

ORTODOKSIA

45

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

**HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSIAN JA ITÄ-EUROOPAN KIRKKOJEN
TUTKIMUKSEN LAITOS**

Toimituskunta

*Veikko Purmonen, päätoimittaja
Matti Kotiranta, toimitussihteeri
Pentti Hakkarainen
Heikki Huttunen
Hannu Mustakallio
Jouko Sihvo*

Kuopio 1996

ORTODOKSIA

45

Published by

FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

**DEPARTMENT OF ORTHODOXY
AND EAST EUROPEAN CHURCH STUDIES
UNIVERSITY OF HELSINKI**

Editorial Board

Veikko Purmonen, Editor

Pentti Hakkarainen

Heikki Huttunen

Hannu Mustakallio

Jouko Sihvo

Editorial Secretary

Matti Kotiranta

ISSN 0355-5690

Gummerus Kirjapaino Oy

Jyväskylä 1996

SISÄLLYS

KIRJOITUKSIA

<i>Arkipiispa Johannes:</i>	Ekumeenisen Patriarkan Bartolomeoksen Suomen-vierailun puheitten keskeisiä ajatuksia	5
<i>Sari Kuustola:</i>	Antiokian esimerkki – kaksi kirkkoa, kaksi historiaa, yksi tulevaisuus?	17
<i>Seppo Sipilä:</i>	Johannes Khrysostomos ja Raamatun teksti	34
<i>Teuvo Laitila:</i>	Bysanttilainen kuvateologia, Johannes Damaskolainen ja Theodor Abu Qurra sekä islam	49
<i>Jyrki Lammi:</i>	Metalli-ikoneista ja niiden ominaisuuksista	57
<i>Hanna-Riitta Toivanen:</i>	Pyhän Viisauden kirkkojen arkkitehtuurin kysymyksiä tarkasteltuna neljän esimerkin avulla	84
<i>Mikko Ketola:</i>	Tallinnan ortodoksisen katedraalin purkuhanke vuonna 1928 – uskonnollista sortoa vai ”kansallista terapiaa”?	115
<i>Matti Kotiranta:</i>	Vladimir Losskyn kolminaisuuskäsitys tutkimuskohteena (Lectio praecursoria)	159

DOKUMENTTEJA

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkkokunnan väliset viidennet teologiset neuvottelut 1996 (Tiedonanto)	168
Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon kymmenennet teologiset oppikeskustelut Kiovassa 1995 (Tiedonanto ja tiivistelmät aiheista <i>Kirkon lähetystehtävä ja Kirkon rauhantyö ja nationalismi</i>)	171

KATSAUKSIA JA KIRJALLISUUTTA

<i>Khajak Azejian:</i>	Armenian kirkolle uusi katolikos	179
<i>Nunna Marina:</i>	Pyhän Kolminaisuuden kunniaksi (Anita Korkatsu-Palo)	180

TIETOJA KIRJOITTAJISTA	182
-------------------------------------	-----

CONTENTS

ARTICLES (with English summaries)

<i>Archbishop Johannes:</i>	The central ideas of the speeches given by Ecumenical Patriarch Bartholomeus during his visit to Finland	5
<i>Sari Kuustola:</i>	The example of Antioch – two churches, two histories, one future?	17
<i>Seppo Sipilä:</i>	John Chrysostom and the text of the Bible ..	34
<i>Teuvo Laitila:</i>	Byzantine theology on icons, John of Damascus, Theodor Abu Qurra, and Islam ..	49
<i>Jyrki Lammi:</i>	Russian cast metal icons	57
<i>Hanna-Riitta Toivanen:</i>	Questions concerning the architecture of the churches of the Divine Wisdom, examined using four examples	84
<i>Mikko Ketola:</i>	The plan to pull down the Orthodox Cathedral of Tallinn in 1928 – religious oppression or ”national therapy”?	115
<i>Matti Kotiranta:</i>	Vladimir Lossky’s Trinitarian Concept as subject matter for research (<i>Lectio praecursoria</i>)	159

DOCUMENTS

	The fifth theological discussion between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Finnish Orthodox Church, 1996 (Communique)	168
	The tenth theological conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, Kiev 1995 (Communique and summaries on the subject of <i>Missionary work of the Church</i> and <i>Nationalism and the peace-making work of the Church</i>)	171

REPORTS AND REVIEWS

<i>Azezian Khajak:</i>	A new catholicism for the Armenian Church ...	179
<i>Sister Marina:</i>	In honor of the Holy Trinity (Anita Korkatsu-Palo)	180

NOTES ON THE CONTRIBUTORS	182
--	-----

Karjalan ja koko Suomen arkkipiispa Johannes

Ekumeenisen Patriarkan Bartolomeoksen Suomen-vierailun puheitten keskeisiä ajatuksia

Vuoden 1995 toukokuun 27. ja kesäkuun 2. päivien välisenä aikana oli Hänen Pyhyytensä Ekumeeninen Patriarkka Bartolomeos virallisella vierailulla maassamme. Puuttumatta vierailuohjelman rakenteeseen ja yksityiskohtiin voimmekin sanoa, että ohjelman puitteissa patriarkka pyrki kaikkialla aivan erityisessä määrin tapaamaan seurakuntalaisia ja etenkin nuoria ja lapsia. Merkille pantavaa oli myös se, että hänen lukuisten puheittensa valmisteluun oli selvästi kiinnitetty suurta huomiota. Tämän pienen artikkelin tarkoituksena on tuoda esiin puheitten pääkohtia ja jossain määrin analysoida niiden sanomaa.

Todettakoon aluksi, että moni patriarkan puheita vierailun aikana kuunnellut kiinnitti huomiotaan samaan seikkaan: ne eivät yleisesti ottaen olleet näissä yhteyksissä tavallisesti perinteisistä fraaseista rakentuvia kohteliaisuuskyhäelmiä, vaan useimmiten harkittua tekstiä, johon sisältyi niin teologista kuin kirkkopoliittista ainesta. Tästä näkökulmasta niillä on painoarvoa ja merkitystä vielä näin jälkeenkin päin.

Heti saavuttuaan Helsingin lentokentälle 27.5.1995 patriarkka piti lyhyen puheen, jossa hän voimakkaan myönteisin sanoin kiitti kutsusta sekä ilmaisi rakkautensa ja arvostuksensa niin kirkollisia kuin valtiollisia ja yhteiskunnallisia vastuunkantajia kohtaan. Luonnehtiessaan Suomen Ortodoksisen Kirkon asemaa hän käyttää sanontaa ”Kristuksen Suuren Kirkon tytärkirkko”. Sama käsite esiintyy useissa muissa puheissa. Patriarkaatti haluaa nimenomaan korostaa läheistä suhdettamme Ekumeeniseen Istuimeen. Tämä on periaatteellisesti merkittävää myös siitä syystä, että aikaisemman historiallisen tilanteen johdosta jotkut Kirkkomme piirissä pyrkivät nykyäänkin oman aikamme kannalta virheellisesti varaamaan äitikirkko-nimityksen Moskovalle. Tällöin unohtuu myös se tosiseikka, että Venäjän Kirkko kokonaisuudessaan oli vuoteen 1448 asti Ekumeenisen Istuimen alainen autonominen Kirkko, jolloin se itse ja sen mukana tuolloin myös Karjalan ortodoksit olivat Konstantinopolin tytärkirkko.

Tervetuliaispuheessaan patriarkka heti vierailunsa alussa tuo ilmi erään

periaatteellisesti merkittävän seikan, johon hän yksityiskohtaisemmin palaa myöhemmin. Kyse on siitä, ettei hänen vierailunsa ole tarkoitettu rajoittumaan vain ortodoksiin yhteyksiin, vaan tavoitteena on kohdata laajemmassa mielessä Suomen kansaa yleensä ja tutustua sen olosuhteisiin monipuolisesti. Siksi hän tässäkin yhteydessä ulottaa patriarkaalisen siunauksensa ortodoksien ohella koko Suomen jalolle kansalle.

