. But expanding the *diakonia* of women in the church, including deaconesses, will move the whole church in a diaconal direction. And a diaconal Orthodox Church will not just continue to exist but will be its authentic self. It will truly be the Body of Christ, oriented to its diaconal mission in the world.

21 Theodorou 2017.

Sources

Ignatius of Antioch, Letter to Trallians. *The Apostolic Fathers, Volume I: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache*. Edited and translated by Bart D. Ehrman. Loeb Classical Library 24. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church. Greek Orthodox Archdiocese of America. <https://www.goarch.org/social-ethos>. Seen 20.08.2023.

Service Book of the Holy Orthodox–Catholic Apostolic Church (1975). Transl. Isabel Hapgood. Englewood, New Jersey: Antiochian Orthodox Christian Archdiocese.

The Gender Gap in Religion around the World. Pew Research Center. 22.03.2016. <https://www.pewforum.org/2016/03/22/the-gender-gap-in-religion-around-the-world/>. Seen 01.09.2023.

Research literature

Chryssavgis, John (2017). The Missing Link in Ministry: A Fresh Look at the Diaconate. St. Phoebe Center, *The Male and Female Diaconate*, 17.10.2017. <https://orthodoxdeaconess.org/wp-content/uploads/2017/10/Chryssavgis-Diaconate-Conference-10-6-17.pdf>. Seen 28.08.2023.

Fitzgerald, Kyriaki Karidoyanes (1998). *Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.

Frost, Carrie Frederick (2023). *Church of Our Granddaughters*. Eugene, OR: Cascade Books.

Karras, Valerie A. (2004) Female Deacons in the Byzantine Church. *Church History* 73(2), 272–316.

Kupari, Helena and Tiaynen-Qadir, Tatiana (2021). Women as agents of glocalization in the Orthodox Church of Finland. In Ina Merdjanova (ed.), *Women and Religiosity in Orthodox Christianity*. New York: Fordham University Press, 206–240.

Madigan, Kevin and Osiek, Carolyn (ed.) (2011). *Ordained Women in the Early Church: A Documentary History*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Merdjanova, Ina (ed.) (2021). *Women and Religiosity in Orthodox Christianity*. New York: Fordham University Press.

Ngige, Ngorge John (2021). IOTA Missiology Seminary on Women's Ministries in Africa Webinar. Personal Conversation.

Regule, Teva (2008). *Liturgy as Relationship: Reflections and Considerations on the Participation in the Liturgical Assembly of the Orthodox Church*. Sophia Institute Conference. <https://orthodoxdeaconess.org/wp-content/uploads/2013/11/Liturgy-as-Relationship-Regule.pdf>. Seen 24.08.2023.

Θεοδώρου, Ευάγγελος Δ. (1954). *Η χειροτονία ή χειροθεσία των διακονισσών*. Εν Αθήναις.

Theodorou, Evangelos (2017). 'Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology: Response by Professor Emiterus Evangelos Theodorou.' In Petros Vassiliadis, Niki Papageorgiou, and Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi (eds), *Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology*. Cambridge Scholars Publishing, 37–46.

Vagaggini, Cipriano (2013). *Ordination of Women to the Diaconate in the Eastern Churches*. Michael Glazier book. Collegeville, MN: Liturgical Press.

Vassiliadis, Petros (2020). Final Report of the International Scientific Symposium: Deaconesses, Past, Present, Future. 31 January – 02 February 2020.

Wijngaards, John (2011). *The Ordained Women Deacons of the Church's First Millennium*. Norwich: Canterbury Press.

Zagano, Phyllis (2000). *Holy Saturday: An Argument for the Restoration of the Female Diaconate in the Catholic Church*. Crossroad Publications

Riikka Patrikainen

Naisena äänessä oleminen ortodoksisessa traditiossa

Naisen eletty ortodoksisuus -seminaari

16. syyskuuta 2023

Ortodoksia 64 (2024), 50–65

DOI: 10.61560/ortodoksia.147309

Johdanto

Minut on kutsuttu puhumaan naisena äänessä olemisesta ortodoksisessa traditiossa. Sain kutsun jo melkein vuosi sitten. Minulla on näin ollut paljon aikaa peilata aihetta kirkkomusiikin ja kulttuurintutkimuksen jatko-opintoihini Itä-Suomen yliopistossa ja kokemuksiini omasta työstäni Suomen ortodoksisessa kirkossa. Pidin kesäkuussa hieman samansisältöisen esitelmän Joensuuissa järjestetyssä kansainvälisessä kirkkomusiikkikonferenssissa¹. Niin silloin kuin nytkin huomaan, että puhuminen näin omakohtaisesta aiheesta oman yhteisön sisällä on vaikeaa. Tähän on ainakin kaksi syytä. Ensinnäkään en ole aiemmin tottunut puhumaan kanttorin positiosta käsin, koska roolini kirkossa on varmaan monestakin syystä perustunut laulamisen lisäksi vain kuuntelemiseen. On vaikeaa muuttaa omaa vanhaa tottumusta. Toinen syy on se, että en ole aivan varma miten tervetullutta ääneen ajattelu, omasta kokemuksesta kertominen ja keskustelun peräänkuuluttaminen kirkossamme on. Toiminko jonkun mielestä jopa väärin tällaista puhetta pitäessäni?

Puheeni perustuu omaan kokemukseeni kanttorin työstä sekä väitös-kirjatyöhön, joka liittyy rituaaliseen laulamiseen ortodoksisessa kontekstissa. Koneen Säätiön rahoittaman Kyynelkanavat-hankkeen myötä olen pohtinut

¹ Research on singing funerals as a female cantor in the Orthodox Church of Finland – why do we need autoethnography in the studies on Orthodoxy? 10th International Conference on Orthodox Church Music, 12.–18.6.2023, Joensuu.

aihetta myös itkijä Liisa Matveisen kanssa ortodoksisen nykyitkijän näkökulmasta.² Ehdin olla Ilomantsin ortodoksisen seurakunnan (nykyisin kappeli-seurakunta) kanttorina 18 vuotta (2005–2023) ennen kuin perheemme tänä keväänä muutti Turkuun. Olen tehnyt työtä kirkossamme paikallisesti hyvin monenlaisissa tehtävissä toimistotyöstä suurkuorojen johtamiseen sekä kansallisesti muun muassa kymmenen vuotta Ortodoksisten Kanttorien Liiton hallituksessa, näistä viisi vuotta puheenjohtajana. Väitöstutkimukseni aloitin 2010-luvun puolivälissä työni ohella, sillä koin, että halusin kurottautua paikalliselta ja kansalliselta toimimisen tasolta myös kansainvälisen keskustelun pariin. Vaikka asuin väitöskirjaa aloittaessani itärajalalla, etälinkki yliopistoon avasi minulle yhteydet kansainvälisiin tutkijakohtaamisiin ja muun muassa tutkijavaihtoon Ateenan yliopistossa.

Väitöskirjassani tutkin, mikä merkitys on laulamisella ja itkuvirsirillä osana ortodoksien toimittamia kuolinrituaaleja. Tutkimukseni pohjautuu Karjalasta tallennettuihin kuolinrituaaleihin³, Kreikassa tekemiini kenttätoihin ja haastatteluihin itkijöiden parissa⁴ sekä Suomessa tekemiini naiskanttorien vertaishaastatteluihin. Lähtökohtana tutkimukselleni on kokemukseni hautajaisten laulamista – ja hautajaisia Ilomantsissa melkein 20 vuoden siellä asumisen ajan riittikin. Vertailen kokemustani hautajaisten laulamista väitöskirjani muihin aineistoihin, ja koetan tätä kautta saada myös henkilökohtaiseen kokemukseeni, rituaaliseen toimijuuteeni laulajana, uuden näkökulman. Naisnäkökulma livahti tutkimukseeni sitä aiemmin niin aikomatta, sillä rituaalisen laulajuuden esimerkit itkuvirsiensä parista ja omasta työstäni liittyvät juuri *naisten toimijuuteen*.

Nyt, arkistoaineistojen ja kenttätutkimuksen läpikäymisen jälkeen, olen saapunut työni ehkäpä vaikeimpaan aiheeseen, kanttorina toimimiseen, sillä se on minua henkilökohtaisesti lähimpänä. Tuomalla oman näkökulmani ja kokemukseni näkyvästi esille tuon esille samalla itseni, ja kritiikki, jota tulen saamaan ja jota tieteen tekemisen piirissä kuuluukin saada, kohdistuu myös suoremmin persoonaani. Tällaista tutkimisen tapaa, jossa tutkijan omaa kokemusta käytetään tutkimuksen aineistona, kutsutaan autoetnografiaksi. Metodi ei enää ole aivan uusi kulttuurintutkimuksen puolella, mutta ortodoksi-

2 Lisää hankkeen työskentelystä muun muassa ortodoksikarjalaisen itkuvirsiriperinteen parissa voi lukea Suomen Etnomusikologisen Seuran julkaiseman Musiikin Suunta -verkkolehden erikoisnumerossa "Kyynelekanavat", ks. Hytönen-Ng, Kallonen, Kuittinen, Matveinen, Patrikainen ja Silvonon (toim.) 2024.

3 Patrikainen 2019.

4 Patrikainen 2023.

suuden tutkimisessa sitäkin enemmän. Omaan kokemukseen perustuvassa tutkimuksessa on sudenkuoppansa: jos tutkimukseni jää vain itsestä kertomisen tasolle, ei kyseessä ole tutkimus vaan omaelämäkerta. Autoetnografiasta tekee tutkimusta juuri se, että tutkijan kokemus viedään ilmiötasolle ja ymmärretään osana laajempaa kulttuurista kehystä.

Oman kokemuksen käyttäminen tämän päivän puheenvuoroissa on niin ikään tietoinen valinta. Omakohtaisuus on keino puhutella kuulijaa, tehdä kokemuksista samaistuttavampia. Juuri tätä kanttorien kokemuksen tutkimisen piirissä tarvitaan, sillä näkökulmamme jää usein huomaamatta yhteisen keskustelun piirissä. Yleisön eli teidän palautteenne on tärkeä osa tutkimustani, sitä prosessia, jonka kautta muutan kokemukseni kirkon kentällä tiedoksi, josta voisi olla hyötyä muillekin – myös kirkon ulkopuolella.

Tämän puheenvuoron tavoite ja huomioon otettavat asiat

Minulla on tämän päivän puheessani kolme avainsanaa: nainen, ääni ja ortodoksinen traditio. Positiotani kanttorina leimaa naisnäkökulma. Haluan kuitenkin painottaa, että juuri naisnäkökulma ei ortodoksikanttorin työhön liittyviä ilmiöitä tutkiessa ole aina paras, se on vain yksi työtä määrittävistä piirteistä. Suuri osa kanttorien kokemuksista työssään ei välttämättä tule ymmärrettäväksi sukupuolinäkökulman kautta. Onkin mielenkiintoista pohtia sitä, mihin asioihin sukupuoli voi vaikuttaa.

Sanalla *ääni* voi olla monta merkitystä. Voisin keskittyä puheessani esimerkiksi liturgiseen äänimaisemaan ja sen kulttuurisiin merkityksiin. Jätän tämän tehtävän kuitenkin äänimaisematutkijoille, kuten kanttori Tuuli Lukkalalle. Aihe olisi tämänkin puheen kannalta mielenkiintoinen sikäli, että kanttoreina kohtaamme usein toiveen miesäänien vahvasta läsnäolosta kuorolaulussamme ja naisvoittoisen laulun miesten läsnäolon puutteena. Siksi voikin kysyä, miksi naisvoittoinen tai pelkästään naisten kirkkolaulu ei olisi yhtä ortodoksista ja yhtä hyvää kuin miesten? Keskityn puheessani kuitenkin siihen merkitykseen, mikä äänessä olemisella on *osallisuutena* oman persoonallisen äänen kautta kirkon elämään, ääneen vaikuttamisena ja puhumisena. Ortodoksinen traditio eli perinne on uskomattoman monitulkintainen sana, jonka avaaminen kirkossamme kaipaisi nykyistä enemmän huomiota. Siksi käytän tässä puheessa hetken erilaisiin perinne-sanaan liittyviin näkökulmiin sekä kirkkomme sisällä että kulttuuritutkimuksen parissa.

Puheessani kerron ensin kanttoreista ja naiskanttoreista Suomessa, minkä jälkeen kuvaan kokemuksiani maailmanlaajuisen ekumeenisen toiminnan parista. Pohdin *keskustelun imperatiivia* eli sitä, miksi koen keskustelun välttämättömänä osana kirkkomme elämää sekä sitä, miten voisimme keskustella paremmin, moniäänisemmin. Näen tutkimuksen tärkeänä ulottuvuutena tasapainoisen keskustelun aikaansaamisessa.

Haluan nähdä puheenvuoroni keskustelun avauksena ja yhden näkökulman esille tuomisena, en viimeisenä sanana tai lopullisena päätelmänä. Aiheeseen liittyvä tutkimuksenikin on vielä kesken. En edusta puheessani kaikkia naisia, enkä kaikkia kanttoreita, vaan henkilökohtaista kokemustani ja siitä kasvavaa tulkintaani.

(Nais)kanttorin työ Suomessa

Olemme kanttoreina ortodoksisessa maailmassa Suomessa erityinen ryhmä: koulutuksemme on nykyisin yliopistotasoisista ja teemme seurakuntatyötä täyspäiväisesti. Kun esittäydyn kansainvälisissä ortodoksisissa piireissä, menee minulta aina hetki selittäessä, mitä oikeastaan teen työkseni ja mikä on koulutukseni.

Ortodoksiset kanttorit Suomessa ovatkin kulkeneet koulutuksessa kirkkomme 100-vuotisen autonomian ajalla pitkän tien. Itsenäistymisemme alkutilanne oli se, ettei koulutusta ollut. Tämän jälkeen kanttoreita kirkkomme tarpeisiin koulutettiin yksittäisillä kesäkursseilla, jotka myöhemmin muuttuivat muutamavuotisiksi kanttorikursseiksi pappisseminaarissa. Vuonna 1988 kanttorien koulutus muuttui yliopistotasoiseksi. Työelämään sijoituessani vuonna 2005 virkaan riitti teologian kandidaatin tutkinto, tämän jälkeen tarvittiin maisterintutkinto. Myöhemmin kanttorin virka muuttui kanttorin toimeksi.

Kirkollamme on selvästi ollut näky siitä, että korkealla koulutuksella on suuri merkitys pienen kirkkomme kohtaamisissa haasteissa ja kirkon työssä. Kirkkomuusikkojen teologian maisterin tutkinto, josta karkeasti noin puolet koostuu musiikillisista aineista, antaa pätevyyden ja tietotaitotason, joka tunnistetaan myös kirkkomme ulkopuolella. Se avaa ovet niin kirkon töihin kuin jatkokoulutukseenkin. Koulutus toimii vahvana pohjana kirkkomme jatkuvasti kohtaamisissa muutoksissa.

Mitä kanttori sitten tekee seurakunnassa? Kanttori kantaa päävastuun seurakunnan jumalanpalvelusten musiikista eli kirkkolaulusta, mutta seura-

kunnasta riippuen työnkuva voi olla hyvin laaja. Papin lähimpänä työtoveri-
na kanttorilla on valtava asiantuntijuus seurakuntatyön arjesta.

Toimessa olevina naiskanttoreina olemme maailmanlaajuisessa orto-
doksisisessa perheessä vielä erityisempi ryhmä. Naisia on toiminut kanttorin
sijaisina seurakunnissa todistettavasti pitkälle yli sadan vuoden ajan. Ensim-
mäinen kanttorikurssi, jolle otettiin myös naisopiskelija, oli Kuopion pappis-
seminaarissa vuonna 1974, jolloin Helena Petsalo (nyk. Tchervinskij) aloitti
opinnot. Helena valittiin seurakuntakanttoriksi Helsingissä ensin virkaa teke-
vänä marraskuussa 1980 ja vaaleilla varsinaiseen virkaan helmikuussa 1981.
Seurakuntatyöhön sijoittui 1980-luvun alussa samoihin aikoihin myös Kaisu
Haapalainen (nyk. Potkonen) ja Tatjana Wilenius. Tästä eteenpäin naisia on
ollut kaikilla kanttorikursseilla ja heidän määränsä on jatkuvasti kasvanut.
Nyt ensimmäiset naiskanttorit ovat eläköityneet, ja Tatjana Wilenius siirtynyt
kesäkuussa 2023 tuonilmaisiin. Tälle ikäpolvelle seurakuntatyöhön sijoittu-
minen ei ollut haasteetonta; naisen sopivuutta kirkon työhön epäiltiin vielä
pitkään työelämään sijoittumisen jälkeenkin. Yksi epäily liittyi naisen äänen
kestävyyteen ja kuuluvuuteen kanttorin työssä, mikä nykytilannetta ajatellen
kuulostaa erikoiselta – naiset kuuluvat aivan yhtä hyvin kuin miehetkin. Tii-
na Sormunen ja Minna Bovellan-Järvinen valmistelevat aiheesta Itä-Suomen
yliopistossa pro gradu -tutkielmaa nimellä ”Suomen ortodoksisen kirkon en-
simmäiset naiskanttorit”.

Seuraavaksi esittelen hieman tilastoja. Kevään 2023 tilanne kanttorien
osalta oli Suomessa seuraava: kanttorin toimia oli yhteensä 38 (joista kaksi
puolikasta), mieskanttoreita oli yhdeksän ja naiskanttoreita 23. Täyttämättö-
miä paikkoja oli kuusi (johon nämä kaksi puolikasta myös kuuluvat). Tämä
tarkoittaa prosentuaalisesti sitä, että täytetyistä kanttorin toimista 72 prosent-
tia on naisten hoitamia. Kirkossamme ei tehdä säännöllisesti tilastoja, ja siksi
kiitänkin kirkkomusiikin opettaja Petri Nykästä ortodoksiselta seminaarilta
avusta näiden lukujen selvittämisessä.

Tuntien koulutuksemme ja asiantuntijuutemme kanttoreina, olen viime
aikoina yhä enemmän ihmetellyt sitä, *miten meillä voi olla näin korkeasti koulu-
tettu mutta näkymätön asiantuntijaryhmä kirkkomme sisällä?* Yksi osoitus asian-
tuntijuutemme näkymättömyydestä on aina uudestaan keskusteluun nouseva
kysymys kanttorien kirkolliskokousedustuksesta eli halusta luopua kanttori-
kiintiöstä. Asiaa on minulle – silloin, kun toimin Ortodoksisen Kanttorien
Liiton puheenjohtajana – perusteltu niin, että olisihan kanttoreilla edelleen
mahdollisuus tulla valituksi maallikoiden joukosta. Minulle tämä perustelu

kertoo vahvasti siitä, että asiantuntijuutemme koulutettuina seurakuntatyön asiantuntijoina ei ehdottajien silmissä millään lailla eroa maallikkojen asiantuntijuudesta. Onko kirkollamme varaa menettää näin valtava asiantuntijuus yhteisistä asioista keskusteltaessa ja päätettäessä? Miksi meitä ylipäänsä on koulutettu, jos koulutustamme ei myös kirkkomme päätöksenteossa hyödynnetä? Kuten edellä kuvasin, kirkkomme toimessa olevista kanttoreista 72 prosenttia on naisia. Kysymys kanttorien kirkolliskokousedustuksesta on siksi myös naiskysymys.

Olen oman työni, koulutukseni ja kirkollisten palvelutehtävieni kautta vakuuttunut siitä, että kanttoreilla on paljon enemmän annettavaa kirkkomme rakentamiseksi kuin mitä osaamme seurakuntatasolla tai kirkon tasolla hyödyntää. Mietin keinoja tuoda tätä ääntä enemmän kirkon yhteiseen keskusteluun. Ensimmäisenä pitäisi kuitenkin vakuuttaa kanttorit itse siitä, miten tärkeää heidän asiantuntijuutensa on ja että he voivat tehdä kirkon elämän eteen vaikka mitä. Vaikka koulutuksemme on vahvistunut, emme välttämättä aina itsekään ymmärrä mitä mahdollisuuksia tämä oman työmme ja kirkkomme kannalta tarkoittaa. Tämän jälkeen pitäisi saada kirkon johtajat näkemään tämä potentia ja tekemään rohkeita päätöksiä sen hyödyntämiseksi. Jos kanttorien asiantuntijuutta ei haluta hyödyntää, voidaan kysyä: kuka hyötyy siitä, että kanttorit ovat hiljaa?

Olen omalla kohdallani miettinyt paljon, mistä käsitykseni työni mahdollisuuksista muodostuu. Mitkä äänet tulevat sisältäni, mitkä ulkoa, ja mitä sisäisiä ääniä omista mahdollisuuksistani palvella tai olla palvelematta kirkkoa vahvistetaan ulkoapäin? Itselleni ehkä vaikeinta kanttorin työssä on ollut se, että hankkimani lisäkoulutus tai esimerkiksi kielitaito ei ole vaikuttanut siihen, miten taitojani kirkossa on hyödynnetty. On tärkeää, että edistymispyrkimykset huomioidaan työssä jotenkin, sillä muuten intoa käyttää aikaa itsensä ja työnsä kehittämiseen on vaikea ylläpitää.

Minulle jäi kanttorin työstä se vahva tunne, että kirkko – viittaan tällä työnantajainstituutioksi – ei tarvinnut minua. Vai johtuiko kokemukseni, että taitojani ei hyödynnetty siitä syystä, etten osannut ilmaista tarpeeksi selkeästi haluani palvella? Mitä minulta kanttorina odotettiin? Toivottiinko minun puhuvan tai ottavan kantaa yhteisiin asioihin? Vaiko vain laulavan? Tässä yhteydessä eri käsitykset äänessä olemisesta korostuvat, sillä *on eri asia laulaa ja olla osa kirkon äänimaisemaa kuin aktiivisesti osallistua oman persoonallisen äänen säkautta keskusteluun kirkon elämästä ja vaikuttaa yhteisten asioiden eteenpäin vie-*miseen.

Naiskanttorit, tai ainakin minut, on siunattu tehtävään kirkon keskellä. Minulla ei ole lukijan eikä laulajan vihkimystä. En ole osa kirkollista hierarkiaa. Olen keskustellut paljon lukuisten pappien kanssa heidän kokemuksestaan kirkon työssä. Kuulostaa ehkä erikoiselta kun sanon, että hierarkian ulkopuolelle jäämisestä voi vaikeissa keskusteluissa olla myös hyötyä: koska emme ole osa hierarkiaa, meitä ei voi ohjata pelolla menettää asemaamme tai sillä, ettemme hierarkiassa etenisi. Emme saa kultaristiä emmekä kuvevaatetta. Uskon, että meillä naiskanttoreilla olisi tässä käyttämätön mahdollisuus puhua vapaammin yhteisömme kipeistä kysymyksistä sekä näin auttaa myös pappeja heidän työssään.

Tässä yhteydessä pitää muistaa mainita, että arkkipiispa on piispainkokouksessa vienyt eteenpäin juuri kanttorin työhön liittyvän tunnustuksen käyttöön ottamista. Ensimmäisiä naisia on Helsingin hiippakunnassa jo palkittu, mutta esimerkiksi Kuopion ja Karjalan hiippakunnassa kaivataan lisää perusteluja tunnustuksen antamista varten.⁵

Ajattelin pitkään omasta työstäni kirkossa, että minun osani on kuunnella ja laulaa. Viime vuosina olen havainnut, että tämä asenne vieraannutti minua kirkostani. Puhuminen ja kuulluksi tuleminen on osallisuutta. Luulin, että kuuliaisuus tarkoittaa vain kuuntelemista, mutta kävikin niin, että aloin vain kuuntelemalla tulla välinpitämättömäksi kirkkomme elämää, hierarkiaa ja päätöksentekoa kohtaan. Yritän korjata tämän omalla kohdallani, mutta areenaa, jolla kriittinen keskustelu on tervetullutta ei ole helppo löytää. Tämä tapahtuma Valamossa on valoisa esimerkki paikasta, jossa odotamme toistemme puhuvan kipeistäkin omaan kirkkoomme liittyvistä asioista.

Globaali ekumeeninen työ on paljastavaa ortodoksisuuden kannalta

Pari vuotta sitten opintovapaalla ollessani sain Genevestä viestin, jossa tiedusteltiin halukkuuttani osallistua Globaalin ekumeenisen teologisen instituutin (GETI) koulutukseen akateemisen fasilitaattorin ominaisuudessa. En tiennyt mistä oli kysymys, mutta kirje vaikutti vakuuttavalta. Olin aiemmin

⁵ Ensimmäiset kanttorien palkitsemiset Kuopion ja Karjalan hiippakunnassa myönnettiin keväällä 2024: kultaiset ansiomerkit kanttori Oili Mäkirinnalle ja kanttori Kaisu Potkoselle ja hopeiset ansiomerkit kanttori Paula Löfgrenille ja kanttori Annaelina Ylhäisille. Ks. Kanttoreiden palkitsemisia helluntaina kaikissa hiippakunnissa 2024.

tehnyt toki paljonkin ekumeenista työtä Suomessa paikallisella tasolla ja seminaarien muodossa, mutta mieleeni ei tullut, että tätä työtä voisi tehdä laajemminkin. Osaisinko? Pystyisinkö? Mahdollisuus osallistua syksyllä 2022 Saksan Karlsruheessa järjestettävään koulutusohjelmaan kiinnosti niin paljon, että unohdin pelätä kykyjeni puolesta. Se, että pyyntö tuli Genevestä – Suomen kontaktien kautta tosin – johtui siitä, että koulutusohjelmassa oli kiintiöt sekä miehille että naisille kirkkokunnittain. Ortodoksinaisia Itä-Euroopasta vastaavaan tehtävään ei ollut helppo löytää.

Tehtäväni GETI-koulutusohjelmassa oli ohjata nuoria, noin 21–35-vuotiaita teologeja heidän opinnoissaan, keskusteluissaan ja lopputyönsä tekemisessä. Osallistujia vuoden kestävässä koulutuksessa oli yli sata. Omassa 10 hengen pienryhmässämme meitä oli edustettuina liki kaikilta maanosilta ja tulimme melkein kaikki eri kirkkokunnista. Koulutusohjelman kautta osallistuimme myös Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) yleiskokoukseen, joka järjestettiin Saksan Karlsruheessa samaan aikaan. Kokemukseni GETI-koulutusohjelmassa ja KMN:n yleiskokouksessa vaikutti voimakkaasti siihen, mitä tällä hetkellä ajattelen naisten toimijuudesta kirkossamme.

Kirkkojen maailmanneuvosto on olemassa ekumeenisen dialogin ja työn jatkuvuuden ja kehittymisen takia. Siksi en osannut etukäteen arvata, että KMN:n yleiskokous kokoaa ortodoksit ympäri maailman yhteen tavalla, mikä missään muussa kontekstissa ei ole mahdollista.

Ortodoksit erotti yleiskokousalueella lähinnä suurista laumoista mustia viittoja. Siitä jäi ilmeisesti useimmille muille osallistujille se kuva, että naisia ei ole työskentelyssä mukana lainkaan. Joka kerta kun esittelin itseni, tuli ihmisille yllätyksenä, että olen ortodoksi, vaikkakin nainen.

Ekumeenisessä dialogissa ruohonjuuritasolla oli haasteitakin. Välillä koin, että protestanttisia kristittyjä pidettiin kirkon kehityksen huippuna, johon meitä muita verrattiin kehityksestä jälkeen jääneinä. Koska minua ei mielletty ortodoksiksi, kuulin useita jännittäviä keskusteluja, kuten tämän: ”On hyvä, että ortodoksit ovat mukana ekumeenisessä toiminnassa, niin ehkä heilläkin on joku päivä naispappeja”. Kokemus holhoavasta suhtautumisesta ortodokseihin ei ole vain omani, ja ilmiötä käsitellään tutkimuksen piirissä protestanttisuuden pitämisenä uskontojen ideaalityyppinä, johon muiden uskontojen edistystä verrataan.⁶

6 Ks. esim. Kupari & Tiaynen-Qadir 2021, 211.

Tällaisista kohtaamisista voisi joko pahastua tai sitten kokea ne haasteena tuoda kirkkaammin esille kirkkomme teologiaa. Tämä haaste on lähihistoriassa otettu vastaan, ekumeeninen dialogi on ollut tärkeässä osassa ortodoksisen teologian kehittämisessä 1900-luvulla.⁷ Sen sijaan, että leimaamme joitain asioita ”läntiseksi hapatukseksi”, voisimme luoda aikamme ilmiöihin keskustelupintaa avaamalla muille oman kirkkomme teologiaa ja perinnettä. Tämä on vaikeampaa silloin, kun ortodoksina kuuluu enemmistökirkkoon, kuten useissa Itä-Euroopan maissa. Suomessa kuulumme vähemmistöön, ja uskon meidän siksi olevan valmiimpia vastaavaan keskusteluun. Suomessa olemme joutuneet luovimaan idän ja lännen välisellä kaltevalla rajapinnalla jo niin kauan, että tästä kokemuksesta voisivat hyötyä muutkin.

Globaalin tason ekumeeninen kohtaaminen kirkasti itselle uudella tavalla sen, minkä kautta ortodokseilla olisi erityisen paljon annettavaa muille kristityille, ja tällä tarkoitan rikasta jumalanpalveluselämäämme. Yleiskokouksen aikana täytyi tosin käyttää salapoliisitaitoja löytääkseen ortodoksisen liturgian, jos itse ei sattunut olemaan ortodoksi. Ne muihin kirkkokuntiin kuuluvat tuttuni, jotka paikalle kaikesta huolimatta löysivät, olivat vaikuttuneita: liturgia vain virtasi eteenpäin, papin ei koko ajan tarvinnut selittää kaikkea mitä tapahtui tai keksiä itse mitä seuraavaksi pitäisi tehdä. Se oli heistä vapauttavaa ja erityistä.

Yleiskokous jätti minulle paljon ajateltavaa liittyen ortodoksiseen identiteettiini. Minulle ortodoksina vahva traditio on tärkeää eli se, että osallistumme kirkossamme jostain elävästä, joka yhdistää meidät niiden kanssa, jotka olivat ennen meitä ja tulevat meidän jälkeemme. Mutta miten pysyä uskollisena traditiolle niin, ettei käännä selkäänsä tälle ajalle ja näille ihmisille, joita omassa elämässämme kohtaamme?

Osallisuus maailmanlaajuiseen ekumeeniseen keskusteluun sai minut ymmärtämään, miten tärkeä ortodoksisen naisteologin ja kirkkomuusikon ääni on – ilman naisten näkyvämpää osallisuutta yhteisissä keskusteluissa myös ortodoksisten miesteologioiden tärkeät argumentit saattavat jäädä kuulematta. Kun minua pyydettiin laulamaan ja laulattamaan yhtä ortodoksiveisua yleiskokouksen päätösjumalanpalveluksessa toisen estyneen laulajan tilalla usean tuhannen ihmisen edessä, ilmoitin heti haluavani, sillä halusin tehdä näkyväksi sen, että myös aktiivisia ortodoksinaisia on olemassa.

⁷ Kalaitzidis 2013.

Perinne argumenttina

Mikä sitten pidättelee meitä hyödyntämästä naisten armolahjoja kirkon elämässä? Tuon esille yhden muutosta tai jopa vanhojen käytäntöjen uudelleen käyttöönottoa vastustavan argumentin, jonka merkitystä kannattaisi pohtia tarkemmin. Kysymys on siitä, miten ymmärrämme perinne-sanankin merkityksen kirkossamme.

Kirjassaan *The Orthodox Church* piispa Kallistos Ware toteaa, että ”jatkuvuuden idea on tiivistetty ortodoksille yhteen sanaan, traditioon”.⁸ Traditio tarkoittaa hänen mukaansa ortodoksille laajasti ymmärrettynä ”koko oppijärjestelmää, kirkon hallintoa, jumalanpalveluksia, hengellisyyttä ja taidetta, jonka ortodoksisuus on aikojen saatossa artikuloinut”.⁹ Ware muistuttaa, että kaikki meille menneisyydestä välittyvä ei kuitenkaan välttämättä ole totta eikä oikein, ja korostaa siksi sen kriittistä arvioimista, mitä pidämme kirkomme perinteenä.¹⁰

Tradition tai sen synonyymien, perinteen, käsite on ortodoksille siis valtavan laaja. Kun kohtaamme kirkossamme tämän ajan haasteita, etsimme usein vastausta kirkon perinteestä. Tässä kohti täytyy kuitenkin olla tarkkana, sillä perinne on käytössä väljä termi, joka tarkoittaa yhdelle yhtä ja toiselle toista. Päätöksenteon argumenttina ”yleisortodoksinen perinne” on merkitykseltään äärimmäisen sumea.

Perinteeseen argumenttina kiinnittävät huomiota myös naispapputeen liittyvään keskusteluun osallistuneet ortodoksiteologit. Voloksen akatemian johtaja, teologi Pantelis Kalaitzidis kirjoittaa, että ”[y]leisestä vallitsevasta ortodoksien kielteisestä asenteesta huolimatta viime vuosina sellainen mielipide on saanut jalansijaa (jopa arvostettujen ortodoksisten hierarkkien ja teologien keskuudessa), että ’perinteen’ kriteeriä lukuun ottamatta ei näytä olevan mitään muuta vakavaa teologista syytä, joka estäisi naisten vihkimisen.”¹¹ Tässä kohti en halua avata keskustelua naisten vihkimykseen liittyvistä kysymyksistä, vaan tavastamme argumentoida *perinteeseen* viitaten.

Väitöskirjani toinen ohjaaja, perinteentutkimuksen emeritusprofessori Pertti Anttonen, on tutkimuksissaan usein kiinnittänyt huomiota sanan *perinne* käyttöön. Sen käyttöä vaikeuttaa tutkimuksessa se, että perinne-sana on

8 Ware 1987 [1964], 196.

9 Ibid.

10 Ware 1987[1964], 197.

11 Kalaitzidis 2013, 309. Suom. tekijän.

yhtä aikaa sekä arkikieltä että tutkimustermi. Kontekstista riippuen sanan merkitys siis vaihtelee. Anttonen kirjoittaa, että ”perinne eli traditio [ei] ole määrättyjen perinteeksi sanottujen tai luokiteltujen kulttuuri-ilmiöiden sisäinen tai sisäsyntyinen ominaisuus vaan historiallistavan, kollektivisoivan ja argumentoivan puhettavan kautta tuotettua kulttuurisen toiston nimeämistä, merkityksenantoa ja arvon määrittystä.”¹² Tämän hieman monimutkaisen lainauksen tavoitteena on tuoda esille se, että perinteen merkitys ja sisältö, juuri sen arvo ja toistamisen tarve tuotetaan erilaisilla tavoilla juuri tästä hetkestä käsin. Siksi Anttonen mukaan ”keskeinen kysymys perinteentutkijalle on se, miksi ja miten perinne välittyy”.¹³

Ortodoksisuutta tutkiessa voimmekin kysyä, miksi tulkitsemme perinnettä eri aikoina eri tavoin. Esimerkiksi diakonissaviihkimys yhtenä aikana mahdollisena, mutta toisena aikana ei, on hyvä esimerkki perinteen veloitavuuden tulkitsemisesta eri tavoin. Luin vähän aikaa sitten tutkija Eleni Sotirioun artikkelin¹⁴, jossa selvitetään Kreikan kirkossa 2000-luvun alussa tapahtunutta kehitystä naisten osallisuuden kohdalla. Artikkelin osoittaa, miten juuri Kreikan talousahdinko vaikutti vanhaan järjestykseen palaamiseen, siis siihen, että naisen paikka on kotona ja miehen perheen elättäjänä. Argumenttina uudistuspyrkimysten hautaamiseen käytettiin – taas kerran – sitä, että perinne velvoittaa meitä. Miksi perinne ”vaatii” meitä toimimaan tietyllä tavalla? On muistettava, että me tulkitsemme kirkon perinnettä omasta ajasta ja omista tarpeistamme käsin.

Keskustelun imperatiivi ja tiede keskustelun välineenä

On yksi asia, jonka kautta kirkon jäsenenä voisimme kokea kaikki yhtä lailla osallisuutta jo nyt. Tarkoitin niin papiston kuin maallikoidenkin yhteistä keskustelua meille tärkeistä asioista. Sellaista keskustelua, jossa kaikki kokisivat tulleen kuulluksi. Tämä olisi meidän ulottuvillamme jo ilman mitään sen kummempaa muutospuhetta kirkossamme. Hierarkia ei itsessään estä keskustelua.

Mielestäni moni asia kirkossamme olisi hoidettavissa ja edistettävissä jo sillä, jos osaisimme keskustella ja kuunnella toisiamme. Jos perheessä on ongelmia, onko olemassa muuta tietä eteenpäin kuin kunnioittava, rehellinen

¹² Anttonen 2009, 2.

¹³ Anttonen 2009, 3.

¹⁴ Sotiriou 2021, 7, 18–19.

ja rakkauden hengessä käyty keskustelu? Voiko kukaan, joka tuntee tämän kirkon ja sen jäsenet sanoa, ettei meillä ole ongelmia, joista pitäisi keskustella? Miksi niin usein ymmärrämme kuuliaisuuden juuri vaikenemisena? Miten ylipäänsä voimme ymmärtää toisiamme ja itseämme, jos tapaa keskustella ei ole?

Inspiroivan, kaikkia eteenpäin vievän keskustelun tiellä on esteitä, ja tässä koitan tuoda esiin niistä muutamia. Ensimmäinen este keskustelulle on mielestäni se, että tulkitsemme eri mieltä olemisen helposti riidaksi. Riita ja eri mieltä oleminen ovat kuitenkin kaksi eri asiaa. Juuri riita hajottaa, ei keskustelu.

Keskustelun pitäisi olla turvallista, luovan keskustelun ehdoton lähtökohta on luottamus keskustelijoiden välillä. Tärkeää on *halu ymmärtää oikein* mitä toinen sanoo ja kysyä, jos ei ymmärrä. Usein käy niin, että emme kuuntele toisen ihmisen koko argumenttia, ja siteeraamme häntä virheellisesti. On väärin, jos kirkon kipeistä kysymyksistä keskustellessamme tulemme *leimatuiksi* tietyn asian kannattajiksi ja pahimmassa tapauksessa kirkon vihollisiksi. Silloin keskustelu kieppuu mustavalkoisesti hyvää ja paha - tai oikea ja väärä -akseleiden ympärillä. Asiat harvoin ovat näin mustavalkoisia.

Naisten asemaan liittyvässä keskustelussa näen suuren haasteen siinä, että jäämme junnaamaan paikallaan tunnetasolla, sillä keskustelu nostaa pintaan omat vaikeat kokemuksemme. Kun keväällä pidin esitelmän kansainvälisessä kirkkomusiikkikonferenssissa, tunsin, miten osuin ikään kuin hermoon puhuessani naiskanttorien kokemuksista. Yleisöstä kuulin esimerkiksi sellaisen kommentin, että puheenvuoroni (jonka tarkoitus ei ollut olla provosoiva) herätti niin paljon tunteita, ettei kyseessä ollut henkilö uskaltanut puhua naiskanttorina kokemistaan asioista, sillä se olisi tuntunut Pandoran lippaan avaamiselta. Ymmärrän, että meillä on suuri riski jäädä kiinni tunnepuheeseen, koska useilla meistä on niin paljon ikäviä eriarvoisuuteen liittyviä kokemuksia kirkon työssä – enkä puhu tässä vain naisista. Meidän pitäisi kuitenkin rohjeta ottaa askel eteenpäin, yrittää ymmärtää mistä on kysymys, katsoa mitä voimme tehdä ja miten edetä tässä tilanteessa.

Kirkossa meillä on vain yksi joukkue, yksi Kristus ja yksi pelastuksen laiva. En koe, että on kirkon hengen mukaista luoda vastakkainasetteluja ja hakea polemiikkia. On etsittävä tie rakentavaan keskusteluun, sillä keskustelun puute vieraannuttaa kirkosta. Miten kirkollemme käy, jos sisäänpäin kääntymisen takia teologiamme ei keskustelee tämän ajan ihmisten ja ilmiöiden kanssa? Mikä tässä on meidän vastuumme perinteen välittämisessä tuleville sukupolville?

Luin taannoin uskontotieteilijä Terhi Utraisen tekemän tutkimuksen nykyisin suosiossa olevasta enkeliuskonnosta. Hän piti johtopäätöksissään enkeliuskonnon suuren suosion yhtenä syynä sitä, että ilmiö tarjoaa tilaa naisten omalle uskonnolliselle toimijuudelle silloin, kun valtakirkkomme ei sitä anna.¹⁵ Mielestäni keskustelua vaarallisempaa on se, ettei keskustella. Riski naisten vieraantumiselle kirkostaan on silloin suuri.

Teologista osaamista tarvitaan!

Tieteellinen tutkimus on hidasta. Jokainen väite täytyy perustella ja ymmärtää osana isompaa kokonaisuutta. Tieteen tekeminen on hidasta keskustelua. Kiireellä tehdyt johtopäätökset ovat usein pinnallisia, tieteen avulla ilmiöitä katsotaan tarkemmin. Ja kun katsoo tarkemmin, moni asia ei ole välttämättä sitä, miltä se alussa ulospäin näyttää.

Tieteen tekemisessä ei sinänsä ole merkitystä sukupuolella, mutta jos asiaa katsoo tarkemmin, ihmisen oma kokemuspiiri vaikuttaa kyllä tutkimuskohteiden valintaan ja muun muassa siihen, minkä tavoitteiden saavuttamista tutkimuksen avulla haluaa edistää. Onko esimerkiksi sattumaa, että juuri Carrie Frost on tutkinut naisdiakonaattia?

Naispositiosta tutkii eri asioita ja eri tavalla kuin miespositiosta, samoin maailmassa asuva pohtii teologiaa eri painotuksella kuin luostariasukas. Ihminen on yleensä kiinnostunut itseään lähellä olevista asioista. Siksi on tärkeää saada tutkimuspuolelle enemmän esimerkiksi perheellisiä, sillä korkeasti koulutetut luostariasukkaat ovat helposti kiinnostuneita muista asioista kuin perheelliset. Kirkkoa edustavat yhtä lailla molemmat, sekä luostariasukkaat että maailmassa elävät.

Tulin itse kirkon töihin kirkkolaulajan kutsumuksen kautta, en teologisen kiinnostuksen. Nykyisin ymmärrän, miten keskeinen rooli teologisella osaamisella on kirkkomme kehittämisessä. Kuten Carrie Frost luennoillaan Itä-Suomen yliopistolla useasti sanoi, tärkein kysymys on ”mikä on opetusemme ja elämme sen mukaan?”. Tämän ymmärtämiseksi tarvitaan paljon teologista osaamista.

¹⁵ Utrainen 2020, 224–225.

Toimenpiteitä

Olen tähän mennessä pohtinut naisen äänessä olemista kanttorin ja teologin roolin kautta, nostanut esiin keskustelun osallisuutena ja keskustelun välttämättömyyden siinä, etteivät kirkkomme jäsenet vieraantuisi kirkostaan. Olen pohtinut teologista osaamista keskustelun välineenä. Nyt viimeiseksi lupasin pohtia sitä, mitä voimme tehdä jo nyt asioiden edistämiseksi.

Meidän pitää miettiä tarkemmin, mitä kuuliaisuus kirkossamme tarkoittaa. Olen käynyt sellaisia keskusteluja muiden kanttorien kanssa nyt väitöskirjaa tehdessäni, joista olisi ollut minulle hyötyä jo vuosia sitten työtäni aloittaessani. Tämä on johtunut siitä, että kyseinen kanttori on halunnut olla nöyrä kirkon palvelija ja pitää matalaa profiilia. Jos olemme näkymättömiä, miten voimme oppia toisiltamme? Miten voimme löytää erilaisten asiantuntijoiden luokse, jos olemme nimettömiä ja kasvottomia kirkon palvelijoita? Miten voimme oppia tuntemaan toisemme ja verkostoitua, jos vain painamme päämme alas toisia kohdatessamme?

Syy naisten matalan profiilin pitämiseen voi olla myös kateuden pelossa. Yhden taito ei välttämättä ole kaikkien ilo. Ymmärrän kateuden pelon tilanteessa, kun palvelutehtäviä naisille seurakunnissa on liian vähän. Tehtäviä olisi enemmänkin. Silloin kun seurakunnissa haluamme vaikuttaa tähän, yksi vaihtoehto on asettua ehdolle tai pyytää tuntemiaan naisia asettumaan ehdolle valtuuston vaaleissa. Juuri nyt on se aika - toinen tärkeä keino on äänestää näissä samoissa vaaleissa.

Tunnustusta toistemme arvokkuudesta ja työstä on kirkossamme liian vähän. Tähänkin voimme vaikuttaa annetaan tunnustusta, muistetaan kiittää aina kun siihen tarjoutuu tilaisuus. Kirjoitetaan naisista, pidetään julkisuudessa myös heidän elämäntyölleen puheita. Tehdään toisemme näkyväksi. Mikään ei meitä tästä estä. Jos naisten nimeä ei mainita silloin kuin niin kuuluisi tehdä, mainitaan itse! Kuinka moni on tullut esimerkiksi ajatelleeksi, että ortodoksisen teologian koulutusohjelmasta on Itä-Suomen yliopistossa vastuussa laitoksen varajohtajana nainen eli Maria Takala-Roszczenko? Kansanopistotason koulutuksesta on vastuussa Valamon opiston rehtori Sirpa Koriala. Molemmat teologeja, molemmat kanttoreita. Ja molemmat äärimmäisen päteviä. Ja näitä päteviä naisia kirkkomme eri tehtävissä on paljon lisää.

Lopuksi

Kanttorin työ on ollut ihana työ, seurakunnan työssä olen kohdannut paljon lämpöä ja hyvyyttä. Olen saanut tehdä kirkkolaulajan palvelutehtävästä käsin työtä kirkossamme muutaman vuosikymmenen ajan. Monessa muussa ortodoksimaassa tämä ei olisi ollut mahdollista. Olen paljon iloinen ja paljon kiitollinen. Olen myös ollut kirkkoomme liittyvissä asioissa usein epätoivoinen ja pohtinut, olenko töissä oikeassa paikassa, tarvitaanko minua. Tiedän, että näitä samoja kysymyksiä pohtii kirkossamme myös moni mies.

Helsingissä kirkkomme autonomian 100-vuotisjuhlassa (8.–10.9.2024) kuulemamme patriarkka Bartolomeoksen puheet olivat tässä mielessä kuin lähde janoavalle, keidas autiomaassa. Niiden kautta sai taas vahvistuksen sille, että tämä on minun kirkkoni ja olen kirkostani ylpeä. Saman kokemuksen uskon vahvistumisesta olen saanut myös tässä seminaarissa: tämä on minun kirkkoni, olen siitä ylpeä. Täällä käymämme keskustelu ja täällä kuulemamme valoisat puheenvuorot ovat kirkkomme elämää ja kriittistä keskustelua jo nyt.

Mielestäni tämä seminaari on hyvin osoittanut, että puhumalla kirkkomme asioista naisnäkökulmasta käsittelemme kirkkomme elämän kannalta muitakin keskeisiä aiheita ja alamme pohtia niitä tarkemmin. Tässä mielessä naisnäkökulma on vain yksi näkökulma ihmisyyteen ja tehtäväämme kirkossa. Kun tieteessä jokin metodi, tai laajemmassa mielessä tieteen teon paradigma, on läpeensä kaluttu eri tutkimuksien kautta, voidaan siirtyä uusiin tapoihin tehdä tutkimusta. Ehkä joku päivä myös naisnäkökulma uusia näköaloja avaavana perspektiivinä kirkkoomme on läpikäyty ja voimme siirtyä eteenpäin. Tämän seminaarin perusteella se päivä ei ole vielä tänään.

Lähteet ja kirjallisuus

Anttonen, Pertti (2009). Kulttuurin, perinteen ja perinnön kysymyksiä. *Elore* 16:1 1–6.

Hytönen-Ng, Elina, Kallonen, Emilia, Kuittinen, Emmi, Matveinen, Liisa Matveinen, Patrikainen, Riikka ja Silvonen, Viliina (toim.) (2024). *Musiikin suunta* 46:1.

Kalaitzidis, Pantelis (2013). The Eschatological Understanding of Tradition in Contemporary Orthodox Theology and Its Relevance for Today's Issues. Teoksessa Colby Dickinson (toim.), *The Shaping of Tradition, Context and Normativity*. Leuven: Peeters, 297–312.

Kanttoreiden palkitsemisia helluntaina kaikissa hiippakunnissa 2024. Suomen ortodoksinen kirkko, ort.fi. <https://ort.fi/news/kanttoreiden-palkitsemisia-helluntaina-kaikissa-hiippakunnissa/>. Katsottu 13.8.2024.

Kupari, Helena & Tiaynen-Qadir, Tatiana (2021). Women as agents of glocalization in the Orthodox Church of Finland. Teoksessa Ina Merdjanova (toim.), *Women and Religiosity in Orthodox Christianity*. New York: Fordham University Press, 206–240.

Patrikainen, Riikka (2019). ”Antavat anteeksi ovenvieret” – Matjoi Plattosen kuolinriittikuvaukset siirtymäriittiteorian valossa. *J@rgonia* 17:34, 159–183. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:juu-201912165285>.

Patrikainen, Riikka (2023). ”Laments Are Made by Life and Pain”: Ethnographic Interviews as a Context for Performing Greek Death Laments. *Traditiones* 52:3, 129–153. <https://doi.org/10.3986/Traditio2023520306>.

Sotiriou, Eleni (2021). Women and Orthodoxy in the Twenty-First Century, Charting Elements of Change. Teoksessa Ina Merdjanova (toim.), *Women and Religiosity in Orthodox Christianity*. New York: Fordham University Press, 15–49.

Utriainen, Terhi (2020) Elettyä vernakulaaria uskontoa oppimassa. Suomalaiset naiset henkisyuden poluilla. Teoksessa Elina Vuola (toim.), *Eletty uskonto, Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 224–225.

Ware, Kallistos (1987 [1964]). *The Orthodox Church*. Harmondsworth: Penguin.

Lassi Nuutinen

Isyyden murroksia – Johannes Krysostomoksesta 1990-luvun Suomeen

Ortodoksia 64 (2024), 66–72

DOI: 10.61560/ortodoksia.147056

Johdanto

Isyys voidaan jakaa muun muassa kulttuuriseen, yhteiskunnalliseen, biologiseen, sosiaaliseen, psykologiseen ja juridiseen isyyteen. Isyystutkija Jouko Huttunen jakaa isyyden myös vahvistuvaan isyyteen, joka tarkoittaa laaja-alaista omistautumista isyydelle, ja ohenevaan isyyteen, jossa isyys kaventuu pelkkään biologiseen tai juridiseen suhteeseen.¹ Isyyttä on mahdollista tarkastella myös sukupuolisuuden näkökulmasta, jolloin tieteellisessä tutkimuksessa ollaan sukupuolentutkimuksen alueella. Tällöin isyyttä tarkastellaan usein maskuliinisena tai performatiivisena toimintana.²

Tässä artikkelissa tarkastelen Johannes Krysostomoksen visiota perheen rakentumisesta professori Chris de Wetin teoksen *Preaching Bondage: John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity* pohjalta. Tämän jälkeen luon katsauksen 1990-luvun isyyden uudelleen määrittelyyn. Krysostomos eli kristinuskon valtionuskonnoksi kehittymisen aikaa. Tätä aikaa ja 1990-luvun vuosikymmentä luonnehtivat perhemallien muutokset, jotka koskettivat isiä. Artikkelissa pohdin, millaista isyyttä ja maskuliinisuutta nykyisessä suomalaisessa ortodoksikristillisessä kulttuurissa voitaisi vaalia.

1 Arjoranta, 2023, 6–11.

2 Arjoranta, 2023, 12–14.

Johannes Krysostomoksen kristillinen perherakenne

Kristinusko menestyi 300-luvun jälkeisessä Roomassa, ja samalla keisarin valta lisääntyi. Keisarin aseman vahvistuessa yhteiskunnallinen hierarkia korostui ja heijastui myös perheen hierarkiaan. Keisarin valta ja perheen hierarkia olivat tiiviisti sidoksissa toisiinsa, mikä näkyy selvästi Krysostomoksen visiossa perheestä.³

Samalla kun keisarin valta lisääntyi, miesten maskuliinisuuden ilmaisutavat olivat kriisissä. Entiset tavat toteuttaa maskuliinisuutta olivat yhteiskunnallisessa muutoksessa murroksessa, ja miehet etsivät maskuliinisuutta kristinuskosta.⁴ Krysostomos eli tässä ajassa ja hänen visionsa perheestä heijastaa kristinuskon pyrkimystä etsiä omaa paikkaansa ja tapaa toimia uusissa olosuhteissa.

Johannes Krysostomos tunnetaan erityisesti kotitaloutta tai perhettä koskevista näkemyksistään ja opetuksistaan. Näitä Krysostomoksen näkemyksiä voisi luonnehtia vahvan holistiseksi ja johdonmukaisiksi. Perheestä puhuminen tosin on ongelmallista, koska Krysostomoksen aikaan perhe, eli *familia*, ei viittanut samanlaiseen yksikköön kuin millaisena me sen miellämme tämän päivän Suomessa. Termi *familia* laillisessa muodossaan viittasi perheeseen, joka koostui taloon kuuluvasta vaimosta, lapsista sekä orjista ja näiden lapsista. Se viittasi siis kaikkiin niihin, jotka olivat kotitaloutta johtavan isän, *pater familian*, alaisia.⁵

Jo ennen Krysostomosta antiikin aikana familiaa hallitsi miespuolinen johtaja. Hän oli perheen pää, *pater*. Krysostomos kutsui kotia pieneksi kirkoksi ja yritti antaa perheen päälle pastoraalista vastuuta tämän pienen kirkon johtajana. Näin perheen pään rooli rinnastettiin papin tai piispan rooliin kirkossa. Hänen tuli vahvistaa ja toisintaa piispan valtaa omassa kotitaloudessaan. Periaate ei sinänsä ollut vieras Krysostomoksen aikana: perheen pään piti jo ennen kristinuskon valtionuskonnoksi muuttumista uhrata jumalille perheen puolesta.⁶ Nyt hänen tuli suunnata tämä toiminta kristilliselle jumalalle.

Jokaisella perheenjäsenellä oli oma paikkansa, tehtävänsä ja roolinsa, jotka myötäilivät kristillistä järjestystä ja moraalialia. Hierarkiassa orjat olivat perheen pään alapuolella, mutta orjaisä oli perheen pään asemassa suhteessa

3 De Wet 2015, 124.

4 De Wet 2015, 124.

5 De Wet 2015, 82.

6 De Wet 2015, 91.

muuttuivat hierarkkisista kohti yksilöiden vapautta ja tasa-arvoa.¹¹ Pitkälti tämä yksilöiden vapaus ja tasa-arvo, mutta samalla sukupuolten hierarkia, oli pohjana, kun 1990-luvulta alkaen voidaan Suomessa havaita syvenevää akateemista lähestymistä isyyteen, mitä voidaan kuvata postmoderniksi kriittiseksi. Esimerkiksi Huttusen hegemonisen isyyden käsite viittaa vallassa olevaan isyyden malliin, jonka useimmat miehet ovat omaksuneet kyseenalaistamatta. Tämä oli vielä 1990-luvun lopulla Huttusen mukaan malli, jossa isyydessä korostetaan etäisyyttä, auktoriteettia ja elättäjän roolia.¹² Edelleen vuonna 2017 Huttunen väittää, etteivät isät ole tarpeeksi hoivaavia.¹³

Etäisyyden, auktoriteetin ja elättäjän roolit tulivat kyseenalaisiksi sukupuolentutkimuksen myötä, ja näitä isyyden malleja on korvattu ennen naiseuteen liitetyn hoivaavuuden mallilla. Sosiologi Jani Kolehmainen kuitenkin väittää, että isyyden muuttaminen ei välttämättä tarkoita maskuliinisten arvojen pehmenemistä, sillä isän uudenlainen osallisuus perheessä voi yhtä hyvin lujittaa maskuliiniseksi mielletäviä toimintamalleja. Hänen mukaansa maskuliinisuuden ja isyyden muuttumisen välille ei voi vetää suoraa yhteyttä.¹⁴

Isyyteen kohdistuvassa keskustelussa on painotettu uudenlaisen isyyden terapeutista ja vapauttavaa potentiaalia, joka voisi mahdollistaa miehille henkistä kasvua ja psyykkistä hyvinvointia. Näkökulman on tarkoitus olla miehiä isinä voimaannuttava, mutta se on kuitenkin pohjimmiltaan holhoava. Sen edellytys on, että miehet ovat passiivisia oman pelastuksensa suhteen.¹⁵ Tämä asenne olettaa, että miehet eivät itsenäisesti kykene tavoittelemaan muutosta. Näin se vähättelee miesten omaa toimijuutta ja kykyä ottaa vastuuta elämästä, vähentäen samalla miesten itseluottamusta ja itseohjautuvuutta.

Isän läsnäolo on yksi keskeisistä piirteistä uudenlaisen isyyden mallissa. Tämä tarkoittaa vauvan hoitamista yhdessä äidin kanssa, mutta se tarkoittaa myös harrastamista yhdessä lapsen kanssa. Isän auktoriteettiasemaa on yhtä aikaa kyseenalaistettu ja kaivattu: on painotettu isän läheisyyttä, refleksiivistä asennetta, tunteiden osoittamista, yhteistä puuhastelua ja kurinpitämistä, mikä on tuonut keskusteluun ristiriitaisuutta.¹⁶

11 Häggman 1994, 217.

12 Aalto 2012, 25–26.

13 Repo 2017.

14 Aalto 2012, 26.

15 Aalto 2012, 235.

16 Aalto 2012, 236.

Krysostomoksen ajatusten soveltaminen nykypäivänä Suomessa

Johannes Krysostomoksen perherakenteeseen visioimat muutokset eivät ole mitattavissa oman aikamme postmodernin ajattelun keinoin, mikä olisi anakronistista. Emme voi vaatia Krysostomokselta, että hänen olisi pitänyt vaatia orjuuden purkua yhteiskunnasta ja pater familian romuttamista. On huomattava kuitenkin, että Krysostomos peräänkuulutti kotitalouksissa valtaa pitävältä isältä lempeyttä ja armoa. Isälle jäi tässä reformissa valta vaimoonsa, lapsiinsa ja orjiinsa, vaikka tämän vallan kuuluikin olla huolehtivaa ja rakastavaa.

Huttusen vahvistuvan isyyden malli on hyvä ihanne. Isät hyötyvät lämpimistä ja rakkaudellisista suhteista lapsiinsa. Etäinen, oheneva isyys on sekä lapselle että isälle menetys. Lapsen ja isän suhde on ontto jäädessään pelkästään biologiseksi tai juridiseksi. Toisaalta isän ja lapsen suhde voi olla hyvin kaunis ja syvälinen, vaikka siitä puuttuisi biologinen tai juridinen ulottuvuus. On huomattava, että vahvistuvalle isyydelle löytyy vastaavuutta Krysostomoksen perhereformin pyrkimyksistä.

Kuten Krysostomoksen aikaan vallitsi maskuliinisuuden kriisi, myös 1990-luvun jälkeistä isien asemaa voisi luonnehtia maskuliinisuuden kriisiksi. Miehiin kohdistuu hyvin ristiriitaisia odotuksia, ja isyyteen liitetty hoivaavuuskin oli ennen feminiinisyysyteen liitetty piirre. On kuitenkin mielenkiintoista havaita, että Krysostomoksen vastaus oman aikansa maskuliinisuuden kriisiin oli lisätä isyyden rooliin hoivaavuutta.

Maskuliinisuuden kriisi voi siitä kärsiviä ajaa kysymään, pitäisikö meidän palata perinteisiin rooleihin ja rakenteisiin. Perinteisten roolien suhteen kysymys oikeaoppisesta traditiosta perherakenteissa ei kuitenkaan ole yksinkertainen ongelma. Voidaan kysyä, mikä tämä oikeaoppinen traditio ortodoksikristitylle olisi, kun historia sitä ei ainakaan voi meille sitä suoraan kertoa; laajennetulla perheen mallilla, johon sisältyy palvelijoita, on pidempi historia ja traditio kuin modernilla ydinperheellä.

2000-luvun Suomessa tuntuisi julmalta, kaukaiselta ja tarpeettomalta ajatukselta palata Krysostomoksen malliin, jossa orjat olivat olennainen osa perherakennetta.

Tässä suhteessa on huomattava, että omassa ajassamme eettisiä ongelmia tuottaa *prekaarin*¹⁷ työväen asema: esimerkiksi digitaalisilla alustoilla keikkatyötä tarjoavilta puuttuvat oikeudet järjestäytymiseen, vähimmäistyöehtoihin ja vähimmäispalkkaan. Prekaariin työelämän ilmiöön liittyy myös ihmiskauppa ja seksityö, jotka rikkovat perustavasti ihmisoikeuksia.¹⁸ Voidaan pohtia, kuinka vapaaehtoisesti näitä töitä tehdään.

Emme siis voi pelkästään kauhistella Krysostomoksen näkemyksiä, vaan meidän on oltava valmiita tekemään myös itsellemme vaikeita kysymyksiä. Krysostomoksen perhemalli, joka sisälsi orjat perheen jäseninä, voi toimia eräänlaisena vertauksena nykyajan eettisiin ongelmiin. Rakkaudellinen suhtautuminen, huolenpito ja lempeys lähimmäisiämme ja muista maista tulevia kohtaan on sitä vastoin helppo ratkaisu ainakin kielellisellä tasolla. Se on myös ehdottomasti hyvä ihanne ortodoksikristitylle isälle. Samalla voimme Krysostomoksen perherakenteen mallia soveltaen kysyä, voisimmeko mieltää prekaarin työväen oman perheemme jatkumona, omina lähimmäisinämme. Tulisiko heistä pitää parempaa huolta välttämällä kuitenkin holhoavuutta ja hierarkiaa? Näemmekö ”uuden työn” keikkatyöläisissä Kristuksen kasvot? Tällaiset kysymykset henkivät Krysostomoksen peräänkuuluttamaa uudenlaista perheen isän maskuliinisuutta 300-luvun jälkeisessä Itä-Roomassa. Krysostomos nimittäin kehotti orjien omistajia auttamaan orjia itsenäistymään ja antamaan näille vapauden.¹⁹

Prekaarin työväen mukaan ottaminen tähän artikkeliin voi äkkiseltään tuntua aiheesta poikkeamiselta. Isyys on kuitenkin muutoksessa, ja samalla tämä muutos avaa mahdollisuuden tarkastella uudestaan lähimmäisen ja perheen käsitteitä. Katsaukseni tarkoituksena onkin herättää pohdintaa siitä, voisiko isyyteen ja maskuliinisuuteen liittää laajemmin ja painokkaammin toisista ihmisistä välittämisen elementtejä 1990-luvun murroksen ja yleisen kristinuskon hengessä sen sijaan, että keskityttäisiin tradition nimissä peräänkuuluttamaan autoritäärisyyttä ja etäisyyttä. Lähimmäisen rakkaudelle löytyy kristinuskossa katkeamaton perinne, kun taas perheiden autoritäärisyyden perustana oli antiikissa toisintaa keisarin valtaa ja Suomessa säätyyhteiskuntaa. Kristinuskon ei saa jäädä toiseksi lähimmäisen rakkaudessa sekulaarille yhteiskunnalliselle muutokselle.

17 Käsite prekaari (lat. *precarius*) tarkoittaa epävarmassa tilassa tai muiden armoilla olevaa. Prekaariseen työhön liittyy kokemus työelämän epävarmuudesta sekä epäsäännöllisistä ja pienistä tuloista. Prekarisaatio koskettaa erityisesti nuoria aikuisia, naisia ja etnisiin vähemmistöihin kuuluvia. Ks. Lindgren 2021, 19.

18 Nuutinen (toim.) 2017, 55–106.

19 De Wet 2015, 83.

Kirjallisuus

Aalto, Ilana (2012). *Isyyden aika: historia, sukupuoli ja valta 1990-luvun isyyskeskusteluissa*. Diss. Jyväskylän yliopisto. <https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/41477/978-951-39-5230-3.pdf?sequence=2&isAllowed=y>. Katsottu 10.5.2024.

Arjoranta, Sanni (2023). *Postmoderni isyys sosiaalisessa mediassa*. Jyväskylän yliopisto, sosiaalityön pro gradu -tutkielma. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:jyu-202306153856>. Katsottu 15.5.2024.

De Wet, Chris L. (2015). *Preaching Bondage: John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity*. Oakland, California: University of California Press.

Häggman, Kai (1994). *Perheen vuosisata: perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomen historiallinen seura. https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/170163/HT179_opt.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Katsottu 13.5.2024.

Lindgren, Johanna (2021). *Prekaari työ, köyhyys ja identiteetti – Narratiivinen tutkimus nuorten aikuisten köyhyyskertomuksista*. Tampereen yliopisto/sosiaalityön pro gradu -tutkielma. <https://trepo.tuni.fi/bitstream/handle/10024/131066/LindgrenJohanna.pdf?sequence=2&isAllowed=y>. Katsottu 4.6.2024.

Repo, Jenni (2017). Isyystutkija Jouko Huttunen kertoo isäksi tulemisesta: ”Mieskulttuurimme on ulkoistanut hoivan naisille”. Seurakuntalainen 9.11.2017. <https://www.seurakuntalainen.fi/uutiset/isyystutkija-jouko-huttunen-kertoo-isaksi-tulemisesta-mieskulttuurimme-ulkoistanut-hoivan-naisille/>. Katsottu 3.6.2024.

Nuutinen, Veera (2017). *Uusi työväki: työ ja yrittäjyys prekarisoituvan palkkatyön yhteiskunnassa*. Helsinki: Into.

Pekka Metso

Kasvattajien käsityksiä lasten arvokasvatuksesta ja vapaudesta¹

Ortodoksia 64 (2024), 73–80

DOI: 10.61560/ortodoksia.147158

Luon tässä kirjoituksessa katsauksen ortodoksisten lasten kasvattajien käsityksiin arvokasvatuksesta ja vapaudesta osana kodeissa annettavaa uskonto-kasvatusta. Katsaus liittyy käynnissä olevaan laajempaan tutkimukseeni, jonka kohteena on ortodoksisten lasten uskonnollinen primaarinen sosialisointi Suomessa kasvattajien kuvaamana. Tutkimuksen fokuksessa ovat uskonnolliseen sosialisointiin liittyvät käsitykset, periaatteet, tavoitteet, käytännöt ja kokemukset, sanalla sanoen kotien uskontokasvatuksen todellisuus sellaisena kuin siihen osallistuneet kasvattajat sitä kuvaavat. Laajemman tutkimukseni osatuloksia on jo julkaistu toisaalla.²

Tämän katsauksen – ja laajemman tutkimukseni – aineisto muodostuu 41 kirjeestä, jossa ortodoksisen lapsen uskonnolliseen kasvatukseen osallistuneet henkilöt, käytännössä biologiset ja sosiaaliset vanhemmat ja isovanhemmat, kertovat kokemuksistaan ortodoksisen lapsen uskontokasvattajana toimimisesta. Aineisto on kerätty avoimella kirjoituskutsulla vuoden 2014 keväällä. Tässä katsauksessa en tavoittele kattavaa ja tarkkaa analyttistä esitystä, vaan aineistonäytteiden ja niiden yhteydessä tekemieni havaintojen tavoitteena on tehdä kuuluvaksi uskontokasvattajien ääni ja kokemus uskontokasvatukseen sisältyvissä arvokasvatuksen ja vapauden teemoissa. Yksittäisiin vastaajiin viitatessani käytän heille antamiani pseudonyymejä. Käytän samoja pseudonyymejä myöhemmin ilmestyvässä laajemmassa tutkimuksessani.

¹ Katsaus pohjautuu Teologian ja uskonnon tutkimuksen päivillä vuonna 2022 pidettyyn esitelmään.

² Metso & Penttinen 2020; Metso 2019; Metso 2018.

Arvokasvatus uskontokasvatuksen kokonaisuudessa

Ortodoksisten lasten uskontokasvatuksesta vastaavien kasvattajien käsityksen arvokasvatuksen merkityksestä voi kiteyttää toteamukseen, että arvot muodostavat ortodoksisen identiteetin perustan.

Aineistoa kokonaisuutena tarkasteltuna uskontokasvatuksen arvokasvatus liittyy ensinnäkin ortodoksisen identiteetin henkilökohtaiseen ulottuvuuteen: omakohtaisesti koettu ortodoksisuus ilmenee arvoina ja asenteina sekä henkisenä ja hengellisenä rakentumisena. Toiseksi arvokasvatus suuntautuu ortodoksisen identiteetin tiedollis-aidolliseen ulottuvuuteen: uskontokasvatuksessa korostuu ortodoksinen tapaperinne ja uskon tiedollinen ulottuvuus, joka kasvattajien käsityksessä on erottamattomasti yhteydessä arvoihin ja asenteisiin. Arvot ovat keskeinen osa käytännöllisenä asennoitumisena ja tiedollisena ymmärryksenä ilmenevää omakohtaisesti elettyä ortodoksisuutta. Lähes kaksi kolmasosaa aineistossani olevista kasvattajista nimeää arvot tai eettisyyden joko suoraan uskontokasvatuksen tavoitteeksi tai tuo muutoin esille pitävänsä arvojen välittämistä uskontokasvatuksen keskeisenä tavoitteena. Noin neljäsosa kasvattajista toteaa eksplisiittisesti, että uskontokasvatuksen tavoitteena on arvojen välittäminen. Esimerkiksi Liisa ja Hannu toivovat, että heidän lastensa ”arvot muodostuisivat ortodoksisen opin mukaisiksi”. Susanna puolestaan toivoo, että ”ortodoksisen kirkon arvojen syvyyden ja kauneuden kunnioittamisen välittyä lapselle”.

Arvokasvatuksen keskeisyyttä uskontokasvatuksessa painottavien kasvattajien tavoitteena on välittää lapsille leimallisesti uskonnollinen arvomaailma tai vähintäänkin sitä arvostava asenne. Uskonnollisesta arvomaailmasta kirjoittaessaan kasvattajat käyttävät luonnehdintoja kuten ”uskonnollinen”, ”ortodoksinen”, ”kristillinen” ja ”kirkollinen”. Uskonnollis-eettiset arvot ilmenevät asenteissa, joiden kasvattajat katsovat joko sisältyvän ortodoksisuuteen tai välittyvän heidän omassa asennoitumisessaan.