Ensimmäisessä varsinaisessa virallisessa ja laajemmassa puheessaan Uspenski-katedraalin liturgiassa sunnuntaina 26.5.1996 edellä mainitsemamme aiheet ja korostukset saavat jälleen oman paikkansa. Hän ei saarnassaan käännä vain Suomen Ortodoksisen Kirkon hengelliseen laumaan kuuluvien puoleen vaan myös kaikkien muiden sisarien ja veljien puoleen Kristuksessa. Tuodessaan heille kaikille Äitikirkon pääsiäistervehdyksen hän varmuuden vuoksi nimenomaan korostaa, että se on yhtäläisesti osoitettu koko rakastettavalle Suomen kansalle.

Historia ja nykytodellisuus kuuluvat erottamattomasti Ortodoksisen Kirkon elämään. Bysantin elävässä saarnaikäytännössä tätä usein korostetaan luontevalla tavalla. Tämän voimme nähdä myös patriarkan katedraalisaarnassa, kun hän esimerkiksi puhuu apostoli Paavalin kirkonrakennustyöstä Aasiassa. Alkukirkon tunnetut nimet ovat läsnä tänäkin päivänä ei vain kirkkohistorian teksteissä vaan muun muassa Ekumeenisen Istuimen hierarkkien arvonimissä ja rajoitetummin myös hiippakuntien nimissä. Patriarkka viittaa myös Johannes Teologin 1900-vuotismuistoon, jonka juhlan viettoon hän tuolloin jo oli kutsunut ortodoksisten paikalliskirkkojen esimiehet Patmoksen pyhälle saarelle. Patriarkka on hyvin tietoinen siitä, että kaikki tämä on omiaan vahvistamaan ortodoksien kokemaa katkeamattoman jatkuvuuden yhteyttä sekä sitä vakaumusta, että tämän päivän Ortodoksinen Kirkko on elävästi sama kuin historiallinen Alkukirkko ja uskontunnustuksen Kirkko.

Se kuinka laajan syvällisesti patriarkka näkee matkansa tarkoituksen ortodoksisen pääosuuden ulkopuolella, ilmenee aivan erityisesti ns. Sanomasta Suomen kansalle, jonka hän poislähtessään luovutti julkaistavaksi. Koska kyseisellä sanomalla selvästi on liittymäkohtia myös edellä mainitsemiimme näkökohtiin, teemme siitä seuraavassa joitakin havaintoja. Tekstillä on mielenkiintoa myös siitä syystä, että se osoittaa, miten suuressa määrin puheen kirjoittaja on paneutunut maamme asioihin niin tämän hetken kuin historian kannalta.

Heti sanomansa alkupuolella patriarkka korostaa niitä jo vuosia kestäneitä lujia hengellisiä siteitä, jotka liittävät Suomen Kirkon Ekumeeniseen Patriarkaattiin ja koko paikallisten Ortodoksisten Kirkkojen perheeseen. Hän näkee matkansa perustarkoitukseksi ykseyden ja rakkauden palvelemisen. Tässä hengessä hän nimenomaan katsoo velvollisuudekseen ja mieluisaksi tehtäväkseen tervehtiä koko Suomen kansaa. Hänelle ominai-

sesta piirteestä kiinnittää huomiota vähäisiinkin tekijöihin todistaa tässä yhteydessä se, että hän tuo ilmi myönteiset tunteensa aivan erityisesti Lapin rohkeille asukkaille Pohjois-Euroopan takamailla. Tässä heijastuu myös runsaat kaksi vuotta sitten Lappiin suuntautuneen patriarkan yksityisen lomamatkan muisto, josta hän on useissa yhteyksissä puhunut hyvin myönteisellä tavalla. Laajaa ohjelmaansa muistellen hän kohdistaa kiitoksensa niin maamme kirkollisille ja poliittisille johtajille kuin koko Suomen kansalle.

Merkittävällä asiantuntemuksella patriarkka puhuu Suomen edistymisestä kansallisen elämän eri alueilla mainiten erikseen naisten aseman edistämisen tasa-arvon saavuttamiseksi. Hän puhuu myös kunnioituksestaan Suomen demokraattisia instituutioita kohtaan ja arvostaa maan elämän rauhallisuutta. Ortodoksisena hierarkkina patriarkkamme luonnollisesti lausuu ilonsa siitä, että maamme Ortodoksinen Kirkko lukumääräisestä pienuudestaan huolimatta on maan toinen virallinen Kirkko, joka omaa samat oikeudet kuin lukumääräisesti suuri luterilainen Kirkko. Patriarkka näkee tämän luontevana seurauksena siitä, että historiallisesti ortodoksia edustaa vanhinta kristillisyyttä näillä seuduilla. Aivan erityisesti hän haluaa tuoda esiin sen tosiasian, että maamme Kirkko jo monia vuosia on ollut täysin suomalainen kielen, kansallisen kulttuurin ja itseymmärtämyksensä kannalta. Täten se tietoisesti ja joka suhteessa osallistuu yhden ja jakamattoman suomalaisen kansakunnan elämään. Kaiken tämän hän näkee mahdolliseksi myös siitä syystä, että Suomen kansan suuren enemmistön Luterilaisella Kirkolla on johto, joka edustaa korkeaa hengellistä mielenlaatua ja vakaita ekumeenisiä ajatuksia. Aikaisempia Suomenvierailujaan muistellen patriarkka toteaa saaneensa kokea mainitsemansa asenteen useita kertoja. Moni meistä varmaan suosittelisi Hänen Pyhyydelleen suurempaa varovaisuutta, kun hän luonnehtii suomalaisia hurskaiksi, veljiään ja sisariaan rakastaviksi ihmisiksi, jotka ajattelevat ja toimivat ekumeenisella mielellä.

Patriarkka pitää aiheellisena puhua Ortodoksisen Kirkon puolesta kaikille suomalaisille ja vakuuttaa, että suomalaiset tarvitsevat Ortodoksista Kirkkoa. Hän kuvailee sitä historialliseksi ja hengelliseksi sillaksi, joka on yhdyssiteenä Kristuksen vanhaan, jakamattomaan Kirkkoon. Patriarkka korostaa Suomen tarvitsevan tätä Kirkkoa aivan kuten se tarvitsee itäisiä naapurikansojaan, Venäjän perinteisesti ortodoksisia kansoja. Näin siitäkin huolimatta, että historiallisesti kyseisiin naapureihin liittyy katkeriakin muistoja, joskin myös ystävyden ja yhteistyön vaiheita.

Sanomaan Suomen kansalle sisältyy itse asiassa kokonainen ekumeeninen ohjelma ei vain tätä maata ajatellen vaan laajemminkin. Tässä mielessä hän katsoo, että Ortodoksisella Kirkolla, Roomalaiskatolisella Kirkolla ja uskonpuhdistuksesta syntyneellä Luterilaisella Kirkolla on aivan erityi-

nen vastuu niitten kansojen tulevaisuudesta, jotka elävät Itämeren ympäristöalueilla. Hän näkee tämän alueen merkityksen tärkeäksi Euroopan tulevaisuudelle. Patriarkka on vakuuttunut Pohjolan Kirkkojen mahdollisuudesta palvella merkittävällä tavalla rauhan, oikeudenmukaisuuden ja yhteisvastuun asiaa. Vedet eivät täällä saa aiheuttaa hajaannusta vaan pikemminkin niiden tulee yhdistää kansoja. Patriarkka on vakuuttunut, että Suomen Ortodoksinen Kirkko voi näytellä merkittävää osaa Itämeren tienoon asioissa ja samoin Suomen suhteissa koko ortodoksiseseen maailmaan.

Patriarkka alleviivaa myös sitä, että kaikki suomalaiset tarvitsevat luterilaistakin Kirkkoa. Tässä yhteydessä hän selvästi tavallaan näkee tähän mainittuun Kirkkoon liittyväksi sen, että Suomi päätti tulla Euroopan unionin jäseneksi. Hän tervehtii tyydytyksellä tätä tapahtumaa, jonka hän katsoo varmistavan Suomen eurooppalaisen identiteetin. Mielenkiintoista kyllä, hän on sitä mieltä, että Suomen tapauksessa Luterilainen Kirkko varmistaa sillan Euroopan kansojen enemmistön yhteyteen. Suomen eurooppalainen tulevaisuus riippuu suuressa määrin maan Luterilaisesta Kirkosta, mutta on huomattava, että kristinuskon tulevaisuus Euroopassa edellyttää yhteistyötä maanosan kaikkien kristittyjen välillä. Patriarkka korostaa Suomen Ortodoksinen Kirkon tietävän tämän ja osallistuvan tästä syystä yhteistyössä Ekumeenisen Istumen ja muitten Ortodoksisten Kirkkojen kanssa Kirkkojen Maailmanneuvoston ja Euroopan Kirkkojen Neuvoston toimintaan teologisen dialogin, nuorison ekumeenisen yhteistyön ja kirkkojenvälisten yhteyksien välityksellä. Tässä yhteydessä patriarkka pohtii myös sitä, mistä lähteistä Eurooppa tulevaisuudessa voi saada hengellisen voimansa ja arvonsa, joita tarvitaan elämän laadun ja tarkoituksen turvaamiseksi Euroopan kansoille. Näitä lähteitä tarvitaan, koska perinteiset voimanlähteet ovat ehtyneet ja Eurooppa elää hengellisen kuivuuden kautta, jossa vallitsee hedelmätön rationalismi, puhtaaksiviljelty individualismi, kyltymätön materialismi ja se ”Jumala on kuollut” -sanoman julistaminen, joka on merkinä ihmiskunnan hengellisestä itsemurhasta. Näistä patriarkan ajatuksista ilmenee perin selkeästi hänen vahvan myönteinen suhtautumisensa Euroopan unioniin, mutta nimenomaan aatteellisista syistä, sekä toisaalta se keskeinen asema, jonka hän antaa hengellisille arvoille tulevassa Euroopassa.

On varsin luonnollista, että patriarkka sanomassaan pohtii myös niitä valtavia muutoksia, jotka viime vuosina ovat tapahtuneet erityisesti siinä osassa Eurooppaa, jossa ateismi vielä äskettäin oli aiheuttamassa hengellisen vararikon. Hän liittyy tähän tietyn kritiikin myös länttä kohtaan, joka hänen mielestään sieti kyseistä ateismia ja jopa oli vaikuttamassa sen suuntaan.

Puhuessaan suomalaisten perinteisestä ulkonaisen puhtauden harrastamisesta saunakulttuurin puitteissa ja viitatessaan jopa Pohjois-Karjalan

ravintoprojektiin hän esittää vakavan ja ajatuksia herättävän kysymyksen siitä, mitä opittaisiin, jos vastaavan projektin avulla tutkittaisiin ihmisielun ravintosääntöä ja selvitetäisiin kunkin yksilön aliravitsemustilaa tietyn maan sivistyksen ja yhteiskunnan puitteissa. Kun ajattelemme maailman hengellistä ja eettistä tyhjiötä, tulee meidän tarkastella menneisyyttä katumuksen hengessä ja nähdä oikein tämän päivän puutteet ja ongelmat, jotta voisimme toivolla suhtautua tulevaisuuteen yhteisen vastuumme pohjalta.

Vielä sanomansa lopulla patriarkka haluaa tavallaan varmistaa sen, että hän puhuu kaikille suomalaisille eikä vain ortodokseille: hänen patriarkaallinen siunauksensa annetaan ”kaikille onnellisille suomalaisille” ja hän korostaa rukoilevansa Suomen ja sen kansan menestyksellisen tulevaisuuden puolesta.

Ekumeenisten tai yleissuomalaisten näkökohtien korostamista sekä ajankohtaisten yleispoliittisten kysymysten esiintuomista saatamme odottaa myös joistakin muista patriarkan puheista. Kiinnitämme tältä kannalta huomiota mun muassa hänen opetusministerille osoittamaansa tervehdyksen sekä vastaavasti tasavallan presidentille lausuttuihin ajatuksiin. Kummassakin tapauksessa hän erityisesti alleviivaa sitä, että valtiollinen johto ja Suomen kansa ovat antaneet maan Ortodoksiselle Kirkolle arvostetun aseman. Hän katsoo tämän asennoitumisen ansaitsevan myönteistä huomiota. On syytä erityisesti todeta patriarkan näkemys siitä, että nimenomaan vähemmistöjen arvostaminen on demokratian tason mittapuu. Kuta paremmin tunnemme ja ymmärrämme, millaista kokemustaustaa vasten patriarkka pohtii tätä kysymystä, sitä selvemmäksi tulee hänen ajatuksensa meille. Yksityiskohtiin menemättä hän myös viittaa siihen, että hänen Kirkkonsa on vuosisatojen aikana käynyt läpi lukuisia vaikeita koettelemuksia. Myös Kirkon kansainvälinen rooli tulee korostetuksi, kun patriarkka puhuu siitä yhdyssiteenä kansojen välillä. Tällöin hän aivan erityisesti kiinnittää huomiota Pohjoismaitten suhteisiin Bysanttiin ja siihen tukeen, jonka ne ovat saaneet idän ja lännen välisenä siltana olevan Ortodoksisen Kirkon taholta. Hän haluaa myönteisessä hengessä puhua myös näiden suhteiden edelleen kehittämistä rohkaisessaan ortodoksisen hengellisyyden ja sen sekä kreikkalaisten että slaavilaisten ilmenemismuotojen opiskelua. Ortodoksisen teologian laitokseen viitaten hän mainitsee erityisesti valtiovallan positiivisen asenteen. Palaamme tähän myöhemmässä yhteydessä, kun käsittelemme hänen sanomaansa ko. laitoksen opiskelijoille ja vastaavasti puhetta Joensuu yliopistossa. Yleisessä mielessä patriarkka näkee Suomen menettelevän esimerkiksi antaessaan vähemmistökirkolle lain edessä tasavertaisen aseman ja muutenkin saman tuen kuin enemmistökirkolle.

Euroopan tulevaisuudesta puhuessaan patriarkka viittaa tästä kysymyksestä käymiinsä keskusteluihin muun muassa Euroopan unionin presi-

denttien kanssa. Tällöin hän on aivan erikoisesti korostanut kuinka tarpeellista on elvyttää hengellisiä arvoja, jotka sinänsä ovat osoittautuneet pysyviksi Euroopan perinteessä. Patriarkan vahvasti myönteinen asenne Euroopan unioniin tulee näkyviin, kun hän toteaa Suomen liittymisen siihen rohkaisevan itseään. Hän on vakuuttunut siitä, että Suomen jäsenyys antaa maalle mahdollisuuden vaikuttaa myönteisesti unionin vakauttamiseen kuten myös oikean henkisen ja hengellisen suunnanantamiseen. Hän näkee Euroopan ja koko ihmiskunnan nykytilanteen sisältävän niin suuria mahdollisuuksia kuin pelottavia vaaroja ja uhkia. Oleellista on kyetä tekemään oikeita valintoja. Tällöin tarvitaan kansojen kesken yhteistyötä, jotta voitaisiin edistää yhteisiä intressejä. Hän näkee myös kirkon roolin tärkeäksi tässä yhteydessä ja korostaa sen vuoksi sekä poliittisen että hengellisen johdon yhteisen tahdon tarpeellisuutta sekä tässä mielessä ykseyden hengen luomista ja kaikki erot poistavaa solidaarisuutta. Kaikkeen tähän viitaten patriarkka ilmoittaa näkevänsä luottavaisin mielin Suomen liittymisen Euroopan unioniin. Todettakoon vielä mieleenkiintoisena erityispiirteenä, että meille suomalaisille osoittamassaan sanomassa patriarkka turvautuu jopa Kalevalaan ja lausuu sen sisältöä lainaten: ”Anna Luoja, siunaa, Jumala, pöydät notkumaan, aitat täyttymään. Miehillä hyvä kalaonni ja neidoille ahkerat kangaspuut. Näin emme milloinkaan kärsi eläessämme”.