Lapselle uskontokasvatus on aloitettava jo vauvasta, aikuisuuden kynnykselle saakka, pitkäjänteisyydellä, lempeydellä ja rakkaudella ja yhdessä. Siitä kehittyä hyvä itsetunto ja arvomaailma lapselle, ja ne ovat parasta perintöä minkä hänelle voi antaa. (Natalia)

Kenties yllättäen arvomaailman tarkempi sisältö jää useimmissa vastauksissa kuvaamatta. Kasvattajat kertovat pitävänsä arvokasvatusta keskeisenä osana

ortodoksista uskontokasvatusta, mutta eivät kuitenkaan tarkemmin erittele, mitä arvokasvatus tarkkaan ottaen tarkoittaa. Monin tavoin runsaasta ja syvällisestä aineistosta ei siten voi muodostaa kattavaa kuvaa siitä, mitä käytännössä tarkoittaa uskontokasvatuksen tarjoama ”vankka eettinen pohja” tai uskontokasvatukseen sisältyvät ”eettiset ja moraaliset asiat”. Kasvattajien kirjeissä käy selväksi, että arvot ovat heistä uskontokasvatuksen tärkeä osa-alue, mutta he eivät erittele arvoja tarkemmin. Mahdollisesti osa kasvattajista koki vaikeaksi nimetä yksittäisiä arvoja, mutta halusi tuoda esille sitoutumisensa arvokasvatukseen yleensä.

Vaikka aineisto kokonaisuudessaan jää arvojen tarkemman kuvailun osalta valitettavan hämäräksi, osa kirjoittajista valottaa edes jossain määrin tärkeinä pitimiään tai uskontokasvatuksen käytännössä esillä pitimiään arvoja. Useimmin aineistossa esiintyvä arvo on *suvaitsevaisuus*. Neljä suvaitsevaisuuden maininnutta kasvattajaa tarkentaa, että kyse on uskonnollisesta suvaitsevaisuudesta. Kiinnostavasti käsitys uskonnollisen suvaitsevaisuuden keskeisyydestä liittyy ortodoksien vähemmistöasetelmaan ja kasvattajan omaan kokemukseen uskonnolliseen vähemmistöön kuulumisesta. Kirjeissä kuvataan suvaitsevaisuuteen liittyen vähemmistöön kuulumisen kautta opittua sosiaalista ja kulttuurista vuorovaikutusta enemmistön kanssa sekä asettumista ympäröivään yhteiskuntaan. Oppiminen elämään oman erillaisuuden kanssa ja enemmistöstä poikkeavan identiteetin arvostaminen osana uskontokasvatusta kumpuavat suvaitsevaisuutta korostavien kasvattajien omista lapsuuden- ja nuoruuden kokemuksista. Esimerkiksi Irene perustelee oman omalla erillaisuuden kokemuksellaan suvaitsevaisuuden merkitystä omien lastensa uskontokasvatuksessa:

Voisi jopa sanoa, että ortodoksisuus on auttanut minua ymmärtämään paremmin erillaisuutta. Tätä suvaitsevaisuutta toivon myös omille pojilleni ja yritän myös antaa sellaista kasvatusta pojilleni, että he sietävät hyvin erillaisuutta, koska ovat itsekin ”erilaisia”.

Uskonnollista suvaitsevaisuutta arvona korostavien kirjoittajien ymmärryksessä vähemmistöasetelma muodostaa identiteettiä määrittävän tekijän, jonka toivotaan auttavan lapsia heidän navigoidessaan erilaisten katsomusten ja uskonnollisten perinteiden keskellä. Niinpä esimerkiksi Annelin mukaan uskontokasvatuksen tavoitteena on, että lapsesta ”kasvaa uskonnollisesti suvaitsevainen. Olisihan aika jättipotti sattumalta syntyä ainoaan oikeaan us-

kontokuntaan, niitä kun kuitenkin piisaa maailman täydeltä.” Saara puolestaan tähdentää kasvatuksessa ”uskonnollista suvaitsevuutta muita uskontoja kohtaan”, etenkin suhteessa luterilaiseen kirkkoon. Tainan mukaan uskontokasvatuksen tärkeimpien tavoitteiden joukkoon sisältyy ”toisten ihmisten ja heidän arvojensa sekä uskontonsa kunnioittaminen”. Suvaitsevaisuuden lisäksi aineistoissa toistuivat useammin kuin kerran (kahdesta neljään mainintaa) seuraavat arvot: toisten kunnioittaminen, toisten huomioiminen, lähimmäisenrakkaus, tasa-arvo sekä luonnon suojeleminen ja kunnioittaminen.

Näistä lähimmäisenrakkaus sijoittuu ilmaisuna kenties selkeimmin uskonnolliselle alueelle. Vähättelemättä aineistossa esiintyvien muiden arvojen uskonnollista ominaislaatua, voidaan havaita, että kasvattajien mainitsemat uskonnollisen kasvatuksen arvot sisältyvät myös kasvatukseen tavoitteisiin yleisemminkin. Tähän liittyen osa kasvattajista toi esille, että vaikka heidän uskontokasvatuksessa korostamansa arvot sisältyvät ylipäänsä kasvatukseen arvosisältöihin, heille niiden merkitys juontuu uskonnollisesta ymmärryksestä käsin. Yksi näin uskonnollisen ja yleisen kasvatuksen yhteyttä hahmottaneista kasvattajista on Iida, joka kuvaa uskontokasvatuksen arvoulottuvuutta kristillisen ihmiskuvan perusteella seuraavasti:

Tärkeänä pidän eettisiä ja moraalisia asioita luontoon ja toisten ihmisten kunnioittamiseen ja huomioonottamiseen liittyen. Sekä ihmisen vapaata tahtoa kun hän tekee elämäänsä koskevia päätöksiä.

Riina hahmottaa uskontokasvatuksen holistisesti, jolloin uskonto ei ole oma erillinen alueensa vaan ennemminkin elämää kokonaisuudessaan jäsentävä tekijä:

Ortodoksille uskonto ei ole henkilökohtainen, erillinen osa elämää, vaan se näkyy koko elämässä. Siksi on ehkä vaikea sanoa mikä on uskonnollista kasvatusta, ja mikä ”tavallista” kasvatusta. Ehkä koko perhe-elämä onkin uskonnollista kasvatusta?

Tarkkarajaisuuden puuttuminen uskonnollisen kasvatuksen ja muun kasvatuksen väliltä on piirre, joka näyttää vastaavan useimpien kasvattajien kuvauksia uskonnollisen kasvatuksen luonteesta ja käytännöstä. Kiteyttäen voisikin sanoa, että ortodoksinen uskontokasvatusta toteutuu perhe-elämän kokonaisuudessa, jossa ei ole mahdollista eikä ehkä mielekästäkään erotella toisistaan uskonnollista ja muuta kasvatusta.

Vapaus ortodoksisessa uskontokasvatuksessa

Uskontokasvatukseen liittyvä vapauden periaate tulee näkyväksi kolmella keskeisellä tavalla. Ensinnäkin vapaus liittyy kasvattajan lapsen asennoitumisessa ja kasvatussuhteessa. Toiseksi ja edellisestä juontuen, vapaus liittyy kasvattajan käsitykseen uskontokasvattajan roolistaan. Kolmanneksi vapaus ilmenee uskonnollisen perinteen kriittisenä arvioimisena. Lapsen asennoitumisen näkökulmasta katsottuna vapauden teemassa korostuu kasvatussuhteen emotionaalinen ulottuvuus, ja siinä etenkin pyrkimys vahvistaa lapsen luottamusta elämään. Tätä ilmentävät vanhemman sitoutuminen lapsen kasvattamiseen ja samanaikainen halu huomioida lapsen vapaus itseään koskeissa asioissa myös uskontokasvatuksen alueella. Selvästikin ortodoksisien lasten uskontokasvattajat katsovat, että kasvatussuhteen perustana on lapsen itsenäisyyden arvostaminen, joka ilmenee ennen kaikkea lapsen vapauden kunnioittamisena. Kasvattajien pyrkimyksenä on osallistaa lapsi pakottamatta perheen uskonnolliseen toimintaan sekä seurakunnan järjestämiin jumalanpalveluksiin ja kerhotoimintaan. Tämä tapahtuu lapsen ikäkautsi huomioiden. Pienimpiä lapsia ei aseteta uskonnollista toimintaa koskeviin valintatilanteisiin, vaan he ovat mukana perheen yhteisissä uskonnollisissa käytänteissä ja aktiviteeteissa. Iän karttuessa lapsen itsenäisyys kasvaa myös uskonnollisuuden alueella.

Kasvattajat näyttävät aineistoni perusteella olevan varsin luottavaisia sen suhteen, että lapsen vapautta kunnioittava uskontokasvatus luo elämälle hyvän ja vankan perustan, jonka murentumista ei tarvitse pelätä. Vapauden teema liittyy kiinnostavalla tavalla myös uskontokasvattajan roolia koskeviin käsityksiin ja pohdintoihin, kun uskontokasvattajan auktoriteettiasemaa peilataan kasvattajan omaa hengellisen kasvun prosessia vasten. Uskontokasvatuksen alueelle liittyvissä kuvauksissa kasvattajan ja lapsen vuorovaikutuksesta uskontokasvattajat kertovat omasta samanaikaisesta uskonnollisesta sosialisatiostaan, joka on seurausta toimimisesta uskontokasvattajana. Uskontokasvatuksen dynamiikka sisältää siten myös kasvattajan oman uskonnollisuuden reflektoinnin ja prosessit. Kasvatussuhteen kannalta kyse on kahdesta samanaikaisesta uskonnollisen sosialisatian prosessista, minkä tunnistaminen korostaa sekä kasvattajan ja kasvatettavan kasvatussuhteen merkitystä että kasvattajan ja kasvatettavan uskonnollisen sosialisatian persoonallista luonnetta. Tuulikki kuvailee kasvatussuhteeseen kuuluvaa vuorovaikutusta ja prosessimaisuutta kertomalla olevansa tyttärensä uskon-

tokasvattajana itsekin kasvun tiellä. Tuulikin mukaan ymmärrys omasta kasvuprosessista heijastuu kasvatussuhteeseen keskinäisen ymmärryksen etsimisenä ja pyrkimyksenä hyvään vuorovaikutukseen lapsen kanssa. Oman uskonnollisen sosialisointiprosessin tunnistaminen ei tarkoita, että kasvatijat eivät tunnista auktoriteettiasemaansa. Esimerkiksi Hanna kuvaa tätä toteamalla, että ”vanhemmat ovat vanhempia, eikä kavereita”. Eeva puolestaan luonnehtii olevansa uskontokasvattajana kuin ohjaaja ja valmentaja, joka opastaa lasta ortodoksiin tapoihin. Uskontokasvattajana toimimisessa omat sisäisen hengellisen kasvun prosessit ja auktoriteettina lapselle toimiminen limittyvät toisiinsa. Elisa kirjoittaa tästä seuraavasti:

Kysyn itseltäni usein, mitä tarkoittaa se, että olen (tai perheemme on) kristitty? Lapsen kanssa joudun pohtimaan sitä jatkuvasti. Miten olla esimerkkinä? Käytännössä pyrin keskustelemaan lapsen kanssa uskoon liittyvistä asioista arjessa, joko tilanteissa nousevien kysymysten pohjalta, tai erikseen kertoen ja opettaen. Liian usein otan ylhäältä alas -roolin, eli esiinnyn uskonnollisena auktoriteettina. Useammin tahtoisin pohdiskella asioita lapsen kanssa. (Tämä on varmasti myös ikäkysymys.) Tiettyjä arvoja opetan lapselleni selkeästi, eettisinä sääntöinä, esim. ”kristitty ei kosta”.

Elisan kuvauksessa korostuu, osin lapsen iästä johtuen, uskontokasvatukseen kuuluva kasvattajan auktoriteettiasema. Samalla hänen ilmaisee arvostavansa tasavertaisuutta henkivää vuorovaikutusta ja keskustelua. Monet kasvattajat kuvaavat itseään kanssakasvatettavina tai -kasvajina, jotka lapsen uskontokasvattajana toimiessaan ovat omalla hengellisen kasvun tiellä. Toimiminen oman lapsen uskontokasvattajana on sysäävä voima omalle uskonnolliselle kasvulle ja oman uskonnollisuuden pohdinnalle. Kyse ei siis ole samanaikaisesta yleisestä hengellisestä kasvuprosessista, vaan nimenomaisesti uskontokasvattajan rooliin liittyvästä kasvuprosessista, jossa tärkeänä hengellisen kasvun katalyyttina toimii suhde omaan lapseen. Käytännössä moni minulle kirjoittaneista kasvattajista kuvailee omana käytännön perhe-elämään liittyvänä kokemuksenaan kahta ortodoksisen uskonnonpedagogiikan keskeistä periaatetta: jatkuvaa uskontokasvatusta ja uskontokasvatuksen vuorovaikutteisuutta. Keräämäni aineisto osoittaa, että suomalaisten ortodoksisien lasten perheissä kaikki perheenjäsenet ovat tavalla tai toisella osallisia uskontokasvatuksesta ja kasvattavat toinen toisiaan. Uskontokasvatuksessa on kyse samanaikaisesti vapaudesta kasvaa ja kasvattaa.

Kolmas ja viimeinen uskontokasvatukseen liittyvä vapauden näkökulma liittyy oman uskonnollisen perinteen kriittiseen arvioimiseen osana uskontokasvatusta. Aineistossani on kasvattajia, jotka suhtautuvat kriittisesti joihinkin ortodoksisen kirkon edustamiin tai hyväksymiin arvoihin ja asenteisiin. Tällöin he myös opettavat lapsilleen kriittisyyttä kirkon opetuksien omaksumisessa ja toiminnan arvioimisessa. Silloin oman uskon mukaan eläminen tarkoittaa kirkon ja sen edustamien käsitysten kyseenalaistamista, mikäli ne eivät vastaa omakohtaisesti sisäistettyä uskonnollista uskoa. Näiden kasvattajien käsityksissä uskonnolliseen ymmärrykseen perustuva kriittisyys on osa tervettä ja ehjää uskonnollisuutta. Anneli pitää tärkeänä ”että lapset kyseenalaistavat ja ajattelevat omilla aivoillaan.” Taina puolestaan painottaa, että ”lapset saavat kysyä ja kyseenalaistaa sekä epäillä ja kieltää.” Vapaus kritisoida kirkkoa ja uskontoa korostuu varsinkin isompien tai jo aikuistuneitten lasten kohdalla. Piia kirjoittaa keskusteluistaan oman aikuisuuden kynnyksellä olevan tyttärensä kanssa:

Viime aikoina etenkin kysymys seksuaali- ja sukupuolivähemmistöistä on herättänyt keskustelua tyttäreni ja minun välillä. Meillä on pitkään ollut perheystävinä näihin ryhmiin kuuluvia ihmisiä emmekä ole samaa mieltä kirkon virallisen kannan kanssa.

Kasvattajien mielestä käsitykseen uskonnollisesta uskosta liittyy pääsääntöisesti ajatus kirkkoon sitoutuneesta ja sen ajattelutavan jakavasta ihmisestä. Kriittistä arviointia ja kuuliaisuutta painottavat näkemykset voitaisiin helposti nähdä toisilleen vastakkaisina. Aineistoni ei kuitenkaan tue kriittisyyden ja perinteeseen sitoutumisen toinen toisensa poissulkevuutta. Pikemminkin niiden voi nähdä sisältyvän vahvaan uskonnolliseen identiteettiin, jossa oma-kohtainen liittyminen ortodoksisen perinteeseen antaa tilaa sen kriittiselle arvioimiselle. Vapauden hengessä myös kuuliainen kirkon jäsen voi kyseenalaistaa kirkon opetuksia tai seurakuntalaisten keskuudessa esiintyviä käsityksiä. Huomattavaa on, että perinteen kriittisen arvioinnin tärkeyttä painottavissa vastauksissa esiintyy yhtä lailla suvaitsevaisuutta eettisenä päämääränä korostavaa ajattelua kuin mukautuvampaan perinteeseen liittymistä korostavien kasvattajien vastauksissa.

Lopuksi: Uskontokasvatuksen tavoitteena on hyvä ihminen ja sitoutunut ortodoksi

Edellä on käynyt ilmi, että ortodoksisten lasten uskontokasvatuksesta vastaavat kasvattajat pitävät arvokasvatusta keskeisenä ortodoksisen identiteetin muodostamisessa ja ylläpitämisessä. Arvot ja asenteet ovat lapsen omakohtaisen ortodoksisuuden, identiteetin ja elämänkatsomuksen keskeisiä rakennusaineiksia. Uskontokasvatukseen liittyy myös vapauden periaate, joka ilmenee sekä lapsen itsenäisyyden arvostuksena että kasvatussuhteeseen kuuluvana vastavuoroisuutena. Suvaitsevaisuus nousee vastauksissa esille keskeisimpänä arvona. Muutoin kasvattajat eivät juurikaan erittele, mitä ortodoksinen arvokasvatus tarkkaan ottaen sisältää tai yleisemminkin tarkoittaa. Ortodoksisen identiteetin arvoulottuvuus jää siten epämääräiseksi: sen merkitys kyllä tunnustetaan uskontokasvatuksessa, mutta harva kasvattaja osaa eritellä sitä. Satunnaiset arvokasvatuksen sisältöihin liittyvät täsmennykset antavat kuitenkin mahdollisuuden luonnostella ortodoksisen uskontokasvatuksen tavoitteeksi kasvattaa *hyviä ihmisiä*, jotka suhtautuvat kanssaihmiisiinsä ja ympäröivään maailmaan kunnioittavasti ja arvostavasti. Uskontokasvatuksen tavoitteena on myös kasvattaa lapsesta *sitoutunut ortodoksi*, joka kunnioittaa oman kirkkonsa perinnettä ja noudattaa sitä itse käytännössä. Siihen sisältyy myös vapaus arvioida kriittisesti uskonnollista perinnettä omakohtaisesti omaksuttujen arvojen pohjalta.

Kirjallisuus

Metso, Pekka (2018). Raising a Christian or an Orthodox Christian? Parents' experience of their ecumenical reality and minority status in religious upbringing of Finnish Orthodox children and youth. Teoksessa Martin Ubani (ed.), *New international studies on religions and dialogue in education*. Münster: Waxmann, 13–30.

Metso, Pekka (2019). Making minority faith (in)visible through religious education: Parents' experiences of identification of their children's Orthodox identity in Finnish public schools. *Journal of Religious Education* 67:1, 61–76.

Metso, Pekka & Penttonen, Soili (2020). Uskontokasvatus vähemmistöasemassa ja ekumeenisessa perheessä. Ortodoksisen uskontokasvatuksen teoria ja käytäntö suomalaisessa perhetodellisuudessa. Teoksessa Laura Kallatsa, Pekka Metso, Kati Niemelä & Mari Parkkinen (toim.), *Uskonto, perhe ja hyvinvointi. Juhlakirja dosentti Jouko Kiiskin täydyttyä 65 vuotta* 8.12.2020. Joensuu: Karjalan teologinen seura, 11–29.

Marius Alin Teican

From Revolt to Spiritual Consciousness: The Understanding of Suffering in Romanian Communist Prisons

Ortodoksia 64 (2024), 81–95

DOI: 10.61560/ortodoksia.143833

Introduction

The article's focus is a discussion of Christian spirituality among political prisoners prior to and during the communist era in Romania. When the Communist Party came to power in 1946–1947, there were political prisoners in several Romanian prisons. Some belonged to right-wing nationalist organisations that officially opposed communist principles. We use testimonies from the beginning of the 1940s, more precisely from 1941–1942 until 1964, when political prisoners were released as a result of a general amnesty. To further evaluate their development from revolt to spiritual consciousness, the question of suffering is reflected on through the biblical figure of Job, whose dramatic narrative is imbued with spiritual meaning.

The interwar period in Romania experienced the rise of right-wing nationalist organisations such as the Brotherhoods of the Cross, student associations that started in the 20s.¹ Only students with a very good reputation and good academic results were accepted in these associations. The purpose of the Brotherhoods of the Cross was to form a new elite able to change the situation in the country and combat the communist influence that was beginning to spread in Europe. They pleaded for a profound change and moral renewal in society, the achievement of which was seen as possible only through education of a Christian and national character. The teenagers to whom the article

¹ Iorgovan 2014, 28–44.

refers, such as Valeriu Gafencu and Ioan Ianolide, belonged to these Brotherhoods of the Cross. Several very well-known Romanian intellectuals of the time, such as Radu Gyr, also referred to here, and many others, also sympathised with the principles these nationalist organisations promoted, and what later became known as the Legionary Movement. The strong Christian education in these youth associations, a distinctive feature of this Romanian movement, was an attraction for those eager to seek a new ethical identity. Unfortunately, the idea of honour and its defence made its way into the principles of these organisations, creating confusion.²

Due to growing disagreement with the authorities, groups of legionaries were involved in conflict with the state on several occasions. At times the conflicts were very bloody, with victims on both sides. From September 1940 until February 1941, however, the Legionary Movement became part of the new government regime, known in Romanian history as the National Legionary State. The climax of the misunderstandings was reached in January 1941, when there was an open conflict between the leader of the government, who was supported by the army, and the legionaries. The conflict ended with the army's victory. The legionaries were forced out of the government. The movement's leaders took refuge in Germany, while many of its members were arrested and imprisoned. At the same time, the Brotherhoods of the Cross and the Legionary Movement were banned.

The communist period in Romania lasted from 1946–1947 until 1989. This period saw arrests of those who did not share the new party's ideology, including intellectuals, politicians, students, peasants, and even children.³ Additionally, the legionaries who had been imprisoned did not abandon their nationalist creed, refusing any collaboration with the new regime, and continued to be imprisoned.⁴ The testimonies of former political prisoners reflect the experience of detention in communist prisons in Romania. The number of arrests increased as the communist regime became stronger. A map of the Romanian concentration system⁵ shows more than 140 places of detention in Romania where very difficult conditions were experienced. For example, several labour camps where many people lost their lives were established to dig the Danube–Black Sea Canal. Among the most notorious prisons for torture

2 Ianolide 2012, 33.

3 Maxim 2002, 68–69.

4 Iorgovan 2014, 30.

5 Tismăneanu 2007, 534.

were Sighet, Gherla, Aiud, and Pitesti. Forced labour camps were also set up at lead mines and in the Danube Delta. At the end of May 1948, following an order from Bucharest, there was a general triage of political prisoners. Adolescent prisoners were sent to Târgșor, university students to Pitești, former civil servants to Sighet, labourers to Gherla, and prisoners belonging to various opposition organisations, apart from the categories previously mentioned, were sent to Aiud.⁶ In 1964 political prisoners were officially released from prisons as a result of a general amnesty. The great release of political prisoners in 1964 eased the population's discontent.⁷ The pressure on those who did not share the regime's political ideas, however, continued even after 1964.

The sources used in this article are the testimonies and memoirs of prisoners published after detention. There is only one book in English, *The Saint of the Prisons* by Iorgovan Moise. The other books are in Romanian, and the parts used in the article are therefore my own translations. More precisely, in this article I will refer to the memoirs of eight political prisoners. I will briefly introduce them here and develop this presentation later in the article.

Demostene Andronescu is almost 97 years old and is the last living prison poet. In the autumn of 1948 he enrolled at the Faculty of History in Bucharest, from which he graduated in 1952. He was arrested before taking the final exam and sentenced to five years' hard labour. Released in 1955, he enrolled at the Faculty of Classical Philology in Bucharest but was rearrested and sentenced to 20 years' hard labour, being released in 1964. After his release he was followed closely by the Securitate until 1989.⁸

Valeriu Gafencu was born on 24 January 1921 in Bessarabia. While a student at the Faculty of Law in Iași, he was arrested and sentenced to 25 years' hard labour. After his trial he arrived at Aiud prison, where he would stay until 1948, when with other students he was transferred to the penitentiary in Pitesti, where he remained until the end of December 1949. Being very sick, he was transferred to Târgu Ocna prison with other terminally ill prisoners. He died on 18 February 1952.⁹

Ioan Ianolide lived between 1919 and 1986. In 1941 he was sentenced to 25 years' hard labour for participating in a prohibited organisation. He went through the prisons of Jilava, Văcărești, Aiud, and Alba Iulia. He was released on 31 July 1964 and was monitored by the communist regime until his death.¹⁰

6 Iorgovan 2014, 72.

7 Giurescu 2013, 47.

8 Andronescu 2009, 7–10.

9 Cămpineanul 2007, 257–267.

10 Bujor 2019, 254–269.

Radu Gyr was born on 2 March 1905 and died on 29 April 1975. He was a Romanian poet, playwright, essayist, journalist, and politician. For a while he was a lecturer at the Faculty of Letters and Philosophy in Bucharest. He was a laureate on several occasions – 1926, 1927, 1928, and 1939 – of the Society of Romanian Writers, the Institute for Literature, and the Romanian Academy. Arrested several times, he was released in 1964.¹¹

Fr Liviu Brânzaş was born on 16 December 1930 and died on 3 September 1998. For 13 years, until 1964, when the decree was issued to release all political prisoners, Liviu Branzas was persecuted in several of the period's communist prisons: Oradea; Jilava; Căvnic lead mine; Gherla; and Aiud. In 1969 the young theologian Liviu Branzas was ordained as a priest.¹²

Nicole Valery Grossu (4 July 1919 – 14 December 1996, Paris) was arrested in 1949 for her collaboration with the National Peasants' Party. It was only in 1951 that she received an administrative sentence of 24 months. She was released in 1953. After her release she married Sergiu Grossu, also a former political prisoner. In 1969 the Grossus left Romania, taking refuge in France.¹³

Fr Zosim Oancea was born on 21 July 1917 and died in 2005. He was accused of conspiracy against the regime. In February 1948 he was sentenced to ten years at Aiud. After ten years he expected to be released but was rearrested. He was finally released after 15 years.¹⁴

Nicolae Steinhardt (1912–1989) was Jewish. He earned his PhD in constitutional law in 1936, and between 1937 and 1938 he travelled to Switzerland, Austria, France, and the UK. Steinhardt was arrested in 1959 and sentenced to 12 years' hard labour for conspiring against the regime. He was baptised during detention in March 1960 by an Orthodox priest. Having been released from prison, he sought quickly to complete his conversion to Christianity, and on 14 September 1964 he received Holy Communion at Darvari Monastery. Later, in 1980, he embraced monasticism at Rohia Monastery.¹⁵

Fr Dumitru Stăniloae (1903–1993) was a prominent Orthodox figure – a professor of theology, dogmatist, philosopher, historian, journalist, and translator. Throughout his 90 years of life his reputation as the greatest theologian of the twentieth century was amplified by his work and the respect and recognition of the world's greatest academic institutions.¹⁶

11 Bujor 2019, 308–331.

12 Seiche 2010, 153–161.

13 Valery-Grossu 2002, 227–231.

14 Seiche 2010, 384–387.

15 Bujor 2019, 180–193.

16 Seiche 2010, 454–457.

Besides narratives, I refer to prisoners' poetry. The verses used are by Demostene Andronescu and Radu Gyr. Apart from some similarities there is a fundamental difference between the two types of detention literature: memoirs were written much later; poetry was created in prison. This difference results in very interesting findings in our analysis. I use the word "created" – avoiding the word "written" because poetry could not be written down in the communist prisons: writing instruments, books, and paper were forbidden, and violations were severely punished. As Răzvan Codrescu notes in the *Introduction* to his book *Reeducarea de la Aiud*,¹⁷ some poems were written in prisons with improvised means – scratched with a needle or a splinter on a piece of soap or on the wooden edge of a bed, or sewn on a shirt, for example – but as a rule poetic texts were born in the mind of the poet and memorised and spread by word of mouth by other prisoners, suffering inevitable adjustments, usually involuntary. Poems were also transmitted via Morse code to other prisoners with beats on the pipes of the heating system. Some of these poems were later reconstructed or reworked by their authors themselves, while others were preserved only in approximate and sometimes partial versions. Fewer poems were written after release, but these are nourished by the memory of the years of persecution. It is noteworthy that there are also many anonymous creations or poems of uncertain authorship.

Another important observation by Codrescu concerns the number of poets in the prisons. He remarks that an alphabetical index, though incomplete, includes 158 names and can be found in a work from 1993, *Poeți după gratii*, compiled by Constantin Aurel Dragodan. An older anthology, *Poezii din închisoare*, was compiled in exile in 1982 by Zaharia Pană. The compiler avoided giving the names of living authors to avoid creating difficulties for them and their families.¹⁸

In this article I will focus on some specifics of the concentration camp experiences as they are presented in the prison literature. We will see that the authors do not identify their experiences in the same way, and they do not use the same language. For example, some have a rich poetic spirit, others a poorer one. Some speak from a pastoral experience because they were priests, employing a known theological language and referring to the sacraments, the patristic tradition, and so on, while others do not use specialist language. Yet the fact that they reflect on their experiences and write their memoirs reveals

17 Andronescu 2009, 6–7.

18 Andronescu 2009, 7.

something important to the reader. The details of their experiences these stories preserve is extremely important.

In using the testimonies we are not concerned with the promotion of political values. Our main interest is to see how the prisoners understood their Christian identity in both freedom and in prison conditions. Their belonging to one political orientation or another is not a selection criterion. However, many of those who abandoned their national, political, and religious beliefs in favour of communist ones were released. Without completely abandoning the convictions for which they were arrested, we observe a reorientation, a certain sublimation, and transfiguration. In other words, the prisoners stop living in the revolt and inner turmoil caused by their confinement and open themselves more towards the transcendent and become more sensitive to the people around them as well.

Despite the communist prisons' embodiment of humiliation and physical, spiritual, and moral annihilation, one can observe a Christian perspective in all of them, especially in several testimonies of those who passed through the prisons. We encounter people who had previously been less spiritually engaged living profoundly Christian lives. Contrary to common expectations, we witness cases where physical and mental humiliation is used for spiritual elevation – situations that are rarely met outside prison life, as several of the imprisoned persons confess. Although some of them considered themselves good Christians before imprisonment, it was only in prison that they understood sin and repentance more deeply, achieving an increasing spiritual consciousness. Most began their spiritual ascension with a minute examination of their consciousness and endured a time of awareness of sin. We will now examine some testimonies to see the difficulty of this process.

From revolt to spiritual understanding

In the literature chosen for this article several testimonies reflect on the experience of suffering. In these confessions we sense something that can be regarded as revolt, the revolt of prisoners who find it difficult to cope with their suffering. Amidst this spiritual grinding the prisoners sought answers in the books that were circulating in the prisons like *The Paterikon*, *The Salvation of Sinners*, *The Lives of the Saints*, *the Bible*, and several others. Reading these books helped them gain a better understanding and turn more towards their inner selves. In addition to the study of spiritual books, they prayed deeply

in the solitude of their cells, seeking to understand the meaning of their suffering. After a time of torment and struggle they experienced a state of enlightenment through God's grace in which they saw the sinfulness of their souls.

Without a useful approach to the suffering around them, the imprisoned experienced a sense of revolt. They seemed to be participating in a trial of God – a revolt against Him. We find such moods in Demostene Andronescu's verses:

Tonight, Lord, You'll go to bed hungry.
You will not have the unleavened bread of prayer at dinner,
Not a glimmer of humility, not a drop of light
Which sometimes was flickering in the candle of my mind.¹⁹

Andronescu was arrested several times and imprisoned. In 1952, just before graduating from the Faculty of History, Andronescu was arrested. He was accused of hiding or distributing books banned by the communist regime. On the last occasion in 1955 he was sentenced to 20 years in prison, where he wrote more than 200 poems. He managed to remember almost half of them and published them many years later.

Valeriu Gafencu had a similar experience. He was a former law student who was arrested and sentenced to 25 years in prison in December 1941 for involvement in anti-regime activities. He was 20 years old. In prison he endured a great spiritual struggle. He confessed that he was respected in social life and considered a very good person, an exemplar of moral conduct. He prayed to God to help him see the reasons for and meaning of his suffering: "...why was I suffering?"²⁰ Valeriu looked at things differently, however, after he had acquired a spiritual consciousness:

I saw that I was a sinful man. I trembled at the thought of my sins, at the thought of my powerlessness. I realized that I, who wanted an ideal world with all my heart, am a sinner. Therefore, the first thing that was necessary was for me to become a pure man, a new man.²¹

19 Andronescu 2009, 278. (Translation here and hereafter by the author).

20 Iorgovan 2014, 71.

21 Iorgovan 2014, 73.

The most immediate benefit of the awareness of sins was an understanding of the meaning of suffering. Valeriu confessed: "Suffering, no matter how difficult it may be, has no other meaning than the cleansing of souls thirsting for salvation."²²

Ioan Ianolide also strove to grasp the meaning and purpose of his suffering. In 1941 he was sentenced to 25 years in prison for activities considered dangerous by the regime. He was 22 years old. In prison Ioan Ianolide attained a deeper understanding of the Christian life. It was only now that he understood that his high ideals were overshadowed by the sins that he had overlooked: "I was ashamed of the hidden sin."²³ Instead of the self-confidence nurtured by a hidden pride, humility allowed Ianolide to see God's care. Once vanity was crushed, Ianolide was very ashamed, exclaiming: "I'm a wretch!"²⁴ He felt the need to confess his sinful state sincerely to everyone, out of a state of humility he had never felt before, a humility without which he felt he was not in God.

As a result of these discoveries, Christ becomes for Ioan Ianolide and other prisoners a principle of life. For example, meeting with Christ in the depth of his soul becomes for Ioan Ianolide an opportunity for a spiritual rebirth. This time, the virtue is no longer just a principle but becomes life and light, the growing presence of Christ in his soul: "I was overwhelmed by inner joys. I was living a real, gradual and mysterious rebirth."²⁵

As some poems point out, if people trust God, even the most severe suffering can become something that can be of help. All suffering that is borne can acquire healing features. One can find this understanding in some of Radu Gyr's poems. Radu Gyr received his PhD in literature and was a Senior Lecturer at the Faculty of Letters and Philosophy of the University of Bucharest. He was arrested and imprisoned several times. In his poem *You wouldn't caress*, suffering can teach people to smile ("only those who sigh can smile"), to love ("today you wouldn't love if you hadn't been moaning"), to pity ("if you didn't bind your wound with your hand / you would not anoint others' wounds").²⁶ In another poem, *The Prostration*, the poet is convinced that the voluntary assumption of suffering intertwined with trust in God's providence

²² Iorgovan 2014, 72.

²³ Ianolide 2012, 40.

²⁴ Ianolide 2012, 40.

²⁵ Ianolide 2012, 40–41.

²⁶ Gyr 2010, 60.

transforms evil into spiritual strength. Suffering here becomes a “golden bridge, a high bridge”, a ladder between the human being and God, while each wound becomes a “censer to heaven”.²⁷

The confessions of Father Liviu Brânzaș are also very detailed. He was arrested on 15 November 1951 for anti-communist activity and sentenced to 25 years’ forced labour for plotting against the social order. He spent 13 years in prison. In his writings he depicts a process of external suffering through hunger, cold, starvation, and humiliation that becomes an internal coldness. Physical suffering becomes a source of physical and moral strength that brings about an extraordinary inner turmoil. In prison Fr Liviu regrets how he spent the time before his imprisonment. He finds he has been superficial in fulfilling the moral ideal. Although in his youth he strove for self-perfection, he now realises that his efforts for faith and virtue were overshadowed by instincts and pride.²⁸

In addition to the testimonies already discussed, the conversion of Nicole Valery to the Christian faith adds some interesting new elements. In her youth the author was a supporter of Iuliu Maniu, a well-known politician in the National Peasants’ Party, the main political force that opposed the Soviet occupation of Romania, in which she became active. She was also the editor of the *Dreptatea* newspaper until 1945. Because these activities were considered dangerous, Nicole was arrested for the first time in June 1945 and spent more than two months in the Malmaison prison in Bucharest. She managed to escape thanks to the intervention of some American friends but was rearrested in 1949 and spent the next four years in various prisons and labour camps in Romania. In her work the author presents the stages of her return to Christ. Although she was raised and educated in an Orthodox Christian family, Nicole acknowledges her state of unbelief when she was free. While alone with her consciousness in cell 24, between long interrogations, Nicole experiences a profound transformation. In the overflow of confusing thoughts brought about by the new prison situation, she lives a moment of spiritual cleansing. After repeated and minute examinations of her soul she realises that what she and most people consider small, normal, and natural things – all such neglected issues – become the opportunity for a second conversion.²⁹

²⁷ Gyr 2010, 61.