Edellä käsittelemämme Sanoma Suomen kansalle laajentaa patriarkan ajatukset selvästi Suomen ortodoksisuuden ulkopuolelle. Ortodoksisen kirkkomme kannalta juuri meille tarkoitettuja näkemyksiä edustaa tiiviimmin patriarkan puhe Suomen arkkipiispan tarjoamalla juhlahalounaalla Helsingissä. Hän luonnehtii periaatteessa merkittävästi kirkollista asemaamme toteamalla autonomiamme luonteen vuoksi keskinäisten siteittemme olevan aivan erityisesti rakkauden siteitä eikä ensisijaisesti hallinnollisia. Kyseessä on hellän Äitikirkon rakkaus Tytärkirkkoa kohtaan. Ulkonaisesti meitä erottavat suuret etäisyydet, mutta olemme yhtä hengessä. Eikä tämäkään sanonta itse asiassa riitä, korostaa patriarkka ja sanoo, että olemme yhdistyneet toinen toiseemme, sydämemme ja sielunme ovat yhtä rukouksessa, uskon tunnustamisessa ja yhteisessä ehtoollis- maljassa kuten myös sydäntemme salatuissa syvyyksissä. Äitikirkon pyrkimykset ja teot vaikuttavat tähän samassa määrin kuin Tyttären kunnicitus ja rakkaus Kristusta kohtaan.

Suomen ortodoksista kirkkoa luonnehtiessaan patriarkka korostaa sen lukumääräisestä pienuudestaan huolimatta olevan rikas hurssaudessa, ja kristillisen elämän laadussa ja evankeliumin todistuksessa. Hän näkee tästä johtuvaksi sen tunnustuksen, joka kirkollemme tulee maan muitten kristittyjen ja hallitusviranomaisten taholta. Viimeksimainittujen hän katsoo monin tavoin tukevan kirkkoa sen hengellisessä tehtävässä. Tässä

yhteydessä patriarkka pitää tarpeellisena antaa erityisen tunnustuksen Suomen arkkipiispalle, jonka hän katsoo suuresti vaikuttaneen siihen myönteiseen kuvaan, joka on syntynyt Suomen ortodoksisesta kirkosta. Tämä panos rakentuu väsymättömiin ponnisteluihin ja asianomaisen mo-
niin lahjoihin. Voitaneen sanoa, että näin aivan erityisesti alleviivataan henkilösuhteiden merkitystä eikä välttämättä tietyn yksilön persoonallisia ominaisuuksia.

Nähdessään Suomen ortodoksisen kansan hurskauden myönteiset saavutukset kirkon elämässä patriarkka haluaa antaa erityisen tunnustuksen suomalaisten lähetysharrastukselle ja -työlle Afrikan mantereella. Tämän ja kaiken muun edellä mainitun takia patriarkka ilmaisee ihailunsa vastuunkantajia kohtaan ja muistelee rakkaudella myös edesmenneitä arkkipiispoja Hermania ja Paavalia. Samalla hän tuo esiin kiitollisuutensa hallitusviranomaisia kohtaan heidän tuestaan maan ortodoksiselle kirkolle sekä toivottaa menestystä ja kestävyyttä rakastetulle Suomen Tytärkirkolle.

Kun etsimme patriarkan puheitten teksteistä erityistä sanomaa Suomen luterilaisille ohi sen, mitä joissakin yleisluontoisemmissa yhteyksissä on todettu, on ilmeisesti paikallaan kiinnittää huomiota puheeseen, jonka patriarkka oli valmistanut tervehdykseksi Suomen luterilaiselle arkkipiispalle, mutta joka aiotussa yhteydessä jäi pitämättä tapaamisen siirryttyä toisenluonteiseen tilaisuuteen. Hän ilmaisee erityisen ilonsa tapaamisesta Ekumeenisen Istuimen edustajien ja ”meille rakastetun” Suomen luterilaisen kirkon johdon välillä. Pääsiäiskauden loppuun viitaten hän lausuu pääsiäisen ylösnousemustervehdyksen ja puhuu tapaamisesta rakkauden tervehdyksenä, joka vertauskuvallisesti kertoo vaelluksestamme Emmauksen tiellä. Viitaten ortodoksien ja luterilaisten maailmanlaajuisiin yhteyksiin patriarkka iloitsee siitä, että molemmat hengelliset perheet ponnistelevat hyveistä arvokkaimman eli rauhan hyväksi.

Patriarkan vaikutelma on, että Suomen luterilaiset osoittavat todella suurta rakkautta Jumalan Sanaa kohtaan myös ilmentämällä päivä päivältä vahvistuvaa huomiota ja myönteistä asennetta tradition ortodoksista elämäntapaa kohtaan, tätä Herran ylösnousemuksen aidointa ilmausta kohtaan. Rauhan ja Jumalan valtakunnan todellinen kunnia on uskovais-
ten sydämissä apostolien uskollisessa perinnössä. Patriarkka korostaa, että Pyhä Ehtoollinen todistaa Kristuksen Ruumiin ykseydestä yhdessä Kirkossa, jonka jäseniä kirkon Herra kehottaa menemään kaikkeen maailmaan julistamaan evankeliumia kaikille luoduille. Me elämme kuitenkin tilanteessa, jolloin on todettava, että meidän on jatkettava tuota etenemistä, kunnes saavutamme uskon ykseyden ja Pyhän Hengen yhteyden. Kristus on kulkeva kanssamme ja Puolustaja Pyhä Henki on johdettava meidät kaikkeen totuuteen. Näin tulee kauniilla tavalla kuitenkin selväksi, etteivät patriarkan lämpimät ja myönteiset sanat Suomen luterilaisille ole vain

tunteenomaisen ja samalla tietyllä tavalla epämääräisen yhteyden ilmausta, vaan että hän on syvästi tietoinen välttämättömyydestä jatkaa ponnisteluja kohti ykseyttä.

Edellä kuvatulla lämmöllä patriarkka puhui myös Kuopion luterilaiselle piispalle vieraillessaan paikallisessa tuomiokirkossa. Kiitettyään ensin maan kukoistavaa ortodoksista kirkkoa patriarkka ilmaisee ilonsa veljellisestä vierailusta luterilaisen ystäväkirkon hengellisten johtajien ja vastuunkantajien luokse. Hän toteaa luterilaisen kirkon täyden osallistumisen ja vakavan omistautumisen kristittyjen ekumeniaan ja näkee hengellisen kypsyyden merkin sen suhteissa ortodoksiseen kirkkoon. Hän on erityisen tyytyväinen luterilaisten nykyiseen teologiseen ja pastoraaliseen asenteseen, joka avaa näkymiä tulevaisuuteen niin Suomessa kuin maailmanlaajuisissa ortodoksis-luterilaisissa suhteissa. Patriarkka puhuu myönteisessä hengessä itäisen Suomen ortodoksien uskollisuudesta traditiolle niinä aikoina, jolloin uskonpuhdistus tavoitti maan läntiset osat. Tätä tunnustusta voidaan pitää asiallisena myöhempien aikojen olosuhteiden valossa, vaikkei patriarkan lähdemateriaali olekaan sisältänyt sitä tietoa, että uskonpuhdistuksen vuosina ei vielä ollut yhtään ortodoksista seurakuntaa maamme rajojen sisällä. Tässä yhteydessä hän myös viittaa siihen tosiasiaan, että luterilaisen perinteen piiriin kuuluu suuri enemmistö Suomen kansasta. Hän puuttuu mielenkiintoisella tavalla myös aiheeseen, josta kirkkojen yhteyksien juhlapuheissa harvemmin mainitaan. Annettuun ensin vahvan tunnustuksen Suomen ortodoksisen arkkipiispan kunnioittavista tunteista ja lämpimästä rakkaudesta ekumeenista patriarkaattia kohtaan hän yllättäen ottaa puheeksi sen, että arkkipiispa oli aikoinaan siirtynyt luterilaisuudesta ortodoksiseen kirkkoon. Miksi tähän kiinnitetään huomiota? Patriarkka korostaa nimenomaan, että tästä ei syntynyt mitään ristiriitaa, vaan kyseinen askel hänen mukaansa pikemminkin edistää kummankin perinteen ekumeenisia pyrkimyksiä.

Vieraillessaan Joensuun yliopistossa patriarkka piti useitakin puheita muun muassa paikalla olleen kansainvälisen uskonnonopetusseminaarin osanottajille. Kiinnitämme tässä huomiota lähinnä kahteen ja tällöin aivan erityisesti ortodoksisen teologian opiskelijoille pidettyyn puheeseen. Tavatessaan opiskelijoita patriarkka ilmaisee erityisen ilonsa ja myönteiset tunteensa sen johdosta, että hänen edessään on Suomen ortodoksian tulevaisuus. Yliopiston ortodoksisessa osastossa hän näkee kirkon monien vuosien toiveitten toteutumisen. Hän haluaa toisaalta antaa hyvän tunnustuksen siitä, mitä aikaisempi pappisseminaari teki sotien aiheuttamien vaikeuksien voittamiseksi kirkon elämässä erityisesti papiston koulutuksen alalla. Samalla hän kuitenkin korostaa, että akateemisen tason koulutuksen puute tuolloinkin nähtiin Suomen ortodoksian vakavaksi ongelmaksi. Hän luonnehtii kauniisti opiskelijoita osaksi toteutunutta unelmaa

ja uusien unelmien luojiksi. Hän haluaa rohkaista opiskelijoita puhumalla optimistisesti niistä valtavista näkymistä, joita viime vuosikymmenet ovat avanneet ortodoksialle ekumenian yhteydessä ja kiinnittää samalla huomiota siihen, että Joensuun ortodoksisen laitoksen toiminta alkoi samana vuonna, jona Venäjän kristillisyyden tuhatvuotisjuhlaa vietettiin ja jona Neuvostoliitossa alkoivat ne suuret muutokset, jotka muuttivat maailmanhistorian kulkua. Käsitellessään Itä-Euroopan kirkkojen vapautumista ateistisesta tyranniasta hän korostaa erityisesti ortodoksisen nuorison mahdollisuuksia keskinäisiin tapaamisiin ja toinen toisensa tuntemisen vahvistamiseen. Patriarkan yllättävän yksityiskohtainen Suomen tilanteen tuntemus ilmenee muun muassa hänen toteamuksestaan, jonka mukaan suomalainen ortodoksinuoriso on kirkkojenvälisissä yhteyksissä aina ollut dynaaminen ja aikaisempina vuosina ortodoksien välisten nuorisoprojektien etulinjassa. Patriarkan mukaan ortodoksisen teologian opiskelijat on tässä uusien mahdollisuuksien tilanteessa kutsuttu ortodoksisen teologian kantajiksi ja tulkitsijoiksi. Hän katsoo tämän todistusvelvollisuuden laajenevan ortodoksien piiriin ulkopuolelle koko kristilliseen yhteisöön Suomessa. Hän näkee Suomen luterilaisen enemmistön ympäröimien ortodoksien omaavan erityistä kokemusta mielenkiinnosta ei-ortodokseja kohtaan aikana, jolloin kristillinen länsi on ikään kuin löytänyt ortodoksisen idän hengessä, jota kuvaavat sanonnat ”Länsi idän kouluun” tai ”Tarkaisiin kreikkalaisiin isiin”.

Edellä mainitut suuret mahdollisuudet ja ortodoksisuuden arvon kansainvälinen tunnustaminen merkitsevät patriarkan mukaan toisaalta myös velvoitetta elää saamamme kutsumuksen arvon mukaisesti, jotta voisimme arvollisesti edustaa sitä suurta hengellistä perintöä, jonka pyhät ovat meille jättäneet. Tässä yhteydessä hän korostaa erityisesti myös ortodoksisen teologian erityisluonteen ymmärtämistä: se ei ole vain akateemista puuhailua, vaan ennen kaikkea uskovaisten elämäkokemusta sekä persoonallista kokemusta kirkon rukouselämän ykseydessä. Tätä asiaa yksityiskohtaisemmin pohtiessaan ja viitatessaan niin Jumalan inkarnation kuin ihmisen jumaloitumisen keskeiseen merkitykseen hän toteaa, että ortodoksinen kirkko on oikeastaan antanut teologin nimen vain neljälle pyhälle miehelle, joiden yhteinen sanoma kaikille meidän ortodoksisille teologeillemme on, että teologinen totuus on ensin elettyvä tekona ja vasta sitten sitä voidaan vahvistaa loogisin argumentein päinvastaisten oppien torjumiseksi. Kirkon liturginen elämäkin tulee tässä mukaan kuvaan: Kirkko tarjoaa Jumalan ja ihmisen ykseyden eukaristiassa, joka yhdistää meidät Kristukseen. Tässä yhteydessä elävä elää todellista teologiaa ja kykenee sitä myös julistamaan.

Patriarkan ohjelmaan sisältyi monia kirkkovierailuja. Niitten yhteydessä pidettyjen puheitten voi edellyttää sisältävän erityisesti kirkkokansalle

tarkoitettuja sanoja. Niitä tarkkaillessamme löydämmekin tiettyjä yhteisiä ajatuksia. Kirkkokansan runsaassa läsnäolossa hän näkee enemmän kuin omaan henkilöönsä kohdistuvan rakkauden. Suomalaiset ortodoksit halusivat näin osoittaa rakkautta Konstantinopolin pyhää Äitikirkkoa kohtaan, tuota maailman kaikkien ortodoksisten kansojen ykseyden pyhää keskusta kohtaan. Hän alleviivaa kirkkokansalle erityisesti myös sitä, miten olemme kaikki yhtä Kristuksessa, Hänen jumalallisiinimillisessä ruumiissaan, joka on kirkko. Tätä täydellistä ykseyttä Kristuksessa hän toteaa myös itse kokevansa Suomen ortodoksien parissa. Tätä sidettä Konstantinopolin ja Suomen välillä korostetaan useissa yhteyksissä: ykseys liittää Suomen ortodoksisen kirkon Konstantinopolin kirkkoon, joka näkee erityiseksi tehtäväkseen varjella kaikkien ortodoksisten kirkkojen ja kansojen ykseyttä.

Sanomaan yhteydestä ja ykseydestä liittyy patriarkalle muutenkin vakavan mielenkiinnon kohteena oleva ympäristökysymys. Elinympäristömme suojelemisen tärkeyttä kuten myös vastuutamme siitä patriarkka haluaa korostaa suomalaiselle kristikansalle. Ottaen huomioon Suomen luonnon suuren kauneuden ja sen puhtauden patriarkka näkee luonnon ympäristön suojelun samalla sekä tärkeäksi että suuria mahdollisuuksia omaavaksi juuri Suomessa. Patriarkka kehoittaa kirkkokansaa kuuliaisuuteen esipaimenia kohtaan sekä elämään rauhassa ja rakkaudessa kaikkien suomalaisten kanssa ja säilyttämään huolellisesti ortodoksinen usko. Hän kehottaa myös innolla pitämään kiinni ortodoksisesta kirkollisesta traditiosta ja kantamaan epäroimättä todistusta ortodoksisesta uskosta kansainvälisten parissa. Erään seurakuntavierailun yhteydessä korostamansa hyvän yhteyden hengessä hän myös toivottaa kuulijansa tervetulleiksi Konstantinopoliin. Käsitellessään yhteyttä kirkkokansaansa hän rakentaa sen mielenkiintoisella tavalla myös Suomen arkkipiispan suhteeseen patriarkaattiin. Tällöin hän korostaa arkkipiispan olevan todella aidon ja rakastetun veljen ja työtoverin Kristuksen suurelle ja pyhälle kirkolle luonnehtien häntä veljeksi ”sanan täydessä merkityksessä”. Tämän takia kirkon jäsenetkin kyseisen veljen lapsina ovat myös rakkaita patriarkalle. He osoittavat samaa aitoa rakkautta yhteistä Äitikirkkoa, ekumeenista patriarkaattia kohtaan.