²⁸ Brânzaș 2001, 22.

²⁹ Valery-Grossu 2002, 22–23.

All these testimonies show an understanding that overwhelms the prisoners. The spiritual awareness they attain is manifested before their sins, and all subsequent effects are seen as a discovery of the presence of God, of His care in the midst of suffering. Additionally, the question of suffering becomes a path to understanding the mysteries of God. Many prisoners realised their limitations, and that suffering helped them discover themselves. It was only after sighing, moaning, and weeping that peace and happiness descended upon their souls. Nicole Valery confesses that after a time of much uneasiness, when she had experienced a great deal of pain, peace rested in her soul: "When at the end of the second night, after I had brought everything to light, and when, in loud cries, I had concluded the judgment with a prayer in which I also begged for divine grace, a tremendous peace wholly overwhelmed my soul... I felt relieved. It seemed that a sweet joy filled a void."³⁰

In another situation Fr Zosim Oancea helps his cellmates understand their suffering. He was arrested in 1948 and jailed for helping and supporting the families of those who had already been imprisoned or even killed. He spent 15 years in communist prisons. Fr Zosim relates how he explained the beatitudes to his fellow prisoners.³¹ The immediate effect is that people start to meditate and show indifference to the surrounding environment. The explanation is made in contrast with the worldly grasping of happiness. The purpose of the discussion is to generate hope. Everything is linked to the context of the prison, a contextual explanation. For example, Fr Zosim illustrates the beatitude, "Blessed are the pure in heart, for they will see God" (Matthew 5:8), with an example that all can experience: the fact that they are alive, in spite of very little food and bad treatment, is a sign of God's presence. They can thus see God. The focus on suffering as a sign of a true follower of God is counterbalanced by the promise of reward. And Fr Zosim greatly underlines this.

When suffering is deliberately embraced, peace, happiness, and love descend upon the prisoners' souls. However, this state is difficult to attain. The prisoners understand God better through suffering, sensing that He is closer. By leading them to God, suffering becomes a sort of guide, just as the Old Testament prophecies guide us to Christ. Nicolae Steinhardt has this experience. After much uproar, searching, and suffering he feels the divine presence in his cell: "...happiness and peace cannot be created by ourselves, mate-

³⁰ Valery-Grossu 2002, 33.

³¹ Oancea 2004, 82–85.

rially ... they are given to us from above... I begin to sense that Christ is present in prison... Waves of joy pour over us, flow, flood us, overwhelm us."³² On 30 December 1959 Steinhardt was detained and asked to testify against his arrested friends. He was given three days to consider. Because he refused, he was arrested and sentenced to 12 years' hard labour for plotting against the state.

We will not end these testimonies without examining some remarks of the distinguished Romanian theologian Fr Dumitru Stăniloae. He was arrested in 1958 and spent five years in communist prisons because he was a member of the Burning Bush, a twentieth-century Romanian spiritual movement. The Burning Bush gathered together important lay intellectuals, monks and clerics participating in hesychastic education and experience. Apart from regret for the sufferings endured by his family, Fr Dumitru was grateful that he and many other imprisoned priests shared the sufferings of the Romanian people. He confessed that in prison he meditated greatly on suffering, and this was reflected in his writing.³³

To highlight the pedagogical purpose of tribulations, Fr Dumitru turned to patristic literature. First, he showed that vainglory and pride generally disturbed people who strove to live a virtuous life. In these situations God showed His paternal love by allowing tribulations to come upon such people to cure them of vainglory and pride after they had not been overcome by the other passions. The new situation was felt as abandonment, but it actually had a pedagogical purpose. It included not only external troubles but certain internal discouragements.³⁴

Further on in his writings we find several causes of the existence of tribulations. He lists five main causes. First, through troubles, God pushes us away from the possibility of sinning. Second, tribulations come after sins have been committed, even if the latter are confessed. The purpose is to restore and strengthen the fallen human nature. Third, tribulations are allowed by God as a trial to strengthen the human nature and to safeguard it from future mistakes. A fourth reason shows that troubles can come, even if people have not sinned. They come for the sins of others. Finally, their endurance shows strength and wisdom.³⁵

32 Steinhardt 2005, 50.

33 Stăniloae 1998, 43.

34 Stăniloae 2001, 186–187.

35 Stăniloae 2001, 193–194.

As the testimonies in this section demonstrate, the existence of tribulations is carefully allowed by God with a precise purpose. Suffering comes as a cure for some spiritual infirmities. It therefore softens, transforms, and deepens understanding. It thus becomes a school that opens up sensibilities that would otherwise remain hidden. We intend to deepen this understanding by briefly examining a well-known writing that deals with patience in suffering – *the Book of Job*.

The healing suffering in the Book of Job

In discussing suffering, a brief reference to the *Book of Job* is necessary to underline its meaning. This Old Testament book shows the value of the experience of suffering, especially when the beginning of the book is compared with its end. It is obvious that the experience of suffering plays a special role in everything that entails spiritual growth, particularly patience in suffering. Not everyone uses the experience of suffering in the same way, however, and it may therefore also entail spiritual regression. We can see also this in the *Book of Job*.

The author of the *Book of Job* deals with one of the most disturbing mysteries of earthly life: why does the righteous man suffer here on earth? The book's main goal is therefore to solve the problem of suffering. Additionally, it offers its readers in the person of Job a beautiful model of patience in suffering.

As can be seen in the *Book of Job*, suffering can play a pedagogical role. For example, in Chapter 36 God opens the ears of the afflicted, makes them listen, and uses distress to open their eyes and to teach them (Job 36:15).³⁶ This means God speaks to them – that is, to those who suffer – in their affliction. In other words, He has a message for the suffering. In suffering God gives a certain kind of knowledge so that people attend to His voice. God also saves those who suffer through their suffering; he gets them to listen through their pain. Suffering can therefore also be seen as an opportunity given for wisdom to see and understand that everything is in God's hands.

At the same time the *Book of Job* emphasises that devotion to God can be the expression of a direct and disinterested relationship that is independent of any hazardous occurrence. The book tells us that Satan claims that Job's rela-

³⁶ The Good News Translation is used in this article for biblical references.

tionship with God is contaminated by his interests in his possessions and large family. A long series of misfortunes follows in Job's life, and he manages to prove his genuine devotion to God. Gradually, Job loses his riches, children, social position, health, and even his wife's attachment. In his new circumstances he has no material sacrifices to offer to God: "I was born with nothing, and I will die with nothing. The Lord gave, and now He has taken away. May His name be praised!" (Job 1: 21). Indeed, it seems that when he loses everything, he can devote himself wholly to God as his last hope. Finally, he ends up face to face with God.

The end of the *Book of Job* shows a higher knowledge of God. Job ultimately says that he has seen God: "In the past I knew only what others had told me, but now I have seen you with my own eyes" (Job 42:5). This means Job has seen God through his suffering. It is obvious that he has reached this stage with difficulty, as it is difficult to understand that it is not only blessings and good things that represent God's care, but troubles also reveal His caring attitude towards people. Both blessings and troubles may therefore be ways of experiencing God.

We can infer that the absence of troubles and suffering in one's life may make someone more formal, superficial, and less engaged in their relationship with God. We have seen this in the testimonies we described in the previous section. Yet the same testimonies revealed that it was the experience of suffering that helped prisoners better understand their relationship with God. They became more engaged in their Christian life and regretted their previous superficiality. This repentance, which was well illustrated in the prisoners' testimonies, is also edifying in the *Book of Job*. It is only when Job realises this difference that he exclaims: "therefore I despise myself, and repent in dust and ashes" (Job 42:6).

Reflection and further perspectives

When human beings accept their suffering, they become more sensitive, closer to God, and open to the love of others. They begin to realise that suffering helps them overcome selfishness, and that it can play a positive role. However, if suffering is not freely accepted and embraced, the sufferer tends to rebel. Suffering does not have an inherently positive value but becomes valuable only insofar as it is willingly embraced. Even if this suffering is forcibly imposed by others, once embraced, it is valuable. In this context, where pri-

soners discover the spirit of solidarity and mutual aid, they also discover the tremendous power of forgiveness. When freely embraced, suffering becomes an extraordinary gift, a great honour. This attitude radically changes the experience of suffering. Not everyone has this attitude: those who do, do not have it all the time because the human being is not constant. Some people can also accept certain degrees of suffering; others are unable to embrace them. It is not all positive; we see problems – the inner struggle of the people concerned.

At a deeper level the testimonies have shown that suffering helps Christian prisoners recognise, repent of, and turn away from their sins, whether known or hidden. The prisoners' testimonies and the biblical reference to Job's suffering have thus shown that suffering plays a pedagogical role in our lives.

Finding a meaning for their suffering helped the prisoners survive. Those who were able to identify a spiritual meaning for their suffering were able to endure great trials, surviving longer than those who did not. They managed to overcome the initial phase, when the experience of suffering was regarded as absurd and thus entirely rejected. This meaning was gained through repentance, by identifying a work of God in that experience – by finding a purpose, no matter how hard or absurd the suffering was.

As expected, the envisaged testimonies have shown that the acceptance of suffering broadens the spiritual horizon. The fact that some people understood their Christianity better in prison than in freedom is not really a surprise. In general, troubles change us greatly. It is a common experience that immanent preoccupations diminish in the face of difficulties, while a transcendent horizon opens. The brief reference to the *Book of Job* reveals similar results.

Finally, a broader analysis should depart from the premise that spiritual life, following the example of Christ, is the same throughout time, underpinned by the same Spirit of Christ. Inevitably, we will find common things that fit the tradition because the prisoners were Christians, and their thinking was tied to and influenced by tradition. Yet tradition is something that gives us access to a new experience in the Holy Spirit. In our approach we must be open to all nuances of spiritual experiences, to the specific characteristics of each, its freshness in the Holy Spirit. We therefore expect that an analysis of a broader range of testimonies will reveal that experiences in communist prisons deepened the tradition, bringing new things and nuances.

Bibliography

Andronescu, Demostene (2009). *Reeducarea de la Aiud. Peisaj lăuntric*. București: Editura Christiana.

Brânzeș, Liviu (2001). *Raza din catacombă*. București: Editura Scara.

Bujor, Justina, coord. (2019). *Sfinții închisorilor*. Paltin: Editura Mănăstirii Paltin Petru Vodă.

Câmpineanul, Ciprian (2007). *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist*. Editura: IBMBOR.

Giurescu, Dinu (2013). *Istoria românilor*, vol. X, Editura Enciclopedică: București.

Gyr, Radu (2010). N-ai dezmierda, in *Poeți după gratii*. Paltin: Editura Mănăstirea Paltin Petru Vodă.

Gyr, Radu (2010). Metanie, in *Poeți după gratii*. Paltin: Editura Mănăstirea Paltin Petru Vodă.

Ianolide, Ioan (2012). *Întoarcerea la Hristos*. București: Editura Bonifaciu.

Iorgovan, Moise (2009). *The Saint of the Prisons*. Sibiu: Editura Agnos.

Maxim, Virgil (2002). *Imn pentru crucea purtată*. București: Editura Antim.

Oancea, Zosim (1992). *Inchisorile unui preot Ortodox*. București: Editura Christiana.

Rădulescu, Mihai (1998). *Rugul Aprins de la Mănăstirea Antim la Aiud*. București: Editura Ramida.

Seiche, Fabian (2010). *Martiri și Mărturisitori români ai secolului XX*. Făgăraș: Editura Agaton.

Stăniloae, Dumitru (2001). *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe.

Steinhardt, Nicolae (2005). *Jurnalul fericirii*. Rohia: Editura Mănăstirii Rohia.

Tismăneanu, Vladimir (2007). *Raportul final al Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România*, Humanitas: București.

Valery-Grossu, Nicole (2002). *Binecuvântată fii, închisoare...* București: Editura Univers. Versions of the Bible: <https://www.biblegateway.com/>. (accessed 01.12.2023)

Paul Hasselblatt

Kuka oli Herman Alaskalainen?

Uusia tietoja valamolaisesta pyhittäjästä

Ortodoksia 64 (2024), 96–116

DOI: 10.61560/ortodoksia.147614

Johdanto

Monista Karjalan valistajista, kuten esimerkiksi Sergei ja Herman Valamolaisesta, ei tiedetä juuri mitään. Varmuutta ei ole edes siitä, ovatko he todella olleet olemassa, sillä Valamon historiasta ei ole ensimmäistäkään dokumenttia ennen 1700-luvun alkua.¹ Toisin on pyhittäjä Herman Alaskalaisen (tai German Alaskalaisen, kuten tässä tekstissä esitän) suhteen. Hänestä on olemassa historiallisia dokumentteja, muutamat aikalaiset mainitsevat hänet teoksissaan, ja häneltä on säilynyt toista tusinaa kirjettä.² Erikoista on se, että hänestä on pitkään siteerattu virheellisiä tietoja. Näitä ovat olleet tiedot hänen maalikkonimestään, syntyperästään, kotiseudustaan, kilvoittelun alkuvaiheista ja kuoleman ajankohdasta. Voidaan myöskin sanoa, että hänen nimensäkin on nykyään väärä.

1 Parpei 2010.

2 Kirjassa *Little Russian Philokalia*. Vol. III: *St. Herman of Alaska* (1989, 153–181) on julkaistu 11 kirjettä. Niiden lisäksi itselläni on hallussa kolme kirjettä. Lisäksi yhdessä kirjeessä on hänen allekirjoituksensa yhdessä muiden Kad’jakin mission jäsenten kanssa. Edelleen on julkaistu muutamia hänelle osoitettuja kirjeitä (Корсун 2002, 2005), sekä Valamon arkistossa Heinävedellä säilytettävä aiemman ylimmän käskynhaltijan Semjon Ivanovič Janovskiin ja Valamon johtajan, igumeni Damaskinin laaja kirjeenvaihto koskien isä Germania 1860-luvun puolivälin tienoilta.

Isä German oli niin sanotun Kad'jakin mission jäsen. Tämä missio organisoitiin vuoden 1793 aikana ja lähetettiin Luoteis-Amerikassa sijainneeseen venäläiseen siirtokuntaan, joka sijaitsi Pyhän Paavalin satamassa Kad'jakin (Kodiakin) saarella. Satama tunnetaan nykyään Kodiakin kaupunkina. Missiossa oli kymmenen jäsentä (kuusi munkkia ja neljä noviisia), mutta yksi noviiseista vihittiin munkiksi ja munkkidiakoniksi matkan varrella Irkutskissa pääsiäisen 1794 aikoihin. Perille missio saapui 24.9.1794, joka nykyään on Kaikkien Alaskan pyhien muistopäivä. Matkaa varten mission jäsenille kirjoitettiin passit, ja näitä dokumentteja on käyttänyt hyväkseen Pyhän synodin arkiston johtaja Apollinariĭ Nikolajevič L'vov (sittemmin kollegioneuvos ja valtioneuvos), joka kirjoitti mission 100-vuotisjuhla-artikkelin vuonna 1894. L'vov esittää perustiedot mission munkkijäsenistä, mutta toteaa, että isä Germanista ei ole olemassa virallisia tietoja.³

Ensimmäiset maininnat isä Germanista kirjallisuudessa ovat Vasilĭi Mihaĭlovič Golovninin⁴ matkakirjassa vuodelta 1822,⁵ K. T. Hlĕbnikovin Baranov-elämäkerrassa,⁶ isä Ioann Veniaminovin artikkelissa *Ortodoksisen kirkon tila Venäjän Amerikassa*⁷ ja saman kirjoittajan teoksessa *Muistiinpanoja Unalaškan hallintopiirin alueen saarista*⁸. Venäläis-amerikkalaisen kauppakomppanian (RAK) historiategoksen toisessa osassa vuodelta 1863 on kaksi mainintaa hänestä, ensin Baranovin kirjeessä Je. G. Larinonoville vuodelta 1800⁹ ja sitten N. P. Rezanovin kirjeessä kauppakomppanian johtokunnalle vuodelta 1805.¹⁰

3 Лвовъ 1894, 1320–1321.

4 Golovnin (1771–1831) oli venäläinen merenkävijä ja vara-amiraali (1830). Vuosina 1807–1810 hän teki matkan Kronstadtista Tyynellemerelle Diana-korvetin komentajana ja vieraili vuonna 1810 myös Uudessa Arkangelissa. Tsaari lähetti hänet tarkastusmatkalle Venäjän Amerikkaan *Kamčatka*-korvetilla (1817–1819). Hän laati matkasta pitkän raportin, jossa kritisoi ankarasti venäläis-amerikkalaista kauppakomppaniaa (RAK) ja siirtomaissa vallinnutta järjestystä ja esitti, että Venäjän Amerikasta tulisi luopua. Tultuaan RAK:n osakkeenomistajaksi 1820-luvun alussa Golovnin kuitenkin muutti jyrkästi mielensä ja kannatti myöhemmin siirtokuntien säilyttämistä osana imperiumia ja RAK:n omaisuuden laajentamista Kaliforniassa. Vuonna 1821 hänet nimitettiin merivoimien tarkastajaksi. Hän toimi vuosina 1823–1830 laivaston kenraali-intendenttinä. 18.3.1825 hänet valittiin RAK:n pääkonttorin poliittisten asioiden erityisneuvostoon, jonka jäsenenä hän säilyi kuolemaansa saakka vuonna 1831. Golovninin poika Aleksandr toimi 1860-luvun alussa valtiosihteerinä suuriruhtinas Konstantin Nikolajevičin alaisuudessa. Гринёв 2009, 132.

5 Головнинъ 1822, 190.

6 Хлѣбниковъ 1835, 23; Khlebnikov 1973.

7 Веніаміновъ 1840b, 20–22, 39–40.

8 Веніаміновъ 1840a, 154n, 156; Veniaminov 1985, 234–236.

9 Тихменёв 1863, 158; Tikhmenev 1979, 121.

10 Тихменёв 1863, 215; Tikhmenev 1979, 168.

Vuonna 1861 julkaistiin Golovninin Venäjän Amerikasta noin 40 vuotta aikaisemmin kirjoittama raportti. Tekijän kuolemastakin oli tuossa vaiheessa kulunut jo 30 vuotta (Golovnin kuoli koleraepidemiassa vuonna 1831). Isä German oli Golovninin raportissa suuressa osassa, sillä hän todisti siinä oloista Kad’jakissa. Raportti oli liian raskasta luettavaa kirjoitusaikanaan, ja niinpä se jätettiin julkaisematta. Kun kauppakomppaniasta ja siirtokuntien kohtalosta käytiin väantöä 1860-luvun alussa, joku kriittisesti kauppakomppaniaan suhtautunut taho kaivoi Golovninin raportin esiin ja julkaisi sen Venäjän laivaston julkaisemassa *Morskoï sbornik* -aikakauslehdessä.¹¹

Virheellisiä tietoja isä Germanista

Vuonna 1864 Valamossa vieraili pyhiinvaeltaja Grigoriï Mihaïlov Lazarev,¹² joka oli saapunut Venäjän Amerikkaan vuonna 1853 ja työskennellyt Kad’jakissa 1850-luvun lopussa ja 1860-luvun alussa.¹³ Hän kertoi luostarissa isä Germanista ja jätti igumeni Damaskinille 13-sivuiset muistiinpanot hänestä. Damaskin kiinnostui isä Germanista ja ryhtyi keräämään hänestä tietoja. Asiasta kuuli seuraavana vuonna Venäjän Amerikan siirtokuntien entinen ylin käskynhaltija (1818–20) Semjon Ivanovič Janovskii¹⁴, joka kirjoittikin igumeni Damaskinille kirjeen:

¹¹ Головинъ 1861.

¹² Lazarev oli carskojeselolainen työläinen, joka astui RAK:n palvelukseen ja kulki vuonna 1853 Kronstadtista Uuteen Arkangeliin RAK:n *Nikolaï I* -laivalla (navigaattori M. F. Klinkovström). 1850-luvun lopulla ja 1860-luvun alussa Lazarev työskenteli Pyhän Paavalin satamassa Kad’jakin saarella asentajana ja mekaanikkona. Hän palasi Venäjälle vuonna 1861 RAK:n *Carica*-laivalla (kapteeni A. G. Juselius). Гринёв 2009, 289.

¹³ Гринёв 2009, 289.

¹⁴ Janovskii (1788–1876) aloitti vuonna 1816 RAK:n palveluksessa ja saapui Suvorov-laivalla (luutnantti Z. I. Panafidin) Uuteen Arkangeliin heinäkuussa 1817. Hän astui 24.10.1818 ylimmän käskynhaltijan virkaan, jonka otti vastaan kapteeniluutnantti L. A. von Hagemeisterilta. Vähän tätä ennen Janovskii meni naimisiin siirtokuntien ensimmäisen ylimmän käskynhaltijan A. A. Baranovin tyttären, kreoli Irina Baranovan kanssa, jonka kanssa sai kaksi lasta. 15.9.1820 Janovskii siirsi tehtävänsä uudelle ylimmälle käskynhaltijalle, luutnantti M. I. Muravjoville, ja lähti perheineen Venäjälle Ohotskin kautta RAK:n *Rumjancev*-purjelaivalla. Vaimonsa kuoltua hän erosi laivaston palveluksesta ja meni naimisiin toisen kerran vuonna 1826. Myöhemmin hän toimi oppikoulun johtajana Kalugassa. Vuonna 1864 hänestä tuli munkki ja hän siirtyi isä Sergiin nimellä eläkkeelle pyhittäjä Tihon Kalugalaisen Uспенien erakkolaan Kalugan kuvernementissa. Гринёв 2009, 634.

Teidän korkea-arvoisuutenne,
Kunnianarvoisa isä Igumeni!

Olen saanut tietooni, että Te keräätte Valamon luostarin entisen munkin isä Germanin kirjeitä, munkin, joka oli missiossa Luoteis-Amerikassa Kad’jakin saarella. Koska minä tunsin henkilökohtaisesti tämän kunnioitettavan, pyhän miehen, suuren kilvoittelijan, ja koska minulla on säilynyt kaksi hänen kirjettään, niin, jos suvaitsette, lähetän ne Teille – kuitenkin pyytäen vain yhtä asiaa: että kun olette kopioineet ne, lähettäisitte ne minulle takaisin. Minä säilytän näitä kirjeitä aarteena ja muistona hurskaasta vanhuksesta, entisestä ohjaajastani, jonka muisto on minulle pyhä; hän oli minun ohjaajani...

Teidän korkea-arvoisuutenne
nöyryin palvelija
Semjon Janovskii

P.S. Antakaa anteeksi, että en tiedä Teidän nimeänne.¹⁵

Igumeni Damaskin vastasi Janovskiiille välittömästi 22. lokakuuta 1865 päivätyllä kirjeellään:

Armollinen herra,
Kunnioitetuin Semjon Ivanovič,
Kiitän Teitä vilpittömästi ja suuresti tarjouksestanne. — Kuinka minä syntinen en voisi toivoa saavani Teiltä tietoja meidän vanhuksemme, isä Germanin elämästä, sekä hänen kirjeitänsä? Pyydän Teitä hartaasti, lähettäkää, voi lähettäkää ne minulle! Minun osoitteeni on: “Valamon luostari, Viipurin kuvernementti, Sortavalan kaupungin kautta.”
Tunnustan, että Teidän kallisarvoinen kirjeenne hämmästytti ja ilahdutti minua. — Herra järjestää kaiken. Pyydän nöyrimmin, että otatte vastaan, ilmauksena syvästä kiitollisuudesta Teidän erittäin miellyttävästä viestistä, erikseen lähetettävät teokset: kertomuksen Valamon luostarin elämästä ja kuvia sen elämästä.¹⁶¹⁷

15 Janovskii Damaskinille I, 17. lokakuuta 1865; *Очеркъ изъ исторіи американской православной духовной миссіи (Кадьякской миссіи 1794–1837 гг.)* 1894, 129–130; Pierce (ed.) 1978, 79–80.

16 Igumeni Damaskin viittaa teokseen *Valaamskii monastyr’* eli *Opisanie Valaamskago monastyrja i podvižniki ego* (1864) ja litografiakokoelmaan *Sobranije vidov městnoštei ostrova Valaama* (1863).

17 Damaskin Janovskiiille I, 22. lokakuuta 1865; Valamon luostarin arkisto, julkaisematon.

Alkoi vilkas kirjeenvaihto, ja jo seuraava kirje oli erittäin pitkä ja sisälsi paljon tietoja isä Germanin elämästä.¹⁸ Myöhemmin, kuudennessa kirjeessään Janovskille, saatuaan tietää, että tämän tytär oli maalannut muotokuvan¹⁹ isä Germanista Valamoa varten, igumeni Damaskin pyysi tästä myös henkilötietoja:

Ilahduttava tieto isä Germanin muotokuvasta on saavuttanut minut, itse muotokuva sen sijaan ei vielä ole saapunut minulle. Herra totisesti siunatkoon Teitä, rakkain vanhus! Avokätisellä rakkaudellanne Te tuotatte sanomatonta lohtua pyhälle Luostarillemme: syvästi kiitollisena Teille se on lisännyt kallisarvoisen nimenne muistelukirjaansa, jotta Teidän puolestanne voitaisiin ikuisesti rukoilla. Rakkaus Herraan muodostaa erottamatoman siteen välillemme, hengellisen sukulaisuuden! Nyt Te olette Valamon perhettä! Hyvä Isä, pyydän nöyryyrimmäisesti, tiedottakaa minulle, jos vain muistatte, mikä oli i. Germanin nimi maailmassa, tiedättekö hänen isännimeään, hänen sukunimeään, hänen säätyään ja syntymäpaikkaansa? Olkaa hyvä, kertokaa kaikki, mitä tiedätte!²⁰

Vastauksessaan 24. tammikuuta 1867 Janovskii kertoi igumenille seuraavaa:

Koskien isä Germania minulla on kunnia kertoa Teille ne tiedot, jotka olen saanut selville: Hän oli peräisin kauppiasperheestä ja kotoisin Serpuhovin kaupungista; hän tuli asumaan luostariin 16 vuoden ikäisenä, aluksi Sergievan erakkolaan, joka sijaitsee lähellä Pietaria, ja vietettyään siellä viisi tai 6 vuotta hän siirtyi Valamoon — varmaankin isä Nazariin aikana, jota hän minulle kehui erittäin paljon. Valamosta hän lähti tovereineen kaksi kertaa ja eli jonkin aikaa metsässä. Kahdesti hänestä haluttiin tehdä pappismunkki, jopa lupailivat korottaa hänet arkkimandriitaksi ja lähettää Pekingiin, mutta hän oli nöyrä ja kieltäytyi näistä sen takia. Mikä hänen sukunimensä oli ja mikä oli hänen maallinen nimensä, sitä en ole voinut saada selville.²¹

Valitettavasti on todettava, että Janovskii oli sekoittanut kahden munkin taustat keskenään, nimittäin isä Germanin ja isä Ioasafin (1773–1823). Kuten yllä olevasta käy ilmi, Janovskii kertoi isä Germanin olleen kotoisin Serpuhovin kaupungista ja olleen syntyisin kauppiassäädystä, mutta todellisuudessa täs-

18 Janovskii Damaskinille II, 24. tammikuuta 1867; *Очеркъ изъ исторіи американской православной духовной миссіи* 1894, 131–144; Pierce (ed.) 1978, 80–89.

19 Tämä muotokuva on tietävästi Valamossa Heinävedellä. Se on julkaistu mm. kirjan *Little Russian Philokalia* (1986) sekä Sergei Korsunin teoksen englanninnoksen (2012) kansissa, sekä litografiana Valamon luostarin Kad’jakin missiota käsittelevässä kirjassa (1894) sekä Korsunin (2005) kirjan kannessa. Litografia on toiminut mallina Alexander Wikströmille, kun hän maalasi isä Germanin kuvan Tapiolan kirkon seinälle.

20 Damaskin Janovskille VI; 27. joulukuuta 1866; Valamon luostarin arkisto, julkaisematon.

21 Janovskii igumeni Damaskinille VII; *Очеркъ изъ исторіи американской православной духовной миссіи* 1894, 164–165; Pierce (ed.) 1978, 98–99.

sä oli kyse isä Ioasafin (syntyjään Kuz'ma Aleksějevič Telepnjov) tiedoista.²² Janovskii kertoi myös, että isä German olisi aloittanut luostarikilvoituksensa Troice-Sergejevan lavran erakkolassa Suomenlahden etelärannalla Pietarista länteen, mutta nämäkin tiedot viittasivat ilmeisesti isä Ioasafiin. Virheelliset tiedot jäivät elämään lähes puoleksitoista vuosisadaksi. Lisäksi 1900-luvulla levisi myös väärä tieto isä Germanin maallikkonimestä Mihail Zinov'jevič Vinokurovin oletuksesta.

Mihail Vinokurovin isoisä Georgii Ivanovič Vinokurov oli toiminut pappina Sitkassa vuosina 1853–1863. Hänen vanhin poikansa Zinovii Vinokurov oli Mihail Vinokurovin isä. Mihail syntyi Jakutskissa vuonna 1894, emigroitui Japaniin heinäkuussa 1919 ja sieltä Yhdysvaltoihin tammikuussa 1922. Yhdysvaltain Kongressin kirjaston työntekijänä Mihail Vinokurov matkusti vuonna 1940 Alaskaan, missä hän keräsi kolmen kuukauden aikana seurakunnista ”puoli tonnia” asiakirjoja.²³

Isä Germanilla oli ollut oppilas nimeltä Gerasim Ivanovič Zyrjanov, ja Vinokurov oletti, että kasteen yhteydessä German olisi antanut oppilaalleen oman maallikkonimensä. Tämä teoria oli väärä olettaessaan, että kasteen yhteydessä kastettu sai patronyymikseen eli isännimekseen kastajan tai kummin etunimen. Sukunimi kyllä tuli kastajalta tai kummilta. Vinokurov sai Kalifornian Herman Alaskalaisen luostarin väen vakuuttuneeksi tästä teoriastaan, ja niinpä asia julkaistiin muun muassa luostarin julkaisemassa kirjassa *Little Russian Philokalia vol. III: St. Herman*,²⁴ samoin kuin ilmeisesti luostarin lehdesessä *Russkii palomnik* (suom. Venäläinen pyhiinvaeltaja). Tämä virheellinen tieto on sittemmin levinnyt ympäri maailmaa, ja Venäjälläkin siihen on uskottu yleisesti.

Ferdinand von Wrangelin tiedot

Virheellisiä tietoja German Valamolaisesta levisi vuosikymmenien ajan, mutta oikeitakin tietoja tuli esiin jo vuonna 1979, kun Hlěbnikovin ensyklopedisten muistiinpanojen ensimmäinen osa julkaistiin Leningradissa Ferdinand

²² Гринёв 2009, 201–202.

²³ Pierce 1990, 528–529.

²⁴ *Little Russian Philokalia vol. III: St. Herman* 1986, 122.

von Wrangelin²⁵ kommenttien kera.²⁶ Hlëbnikov ei itse kirjoita missiosta juuri mitään, mistä syystä von Wrangel täydentää runsaasti siihen liittyviä tietoja kommentteissaan.

Isä Germanin taustasta hän kirjoittaa seuraavasti:

Tämä kunnioitettava mies kuuluu epätavallisten ihmisten joukkoon. Hän on kotoisin Voronežin kuvernementista, ja lähtöisin köyhänpuoleisten, mutta riittävän toimeentulon omanneiden vanhempien perheestä (jotka kuuluivat talonpoikaissäätöön). Hänet oli määrätty otettavaksi sotaväkeen, ja koska hän koki sisäistä halua toisenlaista elämään kohtaan, hän lähti vähin äänin kotoaan 17-vuotiaana, ja jäi munkiksi erääseen lähimmistä luostareista, Sarovin luostariin. Hän koki vastustamatonta vetoa kohti yksinäisyyttä tai täydellistä riippumattomuutta ihmisistä, ja aluksi hän lähti kaksi kertaa karkumatkalle ja kerran pääsi jo Astrahan'iin saakka päästäkseen sieltä Persian puolelle, mutta hänet palautettiin luostariin. Saatuaan houkuttelua kolme veljeään mukaansa, hän lähti

25 Paroni Ferdinand Friedrich Georg Ludwig von Wrangel (1796/7–1870) oli vanhan tanskalais-ruotsalaisen suvun jälkeläinen ja valtiomies. Hän oli yksi Venäjän maantieteellisen seuran perustajista (1845), Pietarin tiedeakatemian kirjeenvaihtajajäsen (1855), meriministeriön hydrografisen osaston päällikkö (1854–1855), meriministeriön päällikkö (1855–1857), amiraali (1856), kenraalidjutantti (1856), jäsen valtioneuvostossa (1857), sekä Venäjän Amerikan ylin käskynhaltija 1830–1835. von Wrangel vieraili siirtokunnissa ensimmäisen kerran vuonna 1818 aliluutnanttina *Kamčatka*-aluksella, joka purjehti maailman ympäri V. M. Golovninin komennossa (1817–1819). Vuosina 1820–1824 von Wrangel johti arktista tutkimusmatkaa Siperian koillisosissa. Vuosina 1825–1827 hän suoritti toisen maailmanympärimatkan *Krotkiin* komentajana ja vieraili Uudessa Arkangelissa syyslokakuussa 1826. Joulukuussa 1829 von Wrangel ylennettiin 1. luokan kapteeniksi ja nimitettiin Venäjän Amerikan ylimmäksi käskynhaltijaksi. Hän otti tehtävät vastaan 5.10.1830. von Wrangel oli aktiivisesti mukana laivanrakennuksessa Uudessa Arkangelissa ja hän järjesti useita tutkimusretkiä Kuskokwimin ja Yukonin alajuoksuille. Hänen määräyksestään perustettiin Arkkienkeli Mikaelin linnake (1833) Nortoninlahdelle. Samanaikaisesti von Wrangel vastusti Hudson's Bay Companyn laajenemista. Lisäksi von Wrangel kehitti aktiivisesti kauppaa tlingit- ja haida-intiaanien kanssa ja yritti helpottaa Venäjän siirtokunnista riippuvaisten alkuperäiskansojen ja RAK:n vanhojen asukkaiden tilannetta. 29.10.1835 hän luovutti käskynhaltijan tehtävät kapteeni I. A. Kuprejanoville ja lähti perheineen siirtokunnista *Sitka*-nimisellä aluksella (kapteeniluutnantti P. P. Mitkov) Meksikon kautta Pietariin. von Wrangelilla oli tarkoitus laajentaa merkittävästi Rossin siirtokuntaa Kaliforniassa tekemällä sopimus Meksikon hallituksen kanssa, mutta hänen aloitteensa ei saanut tukea hovissa. Vuonna 1836 von Wrangel ylennettiin kontra-amiraaliksi. Hän teki aktiivisesti yhteistyötä RAK:n pääkonttorin kanssa. Vuosina 1837–1844 hän oli pääkonttorin alaisuudessa toimineen poliittisten kysymysten ratkaisuneuvoston jäsen; hän oli myös yksi aloitteentekijöistä A. F. Kasevarovin napaseutumatkalle (1838) Alaskan rannikkoa pitkin Cape Barrow'hun. Vuonna 1839 von Wrangel teki RAK:n puolesta sopimuksen Hudson's Bay Companyn kanssa molempia osapuolia hyödyttävästä yhteistyöstä. Vuonna 1844 von Wrangelista tuli RAK:n johtokunnan puheenjohtaja ja hän säilytti tehtävän 14.12.1850 asti, jolloin hän sai eron vara-amiraalin arvosta ja hänen paikkansa otti kenraalimajuri V. G. Politykovski. von Wrangel vastusti Alaskan myyntiä Yhdysvalloille ja suri syvästi sen menetystä. Гринёв 2009, 108.

26 Врангель 1979.

sieltä, ja saatuaan luvan perustaa uuden luostarin Valamon saarelle Laatokan järvelle (omassa luostarissa hänestä tuntui jo olevan liian rauhatonta) hän oli tässä kilvoitustyössä kaikkein ahkerin veljistä, ja lopulta hän päätti lähteä Amerikkaan heti kun halukkaita ensimmäistä kertaa pyydettiin ilmoittautumaan.²⁷

2000-luvun uudet tiedot

2000-luvun alkuvuosina kaksi eri tutkijaa, toisistaan ilmeisen tietämättöminä, kaivoivat esille German Alaskalaiseen liittyviä tietoja ja julkaisivat ne vuonna 2005. Nämä kaksi olivat Pietarin Kunstkameran (antropologisen ja etnografisen museon) tutkija Sergeï Korsun sekä Valamon luostarin (Laatoka) munkkidiakoni Onufrii. Korsunin teoksen nimi on käännettynä *Pyhittäjä German Alaskalainen. Materiaalia elämäkerta varten*,²⁸ ja Onufriin kirjan nimi on *Yksinäisten rukousten valkama: Valamon luostari ja sen taivaalliset suojelijat, pyhät Sergeï ja German*.²⁹ Onufriin teos on yleinen Valamon luostarin historia, ja Amerikan-missiota koskeva osuus kattaa yhden luvun.

Onufrii kirjoittaa isä Germanin taustasta seuraavasti:

German (Georgii Ivanov Popov), pyhittäjä. Hän syntyi vuonna 1750 Kadomissa Šackiin kihlakunnassa Voronežin kuvernementissa. 12-vuotiaana hän tuli Sarovin erakkolaan ja kilvoitteli siellä skeemapappismunkki Varlaamin alaisuudessa. Kun tuo vanhus oli kuollut vuonna 1765, hän palasi isänsä luokse ja palveli Kadomin voivodin kansliassa. 23.12.1777 hänet erotettiin sieltä syynä sairastaminen ja kykenemättömyys ansaitsemaan elantoaan [= työkyvyttömyys]. Vuonna 1778 hän tuli uudelleen Sarovin erakkolaan. Vuonna 1782 hän tuli Valamon luostariin, ja samana vuonna, 1. marraskuuta, igumeni Nazariï vihki hänet munkiksi yhdessä Patermufii Molčalnikovin³⁰ kanssa.³¹

On huomattava, että Onufrii käyttää isä Germanin kirkollista nimeä Georgii. Hän ei kuitenkaan esitä suoria sitaatteja alkuperäisistä dokumenteista,³² toisin kuin Korsun. Niinpä Korsunin tiedoille isä Germanin etunimestä on annettava suurempi painoarvo.

²⁷ Врангель 1979, 244; von Wrangel 1994, 353.

²⁸ Корсун 2005.

²⁹ Онуфрий 2005.

³⁰ Korsunin (2005, 10) mukaan Patermufiin sukunimi oli Matčin.

³¹ Онуфрий 2005, 94.

³² Onufrii kuitenkin mainitsee nojaavansa seuraaviin arkisto- ja kirjallisuuslähteisiin: РГИА ф. 796, оп. 63, № 407, л. 1, 5; ЦГИА СПб ф. 19, оп. 1, № 11520; АФВМ Ев: 25, л. 15; Субботин Н. Архимандрит Феофан настоятель Кириллова-Новоезерского монастыря. СПб, 1862, 69.

Lisäksi on huomattava, että hieman myöhemmin Onufrii mainitsee Popovin myös nimellä Jegor Popov, jonka hän kertoo olevan myöhempi isä German Alaskalainen.³³

Korsun kirjoittaa isä Germanin taustasta seuraavasti:

Niinpä katson, että isä German Alaskalaisen elämäkerran on alettava F. P. [von] Wrangelin todistuksella, jonka mukaan isä German voidaan identifioida Jegor Ivanovič Popoviksi. Hän syntyi vuonna 1751 eräissä Voronežin kuvernementin kylässä ja hänen perheensä oli erittäin hurskas talonpoikaisperhe. Tiedetään, että eräs isä Germanin sukulaisista eli elämänsä lopun nunnana kuuluisassa Strastnyin luostarissa Moskovassa.

Varhaisesta nuoruudestaan alkaen Jegor-poika oli erittäin innostunut hurskaasta elämästä ja suoritti useita pyhiinvaellusmatkoja Sarovin luostariin. Lapsena hän eli jonkin aikaa Sarovin luostarissa metsässä kilvoittelijavanhus Varlaamin († 1764) keljassa — Varlaam oli isä Nazariin rippi-isä, ja Nazariista tuli myöhemmin Valamon luostarin igumeni. Vuonna 1778 Jegor Ivanovič Popov tuli Sarovin erakkolaan noviisiksi. Hänen elämänsä tästä vaiheesta on hyvin vähän tietoa, tiedetään vain, että ennen luostariin tuloaan hän oli palvellut alikanslistina Kadomin voivodin kansliassa, ja että hän tunsi munkki Feofanin, joka vuonna 1771 oli tullut noviisiksi Sanaksarin erakkolaan lähelle Sarovin luostaria. Myöhemmin Feofanista tuli arkkimandriitta ja Kirillo-Novoezerskin luostarin johtaja. Vuodesta 1782 vuoteen 1791 isä Feofan palveli Novgorodin ja Pietarin metropoliitan Gavriilin keljapalvelijana.³⁴

Sarovin erakkolan isä Nazariin tiedetään suorittaneen muutaman pyhiinvaellusmatkan. Stepaškin kertoo,³⁵ että ”joulukuussa 1780 pappismunkki Nazariï lähti pyhiinvaellusmatkalle Solovetskin saarille. Hän palasi takaisin Saroviin seuraavan vuoden kesällä.” Hän lähetti Pyhälle Synodille anomuksen, että saisi asettua Solovetskin luostarin läheisyydessä olevan Anzerskiin skiitalle yhdessä Sarovin erakkolan munkki Ioakimin sekä seitsemän noviisin kanssa, joista yhdeksi mainitaan Jegor Popov, samoin mainitaan myöhemmin tässä katsauksessa esiintyvät Vasiliï Arhipov ja Alekseï Veckoï. Vuoden 1782 alussa Novgorodin ja Pietarin arkkipiispa kuitenkin määräsi isä Nazariin palveluspaikaksi Valamon.³⁶ Korsun kertoo tästä seuraavasti:

33 Онуфрий 2005, 65.

34 Корсун 2005, 10; Korsun & Black 2012, 1.

35 Степашкин 2009, 37–38.

36 Степашкин 2009, 41.

Vuonna 1781 Novgorodin ja Pietarin arkkipiispa Gavriil päätti nimittää Sarovin erakkolan pappismunkki Nazariin Valamon luostarin rakentajaksi. Syksyllä 1781 Valamossa oli vain neljä asukasta: kaksi seurakuntapappia, yksi munkki ja yksi rakentaja, eli igumeni Jefrem. Papit ja munkki hukkuivat syksyllä 1781 ollessaan matkalla Laatokalla. Luostarin johtaja igumeni Jefrem vapautettiin tammikuussa 1782 igumenin tehtävistä hänen lähdeettyään asioilleen Pietariin. Pietarissa isä Jefrem sairastui ja kuoli 3. maaliskuuta 1782. 7. maaliskuuta 1782 annetun ukaasin mukaan Valamon luostarin rakentajaksi määrättiin isä Nazari, joka tuolloin oli pyhiinvaellusmatkalla Konevitsan luostarissa. Pappismunkki Nazari ja neljä noviisia olivat tulleet Pietarin hiippakuntaan jo tammikuussa 1782. Heidän anomuksensa saada passit on säilynyt.

Anomus passeista oli seuraava:

Pyhän Hallitsevan Synodin jäsenelle, Korkeasti pyhitetylle Novgorodin ja Pietarin arkkipiispa Gavriilille, Pyhän Kolminaisuuden ja Aleksanteri Nevskin luostarin arkki-
mandriitalle. Vladimirin hiippakunnan Sarovin erakkolan pappismunkki Nazariilta ja noviiseilta.³⁷

Nöyrimmäisin anomus.

Meidän hartaana toiveenamme on saada vierailta Pietarin hiippakunnassa Laatokan järvellä olevissa Konevitsan ja Valamon luostareissa ja kumartaa siellä pyhiä paikkoja. Sen vuoksi pyydämme Teiltä, Korkeasti pyhitetty Isä Esipaimen, nöyrimmäisesti, että meille vähäpätöisille suodaan lupa matkustaa mainittuihin luostareihin ja elää niissä niin pitkään kuin meille suodaan ja että meille myönnettäisiin siihen tarkoitukseen passit.³⁸

Asiakirjan päällä oli kirjoitettuna päätös:

12. tammikuuta 1782. Anojille myönnettäköön passit, jotta he voivat suorittaa pyhiinvaelluksen Valamon ja Konevitsan luostareihin toiveensa mukaisesti.³⁹

Marraskuussa 1782 noviisit Jegor Ivanovič Popov ja Pjotr Matč'in vihittiin munkeiksi. Asiasta antoi arkkipiispa seuraavan raportin Pyhälle synodille:⁴⁰

Hänen Keisarillisen Korkeutensa Pyhän Hallitsevan Synodin välityksellä 22. lokakuuta tänä vuonna minulle toimittaman ukaasin jälkeen Valamon Kristuksen kirkastumisen luostarissa veljestön joukossa olevat Kadomin kanslian apukanslisti Jegor Popov ja kurskilainen meščanin-säädyn edustaja Pjotr Matč'in on tämän vuoden marraskuun 1. päivänä vihitty munkeiksi, kuten mainitun luostarin rakentajan raportissa selostetaan, ja nimiksi heille on annettu, Popoville German ja Matč'inille Patermufii, minkä näin kunnioittavasti tiedotan Pyhälle Hallitsevalle Synodille.⁴¹

37 Корсун 2005, 11; Korsun & Black 2012, 3.

38 Корсун 2005, 12; Korsun & Black 2012, 3–4.

39 Korsun mainitsee lähteeksi ЦГИА Ф. 19. Оп. 1. Д., № 11451, л. 1–1 об.

40 Korsun mainitsee lähteeksi РГИА Ф. 796. Оп. 63. Д. 407, л. 5.

41 Корсун 2005, 13–14; Korsun & Black 2012, 5.

Isä Germanin kuoleman ajankohta

German Alaskalaisen sukutaustan, kotiseudun, maallikkonimen ja osin myös nuoruuden vaiheiden lisäksi ristiriitaisia tietoja on esitetty myös hänen kuolinpäivästään. Aiemmin on kerrottu, että kuolema olisi tapahtunut Kuusisaaressa (Jelovoï ostrov) 13. joulukuuta 1837. Tämä kuolinvuosi esiintyy Ioann Veniaminovin artikkelissa⁴² samoin kuin hänen monografiassaan,⁴³ ja päivämäärä 13. joulukuuta mainitaan kreoli Konstantin Larionovin kirjoittamassa vihkosessa ”Tietoja isä Germanista”, joka sisältyy igumeni Damaskinin kirjeenvaihtoon 1860-luvulla. Siinä on piispa Pietarin käsialalla oleva alaviite, jossa sanotaan: ”Isä German kuoli 13. joulukuuta 1837.”⁴⁴ Asiaa selvittänyt Mihail Vinokurov sai selville, että Kad’jakin tuolloinen pappi, isä Aleksëi Sokolov⁴⁵ ei tuohon aikaan kirjannut erikseen kuolin- ja hautauspäiviä, vaan kirkonkirjoissa oli vain yksi päivämäärä. Hän myös löysi kauppakomppanian tiedotteen Nerčinskin ja Jakutskin arkkipiispalle Innokentiille, jossa kuolinpäiväksi mainitaan 15. marraskuuta 1836.⁴⁶

Alkuperäinen tieto on peräisin kauppakomppanian ylimmältä käskynhaltijalta Ivan Antonovič Kuprejanovilta⁴⁷ (ylimpänä käskynhaltijana

42 Вениаминовъ 1840b, 20.

43 Вениаминовъ 1840a, 154; Veniaminov 1985, 235n.

44 *Очеркъ изъ исторiи американской православной духовной мисси* 1894, 181; Pierce (ed.) 1978, 108.

45 Aleksëi Petrovič Sokolov (1787–?) oli ortodoksinen pappi, joka saapui Venäjän Amerikkaan Ohotskista yhdessä vaimonsa kanssa vuonna 1816. Hän toimi pitkään Uuden Arkangelin Arkkienkeli Mikaelin kirkon pappina. Vuonna 1834 hänet siirrettiin Kad’jakin saarelle F. Mordovskiin tilalle, joka lähetettiin takaisin Venäjälle. Vuonna 1840 hän joutui käskynhaltija I. A. Kuprejanovin epäsuosioon ja lähti keväällä 1841 siirtokunnista Ohotskiin *Ohotsk-prikillä*. Гринёв 2009, 499–500.

46 *Little Russian Philokalia*, Vol. III, 134–137.

47 Kuprejanov (Kuprijanov) (1799–1857) oli vara-amiraali (1852) ja laivaston yleisen auditoriaatin jäsen. Hän vieraili Venäjän Amerikassa vuonna 1818 Kamčatkan maailmanympärimatkan aikana (kapteenina V. M. Golovnin). Kuprejanov teki toisen maailmanympärimatkansa *Mirnyillä* (luutnantti M. P. Lazarev) 1819–1821, minkä yhteydessä venäläiset merimiehet löysivät Etelämantereen. Kuprejanov vieraili luutnanttina Uudessa Arkangelissa vuosina 1823–1824, jolloin hän palveli *Kreiser*-fregatilla (2. luokan kapteeni M. P. Lazarev) vuosina 1822–1825 tehdyn kolmannen maailmanympärimatkan yhteydessä. Kuprejanov osallistui Venäjän ja Persian (1826–1828) ja Venäjän ja Turkin (1828–1829) sotiin. Hän otti vastaan Venäjän Amerikan ylimmän käskynhaltijan tehtävät paroni F. P. von Wrangelilta 29.10.1835 ja toimi tehtävässä vuoteen 1840 saakka. Kuprejanovin toimikaudella levisi paha isorokkoepidemia (1835–1840), joka tuhosi tuhansia Alaskan syntyperäisiä asukkaita. Hänen alaisuudessaan rakennettiin ensimmäinen höyrylaiva *Nikolai I* Uudessa Arkangelissa (1839), ja kauppa Yukonin ja Kuskokwimin jokiin valuma-alueella kehittyi aktiivisesti, samoin kouluopetus. Kesäkuussa 1840 Kuprejanov luovutti tehtävät A. A. Etholénille, joka saapui Kronstadtista RAK:n *Nikolai I*-laivalla (luutnantti N. K. Kadnikov). 30.9.1840 tämä alus lähti Kuprejanovin komennossa Uudesta Arkangelista Kronstadtin, jonne se saapui

1835–40). Vielä vuonna 1836 Kuprejanov ei ollut tavannut isä Germania henkilökohtaisesti (hän oli tosin ollut vuonna 1818 Kad’jakissa osana Golovninin miehistöä, mutta hän kenties ei ollut keskustellut henkilökohtaisesti isä Germanin kanssa eikä uskaltanut tämän vuoksi sanoa tuntevansa häntä), koska 3. maaliskuuta 1836 hän kirjoittaa:

Vanhurskas Isä German!

Ilman iloa tuntea Teitä henkilökohtaisesti mutta kunnioittaen mitä syvimmällä tavalla Teidän pitkäaikaista, hyödyllistä ja Jumalalle otollista elämäanne siirtokunnissamme, pidän velvollisuutenani ilmaista tämän Teille ja pyytää Jumalaa antamaan Teille lisää elinpäiviä sekä pyytää Teiltä, että ette unohtaisi minua rukouksissanne, jotta Jumala siunaisi toimintaani ja ohjaisi sitä niin, että siitä olisi siirtokunnillemme siunausta. — Samalla esittelen Teille vaimoni Julija Ivanovnan ja meille vastikään syntyneen pojan Jakovin. — Toivon erittäin suuresti, että pian saisin tavata Teidät henkilökohtaisesti ja saisin ottaa Teiltä vastaan siunauksenne. Pyhä Isä, älkää epäröikö kirjoittaa minulle avoimesti mistä tahansa tarpeista, mitä Teillä on; voitte olla vakuuttunut vilpittömyydestäni ja täydellisestä kunnioituksestani, jota ainaisesti tunnen Teitä kohtaan.⁴⁸

Nähtävästi tapaaminen oli onnistunut kesällä 1836, sillä lokakuun 16. päivänä 1836 Kuprejanov kirjoittaa edelleen:

Vanhurskas Isä German!

Edeltäjäni Ferdinand Petrovič [von] Wrangelin ollessa Kad’jakissa vuonna 1834, Te pyysitte häneltä, että Teille lähetettäisiin Venäjältä Uudessa Valamossa olevaa tšasounaanne varten Herran temppeliintuomisen ikoni, samoin kuin avustusta Teidän huolenpitoonne alaisena elävälle aleutti Annalle, joka aikoinaan on kauan elänyt yhdessä aiemman ylimmän käskynhaltija Baranovin kanssa ja on tämän lasten äiti. Kiirehdin ilmoittamaan Teille, vanhurskas Isä, että vastauksena tähän edeltäjäni esitykseen kauppakomppanian ylin johto on tämän vuoden maaliskuun 12. päivänä ilmoittanut minulle, että se lähettää heti Teidän toivomuksenne mukaisesti Uuden Arkangelin konttorin kautta Teille pyytämänne ikonin varustettuna hopeisella riisalla, ja että yllämainitun aleutti Annan osalta se on, käytyään kirjeenvaihtoa aiemman ylimmän käskynhaltijan, komentaja Janovskiin kanssa, antanut sellaisen määräyksen, että Uuden Arkangelin konttori välittää joka vuosi Kad’jakin konttoriin mainittua aleutti Annaa varten 150 ruplaa tai lähettää suoraan Kad’jakiin hänen nimellään näillä rahoilla hänelle Sitkan kaupoista ostettuja hänen tarvitsemiaan tavaroita ja ruokatarvikkeita; tästä olen antanut oheisen määräyksen.

heinäkuussa 1841. Itämerellä palvellessaan Kuprejanov jatkoi aktiivista yhteistyötä Pietarin RAK:n pääkonttorin kanssa. Гринёв 2009, 281.

48 Venäjän Amerikan ylimpien käskynhaltijoiden kirjeenvaihto vuodelle 1836, folio 31, № 47, 3.3.1836, Yhdysvaltain Kansallisarkisto, Washington D.C.

–Tiedottaessani Teille tästä näen tarpeelliseksi lisätä, että olen määrännyt Kad’jakin konttorin johtajan hra Kaševarovin⁴⁹ lähettämään Teidän luoksenne sen henkilön, jota Te minulta henkilökohtaisesti pyysitte, muistaakseni Ruppen,⁵⁰ kun Kuusisaarelle on kertynyt olettamani määrä tyttöjä orpokotiin.

Olen valitettavasti kuullut terveydentilastanne, että se ei ole parempi kuin silloin, kun näin Teidät; mielelläni kuulisin, että voimanne ovat palanneet entiselleen.⁵¹

Tammikuun 21. päivänä 1837 Kuprejanov kirjoittaa Kad’jakin käskynhaltijalle seuraavasti:

Kad’jakin konttorin käskynhaltijalle, hra Kaševaroville.

Te tiedotitte minulle *Kvihpakilla* saapuneessa kirjeessänne Isä Germanin kuolemasta, jonka suhteen ette ajan puutteen vuoksi voineet tiedottaa minulle asiasta yksityiskohtaisesti, ja siksi toivonkin nyt, että olette jo saaneet tiedon kaikesta, mikä koskee hänen kuolemaansa sekä hänen jälkeensä Uuteen Valamoon jäänyttä esineistöä, niin kauppa-komppanialle kuuluvaa kuin hänen yksityistäänkin. — Voidakseni tiedottaa tästä Kauppa-komppanian ylimmälle johdolle sekä pyytääkseni siltä sen päätöstä, odotan Teiltä ensimmäisellä saapuvalla aluksella yksityiskohtaista tiedonantoa kaikesta omaisuudesta, jonka Isä German on jättänyt jälkeensä, sekä selostusta siitä, mitä on kuulunut *hänelle* ja mitä *kauppa-komppanialle*. Mikäli vainaja on jättänyt jälkeensä jonkin testamentin, niin esittäkää se minulle alkuperäisenä, tiedottaen minulle myös hänen suullisesti esittämästään viimeisestä tahdosta. Sanotaan, että hänellä oli hallussaan tšasounassaan eräitä melko arvokkaita esineitä, jotka ovat jääneet hänelle alkuperäiseltä missiolta. (Tästä Kad’jakin

49 Vasilii Ivanovič Kaševarov oli pietarilainen kauppiaan poika, joka toimi virkailijana RAK:n *Jelena*-aluksen (kapteeniluutnantti V. S. Hromčenko) maailmanympärimatalla 1828–1830. Saavuttuaan Uuteen Arkangeliin 1829 Kaševarov palveli jonkin aikaa RAK:n paikallistoimistossa. Hän meni naimisiin lokakuussa 1830 pappi A. P. Sokolovin tyttären Jevgenijan kanssa, jonka kanssa hän sai neljä lasta. Vuosina 1831–1838 Kaševarov toimi Kad’jakin konttorin käskynhaltijana. Vuonna 1838 hän luovutti tehtävänsä I. S. Kostromitšinonville ja lähti Venäjälle *Nikolai I*-laivalla (kapteeniluutnantti Je. A. Behrens) perheensä kanssa. (Гринёв 2009, 219–220.) Pierce (1990, 221) kertoo, että Kad’jakin asukkaat eivät pitäneet Kaševarovia kovin suurella arvolla. Isä German ennusti, että hänen siirtämisensä pois käskynhaltijan paikalta ei tulisi olemaan miellyttävä. Hänen hallintoaan ei ole pidetty onnistuneena. Гринёв 2009, 219–220.

50 Mathias/Matti Taraninpoika Ruppe (todennäköisesti Ruppe tai Riippa) (1792–?) oli suomalainen talonpoika Viipurin läänin Kirvusta. Hän palveli 1820–1830-luvuilla RAK:ssa Kad’jakin hallintopiirissä ja johti 1830-luvulta lähtien Kuusisaarella pientä Uuden Valamon asutusta, jonka munkki German oli perustanut. Ruppe oli naimisissa ensin paikallisen syntyperäisen (eskimo tai kreoli) Annan (k. 1840) ja sitten Kad’jakin eskimon Marfa Alig’jagan (s. 1821) kanssa, jonka kanssa hänellä oli viisi lasta. Vuoden 1844 toisella puoliskolla Ruppelle myönnettiin siirtokuntien kansalaisuus ja hänet listattiin siirtokuntien kansalaiseksi vuonna 1850. Гринёв 2009, 467.

51 Venäjän Amerikan ylimpien käskynhaltijoiden kirjeenvaihto vuodelle 1836, folio 351, № 481, 16.10.1836, Yhdysvaltain Kansallisarkisto, Washington D.C.

konttorin epäilemättä tulisi olla tietoinen.) Mikäli tämä totta, niin pyydän esittämään yksityiskohtaisen luettelon näistä esineistä. — Siihen saakka, kunnes tulen esittämään vastaisia määräyksiä tämän asian suhteen, annan tehtäväksi Teille ja Kad’jakin konttorille pitää huolta edesmenneen Isä Germanin laitoksista Uudessa Valamossa, jotta kaikki sujuisi hänen määräämässään järjestyksessä; näin ollen huolehtikaa siitä, ettei mitään varastettaisi sieltä, ja tiedottakaa minulle tästä aika ajoin, kunnes saatte minulta vastaisuudessa uusia määräyksiä sekä Kauppakompanian ylimmän johdon päätökset.⁵²

Saatuuan Kaševarovilta raportin Kuprejanov tiedotti asiasta kauppakompanian pääkonttoriin Pietariin.⁵³

Kad’jakin konttori tiedottaa minulle tiedonannossaan no. 14, maaliskuun 15. päivänä, munkin, isä Germanin kuolemasta, joka tapahtui viime vuoden marraskuun 15. päivänä. Kyseisen konttorin suorittamien laskelmien mukaan edesmenneellä isä Germanilla oli palkastaan saatavia 258 ruplaa 42 kopeekkaa. Esitän samalla tiedoksi kauppakompanian ylimmälle johdolle hänen testamenttinsa alkuperäiskappaleen, jonka edeltäjäni, paroni [von] Wrangel on omakätisesti kirjoittanut vuonna 1834, sekä Kad’jakin konttorista minulle lähetetyn luettelon isä Germanin kuoleman jälkeen jääneestä irtaimistosta, ja minulla on kunnia ilmoittaa, että määräsin Kad’jakin konttorin täyttämään vainajan tahdon hänen testamenttinsa mukaisesti. Uuteen Valamoon jääneen tšasounan ja siihen kuuluvan esineistön suhteen on sanottava, että ne ovat nyt jääneet ilman kirkonpalvelijaa. Siihen saakka, kunnes pääkonttorista saadaan päätös siitä, miten niiden suhteen menetellään, olen määrännyt Kad’jakin konttorin valvomaan kaikkea asianmukaisesti, jottei mitään varastettaisi.

Isä Germanin kuoleman ja hautaustoimituksen välillä oli siis noin kuukauden pituinen ajanjakso. Syynä tähän oli se, että tuona aikana Kad’jakin seudulla raivosi myrsky, eikä Pyhän Paavalin sataman pappi, isä Aleksėi Sokolov päässyt paikalle toimittamaan hautausta. Tästä kertoo kad’jakilainen kreoli Konstantin Larionov⁵⁴ muistiinpanoissaan, jotka hän laati Valamon igumeni Damaskinia varten:

52 Venäjän Amerikan ylimpien käsikynhaltijoiden kirjeenvaihto vuodelle 1837, folio 15, № 17, 21.1.1837, Yhdysvaltain Kansallisarkisto, Washington D.C.

53 Venäjän Amerikan ylimpien käsikynhaltijoiden kirjeenvaihto vuodelle 1837, folio 142 verso, № 137, 3.5.1837, Yhdysvaltain Kansallisarkisto, Washington D.C.

54 Konstantin Andrejevič Larionov (1823–?) oli A. S. Larionovin ja kreoli Annan poika, joka palveli RAK:ta useiden vuosien ajan muun muassa satamavirkailijana Pyhän Paavalin satamassa Kad’jakin saarella 1850-luvulla sekä vastaanottovirkailijana. RAK:n pääkonttorin pyynnöstä tsaari palkitsi Larionovin menestyksestään ja ahkeruudesta huhtikuussa 1862 hopeamitalilla Pyhän Stanislavin ritarikunnan nauhallalla, jossa oli merkintä ”ahkeruudesta”. Vuonna 1866 Larionov nimitettiin Pyhän Paavalin saaren johtajaksi. Kun Alaska oli myyty Yhdysvalloille vuonna 1867, hän lähti seuraavana vuonna Sitkasta (entinen Uusi Arkangeli) Amurin Nikolajevskiin. Гринёв 2009, 293.

Isä German pyysi ympäriltään olevilta, että sitten kun hän on kuollut, siitä ei tiedotettaisi Käskynhaltijalle ennen kuin hänen ruumiinsa on haudattu (tämä varmaankin johtui halusta välttää seremonioita), ja hän ennusti, että kukaan satamasta ei näkisi hänen kasvojaan. Mutta Kuusisaaren asukkaat eivät toteuttaneet tätä vanhuksen pyyntöä, sillä he pelkäsivät venäläisiä, kuten aleutit kertoivat.

Heti kun Kaševarov oli saanut tiedon tämän kaikkien kunnioittaman ihmisen kuolemasta, hän kiirehti teettämään arkun, joka, Kaševarovin ansioksi on sanottava, tehtiin parhaimmalla mahdollisella tavalla. Kävi vain niin, että tuuli alkoi puhaltaa eikä sallinut Kaševarovin ja papin itse, jotka olivat valmistautuneet matkaan, lähtevän liikkeelle (vaikka Kuusisaarelle oli satamasta kaikkiaan 2 tunnin matka), ja arkku lähetettiin kuu-kauden kuluttua suurella vaivalla kokeneen vanhuksen Koz'ma Učiliščevin⁵⁵ kyydissä. Heti kun kuusisaarelaiset olivat saaneet arkun, he asettivat meidän lempeän vanhuksemme maalliset jäännökset siihen, laskivat hänet hautaan, ja juuri sillä hetkellä tuuli tyyntyi ja meren pinta muuttui peilityneksi! Näin isä Germanin viimeinen ennustus oli käynyt toteen.⁵⁶

Vanhuksen pyyntö oli ollut seuraavanlainen, kuten Ignatiï⁵⁷ kertoo:

Kun hänen elämänsä päättyisi, hän ei antanut heidän pestä ruumista, vaan se oli asetettava yksinkertaisesti laudalle, molemmat kädet oli asetettava rinnan päälle, häntä ei pitänyt pukea mihinkään vaatteisiin paitsi hänen mantiaansa, ja sen helmasta oli otettava kämmenenlevyinen kaistale, käärittävä hänet siihen, ja kasvot oli peitettävä sen koriste-päärmeellä. Jos joku halusi hyvästellä hänet, niin hän määräsi asetettavaksi hänen päänsä päälle, ts. otsalle ristin, jota hän oli kantanut (kenties rukousnauhan kanssa, minä en kyennyt ymmärtämään, mitä Ignatiï tarkoitti), jota hän käski suudella, kasvoja sen sijaan hän ankarasti kielsi näyttämästä kenellekään.

Hän käski hautaamaan itsensä erään puun alle taikka kannon alle, peittäen hänet hänen vanhalla peitollaan, josta ihmiset eivät tienneet, paitsi vanhuksat Ignatiï ja Isai, että tämä peite oli isä Germanin pituinen lauta!! Tähän Ignatiï lisää: että Apa vietti vaivalloista elämää ja että kukaan ei pystyisi sitä jäljittelemään.

55 Učiliščev (1793–1861) oli kad'jakilainen eskimo (eräiden lähteiden mukaan kreoli), joka palveli RAK:ta vuosina 1805–1848. Siirtokunnan viranomaiset palkitsivat hänet vuosittaisella 60 seteliruplan eläkkeellä. Гринёв 2009, 549.

56 *Очеркъ изъ исторіи американской православной духовной миссіи* 1894, 179–181; Pierce (ed.) 1978, 107–108.

57 Ignatiï Alig'jaga (1798–1874), kad'jakilainen eskimo, munkki Germanin oppilas Kuusisaarella 1820-luvulla. Гринёв 2009, 23.

Kuoleman jälkeen German oli hoidokkiensa talossa tasan kuukauden ajan, missä oli lämmintä, mutta isä Germanin kasvat eivät muuttuneet millään lailla, edes minkäänlaista hajua ei ollut! Vaikka tuon talon asukkaat yrittivät kuinka tutkia sitä. Tähän Ignatii lisää, me todellakin toimimme vastoin hänen käskyään.⁵⁸

Isä Germanin munkkinimi

Jäljelle jää enää kysymys siitä, mikä pitäisi olla isä Germanin nimi läntisessä maailmassa: Herman vai German? Venäläinen nimi *German* on lainattu kreikkasta, jossa nimen asu on *Germanos*. Kreikkaan nimi on puolestaan lainattu latinasta, jossa se on muodossa *Germanus*. Nimen esiintymisiä moderneissa kielissä ovat muun muassa seuraavat:

kreikka:	Γερμανός (Germanós)
italia:	Germano [dʒer'mano]
ranska:	Germain [ʒɛʁ'mã]
espanja:	Germán [χer'man]
englanti:	Jermaine [dʒər'mein]

Latinan *Germanus*-nimen tulkintoja on kaksi: (1) 'germaani' (jota voidaan seurata kantaindoeurooppaan tai vähintään kantagermaaniin, (2) 'veljien' tai 'siskojen' (latinan sanasta *germen* 'verso').

Saksalaisen nimen *Herman(n)* etymologia sen sijaan on aivan toinen. Siinä on taustalla kantagermaanin sana **harjaz* 'armeija, sotajoukon johtaja, sotilas' (joka palautuu kantaindoeuroopan sanaan **kóryos* 'sota, sotajoukko', joka tulee juuresta **ker-* 'sota'. Hermanin *man* taas on merkitykseltään 'mies', jolloin sanan *herman* merkitys on 'sotilas'. Nimen Herman vastine englannissa on sukunimi *Harman*.

Tätä taustaa vasten ei ole mahdollista, että venäjän Germanin vastine olisi lännessä Herman. Kuinka nykyiseen kirjoitusasuun on sitten päädytty? Ainakin suomessa German ja Herman on liitetty toisiinsa pyhittäjä Herman Valamolaisen tapauksessa vähintään vuodesta 1885 lähtien, jolloin perustettiin *Pyhien Sergein ja Hermanin veljeskunta*. Vuonna 1915 amerikkalainen historioitsija Frank Alfred Golder (1877–1929) julkaisi teoksen nimeltä *Father Herman: Alaska's Saint*, ja näin venäläinen munkki *German* tuli tunnetuksi saksalaisella nimellä *Herman*. Kaliforniassa toimiva St. Herman of Alaska Brotherhood on myöhemmin, vuodesta 1968 lähtien julkaissut useammankin painoksen Golderin pikku kirjasesta, johon on lisätty aiempia ja myöhempiä

⁵⁸ *Очеркъ изъ исторіи американской православной духовной миссіи* 1894, 179–181; Pierce (ed.) 1978, 107–108.

ihmeitä. Ortodoksinen lähetys ry. julkaisi tämän vuoden 1968 version suomeksi vuonna 1989 nimellä *Pyhittäjäisä Herman Alaskalainen*. Golder vietti vuonna 1914 pidemmän ajan Pietarissa, helmikuusta marraskuuhun, ja tuona aikana hän myös vieraili Valamossa.

Mahdollisesti hän kuuli tuolloin veljeskunnasta ja valitsi nimen German englanninkieliseksi vastineeksi nimen Herman.

Sinänsä venäjän kielessä on yleistä, että henkilön- ja paikannimissä germaanisten kielten äännettä /h/ vastaa venäjän /g/. Näin on esimerkiksi seuraavien kaupunkien nimissä: Hamburg ~ Gamburg, Hannover ~ Gannover, Heidelberg ~ Geidel'berg, Stockholm ~ Stokgol'm, Birmingham ~ Birmingem, Southampton ~ Sautgempton. Huomatkaamme myös vanha Helsingin nimi venäjäksi: Gel'singfors.

Yhteenveto

Virheellisiä tietoja isä Germanista, joka tunnetaan Suomessa nimellä Herman Alaskalainen, on esiintynyt kirjallisuudessa siitä lähtien, kun Valamon luostari vuonna 1868 julkaisi hänestä lyhyen elämäkerran, *Žizn' valaamskago monaha Germana, amerikanskago missionera* (suom. Valamolaisen munkki Germanin, Amerikan lähetysaarnajan elämä).⁵⁹ Väärät tiedot oli Valamon igumenille Damaskinille kertonut entinen Amerikan venäläisten siirtokuntien ylin käskynhaltija Semjon Janovski vuonna 1865. Vääriä tietoja esiintyi isä Germanin sukutaustasta, kotiseudusta ja luostarikilvoittelun alkuvaiheista. Lisäksi 1800-luvulta periytyy kuoleman virheellinen ajankohta; väärän vuoden julkaisi isä Ioann Veniaminov vuoden 1840 artikkelissaan, ja väärän päivämäärän kertoi igumeni Damaskinille Uuden Arkangelin apulaispiispa Pietari kirjeessään vuonna 1867. Virheellisen maallikonimen esitti Yhdysvaltain kongressin kirjaston työntekijä Mihail Vinokurov, ja väärästä munkkinimestä on vastuussa amerikkalainen Frank A. Golder.