Toukokuiseen vierailuohjelmaan sisältyivät myös kirkkomme molemmat luostarit, joskin käynnit muodostuivat lyhyiksi. Mikä sitten oli patriarkkamme erityinen sanoma Suomen munkkeille ja nunnille?

Luostariväelle puhuessaan hän korostaa kreikkalaisten ja venäläisten munkkien keskeistä osuutta varhaisimmassa lähetystyössä ja vastaavasti luostarien merkitystä uskon säilyttäjinä ja varjelijoina. Samassa hengessä patriarkka alleviivaa voimakkaasti jatkuvuuden läsnäoloa ja todellisuutta molempien Valamon luostareiden kohdalla sekä toteaa erityisesti Uuden

Valamon suuren merkityksen ortodoksien hengelliselle elämälle. Menneitten aikojen esikuvan mukaisesti hän kehottaa tämän ajan luostariveljiä kilvoittelemaan pyhittymisensä hyväksi sekä rukoilemaan niin Suomen kuin koko maailman edestä. Nunnille puhuessaan hän ilmeisesti esimerkiksi mainitsee, miten hän on nuoruudestaan lähtien tottunut toisinaan vetäytymään luostarien suojaan rauhan ja kilvoittelun merkeissä. Paneutuminen Karjalan kirkkohistoriaan ilmenee Konevitsan Jumalanäidin ikonin kunnioittavassa mainitsemisessa. Pelkällä olemassaolollaan ja omalla jumalanpalveluselämällään luostari on elävä todistus ortodoksiasta. Parannuksen tien valinneille, jotka ovat omaksuneet kieltäytyksen ja kilvoittelun, patriarkka lausuu kehotuksen irrottautua tämän ajan ajattelutavasta.

Mitä tulee patriarkan suomalaisille viranomaisille pitämiin puheisiin, riittänee tässä parin monissa niistä toistuvan piirteen mainitseminen. Jokseenkin poikkeuksetta patriarkka puhuu hyvin myönteisesti maamme luonnosta, sivistyksestä, järjestyneistä olosuhteista ja myönteisestä kehityksestä. Ortodoksiselta kannalta on kuitenkin kenties vielä merkittävämpää se, että hän eri yhteyksissä antaa tunnustuksen ja esittää kiitoksen Suomen viranomaisten samoin kuin kansankin myönteisestä asenteesta ortodoksiseen kirkkoon ja tuesta sen toiminnalle ja työlle.

Näin olemme saaneet tietyn yleiskuvan patriarkka Bartolomeoksen vierailunsa yhteydessä esittämistä ajatuksista. Mikä sitten oli erityisen keskeistä? Voimme sanoa, että eräänlaisena ydinajatuksena patriarkka korosti ekumeenisen istuimen ja Suomen ortodoksien läheistä ja lujaa yhteyttä ja rakkauttamme Kristuksen suurta kirkkoa kohtaan Tytätkirkon uskollisuutena Äitikirkolle.

SUMMARY

Archbishop John of Karelia and all Finland: *The central ideas of the speeches given by Ecumenical Patriarch Bartholomeus during his visit to Finland*

Between the dates of May 27 and June 2, 1995, His Holiness the Ecumenical Patriarch Bartholomeus paid an official visit to Finland. The purpose of this article is to present the main points of his speeches during this visit and to analyze their message to some extent. It should be noted that generally speaking, the Patriarch's speeches within the context of his visit were not simply dashed-off sentiments consisting of customary phrases of politeness but were carefully thought out texts which contained elements of both theology and church policy.

One of the central ideas which the Patriarch emphasized in his speeches was the close and steadfast contact between the Finnish members of the Orthodox church

and the Ecumenical Patriarchate which he likened to the loyalty of the Daughter Church to the Mother Church. In the welcoming address given at the beginning of his visit the Patriarch brought up the fact that his visit was not meant to be limited only to contact with Orthodox Finns. His message to the Finnish people contained an entire ecumenical program. In the view of the Patriarch, the Orthodox Church, the Catholic Church and the Lutheran Church born of the Reformation all have a particular responsibility for the future of those peoples who live in the Baltic Sea region. He sees the significance of the Nordic area as vital for the future of Europe. The Patriarch is convinced of the Nordic churches' possibility to serve in an important capacity in matters of peace, justice and joint responsibility. He particularly acknowledged Finland for its advances in the achievement of equality for women. The Patriarch also pondered the enormous changes which have taken place especially in that part of Europe where only recently atheism was responsible for spiritual bankruptcy. He particularly stressed how necessary it is to encourage the spiritual values which have shown themselves to be an enduring part of European tradition.

Teuvo Laitila

Bysanttilainen kuvateologia, Johannes Damaskolainen ja Theodor Abu Qurra sekä islam

Bysanttilainen ortodoksinen kuvateologia voidaan klassisessa muodossaan tiivistää seuraavasti. Inkarnaatiollaan Kristus päätti Mooseksen lain, ns. vanhan liiton ajan. Uusi liitto Kristuksessa, Jumalan ”sekoittumaton yhdistyminen” aineeseen¹ vapautti ihmiset aiemmasta idolatriasta, kuvan tai oikeammin ”kirouksen alaisen ihmisen”² tekemien idolien, epäjumalien, palvonnasta. Yksi merkittävimmistä Bysantin kuvateologeista, Theodoros Studionilainen (k. 826) kirjoitti (Migne, Patrologica graeca [PG] vol. 99, col. 417 C), että siitä hetkestä alkaen, jolloin Kristus syntyi äidistä, joka on mahdollista kuvata, Hänellä (Kristuksella) oli muoto, joka vastasi äidin muotoa (ts. Kristus oli ihmisen muotoinen). Jollei Kristus olisi syntynyt muotoon, Hän ei olisi inkarnoitunut eikä pelastus olisi mahdollinen. Muoto ja kuvattavuus ovat ts. Studionilaisen mukaan osa ”pelastuksen ekonomiaa” kuten hän sanoo.

Kuvainpuolustuksen toinen perusnäkemys, vasta-argumentti syytökselle kuvien palvonnasta puolestaan kuuluu Johannes Damaskolaisen (k. noin 750) muotoilemana seuraavasti: ”En kumarra ainetta, vaan kumarran aineen Luojaa, joka minun tähteni tuli aineeksi ja suostui asumaan aineessa ja aineen kautta toimitti pelastukseni, enkä lakkaa kunnioittamasta sitä ainetta, jonka kautta pelastukseni toimitettiin. En kunnioita sitä Jumalana – pois se!”³ Lyhyemmin sanottuna Johannes toteaa Basileios Suurta (k. 379) lainaten, että kuvalle osoitettu kunnia kohdistuu alkukuvaan⁴. Hän toteaa myös: ”Kumarran Kristuksen ikonina lihaksi tulleen Jumalan ikonina, kaikkien Valtiattaren Jumalansynnyttäjän ikonina Jumalan Pojan Äidin ikonina, pyhien ikoneita Jumalan ystävien ikoneina ...”⁵ Ajatus on siten sama kuin islamissa: Jumalaa sinänsä ei voi kuvata. Myöskään kuvaa ja Jumalaa ei pidä sekoittaa keskenään; ihmiskäden luomusten palvomina Jumalana on Damaskolaisen mukaan epäjumalanpalvontaa.⁶ Ortodoksinen johtopäätös kuvista on kuitenkin toinen kuin islamilainen. Sen mukaan ihminen saa valmistaa myös aineellisia oppaita avukseen matkallaan Jumalan luo. Aine ei ihmisen muokkaamaan

johda harhaan tai eksytä vaan antaa tämän näkemyksen mukaan elämälle oikean suunnan tai kaavan.⁷ Johannes Damaskolaiselle ikoni on osa Jumalan palvelemista ja kunnioittamista, osa liturgiaa, yksi kristillisen opin ja hengellisyuden ilmentämismuoto.

Johannes Damaskolaisen ikoniteologian piirteitä

Johannes tukeutuu ikonien puolustuksessaan uusplatonistiseen filosofiaan. Hän sanoo, että ”kuva esittää ja muistuttaa alkukuvaa, mutta on kuitenkin erilainen kuin alkukuva”.⁸ Ajatus on kuvateoreettisesti katsoen pelkistäen se, että kaikki luotu kantaa itsessään viittausta Luojaansa, on ts. merkki, joka kertoo Jumalasta tai on osallinen Hänen todellisuudestaan. Tällainen merkki *par excellance* on inkarnoitunut Kristus.⁹ Koska Jumala kaikista mahdollisista muodoista otti ihmisen muodon, häneen viittaavien merkkienkin, kuvien tulee säilyttää tämä muoto. Ja kuvien tekemiseltä ei Damaskolaisenkään mukaan voi vältyä. Hän toteaa, että me käytämme koko ajan esimerkiksi kieli- ja mielikuvia, maalaamme sanoilla, herätämme niillä mielessämme muistikuvia, näkyjä ja niin edelleen.¹⁰ Visuaalisuus on yksi mielen ominaisuus.¹¹

Hyvin yleisellä tasolla oikeaoppinen kristillinen ja islamilainen kuvateologia näyttävät sisältävän sekä yhteisiä piirteitä (Jumalaa sinänsä ei voida kuvata) että erilaisuuksia, jotka perustuvat siihen, millä tavoin Jumalan on katsottu ilmoittavan itsensä (inkarnaatio vs. ihmiselle annettu sana, ”verbaalikuva”). Seuraavassa kysyn, miltä nämä yhtäläisyydet ja erot näyttävät Johannes Damaskolaisen ja hänen myöhemmän aikalaisensa Theodor Abu Qurran (k. 800-luvun alussa) valossa. Aloitan Johannes Damaskolaisesta.

Johanneksesta tiedetään varsin vähän. Hänen tunnetuin elämäkertansa sisältyy *Patrologia graecan* (vol. 94, cols. 429–88). Se on käännetty ja toimitettu arabiankielisestä alkutekstistä, jonka tuntematon kirjoittaja laati mahdollisesti 800-luvun alkupuolella.¹² Johanneksen suku, Mansur, josta ainakin osa oli kristittyjä¹³, oli huomattavassa asemassa arabien hallitsemassa Damaskoksessa. Johanneksella itselläänkin oli merkittävä, ilmeisesti talouteen liittyvä virka arabihallinnassa, kunnes hän joko menetti sen tai erosi siitä 720-luvulla (ks. PG 94, cols. 449, 452–52). Syitä virasta luopumiseen ei tarkemmin tunneta. Joka tapauksessa Johannes meni 720-luvulla palestiinalaiseen Mar Sabasin luostariin, jossa hän oli kuolemaansa saakka. Vuoden 730 tienoilla hänet vihittiin pappismunkiksi.

Luostarissa Johannes kirjoitti – tai pikemminkin kokosi ja toimitti jo

olemassa olleesta aineistosta – mahdollisesti kuuliaisuustehtävään¹⁴ – eräänlaisen kristillisen opin kokonaisuuden ja patristisen tulkinnan nimeltä *Tiedon lähde* (PG 94, cols. 529–1228). Tämän kolmiosaisen teoksen viimeinen osa on suomennettu nimellä *Ortodoksisen uskon tarkka esitys* (1980–89, neljä osaa, suom. Johannes Seppälä). Samoin on suomennettu nimellä *Ikoneista* (1986, suom. Seppälä) kolme ns. puolustuspuhetta ikonoklasteja vastaan (PG 94, cols. 1231–1420), jotka on kirjoitettu ilmeisesti vuosina 726–30 eli pian kalifi Yazid II:n (720–24) ja keisari Leo III:n (717–41) kuvat kieltäneiden ediktien antamisen (721 ja 726) jälkeen. Eräiden näkemysten mukaan Johannes olisi koonnut koko *summa theologicansa* paljolti juuri vahvistaakseen ja puolustaakseen islamin vallan alla eläviä kristittyjä¹⁵. Hänen näkemyksensä tunnettiin kuitenkin myös Byssantissa. Ensimmäisen kerran Johannes mainitaan vuoden 754 ikonoklastisessa synodissa, joka kirosi hänet, nimellä Mansur, ”saraseenisten mieliteidensä” (*sarasenofroni*) ja ”Kristuksen loukkaamisen ja [Byssantin] valtakunnan vastaisen juonittelun” (*tou Khristou hybriste kai epiboulo tes basileias*) vuoksi.¹⁶

Ikoneista-teoksesta ei löydy selviä viittauksia islamiin. Eräät korostukset ovat kuitenkin sellaisia, että ne sopivat puolustukseksi tai kritiikiksi niin islamia kuin juutalaisuuttakin vastaan. Johannes esimerkiksi korostaa, että Kristityt kumartavat *yhtä* Jumalaa, vaikka palvelevatkin kolmea persoonaa.¹⁷ Sama Jumalan ykseyden korostus on keskeinen teema *Oikean uskon tarkan esityksen* alussa (PG 94, cols. 808 B–C, 809 A), kohdassa, jossa Johannes puhuu pyhästä Kolminaisuudesta (vrt. Koraani 9:31). Ikonien puolustuspuheissa Johannes sanoo myös, että ”yksi on Vanhan ja Uuden testamentin lainsäätävä, joka muinoin monesti ja monella tapaa on puhunut isille profeettain kautta ja näinä viimeisinä aikoina ainosyntyisen Poikansa kautta”.¹⁸ Vaikka ajatus on apostoli Paavalin (Hepr. 1:1), muistettakoon, että Muhammed korosti islamin olevan sama uskonto, jota mm. Abraham, Mooses ja Jeesus opettivat, mutta jonka juutalaiset ja kristityt ymmärsivät islamin näkemyksen mukaan epätäydellisesti (vrt. Koraani 19:59–60).

Edelleen Johannes muistuttaa, ettei luonnonilmiöitä kuten aurinkoa, kuuta ja tähtiä tule palvoa ja kumartaa¹⁹ – kuten hän ilmeisesti uskoi muslimien tekevän; ainakin hän kirjoituksessa *Harhaopeista* syytti arabeja esikristillisen ”idolatrian” jatkamisesta (PG 94, col. 769). Johannes myös kysyy, eikä ole ”paljon arvokkaampaa koristella Herran huoneen kaikki seinät pyhien hamoilla ja ikoneilla kuin eläinten ja puiden kuvilla”.²⁰ Tyylytellyt kasviaiheethan olivat moskeijoiden sallittuja koristeita.

Theodor Abu Qurra ja ikonit

Theodor Abu Qurrasta, johon sitten siirryn, tiedetään henkilönä vielä vähemmän kuin Johannes Damaskolaisesta. Hänen arvellaan syntyneen Edesassa (nyk. Urfa) noin vuonna 750. Tämä nyky-Turkissa lähellä Syyrian rajaa sijaitseva kaupunki oli yksi merkittävimmistä kreikkalaisen oppineisuuden keskuksista 400-luvulta 700–800-luvun taitteeseen saakka. Se tunnetaan myös ensimmäisenä kaupunkina, jonka ns. käsittätehty Kristuksen kuva pelasti vihollisen, tässä tapauksessa persialaisten piiritykseltä vuonna 544.²¹

Melkiitti eli islamilaisessa maailmassa elävä Khalkedonin päätösten kannattaja Abu Qurra sai Johannes Damaskolaisen lailla koulutuksensa Mar Sabasin luostarissa. Tämän samoin kuin hänen kirjoitustyyhnsä perusteella on esitetty, että hän olisi Johannes Damaskolaisen henkinen opetuslapsi,²² mutta varmuutta asiasta ei ole. Noin vuonna 795 Abu Qurra nimitettiin Ecëssan lähellä sijaitsevan ja sen piispalliselle hallinnolle alistetun Harranin piispaksi. Tässä tehtävässä hän toimi vuoteen 812. Tunnettujen lähteiden mukaan Abu Qurra oli aikanaan arvostettu ja merkittävä teologi ja filosofi.²³