Mihail Vinokurovin kunniaksi voidaan esittää, että hän sai selville isä Germanin kuoleman oikean ajankohdan. Isä Germanin sukutaustan ja kotiseudun oli kirjannut muistiin jo paroni Ferdinand von Wrangel, luultavasti itseltään isä Germanilta kuultuna Kuusisaarella vuonna 1834. Nämä tiedot

59 Жизнь валаамского монаха Германа, американского миссионера 1868. Nähtävästi tämä teos ilmestyi ensin samana vuonna Strannik-aikakauskirjassa. Tämä voidaan päätellä siitä, että Strannikissa on muutamia painovirheitä, joita ei esiinny Valamon julkaisemassa eripainoksessa. Muuten nämä kaksi julkaisua näyttävät olevan peräisin samasta ladonnasta.

kuitenkin julkaistiin vasta vuonna 1979 Venäjällä ja 1994 Yhdysvalloissa. 2000-luvulla kaksi tutkijaa, Sergei Korsun ja munkkidiakoni Onufrii julkaisivat molemmat toisistaan riippumatta tutkimuksensa vuonna 2005, joissa he esittivät arkistolähteisiin pohjautuen tietoja isä Germanista: hänen maallikkonimensä oli Jegor Ivanov Popov,⁶⁰ syntynyt vuonna 1750 Kadamissa Šackiin kihlakunnassa Voronežin kuvernementissa. Hän oli peräisin talonpoikaisperheestä ja aloitti luostarikilvoituksensa Sarovin erakkolassa, siirtyen sieltä Valamoon vuonna 1782 isä Nazariin seurueessa. Munkiksi hänet vihittiin Valamossa 1. marraskuuta samana vuonna.

Vuonna 1793 isä German tarjoutui vapaaehtoiseksi lähetystyöhön Luoteis-Amerikan Kad’jakin saarelle, nykyisen Alaskan alueelle, minne hän saapui niin sanotun Kad’jakin mission mukana 24.9.1794. Hän toimi Kad’jak issa ja läheisellä Kuusisaarella kuolemaansa 15.11.1836 saakka. Kuoleman oikea päivämäärä käy ilmi Amerikan venäläisten siirtokuntien ylimmän käskynhaltijan Ivan Kuprejanovin kirjeenvaihdosta, josta säilytetään kopioita Yhdysvaltain kansallisarkistossa Washington D.C:ssä.

Isä German tunnetaan länsimaissa nimellä Herman. Syy tähän saattaa olla Suomessa, jossa Pyhien Sergein ja Hermanin veljeskunnan nimessä venäläinen nimi *German* muuttui muotoon *Herman*. *Herman* ei kuitenkaan ole nimen *German* vastine.

Isä Germanin muistopäivää vietetään 9. elokuuta, joka on hänen kano-nisointinsa vuosipäivä. Kanonisointi tapahtui vuonna 1970, ja sen toimittivat Kodiakissa ja Kuusisaarella Amerikan ortodoksisen kirkon priimas Ireney (1965–77) ja Suomen ortodoksisen kirkon arkkipiispa Paavali.⁶¹ Olisi suotavaa, että Suomen ortodoksinen kirkko liittäisi kirkkokalenteriin myös isä Germanin kuolinpäivän 15.11., jotta sitä osattaisiin asianmukaisella tavalla viettää kirkossamme.

60 Alempisäätyisten miesten patronyymi oli keisarivallan aikoina *Ivanov*, ei *Ivanovič*, joksi se neuvostoaikoina muutettiin.

61 Theodosius 1970, 25, 31.

Lähteet

Arkistolähteet

Venäläis-amerikkalaisen kauppakomppanian ylimpien käskynhaltijoiden kirjeenvaihto, lähetetyt kirjeet, Yhdysvaltain kansallisarkisto, Washington D.C.
Valamon luostarin igumeni Damaskinin kirjeenvaihto 1864–68 koskien isä Germania, Valamon luostarin arkisto, Heinävesi.

Julkaistut lähteet ja kirjallisuus

Venäjänkieliset julkaisut

Веніаминъ, Іоаннъ (1840a). *Записки объ островахъ Уналашкинскаго отдѣла*. Санктпетербургъ.

— (1840b). Состояніе православной церкви въ російской Америкѣ. *Журналъ министерства народнаго просвѣщенія*, ч. 26, № 6, отд. V, 15–58.

Врангель, Фердинанд Петрович (1979). Кадыкский отдел, остров Кадык. Замечания для пополнений записок г. Хлебникова. *Русская Америка в неопубликованных записках К. Т. Хлебникова*. Сост. введ. и комм. Р. Г. Ляпуновой и С. Г. Федоровой. Л.: Наука.

Головнинъ, Василий Михайловичъ (1822). *Путешествіе вокругъ свѣта, совершенное на военномъ шлюпѣ «Камчатка» въ 1817, 1818 и 1819 годахъ флота капитаномъ Головнинымъ*. СПб: Морская типографія.

— (1861). Записка Капитана 2 ранга Головнина о состояніи Російско-Американской компаніи въ 1818 году. *Морской сборникъ*, № 1, 1861, приложенія, 48–126.

Гринёв, Андрей Вальтерович (2009). *Кто есть кто в истории Русской Америки*. Энциклопедический словарь-справочник. Под ред. академика Н. Н. Болховитинова. М.: Academia.

Жизнь валаамскаго монаха Германа, американскаго миссіонера (1868). Санктпетербургъ: Валаамскій монастырь.

Корсун, Сергей (2002). *Преподобный Герман Аляскинский. Жизнеописание*. Jordanville, NY: Holy Trinity Monastery.

— (2005). *Преподобный Герман Аляскинский, валаамскій подвижник в Америке. Материалы к жизнеописанию*. Санкт-Петербург: Валаамскій монастырь.

Лвовъ, Аполлинарій Николаевичъ (1894). Краткія историческія свѣдѣнія объ учрежденіи въ Сѣверной Америкѣ православной миссіи, объ основаніи Кадыкской епархіи и о дѣятельности тамъ первыхъ миссіонеровъ (Къ столѣтнему юбилею православія въ Америкѣ.). *Прибавленія къ Церковнымъ вѣдомостямъ*, № 38–39, 17 и 24 сентября, 1317–1326, 1361–1370.

Онуфрий, иеродиакон (Маханов, Олег Харисович) (2005). *Причал молитв уединенных. Валаамский монастырь и его небесные покровители преподобные Сергий и Герман*. Санкт-Петербург: Издательство Царское Дело.

Очеркъ изъ исторiи американской православной духовной мисси (Кадыякской мисси 1794–1837 гг.) (1894). Валаамский монастырь.

Степашкин, В. А. (2009). *Преподобный Назарий Валаамский. Подвижник Саровской пустыни. Нижегородская епархия, Вознесенский Печерский монастырь, Саровская пустынь*.

Тихменёв, Петр Александрович (1863). *Историческое обозрѣнiе образованiя Россiйско-Американской компани и действiя ея до настоящаго времени*. Приложенiя. Санктпетербургъ.

Хлѣбниковъ, Кирил Тимофеевичъ (1835а). *Жизнеописание Александра Андрѣевича Баранова, главнаго правителя россiйскихъ колонiи въ Америкѣ*. Санктпетербургъ. — (1979). *Русская Америка в неопубликованных записках К. Т. Хлебникова*. Сост. введ. и комм. Р. Г. Ляпуновой и С. Г. Федоровой. Л.: Наука.

Muut julkaisut

Golder, Frank Alfred (1915). *Father Herman, Alaska's Saint*. Omakustanne. — (1968). *Father Herman, Alaska's Saint*. Platina, CA: St. Herman of Alaska Brotherhood.

— (1989). *Pyhittäjäisä Herman Alaskalainen*. Suom. viitankantajamunkki Hariton. Helsinki: Ortodoksinen lähetys.

Golovnin, Vasily Mikhailovich (1979). *Around the World on the Kamchatka*. Transl. Ella Wiswella. Honolulu: University of Hawaii Press.

Khlebnikov, K.T. (1973). *Baranov, Chief Manager of the Russian Colonies in America*. Kingston, Ontario: The Limestone Press.

— (1994). *Notes on Russian America. Parts II–V: Kad'iak, Unalashka, Atkha, the Pribylovs*. Compiled by R. G. Liapunova and S. G. Fedorova. Translated by Marina Ramsay. Alaska History no. 42. Kingston, Ontario & Fairbanks, Alaska: The Limestone Press.

Korsun, Sergei, with Lydia Black (2012). *St. Herman. A Wilderness Saint. From Sarov, Russia, to Kodiak, Alaska*. Jordanville, NY: Holy Trinity Publications, Holy Trinity Monastery.

Parppei, Kati (2010). *Saints, Legends and Forgeries. The Formation of the Historiographical Image of Valaam Monastery*. Publications of the University of Eastern Finland. Dissertations in Social Sciences and Business Studies No. 5. Joensuu.

Pierce, Richard A. (1990). *Russian America: A Biographical Dictionary*. Alaska History, No. 33. Kingston, Ontario: The Limestone Press.

Pierce, Richard A. (ed.) (1978). *The Russian Orthodox Religious Mission in America 1794–1837*. Materials for the Study of Alaska History, No. 11. Kingston, Ontario: The Limestone Press.

St. Herman of Alaska Brotherhood (1986). *Little Russian Philokalia. Vol. III: St. Herman of Alaska*. Platina, CA.

Theodosius (Lazor) (ed.) (1970). *Canonization of Saint Herman of Alaska, Kodiak, Alaska, 9 August, 1970 AD*. Sitka, Alaska.

Tikhmenev, P.A. (1979). *A History of the Russian American Company. Vol. 2. Documents*. Kingston, Ontario: The Limestone Press.

Veniaminov, Ivan (1985). *Notes on the Islands of the Unalashka District*. Alaska History no. 27. Kingston, Ontario: The Limestone Press.

Wrangel, F. P. (1994). The Kad'iak District, Island of Kad'iak. Remarks to Supplement the Notes of K. T. Hlebnikov by F. P. Wrangel. Teoksessa K.T. Khlebnikov, *Notes on Russian America*. Parts II–V: *Kad'iak, Unalashka, Atkha, the Pribylovs*. Compiled by R. G. Liapunova and S. G. Fedorova. Translated by Marina Ramsay. Alaska History no. 42. Kingston, Ontario & Fairbanks, Alaska: The Limestone Press.

UUTTA TUTKIMUSTA / NEW RESEARCH

Evangelos Thiani

Transformative Philanthropic- Diakonia of the African Orthodox Church of Kenya

Lectio praecursoria at a public defence of doctoral dissertation
at the School of Theology, University of Eastern Finland
16.5.2023

Ortodoksia 64 (2024), 117–131

DOI: 10.61560/ortodoksia.147450

Introduction

The Orthodox Christian tradition is not a focus in the study of religious-based social development. A closer examination proves that this is due to a lack of scholarship rather than a lack of social ministry in the Orthodox churches. While various churches' philanthropic-diakonia initiatives, theology, and ecclesiology have been extensively studied, they remain relatively unexplored among the Orthodox Churches.¹ Although the World Council of Churches General Assembly in Busan in 2013 called on all member churches to map their tangible and intangible diaconal assets and contributions to their development and outline their diaconal theology, the Orthodox Church has yet to respond, further limiting contemporary studies on the subject and begging the question of why an ancient church that prides itself on its rich theology

¹ Molokotos-Liederman 2009.

has so sparsely documented its philanthropic-diaconal theology, especially in the context of global development. This can be explained by the fact that Islamic and Turkish occupation and communism in the traditional Orthodox lands have distracted them from many contemporary debates, including this one. Furthermore, while diaconal matters are not new, it is Western Christian theologians who seem to be the movers of this debate, with the Orthodox only responding to them in ecumenical fora, not among themselves. Orthodox theologians thus seem to avoid diaconal language as if it were a foreign concept in Orthodox theology. Diakonia is still not taught as an independent course in Orthodox institutions. Rather, it is a topic in history, patristic, or missional courses. All this begs the question of whether philanthropic-diakonia is an important part of Orthodox Christianity, praxis, and theology.

Since its formation in 1929 the African Orthodox Church of Kenya (AOCK) has been involved in considerable social transformational development but has received little recognition, documentation, or study in this area. The church is the largest Greek Orthodox Church in Africa, with four dioceses, 500 priests, and 201,263 Christians according to the Kenyan national census results of 2019. This study seeks to unveil how AOCK contributes to Orthodox theological and practical transformative philanthropic-diakonia and the challenges the church has faced in the process. To do this, the study evaluated and documented the theology and practice of the social transformative philanthropic-diakonia of AOCK from its formation until the present. The study used an interpretivist epistemology with a qualitative approach and a practical public theology method in a descriptive single case study design. Content analysis was used to analyse the study's 119 interviews from 80 respondents conducted between 2013 and 2023 and the literature used to collect its data. Four sub-studies were undertaken, with the objectives being to unveil the Orthodox contribution to Africa's social transformational development before and during Covid-19, evaluate the Orthodox Church's ecclesiological understanding of diakonia and social transformative development, examine the place of the church as a formidable and essential social transformative development agent, contribute to the little studied field of philanthropic-diakonia in the Eastern Orthodox Church in the African context, and note the AOCK diaconal challenges and offer proposals for them.

The term philanthropic-diakonia

Various Christian traditions have used different terminologies for their social development work. Although the terminologies appear different, the holistic development work and impact these Christians perform in society seem similar to outsiders. Nevertheless, the terms each Christian tradition uses show what this social ministry means to it and the extent to which each goes to fulfil its mission of serving others and society, spiritually and socially, politically, and economically. In their own ways these Christians share God's love and resources with those who need them to positively transform their lives. The term diakonia is used by most mainline Protestant Christian traditions² and in major ecumenical forums,³ the word being biblical and denoting service. The Pentecostal and Evangelical Christian traditions have popularised the use of the term transformative development, which tends to borrow heavily from the terms and principles of secular global development, although they add biblical aspects to their approach.⁴ The Roman Catholic tradition has preferred the term *caritas*.⁵

The Orthodox Church has mainly used the ancient Byzantine and Hellenist term *philanthropia* (philanthropy) to denote its social service work.⁶ Today, the Orthodox use this term to denote the love of God for humanity, an act shown fully by God offering His Only Begotten Son, Jesus Christ, to save humanity. Orthodox Christian social service therefore imitates and joins God in His service and love for humanity, making *philanthropia* a theocentric and anthropocentric term. Even with this deep theological understanding, the term *philanthropy* is seen in contemporary linguistics as material-based charity and donations offered to those in extreme need, more so during emergencies. Moreover, the term does not denote service to the rest of creation, but only to humans. To help alleviate this supposed weakness of the common Orthodox term, the biblical term *diakonia* is included in this study because it denotes the church's holistic service to the entire creation, with Christ being the main deacon. As the work of Christ is seen in scripture, He offers His service to all who need Him spiritually, physically, socially, economically, and even politi-

² Dietrich et al. (ed.) 2014.

³ Ampony et al. (ed.) 2021.

⁴ Myers 2011.

⁵ Ilo 2011.

⁶ Constantelos 1968, 3–16.

cally with a liberative and transformational model that not only rescues and aids the concerned individual, group, or society in extreme need but further extends beyond that episode and that individual, group, or society to become a truly transformative event and development. When this Christian service to others (diakonia) is merged with the philanthropic-love of God for humanity (philanthropia), we have a fully embodied term for the gospel in praxis that is acceptable both ecumenically and by the Orthodox. Thus, using the term philanthropic-diakonia in this study helps the Orthodox express their holistic social ministry more formally and meaningfully. This study further defines philanthropic-diakonia as the “Christian social ministry that expresses God’s love for humanity in mission and praxis”,⁷ a praxis-based social development that is rights-based, community-based, and faith-based and is hence broader than global development.

Church and development work in Africa

In development, churches, like other faiths, are often overlooked by critics due to their religious background and supposed cause of backwardness and underdevelopment.⁸ Critics of religion often see Christians and their institutions as uncivilised. Past and present realities, where religion is an instrument of colonialism, social dominance, Western dominance, gender injustice, religious extremism and radicalisation, and the endorsement of apartheid, racism, war, and conflict, have amplified this suspicion. Nevertheless, faith institutions cannot be ignored for their significant and positive social development contributions to individuals and communities.⁹ Since 11 September 2001 the world has further appreciated the role of religion in development, even though critics remain.¹⁰

Religion is fundamental in Africa, shaping worldviews, policy, and development.¹¹ Faith institutions remain the most trusted institutions, and their leaders are the most valued in Africa.¹² In sub-Saharan Africa, the church owns most schools, peacebuilding initiatives, medical centres, social welfare programmes, poverty reduction programmes, and humanitarian assistance

⁷ Thiani 2024, 27.

⁸ Haustein & Tomalin 2017, 76–85.

⁹ Marshall & Van Saanen 2007.

¹⁰ Karam 2014.

¹¹ Ferrett 2005.

¹² Howard 2020; Thiani 2019, 296–297.

programmes.¹³ Given that sub-Saharan Africa will be the home of most Christians by 2060, a review of the social development performed by such an important agent is essential.¹⁴

Christian institutions are advantaged in performing development in many ways.¹⁵ Philanthropic diakonia is a mandatory element of the church's *esse*, and where divine and spiritual motivations exist, the church must aim to achieve it. African churches operate in all areas, even where the government does not. In most cases church institutions already exist and understand grassroots community issues before any government institution does. African church bodies have been the voice of the voiceless and, with other parts of civil society, are worthwhile critics of bad governance. In some of these places the church acts long before such matters are reported through official channels. Churches have access to resources, funds, and volunteering personnel every day of the year, and what these do as development is owned locally by the community. It is also easier for the church to undertake some of the transformative development work, especially where justice, human rights, helping those in need, and caring for creation are concerned, because it already advocates for them, among other positive changes and community wellbeing within its structures, even without the involvement of a development project. In most African communities those in need go to church, especially when they need emergency and reconstruction aid and psychosocial assistance. All these social actions are easily undertaken because in highly religious communities like those in sub-Saharan Africa the church has an active weekly, if not daily, audience, history, and inherent social development mandate. This qualifies the church as an important development agent in Africa. Nevertheless, in all these matters the philanthropic-diakonia of Africa's Orthodox churches remains undocumented and understudied, especially in Egypt, with the largest Coptic Orthodox population; Ethiopia, with the largest Ethiopian Orthodox population; and Kenya, with the largest Greek Orthodox population.

13 McGuire 2008, 236–282.

14 Pew 2011; Jenkins 2011.

15 DFID 2012; Kim 2019; James 2011, 109–117; James 2016.

Study I: AOCK educational and health philanthropic-diakonia¹⁶

Health and education are the most prominent church development fronts in Africa – as much as 50 per cent in some nations. Since 1929 AOCK has had schools all over Kenya through the Local Native Council, foreign aid, the donation of local lands, and initiatives of local staff.¹⁷ This trend has continued in addition to other education-related developments. Its focus on schools meant AOCK was the first to have locally run pre-independence private schools that taught their students general academics, unlike the European-led mission churches' technical schools, which only prepared Kenyans to be casual labourers to serve their colonial masters. These AOCK schools were shut down during the Mau Mau liberation in 1951 and 1952 and were never returned to AOCK, even after independence. The first Early Childhood Development Education (ECDE) Syllabus for diploma and certificate courses in Kenyan tertiary colleges was initiated by AOCK under the St Clement Orthodox Teachers College and was replicated throughout the nation. This syllabus introduced a more deliberate learner-focused education model to Kenya. AOCK continuously gave scholarships to less fortunate families for their children's primary, secondary, and college studies. These were given to both Orthodox and non-Orthodox living or studying in Kenya. Currently, AOCK runs more than 40 pre-schools, more than 40 primary schools, more than 15 secondary schools, and five tertiary institutions.

AOCK health projects started in the 1980s; today, it owns 20 health centres in Kenya, offering subsidised and free medical care to any Kenyan needing healthcare.¹⁸ European doctors and health experts visit Kenya annually between June and August to participate in free national AOCK specialised healthcare camps held in Orthodox parishes, mission areas, and health centres. This has helped less privileged Kenyans and their families acquire specialist healthcare they would otherwise have been unable to afford. Training of Kenyan health experts to add to the staff of Orthodox health centres and clinics in Kenya has been ongoing in Cyprus since 2010: between two and four students have been enrolled in this academic endeavour every year. This will help AOCK healthcare be self-sustaining and increase the number of in-

¹⁶ Thiani 2020.

¹⁷ Thiani 2020, 20–24.

¹⁸ Thiani 2020, 25–28.

ternationally competitive health experts. In return, Kenyans receiving healthcare under AOCK are treated by world-class medical personnel for free or for subsidised fees. The HIV/AIDS campaign under CUAHA, which targets the Southern and Eastern Africa regions, has been a major step AOCK and its partners have taken in fighting this scourge in Africa.

Although self-sustainability and balanced partnerships have been an AOCK model since its inception in Kenya, the same does not always apply to all its development projects, as can be deduced from its health and education projects. This has led AOCK to lose some of its schools to the government because it cannot run them financially or eventually to rent its health centres to private individuals. AOCK's ideals are not always assured in partnerships with the government or private individuals. Moreover, when the government runs an AOCK school for a long time, it tends also to want to take over church properties, a tension that is not always helpful to the adjacent church community. When school and healthcare projects are built with foreign funding, the role and participation of the local community are neglected. The AOCK head office and clergy have been accused of handing over AOCK schools to the government without proper MOUs and initiating unplanned and unsustainable healthcare projects in parishes without involving the concerned community of lay Christians. Dependency, lack of participation, and ownership therefore seem to be the direst challenges AOCK health and educational philanthropic-diakonia projects face.

Study II: AOCK philanthropic-diakonia during Covid-19¹⁹

Throughout history Christians have helped societies manage their public pain and suffering, especially during plagues, pandemics, wars, natural calamities, fires, and other devastating occurrences, giving hope and assisting the afflicted materially and spiritually. Such philanthropic-diakonia is undertaken in three stages: relief; rehabilitation; and sustainability. The relief stage comes first in crisis management. Immediate aid alleviates suffering with food, shelter, healthcare, and clothing, evacuates the afflicted to safety, and cares for the dead as the community awaits lasting solutions. The rehabilitation stage follows, helping restore normality to the community by developing strategies for fixing what can be fixed to allow the community's restoration,

¹⁹ Thiani 2021.

including the reconciliation of warring parties, the rebuilding of destroyed homes, the return to evacuated areas, and the reuniting of families. The final stage is sustainable development, which seeks to offer sustainable change, growth, and stable livelihoods in the afflicted community while finding ways to live without returning to the situation that affected them. It has been noted that caring for those in need during difficult times is one way Christianity has gained adherents.

During the Mau Mau movement's war of liberation between 1944 and 1963, AOCK offered afflicted families food, shelter, education, and healthcare. This led to the closure and confiscation of AOCK institutions by the British colonial government, but it did not stop AOCK fulfilling its philanthropic-diakonia. During the 2002 pre-election ethnic clashes and the 2007/2008 post-election violence, which produced many Internally Displaced Persons, AOCK joined other Kenyans in helping affected families with food, shelter within their churches and schools, healthcare, and clothing.

After its official announcement in December 2019 in China, the Covid-19 pandemic was confirmed in Kenya in March 2020 in Nairobi and Mombasa. An immediate lockdown was announced in the two major cities, and many other areas in Kenya were soon affected. AOCK sought ways to offer relief and rehabilitation using its existing local systems and experience of offering relief in Kenya. Water was critical in handling Covid-19. Water drilling projects therefore became a priority for AOCK, starting with dry areas. AOCK clergy and parishes started collecting and distributing food subsidies to impoverished families and schoolchildren. Small-scale farming was initiated on AOCK church land, including the seminary, and was replicated in the homes of AOCK adherents to reduce the cost of food, which had risen due to restricted movement. AOCK microfinance projects, including Saccos, Clergy, Presbyteres, and Readers associations, were amplified to give salary advances and new business funds, rejuvenate old businesses, and offer farming funds and loan sustenance. The funds were easily accessed because they were passed on among AOCK adherents at the parish and community levels. Without these institutions many families would have suffered immensely. Owning and running such local financial institutions helped offer funds when global and national financial institutions were unreliable.

Study III: Orthodox ecclesiology of philanthropic-diakonia²⁰

Historically, Christians have always come together to assist those who suffer – whether they are Christian or not. Since the days of the early church housing and care for the sick, aged, orphans, widows, poor, immigrants, travellers, and homeless have been part of what the church is and does. Although it uses a religious model, this social contribution to society has become a reason for the church’s social recognition and a model for conversion. Inter-Christian cooperation is seen in the early church writings, but since the Second World War the church has cooperated with non-religious and religious institutions in diakonia and development. The World Council of Churches (WCC) 2023 ecumenical diakonia document initiated during the WCC General Assembly held in Busan, South Korea agreed the inter-Christian principles of philanthropic-diakonia. Understanding Christian diaconal language and relating it to the church’s nature and mission explains why the church has been involved in philanthropic-diakonia from its inception.

Although not professionalised, the Orthodox Church practises philanthropic-diakonia in all its daily endeavours from the parish to the diocesan levels, but it has not offered a theology for it. A review of the existing praxis and relating it to existing Orthodox theology shows that philanthropic-diakonia is inherent in the nature and mission of the church and is something on which even differing Christian traditions agree. The Protestant Reformation, having amplified professionalism, teaching, and the study of philanthropic-diakonia, has seemed to appropriate it as a Western Christian model of theology. Yet a historical review reveals that it is also an Eastern Christian model and understanding that the church cannot be the church without philanthropic-diakonia.

An attempt to develop an Orthodox theology of philanthropic-diakonia includes the following. Concerning liturgy and mission, philanthropic-diakonia is the praxis done outside what is taught and prayed for in the worship of the church. In this regard philanthropic-diakonia is the liturgy after the divine liturgy, with the divine liturgy confined to internal members and philanthropic-diakonia intended for all, whether Orthodox Christians, believers, or not. In relation to Orthodox ecclesiology philanthropic-diakonia is inherently seen in the life of Orthodox parishes, dioceses, and local churches, even with their differing magnitude and uncoordinated activities. Why? Because the church

²⁰ Dietrich & Thiani 2021.

cannot be the church without them. In Orthodox soteriology no one can be saved by faith alone without action. Orthodox soteriology and anthropology, borrowing from Matthew 25:31–46 and James 2:17–23, reminds all Orthodox Christians that they will inherit the kingdom of God by showing and performing acts of love to the other. In discipleship and martyrria Orthodox Christians, following the footsteps of the incarnate Christ and the ultimate suffering servant, are reminded of the need to serve others.

A comparison of the Evangelical Lutheran theology of diakonia with Orthodox philanthropic-diakonia reveals many similarities and differences. The Orthodox tend to act on their diaconal ecclesiology instead of theologising on it like Evangelical Lutherans. Evangelical Lutherans have professionalised diakonia and strongly teach it; the Orthodox do not. While philanthropic-diakonia is a path to salvation for the Orthodox, it is done purely out of goodwill by Evangelical Lutherans. Evangelical Lutherans map out and document their diakonia; the Orthodox regard it as another daily church activity and ministry. The two churches are not in communion liturgically and have differing theologies. However, they both have a diaconal ecclesiology that insists the church cannot exist without philanthropic-diakonia, which is inherently embedded in its nature and theology. The Orthodox Church may be an older and different Christian tradition from the Evangelical Lutherans, but in the ecumenical spirit it can learn how to map and document diaconal activities, their scientific study, and professionalise philanthropic-diakonia. Meanwhile, Evangelical Lutherans can learn something about Orthodox theologies that would benefit their understanding of philanthropic-diakonia.

Study IV: Problems and solutions of philanthropic-diakonia in AOCK²¹

AOCK has had philanthropic-diakonia since 1929, but it has not been studied until now. Philanthropic-diakonia experts and publications have often excluded the Orthodox Church, including young and vibrant churches like AOCK. In conducting philanthropic-diakonia, AOCK has faced many problems, conflicts, limitations, and tensions. Some have been resolved; others have not found solutions. Some of the issues identified in this study have affected recipients of philanthropic-diakonia, the project itself, the project managers and financiers, and the church. Legalistic giving and the prosperity gospel

²¹ Thiani n.d.

threaten future AOCK philanthropic-diakonia activities, creating misleading theological concepts around diaconal work. Foreign aid dependency, especially on major projects, has limited locals in taking responsibility, owning and making decisions, and wanting to handle major AOCK projects; several major projects remain unfinished. AOCK has used philanthropic-diakonia as a means of proselytism, something which is considered ecumenically unethical. This may also explain why AOCK is affected by the “Rice Christians” syndrome, in which some locals only join AOCK because of what they receive, including monetary, material, and position gains. AOCK Saccos and table banking loans have been accused of losing church members, limiting church attendance, and creating conflicts and hostilities when loans are unpaid and guarantors lose money. “Paper orphanages” have been discovered in AOCK, whereby an “orphanage” is formed on AOCK premises, and it collects funds it is presumed will help orphans who do not exist. Although these paper orphanages assist some less fortunate families, much money is lost unethically. The lack of properly professionalised philanthropic-diakonia has led AOCK institutions to misdirect some financial resources intended for diaconal work to pay salaries and other non-diaconal matters.

The solutions to some of the problems AOCK’s philanthropic-diakonia work faces include the following. There should be one coordinating and guiding office, with professionally trained officers running AOCK philanthropic-diakonia at the national and diocesan levels. There needs to be one strategic and management plan for all AOCK’s diaconal programmes. The capacity of all AOCK clergy and parish diaconal officers in philanthropic-diakonia and its dos and don’ts needs to be built. Philanthropic-diakonia short courses and degrees need to be taught at the Orthodox Seminary in Nairobi to enable all current and future clerics to be properly formed concerning this part of what the church is and does, further growing its research in the Orthodox tradition and Africa. Financially sustainable models and authentic partnerships of all AOCK major diaconal projects need to be sought to avoid dependency. AOCK should also seek, broaden, and replicate philanthropic-diakonia success stories. Nationally, AOCK should have official regulations and guidelines to help manage its philanthropic-diakonia projects properly and eliminate existing and future problems that could be a danger to the church and the public in general. To avoid the misuse of diaconal funds, separate accounts from other church budgets should be opened. Finally, the already started projects should be finalised before similar ones are started to avoid similar projects remaining incomplete.

Conclusions

This study highlighted the social transformative diakonia of the African Orthodox Church of Kenya (AOCK). Since 1929 AOCK has been involved in considerable social transformational development in Kenya but has yet to receive the recognition it deserves or to be adequately studied. This study is the first to evaluate and document the theology and practice of AOCK's philanthropic-diakonia from its formation to the present. The AOCK philanthropic-diakonia activities that concerned this study included AOCK's contribution to education, health, water, poverty reduction, social justice, feeding and microfinance programmes, social protection projects, and civil society activities like national governance, politics, anticorruption, and Covid-19 management in Kenya. The study proved that AOCK is an active, all-inclusive social development and social protection agent that has contributed to many philanthropic-diakonia activities in Kenya for almost 100 years, transforming many individuals and communities.

Successes and weaknesses have been noted in AOCK's diaconal ministry. The professionalisation and centralisation of philanthropic-diakonia projects and leadership are therefore called for, alongside constant monitoring and evaluation, sustainable financial management of diaconal work, and a more localised and ethically guided philanthropic-diakonia. This will help eliminate the existing ethical, managerial, operational, programmatic, and organisational problems. AOCK needs more authentic and financially sustainable partnerships and collaborations (SDG17) and more localised asset-based development to avoid paternalism and dependency. Moreover, they must go beyond relief, emergency, and charity models to prophetic, sustainable, and transformational development. The Orthodox Church globally, and especially AOCK, can learn from this study about the weaknesses, limitations, and tensions in how philanthropic-diakonia has been undertaken in the past and make improvements by following the study's suggestions.

Theology is always contextual. It is therefore always intended for a specific place, time, and culture, as is philanthropic-diakonia. Theology is not static because of contextual changes and its incarnational character, even though it demands the maintenance of *phronema* (the church's mindset). Global development, ecumenical diakonia, and existing Orthodox theology have shaped Orthodox philanthropic-diakonia praxis and theology. To understand Orthodox diakonia contextually, this study formulated the term philanthropic-

diakonia to help bridge the gap between Orthodox and ecumenical diaconal theologies and broaden their definition. The study has proved that diakonia is not a Western Christian model borrowed by Orthodox theology but a fundamental part of traditional Orthodox theology and ecclesiology that needs to be addressed. According to this study philanthropic-diakonia is not a matter of choice but a mandatory component of being a church and is thus an activity in which all Orthodox churches must be involved. Moreover, the study has laid to rest the binary terms of philanthropy (used by the Orthodox) and diakonia (used ecumenically) by merging the two to form philanthropic-diakonia, a more robust and acceptable term ecumenically and in Orthodox theology. The study further extends the Orthodox theology of philanthropic-diakonia from the recognised liturgy after the liturgy, missiological, and patristic concepts and elucidates it in the light of the Orthodox theology of anthropology, spirituality, salvation, and ecclesiology. The history and theology of a young church like AOCK have therefore proved valuable to the Orthodox Church and its theology globally. This situates AOCK philanthropic-diakonia in Orthodox theology without the exercise being labelled a Latin or Babylonian captivity. Its contribution to social development in Kenya for almost 100 years has been revealed at the same time.

Bibliography

Ampony, Godwin, Büscher, Martin, Hofmann, Beate, Ngnintedem, Félicité, Solon, Dennis, & Werner, Dietrich (ed.) (2021). *International Handbook on Ecumenical Diakonia: Contextual Theologies and Practices of Diakonia and Christian Social Services*. Oxford: Regnum Books International.

Constantelos, Demetrios (1968). *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Department for International Development (DFID) (2012). *Faith Partnership Principles: Working Effectively with Faith Groups to Fight Global Poverty*. London: Department for International Development.

Dietrich, Stephanie & Thiani, Evangelos (2021). Diaconia and the Church: Towards a Diaconal Ecclesiology. Reflections from Orthodox and Protestant Perspectives. In Godwin Ampony, Martin Büscher, Beate Hofmann, Félicité Ngnintedem, Dennis Solon, & Dietrich Werner (eds), *International Handbook on Ecumenical Diakonia: Contextual Theologies of Diakonia and Christian Social Services*. Oxford: Regnum Books, 81–94.

Dietrich, Stephanie, Jorgensen, Knud, Korslien, Kari, & Nordstokke, Kjell (eds) (2014). *Diakonia as Christian Social Practice*. Oxford: Regnum Books International.

Ferrett, Grant (2005). Africans trust religious leaders. *BBC News*, 14 September 2005. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/4246754.stm>. Seen 31 October 2020.

Haustein, Jörg & Tomalin, Emma (2017). Religion and Development in Africa and Asia. In Pedro Raposo, David Arase, & Scarlett Cornelissen (eds). *Routledge Handbook of Africa–Asia Relations*. Oxford: Routledge, 76–93.

Howard, Brian (2020). Religion in Africa: Tolerance and trust in leaders are high, but many would allow regulation of religious speech. *Afrobarometer Dispatch* 339, 28 January 2020. https://www.afrobarometer.org/wp-content/uploads/2022/02/ab_r7_dispatchno339_pap12_religion_in_africa.pdf. Seen 21 August 2024.

Ilo, Stan (2011). *The Church and Development in Africa: Aid and Development from the Perspective of Catholic Social Ethics*. Nairobi: Pauline Publications.

James, Rick (2011). Handle with care: Engaging with faith-based organisations in development. *Development in Practice* 21:1, 109–117. <https://doi.org/10.1080/09614524.2011.530231>.

James, Rick (2016). Religion and Development. GSDRC Professional Development Reading Pack no. 35. Birmingham: University of Birmingham. <https://gsdrc.org/professional-dev/religion-and-development/>. Seen on 21 August 2024.

Jenkins, Philip (2011). *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York – Oxford: Oxford University Press.

Karam, Azza (2014). *Religion and Development Post-2015: Report of a Consultation among Donor Organizations, United Nations Development Agencies and Faith-Based Organizations, 12–13 May 2014 New York*. New York: UNFPA. <https://www.unfpa.org/publications/religion-and-development-post-2015>. Seen 22 August 2024.

Kim, Kirsteen (2019). Editorial. *Journal of the International Association for Mission Studies* 36, 1–4.

Marshall, Katherine & Van Saanen, Marisa (2007). *Development and Faith: Where Mind, Heart, and Soul Work Together*. Washington: The International Bank for Reconstruction and Development / World Bank.

McGuire, Meredith (2008). *Religion: The Social Context*. Long Grove: Waveland Press.

Molokotos-Liederman, Lina (2009). *Orthodox Diakonia Worldwide: An Initial Assessment*. IOCC publications. https://www.academia.edu/10350014/_ORTHODOX_DIAKONIA_WORLDWIDE_AN_INITIAL_ASSESSMENT. Seen 21 August 2024.

Myers, Bryant (2011). *Walking with the Poor: Principles and Practices of Transformational Development*. Mary Knoll: Orbis Books.

Nordstokke, Kjell (2014). Mapping out and mobilising diaconal assets. In Stephanie Dietrich, Knud Jørgensen, Kari Korslien, & Kjell Nordstokke (eds), *Diakonia as Christian Social Practice: An Introduction*. Oxford: Regnum Books International, 214–225. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1ddcsdb>.

Pew Research Center (PEW) (2011). Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population. *Pew Research Center*, 19 December 2011. <https://www.pewresearch.org/religion/2011/12/19/global-christianity-exec/>. Seen 21 August 2024.

Thiani, Evangelos (2019). Political corruption and the place of the church in the war against corruption and impunity in Kenya. In Sunday Agang, Pregala Pillay, & Chris Jones (eds), *A Multidimensional Perspective on Corruption in Africa*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 296–325.

Thiani, Evangelos (2020). Eastern diakonia in the South: Assessing the development and mission work of the African Orthodox Church of Kenya. *Decolonial Studies*, Decolonial Subversions Special Issue 2020, 8–29.

Thiani, Evangelos (2021). African Orthodox philanthropic-diakonia prior and during COVID–19 in Kenya. *Ortodoksia* 61, 23–56. <https://journal.fi/ortodoksia/issue/view/9304>.

Thiani, Evangelos (2024). *Transformative Philanthropic-Diakonia of the African Orthodox Church of Kenya*. Diss. University of Eastern Finland. Dissertations in Education, Humanities, and Theology 211. Joensuu: University of Eastern Finland. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-61-5155-7>.

Thiani, Evangelos (n.d.). Crossroads, limitations, and tensions of Orthodox philanthropic-diakonia in Kenya. Unpublished manuscript under peer review by *Diaconia: Journal for the Study of Christian Social Practice*.

KIRJALLISUUTTA / BOOK REVIEWS

Heteronormatiivisuuden dekonstruktio

Misha Cherniak, Olga Gerassimenko & Michael Brinkschröder (toim.), "For I Am Wonderfully Made": Texts on Eastern Orthodoxy and LGBT Inclusion. European Forum of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Christian Groups 2016, 323 s.

Thomas Arenzen, Ashley M. Purpura & Aristotle Papanikolaou (toim.), Orthodox Tradition and Human Sexuality. Foreword by Metropolitan Ambrosius, Helsinki. New York: Fordham University Press 2022, 330 s.

Artikkelit kirjassa *"For I Am Wonderfully Made"* perustuvat osittain esitelmiin, jotka johdannon mukaan pidettiin "Helsingin lähellä" vuonna 2015 järjestetyssä seminaarissa "Orthodox Theological Reflections on LGBT People". Kirjasta löytyy teologisten artikkelien lisäksi transkriptioita ryhmäkeskusteluista sekä henkilökohtaisia kertomuksia. Esipuhe on isä Heikki Huttusen kirjoittama. *Orthodox Tradition and Human Sexuality* taas koostuu kauttaaltaan tieteellisistä artikkeleista tästä aiheesta. Molemmat kirjat tähtäävät samaan: heteroseksuaalisen rakkauden tiukan normatiivisuuden dekonstruktioon.

"For I Am Wonderfully Made" sisältää myös katsauksia yhteiskunnan suhtautumisesta seksuaalivähemmistöihin Itä-Euroopassa, erityisesti Venäjällä. Kirjoittajien mielestä tilanne on miltei lohduuton varsinkin Venäjällä, jossa seksuaalivähemmistöjen toimintaa ja pelkkää olemassaoloa sekä ihmisoi-keusajattelua usein pidetään turmeltuneen "Lännen" vaikutuksena. Kirkko ja valtio lyöttäytyvät yhteen kansakunnan ja perinteisten perhearvojen puolustamisessa. Länneistä on tällöin tullut metafyyssinen vastustaja, yksi artikkelin kirjoittaja toteaa – jo kohta kymmenen vuotta sitten. Tapa, jolla Venäjän patriarkka Kirill on luonnehtinut Ukrainan sodan perimmäisiä syitä, ei näiden artikkelien valossa ole kyseisen sodan jälkikäteen keksittyä oikeutusta. Kirjan henkilökohtaiset puheenvuorot ovat usein pysäyttäviä. Oltakoon kirjoittajien näkemysten kanssa samaa tai eri mieltä, henkilökohtaiset kokemukset hylkäämisestä kirkon suunnalta – ehtoollismaljan edessä tai päästörukouksen lu-

kematta jättämisen muodossa kirkkokansan nähden – ovat julmaa luettavaa. Ne toimivat myös muistutuksena siitä, että aihe koskettaa konkreettisia ihmisiä, meidänkin keskuudestamme löytyviä, eikä ole vain etäisen teoreettisen pohdinnan asia.

Jälkimmäistäkin kuitenkin tarvitaan. Valerie A. Karras johdattaa samassa kirjassa aiheeseen, johon monet kirjoittajat palaavat myös toisessa teoksessa, *Orthodox Tradition and Human Sexuality*: Miten tulkita kertomus ihmisen luomisesta kohdassa 1. Moos 1:26–27? Edustamassaan tulkinnaissa Karras vetoaa ennen kaikkea Gregorios Nyssalaiseen todeten, että sukupuoliuus ja jako kahteen sukupuoleen eivät isien mukaan kuuluneet ihmisen alkuperäiseen luomiseen. Kaksi sukupuolta olisi ollut Luojan tapa varautua luotujen tulevaan syntiinlankeemukseen, jonka jälkeen biologinen lisääntyminen tuli välttämättömäksi ihmissuvun jatkumisen kannalta. Karras myös esittää, että jakaantuminen kahteen sukupuoleen tämän tulkinnan mukaan kumoutuu ylösnousemuksessa. Täten Karras yrittää kumota näkemyksen siitä, että jakaantumisen kahteen sukupuoleen olisi ontologinen arvo (”gender essentialism”). *Orthodox Tradition and Human Sexuality* -kirjan esipuheessa metropoliitta Ambrosius tarttuu samaan ajatukseen ja tekee sen pohjalta monien muiden artikkelikirjoittajien tavoin johtopäätöksen, että näin ollen perinteinen näkemys seksuaalisuudesta miehen ja naisen välisenä asiana ei päde. Viittaamalla ihmisen alkuperäiseen ei-binääriseen luomiseen relativisoidaan jakautuminen kahteen sukupuoleen ja sitä kautta todetaan ei-binääristen suhteiden olevan saman arvoisia kuin miehen ja naisen välinen suhde. Minulle tämä ei oikein avaudu. Selvää näyttää olevan se, että isät eivät nähneet miehen ja naisen välisen seksuaalisen suhteen ja sen myötä lisääntymisen edustavan ihmisen korkeinta kutsumusta. Selibaatti sen sijaan edusti sitä. Miten tästä päästään ei-binääristen seksuaalisten suhteiden arvostamiseen, jäi kirjat luettuani minulle arvoitukseksi.

Toinen vastaava teema kirjoissa on personalismin korostus, jossa tehdään jyrkkä ero ”luonnon” ja ”persoonan” välillä. Ihmistä ei voida rajoittaa hänen (biologiseen) luontoonsa. Varsinkin Bryce E. Rich edustaa artikkeleissaan (molemmissa kirjoissa) tätä näkökantaa ja yhdistää sen erilaisiin gender- ja queer-teorioihin. Richin mukaan ihminen voi vapaana persoonana ylittää luontonsa ja valita hänelle sopivan suhteen lukuisten gender-roolien ja sukupuolivariaatioiden seasta. Näkökantaa perustellaan ennen kaikkea Johannes Zizioulaksen ja Vladimir Losskyn näkemyksillä luonnon ja persoonan välisestä jännitteestä. Losskyn korostamaa apofatismia suhteessa tietoomme Juma-

lasta käytetään useissa artikkeleissa perusteena sille, että vastaavasti ei voida rajoittaa ihmistäkään hänen meidän havaittavissamme olevaan luontoonsa. Jotenkin tämänkin päätelmän ajatellaan edistävän vapautumista biologisen luonnon rajoittuneisuudesta ja mahdollistavan heterosuhteiden ohella muunlaisetkin suhteet.

Ihmisen vapautuminen syntiinlankeemuksen jälkeisestä binäärisyydestä on myös vahvasti esillä, kun jotkut kirjoittajat kehittävät ajatuksiaan eros-rakkauden pyhittävästä voimasta. Aristotle Papanikolaou aloittaa oman artikkelinsa teoksessa *Orthodox Tradition and Human Sexuality* toteamalla, että hän aikoo keskittyä itse seksuaaliseen tekoon ja siihen liittyvään himoon, joiden kanssa kirkolla on ollut vaikeuksia varsinkin suhteessa homoseksuaaleihin. Avioliitto on kirjoittajan mukaan sakramentti sen takia, että osapuolet voivat sen kautta harjoittaa askeesia ja *agape*-rakkautta. Tämä puolestaan vapauttaa osapuolten eros-rakkauden pelosta ja vihasta edistämään ihmisen päämäärää (*theosis*) riippumatta siitä, onko kyse hetero- vai homosuhteesta. Papanikolaou viittaa Maksimos Tunnustajan näkemykseen hyveistä, *eroksesta* ja *agapestä*. Mutta siinä missä Maksimos käyttää käsitettä eros kuvaamaan rakkautta Jumalaan, Papanikolaou soveltaa sitä myös parisuhteeseen. Kun tätä rakkauden muotoa käytetään oikein, se edistää osapuolten suhdetta Jumalaan. Maksimoksenkin kerrotaan ajatelleen, että *eroksen* kohdistuminen rajallisiin (luotuihin) kohteisiin voi olla hyvä, jos se johtaa ihmistä kohti Jumalaa, mutta paha, jos *eros* on suhteessa niihin järjenvastainen. Maksimoksen kerrotaan myös rajoittaneen seksuaalisen eroksen lisääntymistarkoitukseen. Ehkä sen takia, että eros samaa sukupuolta olevaa kohtaan olisi lisääntymismahdottomuutensa takia järjenvastainen? Papanikolaou etäännyy omassa artikkelissaan niin kauas seksuaalisuuden biologisesta perustasta, että hän toteaa homoeroottisen himon olevan yhtä selittämätön kuin paljon useammin esiintyvä heteroseksuaalinen himo. Voisiko heteroseksuaalisella himolla olla jotain tekemistä lisääntymisen kanssa?

Papanikolaou tunnustaa rakentavansa ajatteluaan Jumalan inkarnaatioon pohjautuvaan ihmiskuvaan eikä yksittäisiin lauseisiin Raamatussa, isillä tai kanoneissa. Monet muut kirjoittajat viittaavat kuitenkin varsinkin Raamatussa oleviin, homoseksuaalisen kanssakäymisen torjuviin kohtiin. Usein todetaan, että Raamattu puhuu sen ajan homoseksuaalisesta kulttuurista, joka oli perin erilainen oman aikamme kahden henkilön vapaaehtoiseen, tasavertaiseen ja uskolliseen rakkaussuhteeseen verrattuna. Näin varmasti on. Varsinkin Room. 1:23–27 on kuitenkin haaste tälle tulkinnalle, kun Paavali tuossa

kohdassa näyttää puhuvan kategorisesti kaikkea homoseksuaalista sukupuoliyhteyttä vastaan sanoen sen olevan epäsopuinen luomakunnan järjestyksen kanssa, verrattavissa epäjumalanpalvontaan tai sen seurausta. Toisaalta, jos kysymme artikkelikirjoittaja Ekaterini Tsalampounin (*Human Sexuality*) tavoin, mitä arvoa jollakin ensimmäisen vuosisadan diasporajuutalaisella (so. Paavalilla) on oman aikamme ratkaisujen kannalta, niin joudumme myös kyseenalaistamaan Paavalin muun aineiston ilmoitusluonteen. Kyseessä on aika iso osa Uudesta testamentista. Molemmissa kirjoissa kontekstualisoidaan varsinkin Raamatun kohdat menneen ajan tuotteiksi siinä määrin, ettei niillä katsota olevan sanottavaa nyt käytävään keskusteluun. Melkoinen hermeneuttinen muuri tulee tällöin pystytetyksi. Eikö kirkon traditio ole tosiaan kohdannut samoja ilmiöitä kuin me nykyään ja osannut niitä käsitellä pastoraalisesti? Bryce E. Richin kuvaus antiikin ajan homoseksuaalisen kanssakäymisen eri muodoista (*Human Sexuality*) herättää kyllä kysymyksen, eivätkö eri seksuaaliset suuntautumiset olleet tiedossa jo silloin.

Hyvin kirjoitettu mutta hämmentävä on Susan Ashbrook Harveyn artikkeli (*Human Sexuality*), jossa hän esittää monen varhaisista lähteistä tunnetun pyhittäjäparin keskinäisen suhteen voineen sisältää myös seksuaalista läheisyyttä ("There is no means for us to know."). Ashbrook Harvey myös luonnehtii Gregorios Teologin kirjeitä Basileios Suurelle "homeroottiseksi", samaten Romanos Melodoksen ja Symeon Uusteologin hymnejä ja runoja Kristukselle. Herää kysymys, voiko antiikissa ja keskiajalla usein palavankin *filia*-rakkauden (ystävyyys) häviäminen kulttuuristamme ja sen korvaaminen eroksella olla tässä taustana. Muuten en tiedä, miten Ashbrook Harveyn havainnot voisivat auttaa, kuten hän itse esittää, meitä pohtimaan ihmisyyttä, seksuaalisuutta ja jumalakaipuuta.

Kirjat kehittävätsiis sellaista näkemystä ihmisen seksuaalisuudesta, joka olisi avoin myös samaa sukupuolta oleville. Yksi seuraamus tästä on monissa artikkeleissa toistuva toteamus, ettei lisääntyminen ole avioliiton perimmäinen tarkoitus. Eikö tässä yhteydessä ole hyvä muistaa, että lisääntymisen erottaminen seksuaalisuudesta on kulttuurissamme tullut itsestäänselvyydeksi ehkäisyhistorian mullistaneen e-pillerin keksimisen ja sen mahdollistaman seksuaalisen vallankumouksen seurauksena 1960-luvulta alkaen? Pantelis Kalaitzidoksen (*Human Sexuality*) kehoitus kehittää nautinnon ja hellyyden teologiaa sen sijaan, että nähtäisiin avioliitto vain lisääntymisen valossa, sopii hyvin yhteen kulttuurimme valtatrendin kanssa.

Kirjojen artikkelit vähättelevät jakautumista kahteen sukupuoleen, mutta pitävät samalla binääristä seksuaalisuutta esikuvana kahden samaa sukupuolta olevan henkilön parisuhteelle ("a loving, covenanted, same-sex erotic relationship", Bryce E. Rich). Se jää käsittelemättä, miten suhtautua samaa sukupuolta olevien pariin perheen perustamiseen. Lasten "hankkiminen" tarkoittaa – jos lapsia ei adoptoida edellisistä suhteista – kolmannen osapuolen osallistumista. Mikä on silloin biologisen vanhemman asema ja suhde lapseensa? Mikä on lapsen suhde biologiseen äitiinsä/isäänsä? Kolmesta vanhemmasta on joka tapauksessa kyse.

Kun kerran kirjoissa käsitelty aihe on niin räjähdysherkkä – se hajottaa parhaillaan kirkkokuntia ympäri maailmaa – sitä olisi voinut käsitellä monipuolisemmin. Edes yksi eri mieltä oleva kirjoittaja olisi nostanut kirjojen arvoa. Nyt on vaarana, että monet hyvin kirjoitetut artikkelit jäävät lukematta niiltä, joille perinteinen sukupuolisuhdemalli on itsestäänselvyys. Usein peräänkuulutettua keskustelua aiheesta eivät nämä kirjat itse edusta.

Mikael Sundkvist

Kaksi eri suuntiin vievää tutkimusta naisdiakoneista

Brian Patrick Mitchell, The Disappearing Deaconess: Why the Church Had Deaconesses and Then Stopped Having Them. Eremia Publications 2021, 102s.

Protodiakoni, teologian tohtori Brian Patrick Mitchellin tutkielma *The Disappearing Deaconess: Why the Church Had Deaconesses and Then Stopped Having Them* keskittyy alaotsikkonsa mukaisesti siihen, miksi kirkossa oli naisdiakoneja ja miksi he lopulta katosivat.

Johdanto tekee selväksi kirjoittajan lähtökohdan: Tutkijat eivät ole naisdiakonien katoamisen syistä yksimielisiä. Mitchellin mukaan syy on kuitenkin ilmeinen, kun ei analysoida vain tekstejä, jotka mainitsevat naisdiakonit. Vakaumus miehestä naisen päänä selittää sen, miksi naisten asema diakoneina koettiin alusta alkaen ongelmalliseksi. Virkateologian kehityksen myötä ja naisdiakoneille määrättyjen tehtävien käydessä tarpeettomiksi naisdiakoneista luovuttiin luomis- ja lankeemusteologian tähden.

Ensimmäinen pääluke luo historiallisen katsauksen naisdiakonien toimintaan. Mitchellin mukaan vasta 300-luvun lopulla on selvää, että kirkossa oli virassa toimivia naisdiakoneja. Naisdiakonien toimenkuvat olivat kuitenkin hyvin rajattuja, nousivat usein sen aikaisesta sukupuolten segregaatioista eivätkä rinnastuneet nykyisten miesdiakonien tehtäviin. Maantieteellisesti naisdiakonien toimialue oli myös rajattu. Heitä esiintyi ennen kaikkea Anatolian alueella. Lännessä naisdiakoneihin suhtauduttiin alusta alkaen hyvin kriittisesti.

500-luvulle tultaessa naisdiakonaattia motivoineet käytännön tarpeet olivat pitkälti poissa, ja kyse oli pikemminkin kunnia-asemasta. Konstantinopolissa naisdiakonien asema kävi kuitenkin yhä korkeammaksi. Kun 300-luvun lähteissä naisdiakonit vain asetettiin tehtävään, 500-luvun Konstantinopolissa heidän vihkimykseensä käytettiin miesdiakonin vihkimystä muistuttavaa kaavaa, joka antaa kuitenkin ymmärtää, ettei heille kuulunut miesdiakonien toimenkuvaa. Seuraavilla vuosisadoilla naisdiakoneista löytyy mainintoja vain Konstantinopolista ja Jerusalemista. 1100-luvulla Konstantinopolissa eläneelle kuuluisalle kanonistille, Theodoros Balsamonille, naisdiakonit olivat menneisyyden ilmiö.

Toinen pääluku selittää, miksi naisdiakonit katosivat. Mitchell luettelee tutkimuksessa esitettyjä hypoteeseja: lapsikasteen yleistymisen tähden naisdiakoneja ei tarvittu auttamaan naisten kasteissa, alkukirkon egalitaarisen kulttuurin korvasi patriarkaalisempi toimintakulttuuri, rituaalisen puhtauden painotus alkoi korostua, ja niin edelleen. Kritisoituaan yksitellen eri selitysmalleja Mitchell tarjoaa tilalle teesiään, että sukupuolten teologia selittää naisdiakonaatin lopun. Erityisen keskeisessä osassa hänen argumentaatioonsaan on kirkkoisien tulkinta 1 Kor. 14:sta lausumasta, että naisen tulee olla vaiti seurakunnassa. Tämän ymmärrettiin sulkevan pois naisten toimiminen opetus- ja johtotehtävissä jumalanpalveluksissa. Vain harhaoppisten ryhmille oli ominaista naisten julkinen toiminta, jonka kirkko näki teologiansa vastaisena.

Kolmas pääluku pureutuu virkakäsityksen kehitykseen, joka selittää, miksi naisdiakonit eivät koskaan olleet koko kirkkoa koskeva ilmiö. Mitchell näkee kirkon virkakäsityksen kehityksessä kolme jaksoa. Aluksi oli orgaaninen vaihe, jota eivät leimanneet muodolliset kirkolliset rakenteet vaan palvelutehtävät. Tätä seurasi administratiivinen vaihe, jolloin idässä Raamatun mainitsemien Foibeiden ajateltiin olevan diakonin virassa, koska hänen palvelutehtävänsä oli alettu mieltää virkana. Tämä tulkinta selittää osittain sitä, miksi naisdiakonit alkoivat yleistyä idässä. Lännessä naisdiakoneja ei koskaan ollut, koska läntisissä käänöksissä Foibeiden ei viitattu diakonina. Kolmatta vaihetta, hierarkkista vaihetta, ilmentää parhaiten Pseudo-Dionysios Areopagiitan tuotanto. Kun diakonin virka alettiin nähdä vahvemmin osana armoa välittävää hierarkiaa, ajatus naisdiakoneista koettiin teologisesti yhä ongelmallisempänä. Niinpä naisdiakonien vihkimyksestä ajan myötä luovuttiin.

Johtopäätösluku vetää yhteen Mitchellin perusteet teesilleen. Kun kirkon ote on ollut pääasiassa historiallinen ja kuvaileva, se päättyy yllättävän poleemisesti. Luvun loppuksi Mitchell väittää, että nykyajan naisdiakonien kannattajat himoitsevat naisille miesdiakonin asemaa eivätkä tyydy siihen, että naiset olisivat vain (karitatiivista työtä tekeviä) diakonissoja. Tämä selittyy sillä, että he ovat hylänneet naisen alamaisuuden miehelle. Loogisena päätepiirteenä tälle egalitaristiselle suuntaukselle ovat naispapit ja -piispat.

Mitchellin kirja käy kattavasti läpi naisdiakoneihin liittyvät tekstilähteet. Hän osoittaa, että naisdiakonien tehtäväkenttä oli hyvin rajattu. Tämän on mielestäni tärkeää nykykeskustelun kannalta. On näet harhaanjohtavaa puhua naisdiakonaatin elvyttämisestä, jos kyse on aivan erilaisesta toimesta kuin varhaiskirkossa.

Mitchell myös argumentoi vakuuttavasti sen puolesta, että kirkossa oli varhaisina vuosisatoina vahva vakaumus naisen alistaisuudesta miehelle, mikä määritteli naisen toimintamahdollisuuksia. Tämä todennäköisesti vaikutti siihen, että naisdiakonit alettiin kokea ongelmallisiksi heidän arvoasemansa nousun myötä. En ole kuitenkaan vakuuttunut siitä, että yksin Raamatusta nouseva sukupuolten teologia oli ainoa selittävä tekijä naisdiakonien katoamiselle. Mitchellin kirjaa lukiessa välillä vaivaa tuntemus, että kirjoittajalla on vakaumus, jonka valossa lähdeaineisto luetaan. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että hän painottaa naisdiakonaatin kannattajien teorioiden vähäisiä perusteita lähteissä, mutta välillä hänen oma lähdepohjansa jää kapeaksi.

Jäin kaipaamaan kirjassa ennen kaikkea soveltavaa pohdintaa. Poleemisen lopetuksen sijaan kirja olisi ollut eheämpi kokonaisuus, jos siinä olisi ollut luku, joka olisi esittänyt perusteet sille, miksi varhaiskristillisen teologian tulisi vieläkin määrittää naisen toimintamahdollisuuksia kirkossa. Mitchell antaa tähän pohdintaan hieman aihetta liitteenä olevassa esitelmässä. Hän argumentoi 1 Kor. 11:3:n perusteella, että naisen ja miehen välisen suhteen on tarkoitettu ilmentää Pojan ja Isän välistä suhdetta. Jumalalliset persoonat ovat täysin tasa-arvoisia, mutta silti Isä on Pojan pää, eli lähde, koska Poika on syntynyt Isästä. Poika saa kaikkensa Isältä ja vastaa siihen kiitoksella. Isä ja Pojan ”roolit” eivät ole käännettävissä toisin päin eivätkä rinnasteisia. Miehen ja naisen suhteen tulisi määrittyä samoin, koska nainen syntyi miehestä (=Adamista). Vaikka ajatus on täysin epämuodikas, se tekee teologisesti ymmärrettäväksi sitä, miksi tietyt tehtävät on rajattu kirkossa miehille. Koska argumentilla on dogmaattiset lähtökohdat, sitä ei voida ohittaa ihan helposti varhaiskristillisyyden patriarkaaliseen kontekstiin vedoten. Mitchell on jatkanut tämän argumentin kehittelyä väitöskirjaansa perustuvassa tutkimuksessaan *Origen's Revenge: The Greek and Hebrew Roots of Christian Thinking on Male and Female* (Pickwick Publications 2021, 280 s.).

Andreas Bergman

John Chryssavgis, Niki Papageorgiou, Marilyn Rouvelas & Petros Vassiliadis (toim.), Deaconesses. A Tradition for Today and Tomorrow. Holy Cross Orthodox Press: Brookline 2023, 346 s.

Jos yllä esitelty Brian Mitchellin teos problematisoi diakonissa-instituution teologista oikeutusta kirkon historiassa ja sen elvyttämistä nykypäivänä, John Chryssavgiksen ja kumppaneiden toimittama artikkelikokoelma *Deaconesses. A Tradition for Today and Tomorrow* vetää päinvastaiseen suuntaan. Teoksen eetos ilmaistaan jo ensilehdillä: kirja on omistettu kaikille niille maallikoille, teologeille ja hierarkeille, jotka ovat rohkeasti antaneet panoksensa diakonissan viran elvyttämiselle. Esipuheessa todetaan lisäksi, että useat kokoomateoksen kirjoittajista ovat yhtyneet ortodoksisille paikalliskirkoille esitettyyn vetoamukseen ryhtyä käytännön toimiin diakonissan viran palauttamiseksi. Pelimerkit pelataan avoimesti pöydälle jo heti alussa, jolloin lukija tietää, mihin lopputulokseen lukujen kirjoittajat tähtäävät ja kirja kokonaisuudessaan päättyy. Teosta ei kuitenkaan voi syyttää tymeästä tendenssimäisyydestä. Ote on pikemminkin keskusteleva ja monin paikoin itsekriittinen. Muutoksen mahdollisuutta esittelevä avoimuus tekee teoksesta miellyttävän lukea.

Siinä missä Mitchell keskustelee omassa teoksessaan pääasiallisesti eri aikakausien varhaisempien lähteitten ja arvovaltaisten tekstien kanssa (ja esittää niistä oman diakonissainstituution kannalta kielteisen tulkintansa), *Deaconesses. A Tradition for Today and Tomorrow* peilaa kysymystä diakonissoista viimeisen 50 vuoden aikana käytyjen keskustelujen tuloksiin. Näkökulma on vahvasti lähihistoriassa ja nykypäivässä. Luonnollisesti keskustelu diakonissoista edellyttää kirkkohistorian, virkateologian, eksegetiikan, patristiikan ja sosiologian taustoitusta. Nämäkin ovat kirjassa edustettuina.

Teos jakaantuu viiteen osaan, joissa kussakin painotetaan yhtä kokoaavaa näkökulmaa. Ensimmäiseksi tarjotaan yleisiä teologisia näkökulmia diakoneista, naisten roolista kirkossa ja diakonissoista kirkon historiassa. Keskustelu diakonissainstituution elvyttämisestä nykypäivänä nostetaan jo tuolloin esille. Toinen osa tarjoaa arkeologisia ja raamatuntulkinnallisia näkökulmia, joihin liittyy vahvasti sosiologinen tarkastelu. Niki Papageorgioun puheenvuoro diakonissojen vähäisestä näkyvyydestä kirkon historiassa herättää pohtimaan, missä määrin kriittinen suhtautuminen diakonissoihin (niin historiassa kuin nykypäivänä) kertoo naisten toimijuuden sivuuttavan patriarkaalisen katsantokannan oireellisuudesta kuin teologisesti kestävästä käsityksestä. Kolmas, historiallisia näkökulmia tarjoava osa keskittyy

muutamien henkilöihin ja aikahistoriallisiin konteksteihin. Lähimmäksi nykyäikää tullaan vuosien 1917–1918 Moskovan kirkolliskokouksen päätösten tarkastelussa. Alexander Mramornov tuo aihetta käsittelevässä luvussa esille diakonissakysymyksen lisäksi muitakin edistyksellisiä näkemyksiä, joilla kokous oli viemässä eteenpäin naisten aiempaa laajempaa toimintaa seurakunnallisessa elämässä ja hallinnossa. Nyt sata vuotta myöhemmin Venäjän kirkossa ovat vallalla huomattavasti taantumuksellisemmat voimat. Neljännessä luvussa käsitellään ekumeenisia näkökulmia: ajankohtaista keskustelua roomalaiskatolisessa kirkossa sekä diakonissoista Egyptin koptikirkon ja Armenian apostolisen kirkon historiassa ja nykyhetkessä. Viides ja viimeinen osa tarjoaa hengellisiä näkökulmia eli ajattelua ja toimenpiteitä, joilla ortodoksisen kirkon piirissä on tehty tilaa diakonissojen toiminnalle nykyajassa.

Deaconesses. A Tradition for Today and Tomorrow on osoitus kirkon piirissä jo pitkään käynnissä olleesta muutoksesta ja sen innoittamasta ajattelusta. Keskeinen kysymys diakonissojen vihkimisestä nykypäivänä tulee kirjoittajien mukaan alistaa kriittiselle ja luovalle perinteentulkinnalle. Polarisoiva poleemisuus kuitenkin loistaa poissaolollaan. Kirjaa ei ole suunnattu ketään vastaan. Diakonissainstituution elvyttämiseen kriittisesti suhtautuva lukija ei ole kirjoittajien vastustaja, jolloin hänkin voi tarttua kirjaan turvallisin mielin.

Pekka Metso

Teologin silmin ortodoksisen kirkon naisia koskevista käytännöistä

Carrie Frederick Frost, Church of Our Granddaughters. Cascade Books 2023, 114 s.

Carrie Frederick Frost on yhdysvaltalainen ortodoksiteologi. Hän rakastaa ortodoksista kirkkoa ja suhtautuu siihen suurella lämmöllä ja kunnioituksella. Tämä ei estä häntä olemasta avoin, rehellinen ja analyttinen, kun hän kirjoituksissaan vertailee kirkon oppia ja kirkon käytäntöjä. Hänen kirjassaan *Church of Our Granddaughters* sanoma on selkeä: ortodoksisen kirkon naisia koskevat käytännöt ovat kirkon opin vastaisia. Tätä väitettä hän perustelee sekä teologisesti että historiallisilla tosiseikoilla.

Suuri osa naisia koskevista käytännöistä ortodoksisessa kirkossa on lähöisin Vanhan testamentin näkemyksestä, että nainen on joissakin tilanteissa – muun muassa kuukautisten aikana – saastainen. Frostin mukaan Kristuksen lihaksitulemiseen ja eukaristiaan liittyvä ortodoksisen kirkon teologia ylittää kaikki kanonit ja kommentit, jotka liittyvät naisten kehoon ja heidän kuukautiskiertoonsa. Kristuksen lihaksituleminen on vahvistanut ihmisruumiin arvokkuuden ja pyhyden. Saastaisuus ja syntisyys eivät liity ihmisen kehon tilanteeseen tai olosuhteisiin; synty on seurausta ihmisen valinnoista. Tämä on yhtä lailla totta naisten ja miesten kohdalla. Mikäli emme ymmärrä tätä, emme ymmärrä Kristuksen lihaksitulemista.

Konkreettisenä osoituksena siitä, miten ajatus naisen saastaisuudesta ja syyllisyydestä elää ortodoksisen kirkon käytännöissä, ovat esimerkiksi keskenmenon jälkeen luettavat rukoukset sekä synnyttäneen naisen kirkottamistoimitus.

Keskenmenon jälkeen luettavissa rukouksissa painottuu äidin syyllisyys tapahtuneeseen. Ainakin osa englanninkielisistä toimituskirjoista käyttää keskenmenosta termiä ”murder”, murha. Nykyisessä suomenkielisessä *Euhologionissa* keskenmenosta puhutaan ”elämän tuhoutumisena”, mutta edellisen käsikirjan (vuodelta 1908) mukaan nainen on ”langennut vapaalla tahdolla tai tahtomattansa tappoon”. Molempien mukaan hänelle rukoillaan puhdistusta saastaisuudesta. Kun 15–25 % raskauksista päättyy keskenmenoon, asia koskettaa hyvin suurta osaa väestöstä – äitejä, isiä, sisaruksia, isovanhempia, ystäviä. He tarvitsisivat tukea ja lohdutusta, eivät julistusta saastaisuudesta. Frostin mukaan keskenmenon jälkeisiä rukouksia otettiin käyttöön 1400-lu-

vulta lähtien, mutta ne yleistyivät vasta 1600-luvulla; ortodoksisessa perinteessä ne ovat siis hyvin nuoria.

Kirkottamisrukouksissa rukoillaan synnyttäneen äidin puhdistumista ”kaikesta synnistä ja saastasta”. Frostin mukaan varhaisimmat kirkottamisrukoukset ovat peräisin 700-luvulta, ja niissä rukoiltiin ainoastaan lapsen puolesta. Äitiin ja hänen saastaisuuteensa liittyvät teemat lisättiin teksteihin ilmeisesti vasta 1100-luvulla. Eräissä USA:n ortodoksisissa kirkkoissa naisryhmät ovat ryhtyneet laatimaan rukouksia asioista, joita synnyttäneen äidin tulisi kuulla kirkoltaan: tervetuloitovotuksia, uuden elämän juhlistamista, ylistystä siitä, että raskaus ja synnytys on kestetty sekä voimien ja viisauden anomista tulevia äitiyden päiviä varten.

Frost käsittelee kirjassaan myös kysymyksiä naisista lukijoina, laulajina, alidiakoneita ja diakoneina – kaikki tehtäviä, joista naisia on pidetty syrjässä ainakin osittain heidän kehoonsa liittyvien saastaisuusoletusten takia. Naisilla olisi oman ruumiillisen todellisuutensa takia kuitenkin paljon annettavaa kirkolle, jos kirkko osaisi ja ymmärtäisi ottaa sen vastaan.

Frost kertoo yllättyneensä yhä uudelleen siitä, miten monet ortodoksit pitävät mahdottomana ajatusta, että kirkko olisi jossakin asioissa väärässä. Frostin mukaan ”jos uskovat erehtyvät pitämään maanpäällistä kirkkoa täydellisenä ja muuttumattomana, he tekevät siitä kultaisen vasikan”. Jumalalliselta alkuperältään kirkko on luonnollisesti täydellinen. Kuitenkin se kirkko, jota me toteutamme, on pakosta epätäydellinen, koska *me* olemme epätäydellisiä ja vielä synnin alaisia.

Hyvät perusteet naisia koskevien käytäntöjen muuttamiseksi kirkon opin mukaiseksi ovat siis olemassa. Naisten kannalta on ongelmallista ja murheellistakin, että päätöksiä näissä asioissa tekevät ainoastaan miehet.

Lintulan luostari julkaisee Frostin kirjan suomeksi syksyllä 2024.

Elsi Takala

IN MEMORIAM

Rovasti Viktor Porokara (1944–2023)

Vuosikymmeniä Järvenpään Jumalansynnyttäjän Kazanilaisen ikonin kirkon pappina palvellut ja meille monille rakas rovasti Viktor Porokara sai kutsun tuonilmaisiiin 23.9.2023.

Viktor syntyi Kemiössä 4.4.1944 Muolaan pitäjän Kyyrölän kylästä evakkotaipaleelle lähteneeseen Prokofjeffin perheeseen. He muuttivat isän Enso-Gutzeitilta saaman mallipuusepän työn perässä Kotkaan, kun Viktor oli kolmivuotias.

Viktorin Neuvostoliitosta ”salakuljetettu” isoäiti auttoi nuorta perhettä toimimalla lapsen hoitajana. Isoäidin kanssa vietetty aika kylvi venäjän kielen taidon. Koulussa kaukaa viisas opettaja huomasi tämän ja neuvoi Viktorin vanhempia, ettei venäjän kielen puhumista saa lopettaa, vaikka se aiheuttikin aluksi hieman hankaluuksia suomen kielen opinnoissa: ”Se aika tulee, että poika saa siitä nauttia!”

Opettajan ennustus piti paikkansa. Viktor suuntautui myöhemmin kaupalliselle alalle, jossa hän hoiti pitkään Oy A. Marschan Ab:n lihajalosteiden vientiä Neuvostoliittoon. Vähältä kuitenkin piti, ettei Viktorista tullut valtion virkamiestä. Hän haki Kotkan tullissa avoinna ollutta paikkaa. Poliisissa palvellut setä neuvoi: ”Kuule Viktor, tuo Prokofjeffin nimi ei kyllä sovi, koska Kotkassa tullipääällikköinä on IKL:n miehiä, ja tuskin sä saat sitä paikkaa. Vaihda vaan Porokaraksi, niin kuin me muutkin.”

Nimi vaihtui ja pian myös asuinpaikka. ”Tapisin samaan aikaan tulevan aviopuolisoni Tamara Silppulan, ja kröhöm silmä katsoi silmää kuin tähti kuuta, ja sitten minä muutin Kotkasta hyvin nopeasti Helsinkiin.”

”Koska isäni oli kirkon isännöitsijä ja äiti oli kirkkokuorossa, niin kai se minun osana oli sitten olla alttaripalvelijana, 11-vuotiaasta alkaen.” Rippiisä rovasti Mikael Ritamo kannusti Viktoria hakeutumaan kaupallisen alan sijasta pappisseminaariin. ”Opiskelin seminaarissa kahdessa vaiheessa. Minut viekoiteltiin sieltä pois kaupallisiin hommiin, mutta myöhemmin jatkoin ulko-oppilaana.”

Kutsun papputeen Viktorille esitti Helsingin ortodoksisen seurakunnan yli diakoni Mikael Kriisin: ”Me tarvitaan apua, kai tiedät, että Helsingin piispaksi tulee meille uusi mies, Vilho Rinne, ja tulisitko sä auttamaan meitä?”

Tästä alkoi isä Viktorin seitsemän vuotta kestänyt kausi Uspenskin katedraalissa diakonina. Se sisälsi jumalanpalvelusten ohella paljon yhteisiä reissuja piispa ja myöhemmin metropoliitta Johanneksen kanssa. Volgalla ajeltiin ja kerran käytiin myös Järvenpäässä. Piispa Johannes oli Järvenpäähän tultaessa todennut käheällä äänellään tuoreelle diakonilleen: ”Tämä on hyvin erikoinen paikka”. Isä Viktor tunnustaa mielessään tuolloin käyneen pelokkaan ajatuksen: ”Kunhan en vaan joutuis tänne! Musta tuntuu, että taivaan isä luki ajatukseni ja päätti hymyillen vähän kouluttaa minua.”

Kun seitsemän vuotta diakonina oli tulossa täyteen, sai isä Viktor puhelinsoiton Helsingin seurakunnan kirkkoherralta Aleksandr Korelinilta. ”Olemme päättäneet, että sinusta tulee Järvenpään pappi.” Isä Viktorin kysellessä päätöksen valmisteluista ja piispan kannasta Korelin jatkoi: ”Se on hoidettu, valtuusto on hoidettu ja Tamarakin on hoidettu.” Kun asia oli näin valmiiksi taputeltu, ei auttanut kuin suostua. Isä Viktor vihittiin vuonna 1976 aluksi Uspenskin katedraaliin kolmanneksi papiksi saamaan isä Teppo Siililtä opetusta noin vuoden ajaksi. Tämän jälkeen hän siirtyi Järvenpäähän, jossa palveli aluksi oman siviilityönsä ohella ja vuodesta 1981 alkaen päätoimisena pappina.

Järvenpään ortodoksinen pyhäkköyhteisö on rakentunut Terijoen venäjänkielisen siirtoseurakunnan perustalle. Yhteisön piiriin tuli muuttoliikkeen myötä uutta suomenkielistä ortodoksista väestöä. Pastori Viktor Porokaran tärkeäksi tehtäväksi Järvenpäässä muodostui johtaa hienovaraista muutosta, jonka tavoitteena oli kaksikielisen kaikkien seurakuntalaisten hengellisiin tarpeisiin vastaavan pyhäkköyhteisön muodostaminen. Tämä ei tapahtunut ilman muutosvastarintaa. Sen voitti seurakuntalaisten kiintymys kirkkoon ja sen yhteisöön.

Järvenpään papin työn piiriin kuuluivat jo isä Viktorin aikana myös Porvoon ja Klaukkalan kirkot. Niissä palveleminen oli hänen mielestään luonnollinen osa Itä- ja Keski-Uudenmaan papin työtä. Tärkeäksi ja isä Viktorille rakkaaksi työmuodoksi muodostui Järvenpään Ystäväpiiri, jonka puheenjohtajana hän toimi yhteensä yli 30 vuoden ajan. Opintopiiritoiminnan, oman kirkon kaunistamisen ja pyhiinvaellusten lisäksi Ystäväpiiri suuntautui isä Viktorin ohjauksessa myös monimuotoiseen diakoniaan.

Isä Viktorin ja puolisonsa Tamaran yhteyksien kautta Järvenpään kirkkoa on siunattu useilla pyhänjäännöksillä. Ne olivat isä Viktorille erityisiä jumalallisen armon välittäjiä, joiden merkitys ja arvo avautuivat hänelle monien kokemusten myötä. Erityisen tärkeä hänelle oli Järvenpäässä säilytettyvä harvinainen kosketusreliikki, pyhittäjä Serafim Sarovilaisen kinnas.

Antamassaan haastattelussa isä Viktor ilmaisi suurta kiitollisuutta niistä vuosista, jotka hän sai olla Järvenpään kirkon esimiehenä. Erityisellä lämmöllä hän muisteli kanssaan palvelleita kanttoreita, diakoni Yrjö Galkinia ja pitkäaikaista työtoveriaan kanttori Tatjana Wileniusta.

Rovastin arvonimen isä Viktor sai vuonna 1994. Eläkkeellä hän palveli mahdollisuuksiensa mukaan kirkkoa ja toimitti jumalanpalveluksia muun muassa Hoivakoti Helenan kirkossa, ja hän oli aina toivottu kunniavieras Järvenpään praasniekkoissa. Odotin aina tilaisuutta saada häneltä siunauksen. Isä Viktorin puoliso Tamara siirtyi tuonilmaisiin vuonna 2017. Muistopalveluksen toimittaminen omalle elämänkumppanille oli kova paikka. Ääni murtoi ja sanat hukkuivat kyynelvirtaan, jolloin rinnalla ollut pappi jatkoi.

Ikuinen muisto isä Viktorille, maatuska Tamaralle ja kaikille Järvenpään kirkossa toimittaneille ja rukoilleille iankaikkisuuteen siirtyneille jumalanpalvelijoille.

Petteri Lalu

Tekstin sitaatit perustuvat kirjoittajan Järvenpään pyhäkköyhteisön historiikka varten tekemään rovasti Viktor Porokaran haastatteluun, joka toteutettiin syksyllä 2021. Teksti on julkaistu aiemmin Helsingin ortodoksisen seurakunnan verkkosivuilla.

Rovasti Jyrki Penttonen 1968–2023

Isä Jyrki Penttonen, Ortodoksisten nuorten liiton ja muissa kirkon nuorisopiireissä – entisissä ja nykyisissä – Bentsona tai lyhyemmin abba G:nä tunnettu oli pitkän linjan nuorisotyöntekijä. Hän syntyi 8.10.1968 Joensuussa ja tuli tutuksi monille leirinohjaajana jo 80-luvulla niin ONL:n, Joensuun kuin Helsingin leireilläkin. ONL:n papiksi hän siirtyi vuonna 1999 Helsingistä uskonnonopetustyöstä, kirkon nuorisotyön ydintä sekin.

Joensuun aikana isä Jyrki tuki monien tulevien kirkon työntekijöiden ihmisenä kasvua Joensuussa ystävänä, rippi-isänä ja erilaisten kulttuuristen toimintojen ideanikkarina. Paluu Helsinkiin ja nuorisopapiksi oli luonteva siirtymä uralla ensin sijaiseksi ja sitten vakituiseksi vuoden 2005 syksyyn asti, jolloin tehtävät Lapin kirkkoherrana kutsuivat perheen Rovaniemelle. Uudelleen asettuminen Helsinkiin Itä-Helsingin toimintakeskuksen papiksi ensin Mellunmäkeen ja sitten Myllypuroon tapahtui muutaman Lapin-vuoden jälkeen.

Itä-Helsingin toimintakeskuksen, erityisesti yhteisön rakentaminen monikulttuuriseen lähiökontekstiin, tuotti uudenlaista toimintakulttuuria kirkkoomme. Vuokratiloissa toimiva, kertaalleen muuttanutkin kappeli, muodostui yhteisön sydämeiksi, joka näyttää esimerkillään, että seurakunta ei ole seinissä, vaan ihmisissä. Tässä rakennustyössä isä Jyrkin luottamusta herättävä ja joustava persoona oli keskeinen tekijä. Hän tulikin tänä aikana erityisen tärkeäksi hengelliseksi isäksi monille helsinkiläisille ikään ja taustaan katsomatta.

Kajaanin seurakunta valitsi isä Jyrkin kirkkoherrakseen 2017, missä hän viihtyikin parisen vuotta. Pohjolan valkea kaupunki kuitenkin kutsui jälleen, ja isä Jyrki tekikin viimeiset vuodet papin sijaisuudet Helsingin ja Joensuun seurakunnissa Helsingistä käsin.

Varmaan parhaiten isä Jyrkiä kuvaa termi helposti lähestyttävä. Vaikka hän suhtautuikin pieteetillä Pohjois-Karjalassa omaksumaansa tapaan toimittaa jumalanpalveluksia ”vanhojen” tapaan, hän ei suhtautunut ihmisiin juhlallisesti kirkollisen kulttuurin kategorioista käsin, vaan ihmisestä itsestään käsin. Kunnioitus ihmisiä kohtaan juuri sellaisina kuin he ovat näkyy vaikkapa tästä erään nuoren palautteesta vuosien takaa: ”Kriparilla papilla oli aikaa synnintunnustuksella todella kuunnella minua ja murheitani.” Isä Jyrki on ollut käytettävissä lasten ja nuorten kanssa toimimiseen ja olemiseen

erottamattomana osana seurakuntatyötä koko uransa ajan, vaikka olikin ilmiömäinen ihmisten tuntija ikään katsomatta.

Kristuksen lauman paimentamista tehosti kaksi muuta sydämen asiaa: jalkapallo ja kirjallisuus, joiden myötä keskenään hyvin erilaiset ihmiset tulivat helposti läheisiksi isä Jyrkille. Vaikka isä Jyrki ei tarvinnutkaan ortodoksina olemiseen matkoja kaukaisiin luostareihin tai muita näyttäviä hurskauden harjoituksia, hänen veljellinen rakkautensa ulottui myös Viron ortodoksisen kirkon tukemiseen Viron ortodoksisen kirkon ystävyysseura VYS:n monivuotisena puheenjohtajana. Hänelle Kirkko oli oman perheen, rakkaiden vaimon ja tyttäreiden sekä sen yhteisön keskellä, jota hänet kulloinkin oli osoitettu palvelemaan rippi-isänä, pappina ja lopulta entistä enemmän esirukoilijana.

Ihmisten elämä iloinen ja suruinen oli isä Jyrkille kilvoituskenttä, jossa Jumalan läsnäolo tuli osaksi arkea. Syöpädiagnoosin hän sai toimiessaan vanhan kotiseurakuntansa, Joensuun, papin sijaisena kevättalvella 2022. Luoja soi lisääikää verrattuna lääkäreiden huonoimpiin arvioihin ja isä Jyrki nukkui rauhallisesti pois 5.10.2023.

Teemu Toivonen

Kirjoitus on aiemmin julkaistu Helsingin ortodoksisen seurakunnan verkkosivuilla.

Rovasti Leo Iltola 1938–2023

Kunnioitettu ja monille rakas rovasti Leo Iltola siirtyi tuonilmaisiin 22.11.2023. Rovasti Leo Iltola on monelle Suomen ortodoksisen kirkon piirissä elävälle tullut tutuksi ainakin nimeltä, mutta myös toimiessaan eri puolilla Suomea erilaisissa tehtävissä.

Isä Leo syntyi 3.6.1938 Sortavalassa Pyhän Pietarin ja Paavalin kirkon kanttorin perheeseen, ja hänen ukkinsa oli Salmin pappi. Isä Leo varttui ja kasvoi kirkon piirissä, joten pappisseminaariin hakeutuminen oli luonnollinen siirtymä. Oma sisäinen elämä yhdessä kirkollisen ympäristön kanssa tekevät päätöksestä helpon. Isä Leo aloitti opintonsa pappisseminaarissa vuonna 1957. Samoihin aikoihin seminaari muutti Helsingistä Humaljärvelle.

Arkkipiispa Paavali vihki hänet papiksi Valamon luostarissa 7.6.1970, rovastin arvoon hänet vihittiin vuonna 1989. Isä Leo työskenteli pappina Vaasan ja Varkauden seurakunnissa vuodet 1970–1989 ja Ortodoksisen seminaarin opettajana eläkkeelle jäämiseensä saakka, vuodet 1989–2001. Vuodesta 1980 hän toimi arkkipiispan siunauksella myös luostarien valvojana ja myöhemmin Valamon luostarin rippi-isänä ja Lintulan luostarin pappina. Vuonna 2001 rovasti Leo Iltola siirtyi eläkkeelle, mutta osallistui sen jälkeen edelleenkin aktiivisesti kirkon elämään. Kaiken kaikkiaan hän palveli pappina yli 50 vuotta.

Pappisseminaarin jälkeen vastavihitty pastori Leo Iltola muutti vuonna 1970 Vaasaan kesäksi seurakuntapapin tehtäviä hoitamaan, mutta jäikin Pohjanmaalle seitsemäksi vuodeksi. Vaasan ortodoksisen seurakuntaan kuului 63 kuntaa, joista 58:ssa asui ortodokseja, joissakin vain yksi. Vaasaan olisi voinut jäädä pysyvästikin, mutta kaipuu oli vahva kotikonnuille, Itä-Suomeen. Vuonna 1977 hän aloittikin Varkaudessa papin tehtävissä. Siellä työskarkaa riitti aina vuoteen 1989 asti.

Arkkipiispa Johannes pyysi isä Leoa 1980-luvun lopussa ortodoksisen seminaarin papiksi ja opettajaksi. Teologinen koulutus oli siirtynyt 1988 Kuopion pappisseminaarista Joensuun yliopistoon ja samalla perustettiin käytännöllisiä harjoituksia ja kirkollista elämää varten seminaari. Isä Leo aloitti seminaarin pappina 1989 ja jatkoi aina vuoteen 2001. Tuolloin seminaarilla ei ollut omia toimitiloja puoleen vuosikymmeneen. Jumalanpalvelukset toimitettiin aamuin illoin seurakunnan pyhän Nikolaoksen kirkossa. Seminaarin omat rakennukset valmistuivat vuonna 1993, ja sen jälkeen sekä seminaarin opettaja että opiskelijat saattoivat asua saman katon alla.

Seminaarilaisten kanssa hän vieraili silloisessa Neuvostoliitossa, Konstantinopolissa, Kreikassa, Italian Barissa, Belgiassa ja Hollannissa, Sveitsin Lausannessa Syndesmoksen kokouksessa. Vuonna 1966 hän vieraili toistamiseen Jugoslaviassa.

Isä Leo viihtyi aina hyvin nuorten kanssa. Hän piti myönteisenä teologikoulutuksen siirtymistä Joensuun yliopistoon ja hänellä oli myönteinen käsitys nykyisistä opiskelijoista. Hän kannusti nuoria hakemaan teologiaa opiskелеmaan. Isä Leon mielestä ihmisen tulee toimia kirkossa, jos hän haluaa kokea kirkon täyteyttä, ja hän painottikin, että ihmisen pitää antaa itsensä kirkolle. Ja silloin kirkko myös antaa, runsain mitoin! Elämä siinä on hyvin rikasta, siinä on paljon kauneutta.

Isä Leo oli tuttu hahmo Lintulan luostarissa. Hänen ollessaan Varkauden pappina arkkiepiispa Paavali pyysi häntä luostarien valvojaksi ja hän toimikin sekä Lintulan että Valamon luostarin valvojana. Valamo oli aluksi tutumpi, mutta kun isä Leon serkku Marina valittiin Lintulan igumeniaksi, suhde Lintulan luostariin muuttui läheiseksi ja pitkäaikaiseksi. Isä Leo toimi myös tilapäisesti Lintulan pappina.

Isä Leon juuret olivat menetetyssä Karjalassa. Hän valitsi papillisen uran Karjalan ja koko Suomen arkkiepiispa Paavalin kaudella, jolloin sotien runtelema Suomen ortodoksinen kirkko tarvitsi uutta voimaa elpyäkseen ja järjestäytyäkseen. Isä Leo usein ilmaisi kiitollisuutensa mahdollisuudesta saada palvella Jumalaa eläkepäiviin ja elämänsä loppuun asti. Hän myös sanoi, että papilliset tehtävät jatkuvat niin kauan kuin se inhimillisesti on mahdollista, mutta esirukoilijan tehtävä ei lopu koskaan. Osallistuminen jumalanpalveluksiin oli terveydellisistä syistä rajoittuneempaa aikaisempaan verrattuna. Kuitenkin isä Leo mahdollisimman usein uskollisesti oli mukana jumalanpalveluksissa.

Rippi-isänä isä Leo oli lempeä, hyväsydäminen, pitkämielinen ja viisas. Hän itse eli sen mukaan, mitä opetti. Pappina hän antoi meille nuoremmalle papistolle esikuvan ja mallin todellisesta kirkon paimenesta.

Olkoon muistonsa ikuinen!

Rovasti Raimo Sissonen

Kirjoitus on julkaistu aiemmin Suomen ortodoksisen kirkon verkkosivulla.

Rovasti Ivan Moody 1964–2024

Englantilainen säveltäjä ja professori, rovasti Ivan Moody nukkui pois vaikean sairauden seurauksena Lissabonissa 18.1.2024. Utinen järkytti hänen laajaa ystävä- ja tuttavapiiriään ympäri maailmaa, myös Suomessa.

Ivan Moody oli alkuperäiseltä koulutukseltaan säveltäjä, jota hän opiskeli Lontoon yliopistossa Brian Dennisin sekä yksityisesti sir John Tavenerin (1944–2013) johdolla. Ei siis ollut sattumaa, että musiikillinen tie vei myös sakraalimusiikin puolelle. Hänen historiansa Suomessa ulottuu ainakin vuoteen 1993, jolloin hänen teoksensa *Passion and Resurrection* sai maailmankantaesityksensä Tampereen sävel -kuoromusiikkifestivaalissa. Teos rakentui ortodoksisiin suuren viikon teksteihin ja sen esitti Viron Filharmoninen kamarikuoro Tõnu Kaljusteen johdolla.

Ortodoksisen kirkkomusiikin saralla yhteistyö isä Ivanin kanssa alkoi talvella 2002–03. Yliopistumuotoisen teologikoulutuksen 15-vuotista taivalta suunniteltiin juhlittavaksi keväällä 2003 Joensuussa ja yhdeksi osuudeksi mietittiin kirkkomusiikkikonserttia. Tuolloin professori Petri Piironen tiedusteli minulta, oliko säveltäjän nimi tuttu ja olisiko kiinnostusta tilata häneltä uutta musiikkia.

Kiinnostusta oli ja into kova, mutta kuoron tilanne melko karu – riveissä oli kuusi laulajaa. Järki yritti pakottaa luopumaan koko ajatuksesta aivan utopistisena. Joulun pyhien aikana saapunut paksu kirje ja 55-sivuinen partituuri *The Canon for Theophany* omistettuna Joensuun yliopiston ortodoksiselle kuorolle vain vahvistivat ajatusta. Bonuksena tuli vielä pelonsekainen kauhu: kuinka ihmeessä tästä selvitään? Innostus onneksi voitti. Upea bysanttilaista sävelmää ja nykyaikaista kuorosatsia yhdistävä teos oli aivan uusi maailma ja sen mukana tuomaa laulajakysymystä ratkaisemaan päätettiin kutsua mukaan kaikki Joensuussa opiskelleet kanttorit ympäri maata. Innostus levisi ja laulajat saatiin.

Kevät harjoiteltiin intensiivisesti; isä Ivan vieraili kahdessa harjoitusperiodissa ja tuli lopulta johtamaan konsertin toukokuussa 2003. Se oli historiallinen. Omien sävellystensä lisäksi isä Ivan toi konsertin ohjelmaan mukaan upean kokoelman oman aikamme ortodoksisia sävellyksiä eri puolilta maailmaa. Koko projekti oli merkittävä avaus uuteen ortodoksisen musiikkiin laajaa laulajakuntaa koskettavana. Monet teokset olivat vieläpä valmiiksi palveluksiin soveltuvaa liturgista musiikkia.

Kevään 2003 konserttiproduktio toi yhteen kuoron laulajat ja opiskelijat sekä luonnollisestikin teologisen tiedekunnan kirkkomusiikkikoulutuksen. Syntyi vahva ystävyys isä Ivanin ja lukuisien opiskelijoiden ja koulutushenkilökunnan välille. Keskusteltiin, haaveiltiin, valvottiin, vaihdettiin ajatuksia ja ennen kaikkea mietittiin, mitä tehtäisiin seuraavaksi. Sähköpostiliikenne oli vilkasta ja pikkuhiljaa isä Ivan kertoi haaveestaan koota kirkkomusiikin asiantuntijoi- ta – muusikoita, tutkijoita ja asiasta kiinnostuneita yhteen jonkinlaiseen konferenssiin lähitulevaisuudessa.

Tähän ajatukseen haluttiin tarttua tosissaan. Professorit Hilikka Seppälä ja Petri Piironen antoivat kaiken tukensa suunnitelmille, sillä ainutlaatuinen mahdollisuus kansainvälistyä aivan uudessa laajuudessa oli aivan käsillä. Parin vuoden kuluttua, kesäkuussa 2005, pidettiin ensimmäinen kansainvälinen ortodoksisen kirkkomusiikin konferenssi Joensuussa.

Konferenssin yhteydessä perustettiin myös kansainvälinen kirkkomusiikin seura The International Society for Orthodox Church Music (ISOCM), jolla on nykyään vakiintunut akateeminen asema kirkkomusiikin tutkimuksen foorumina sekä muun muassa akateemisen tason tieteellisenä julkaisijana, puhumattakaan musiikillisesta toiminnasta. ISOCM:n konferenssien erityinen vahvuus oli kirkkomusiikin eri perinteiden asiantuntijoiden tuominen yhteen sekä sen myötä syntynyt avoin ilmapiiri. Oli syntynyt Joensuun henki. Oli selvää, että konferensseja haluttiin jatkaa.

Edellä kerrottu on vain pieni pintaraapaisu siitä työstä, jota isä Ivan teki kirkkomusiikin eteen. Alussa lähes koko toiminta perustui hänen kontakteihinsa eri puolilla maailmaa. Konferenssi toisensa jälkeen verkosto laajeni ja viesti levisi myös Joensuun kävijöiden kautta niin, että tällä hetkellä osallistujia ja jäseniä on kaikista maanosista ja mikä parasta, lukuisat kävijät ovat tulleet uudelleen ja uudelleen. Sellainen ei synny ilman vilpittömyyttä, avointa ja lämmintä kohtaamista sekä aitoa iloa uusien ihmisten osallistumisesta yhteisen, rakkaan teeman äärelle. Juuri niin isä Ivan toimi ja se on huikea tarina ortodoksisen kirkkolaulun maailman yhdistämisessä.

Yksi merkittävä vaihe Suomessa oli hänen kahden vuoden mittainen kautensa Itä-Suomen yliopiston kirkkomusiikin professorina 2012–14. Hänellä oli jälleen paljon ajatuksia ja ideoita, mutta suunnitelmiin tuli valitettava muutos eräänä talvisena iltapäivänä liukastumisen seurauksena. Murtunut nilkka ja sen hoidon yhteydessä tarttunut sairaalabakteeri vaativat kuukausien hoitoa useampaan otteeseen ja rajoittivat merkittävästi tehtävän hoitamista. Se vaikutti oleellisesti myös päätökseen olla jatkamatta professorin tehtävässä.

Ivan Moody toimi myös pappina Lissabonin alueella. Tätä tehtävää hän hoiti yli vuosikymmenen ajan vapaaehtoisuuden ja sivutoimisuuden pohjalta. Seurakunta on hyvin kansainvälinen ja voi vain kuvitella, kuinka hän oli kotonaan siinäkin yhteydessä kohdaten lämpimästi ja avoimesti kenet tahansa yhteisöön tulevan.

Isä Ivan oli idealisti, joka hetken mietittyään rupesi toimimaan – ei vain haaveillut. Hän oli säveltäjä, joka kirjoitti kirkkomusiikkia sydämen halusta, kuunteli ihmisten ajatuksia ja teki myös pyynnöstä lähes mitä tahansa. Hän saattoi musiikin tekijöitä yhteen myös toisten säveltäjien kanssa. Hän toimi yhtä lailla kirkkolaulua harrastavien kuin kansainvälisen tason musiikin ammattilaisten kanssa – aina auttaen ja musiikin tekemistä arvostaen.

Ivan Moody oli yksi oman aikamme suurimmista ortodoksisen kirkkomusiikin vaikuttajista maailmassa ja jätti valtavat saappaat täytettäväksi. Siihen tuskin kukaan pystyy, mutta meitä, jotka tunsimme hänet ja hänen toimintatapansa, on onneksi paljon. Yhdessä me voimme jatkaa eteenpäin – syvästi kiitollisena ja iloiten kaikista niistä vuosista, jotka saimme pitää hänet keskuudessamme.

Iankaikkinen muisto, isä Ivan!

Diakoni Petri Nykänen

Kirjoitus on julkaistu aiemmin Suomen ortodoksisen kirkon verkkosivulla.

Rovasti Veikko Purmonen 1941–2024

Monipuolisesti oppinut kirkonmies

Helsingin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherrana vuodesta 1988 vuoteen 2008 toiminut rovasti Veikko Purmonen kuoli 18. elokuuta 2024. Hän väitteli teologian tohtoriksi Itä-Suomen yliopistossa vuonna 2020.

Veikko Purmonen oli monipuolisesti oppinut kirkonmies ja toimi aktiivisesti ekumeenisessa liikkeessä. Hän suoritti 1960-luvun lopulla Master of Divinity -tutkinnon St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary'ssa Yhdysvalloissa. Opintojensa loppuvaiheessa hän kiinnostui opettajansa John Meyendorffin viitoittamana Harvardin yliopistossa professorina toimineen ja ekumeenisessa liikkeessä vaikuttaneen Georges Florovskyn patristisesta teologiasta. Meyendorff totesi jo kotimaahansa palanneelle ja jatko-opintojaan suunnittelevalle Purmoselle, että "kun Florovsky yhä uudestaan korostaa, että ortodoksinen kirkko on ainoa oikea kirkko, olisi paikallaan tutkia, miten hän tästä lähtökohdasta perustelee aktiivista osallistumistaan ekumeeniseen liikkeeseen." Florovskysta tulikin isä Veikon teologisen työskentelyn pääasiällisen mielenkiinnon kohde. Venäläiseen teologiaan Purmonen pääsi myös perehtymään monipuolisesti Moskovan patriarkaatin myöntämän stipendin turvin Leningradin hengellisessä akatemiassa lukuvuonna 1968–1969.

Georges Florovskyn ekumeenista ajattelua käsitellyt lisensiaatintutkimus hyväksyttiin Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa 1996. Sitä seurasivat pitkäkhön tauon jälkeen eläkepäivillä vuonna 2015 virinneet jatko-opinnot Itä-Suomen yliopiston teologian osastossa. Tuolloin isä Veikko pureutui Florovskyn ohella toisen merkittävän 1900-luvun emigranttiteologin Sergei Bulgakovin niin sanotun sofilogisen teologian pohjalta hahmottuneen ekumeenisen ajattelun tutkimiseen. Pitkää tutkimusprosessia seurasi väitöskirja – Venäläisen teologian kaksi tietä. *Sergei Bulgakovin ja Georges Florovskyn välinen ortodoksisen teologian identiteettiä ja ekumeniakäsitystä koskeva debatti* –, joka valmistui 2020.

Kaikkea isä Veikon tutkimustyötä tuki hänen laaja-alainen osallistumisensa ekumeeniseen yhteistyöhön sekä Suomen Ekumeenisen Neuvoston hallituksen jäsenenä että eurooppalaisella tasolla Euroopan Kirkkojen Konferenssin keskuskomitean jäsenenä vuosina 1997–2009. Järjestön nimeämänä edustajana hän osallistui lukuisiin ortodoksisen kirkon ja Euroopan protes-

tanttisten kirkkojen välisiin teologisiin dialogeihin. Kirkkonsa tarkkailijana hän osallistui myös lukuisiin Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon välisiin teologisiin oppikeskusteluihin. Kaikki nämä kokemukset – kuten hän väitöshaastattelussaan totesi – opettivat ymmärtämään teologisten dialogien kipukohtia, mutta tiedostamaan myös myönteisiä saavutuksia ja luottamaan ekumenian valoisampaan tulevaisuuteen. Varsinaisena ekumenian korkeakoulunaan isä Veikko piti Kirkkojen maailmanneuvoston ylläpitämän Bosseyn ekumeenisen instituutin organisoimaa viisi kuukautta kestänyttä ekumeniikan ”pitkää kurssia” talvikaudella 1985–1986, johon osallistui 50 teologia useista eri kirkoista 35 maasta ja kaikista maanosista.

Isä Veikko toimi pitkään Ortodoksia-aikakauskirjan päätoimittajana (vuosina 1986–1999). Hän oli myös Valamon ystävät ry:n perustajajäsen.

Isä Veikko jatkoi eläkepäivinänsä aktiivisesti papin tehtäviensä hoitamista ja jatko-opintojensa ohella hän toimi kokosydämisesti rakkaan puolisonsa Mariamnen omaishoitajana, jolle hän tämän siirryttyä tuonilmaisiin omisti suurta kiitollisuutta tuntien väitöskirjansa. Isä Veikko jäivät kaipaamaan perhe lapsineen ja lastenlapsineen sekä sisarukset että laaja ystäväpiiri.

Isä Veikko jää muistoihimme ystävänä, jonka lämmin ja lähimmäisenrakkautta huokuva elämänasenne toi valoa hänen ympärillään olleille ihmisille. Hän oli pappi ja laajan tuttavapiirin omaava valoisa ja perinteelleen uskollinen ortodoksi kristitty, mutta hän oli ennen kaikkea ja viime kädessä aina ”Isä Veikko”.

Loistakoon hänelle ikuinen valo!

Matti Kotiranta

TIETOA KIRJOITTAJISTA / NOTE ON THE CONTRIBUTORS

Andreas Bergman, TT, Helsinki. – Andreas Bergman, Doctor of Theology, Helsinki.

Carrie Frederick Frost, PhD, uskonnon ja kulttuurin apulaisprofessori, Western Washington University, Bellingham, Washington. – Carrie Frederick Frost, Doctor of Philosophy, Assistant Professor of Religion and Culture, Western Washington University, Bellingham, Washington.

Paul Hasselblatt, FM, Helsinki. – Paul Hasselblatt, Master of Philosophy, Helsinki.

Jeanne Kormina, FT, tutkija, Yhteiskunnan ja uskonnon tutkimusryhmä, CNRS-EPHE-PLS Research University, Pariisi. – Jeanne Kormina, Doctor of Cultural Studies, researcher, Group Societes, Religions, Laicites, CNRS-EPHE-PLS Research University, Paris.

Matti Kotiranta, TT, kirkkohistorian professori, Itä-Suomen yliopisto.
– Matti Kotiranta, Doctor of Theology, Professor of Church History, University of Eastern Finland.

Petteri Lalu, ST, TM, Dos., Tuusula. – Petteri Lalu, Doctor of Military Sciences, Master of Theology, Title of a Docent, Tuusula.

Pekka Metso, TT, käytännöllisen teologian professori, Itä-Suomen yliopisto.
– Pekka Metso, Doctor of Theology, Professor of Practical Theology, University of Eastern Finland.

Lassi Nuutinen, teologian ylioppilas, Tampere. – Lassi Nuutinen, Student of Theology, Tampere.

Petri Nykänen, TM, kirkkomusiikin opettaja, Ortodoksinen seminaari, Joensuu. – Petri Nykänen, Master of Theology, Teacher of Church Music, Orthodox Seminary, Joensuu.

Riikka Patrikainen, TM, kanttori, väitöskirjatutkija, Turku. – Riikka Patrikainen, MTh, Cantor and Choir Conductor, Doctoral Researcher, Turku.

Mikael Sundkvist, TT, rovasti, Vantaa. – Mikael Sundkvist, Doctor of Theology, Very Rev., Vantaa.

Elsi Takala, FT, MMM, Joensuu. – Elsi Takala, Doctor of Philosophy, Master of Science, Joensuu.

Maria Takala-Roszczenko, TT, FM, kirkkomusiikin apulaisprofessori (tenure track), Itä-Suomen yliopisto. – Maria Takala-Roszczenko, Doctor of Theology, Master of Philosophy, Associate Professor of Orthodox Church Music (Tenure Track), University of Eastern Finland.

Marius Alin Teican, TM, rovasti, Sibiu. – Marius Alin Teican, Master of Theology, Very Rev., Sibiu.

Evangelos Thiani, TT, käytännöllisen teologian vanhempi lehtori, Orthodox Patriarchal Ecclesiastical School, Nairobi & Bishop Gathuna Theological Institute, Kiambu. – Evangelos Thiani, Doctor of Theology, Senior Lecturer in Practical & Public Theology, Orthodox Patriarchal Ecclesiastical School, Nairobi & Bishop Gathuna Theological Institute, Kiambu.

Teemu Toivonen, TM, käytännöllisen teologian yliopisto-opettaja. – Teemu Toivonen, Master of Theology, University Teacher of Practical Theology.