Johannes Damaskolaisen tavoin Abu Qurran on katsottu laatineen kirjoituksensa paljolti kristinuskon apologiaksi islamia – mutta myös islamin painostuksesta uskostaan tai ainakin ikonien kunnioittamisesta luopuvia kristittyjä – vastaan. Mutta koska Abu Qurra ei kirjoittanut kreikaksi kuten Johannes vaan pääasiassa arabiaksi, hänen näkemyksensä eivät tulleet Bysantissa yleisesti tunnetuiksi.²³

Abu Qurran kuvien kunnioitusta puolustavat argumentit ovat sisällöllisesti samanlaisia kuin Johannes Damaskolaisen. Ne on kuitenkin ilmeisen tietoisesti muokattu arabikristittyjen tarpeisiin käytettäväksi teologisissa kiistoissa muslimien – ja hyvin suuressa määrin myös juutalaisten – kanssa.²⁵ Niihin sisältyy mm. viitauksia Koraaniin ja islamilaiseen perimätietoon (*hadith*).²⁶

Abu Qurran ikonien ja niiden kunnioituksen puolustus voidaan tiivistää seuraavasti. Kuvia on luvallista tehdä, mikäli hyväksytään pyhien kirjoituksen (Tooran, evankeliumien ja Koraanin) olemassaolo, koska niihinkin sisältyy sanallinen ”kuva” Jumalasta. Ts. kun sanoin kuvataan Jumalan toimintaa ja tahtoa, implikoidaan hänen oliollisuuttaan, hahmollisuuttaan tai muotoaan. Lyhyesti: kuvattavuuttaan Abu Qurra toteaa, että kuvien kunnioitus, vaikka sitä ei evankeliumeissa mainita, on muodostunut osaksi kirkollista perinnettä ja käytäntöä, jolle löytyy lukuisia vahvistuksia kirkon varhaisten opettajien kirjoituksista. Ikoneista luopuminen on siten luopumista kirkon oikeasta perimätavasta. Tässä Abu Qurra käyttää ter-

miä *shari'a*, jolla on islamissa sama merkitys: oikea, vakiintunut tapa. Johannes Damaskolaisen tavoin Abu Qurra todistelee, että ikoni ei ole idoli, epäjumala; kristitty ei palvo ja kunnioita käsin tehtyä kuvaa tai ikonissa kuvattua ihmistä vaan alkukuvaa, Jumalaa.²⁷

Abu Qurra todistelee esimerkiksi, että kumartaminen (arab. *sujūd*; kr. *proskynesis*) ei välttämättä ole palvonnan vaan kunnioituksen osoitus. Hän muistuttaa, että Jumalan käskystä enkelit, Iblistä (saatanaa) lukuunottamatta kumarsivat Aadamia (vrt. Koraani 2:32), eivätkä silti palvoneet häntä; tai että Jaakob ja hänen poikansa ”lankesivat kasvoilleen hänen [= Joosef] eteensä” (Koraani 12:101), eivät palvoakseen vaan osoittaakseen kunnioitusta. Edelleen Abu Qurra huomauttaa, että muslimitkin kumartuessaan rukoukseen käyttävät apuvälineenä ainetta, rukousmattoa, eivätkä he kuitenkaan rukoile mattoa vaan matto on välikappale, jolla rukouksen intentio kohdistetaan Jumalaan.²⁸ Intention (arab. *niyya*) ilmaiseminen rituaalisen rukouksen edellä on olennaisen osa islamilaista rukousta. Abu Qurra esittääkin tässä itse asiassa varsin mielenkiintoisen näkökulman ikoneihin: ne ovat rukouksen (tai yleensä Jumalaan suuntautumisen) intention tai rukouksellisen mielentilan herättäjiä, osa rukouksellisen ilma-
piirin luovaa kontekstia²⁹.

Abu Qurra ottaa myös, tietävästi ensimmäisenä kristittynä, kantaa hadithiin, jonka mukaan niiden, jotka tekevät elävien olentojen näköisiä kuvia on viimeisenä päivänä tehtävä ne eläviksi. Abu Qurra kysyy: ”Luulevatko he [= ne, jotka näin väittävät], että Salomon ja Mooseksen on puhallettava henki siihen elollisen kaltaiseen, jonka he tekivät?” Tällä Abu Qurra tarkoittaa Salomon temppelin ja liitonarkun koristeita. Hän jatkaa, että Jumala salli Mooseksen ja Salomon, jotka olivat hänen ”ystäviään”, tehdä kuvia; täten hän osoitti hyväksyvänsä kuvien *tekemisen* (korostus lisätty). Abu Qurra myös muistuttaa, että ne, jotka syyttävät kristittyjä kuvien tekemisestä tekevät itse kuvia kasveista; tällaisia kuvia oli esimerkiksi Jerusalemin Kalliomoskeijassa ja Damaskoksen ns. Umaijadi-moskeijassa. Loogisuuden nimissä heitäkin on siksi vaadittava ”tekemään ne eläviksi” aikojen lopussa, sillä kasvi, joka kasvaa ja tuottaa hedelmää, on sekin elävä.³⁰

Abu Qurra päätyy kuvien puolustuksessaan käsitykseen, että kysymys kuvan tekemisen laillisuudesta tai kunnioituksen osoittamisesta sille ei ole kaikkein olennaisinta kristittyjen ja muslimien kuvia koskevassa väitte-
lyssä. Olennaisinta on evankeliumien ja Koraanin ristiriita tärkeimmistä kuvatuista olennoista, Jeesuksesta ja Mariasta, ts. kysymys siitä, oliko Jeesus Jumala vai profeetta (ihminen) ja synnyttikö Maria niin muodoin Jumalan vai ihmisen. Lyhyesti sanoen Abu Qurran näkemyksen mukaan islam vastustaa kristillisiä kuvia, koska ne julistavat oppia, joka Koraanin mukaan on väärä.³¹ Ja vastaavasti voi sanoa, että Abu Qurra puolusti ikoneja nimenomaan vahvistaakseen kristittyjen identiteettiä.

Yhteenveto

Palaan lopuksi lyhyesti kysymykseen Bysantin ja islamin kuvakäsitysten suhteista. Kuvien (tai niiden ”palvonnan”) vastustus voimistui sekä Bysantissa että Umaiijidien valta-alueella suunnilleen samaan aikaan, 700-luvun alussa A. D. Bysantissa vastustuksella – samoin kuin puolustuksella – oli tuolloin jo takanaan vuosisatainen historia. Molemmat näkemykset kärjistyivät keisarin pyrkiessä lujittamaan asemaansa. Lujittamisen taustalla oli Bysantin sisäisen valtataistelun lisäksi islamin voimistuminen, joka Bysantissa koettiin uhkana.

Umaijadien valtakunnassa kuvariidan taustalla oli sekä islamin ja kristinuskon teologinen ja poliittinen valtataistelu että niihin liittyvä arabien pyrkimys arabialaistaa ja islamilaistaa valloittamansa hellenistis-bysanttilais-kristillinen maailma. Taistelu kristillisiä kuvia vastaan oli osa valtakunnan yhtenäistämisyrittäystä. Se mikä yhdisti islamilaisen ja bysanttilaisen kuvakiellon oli sen korostaminen, että ”täysin toisena” Jumalaa ei voida kuvata³². Ja se mikä yhdisti ikonien kunnioittajia ja monia islamilaisia teologeja oli näkemys, että raja Jumalan ja ihmisen välillä ei sittenkään ollut täysin ehdoton; ja että taide muodossa tai toisessa silloitti osaltaan inhimillisen ja jumalallisen³³. Siksi ehkä hyödyllisempää kuin esimerkiksi etsiä islamilaisesta maailmasta Bysantin kuvariidan syytä on kysyä, miten Bysantti ja islamilainen maailma vaikuttivat toisiinsa³⁴ ja mikä oli se tekijä, joka on yhteinen Bysantin ikonoklasmissa ja islamilaisessa kuvakiellossa.

Pelkistään selvin Bysantin ikonoklastit ja islamin kuvateologit yhdistävä seikka on Jumalan antropomorfisoinnin torjunta, joka kulmineitui kristinuskon ja islamin erilaisissa kristologisissa tulkinnoissa. Kiistellessään jumaluuden kuvaamisen mahdollisuudesta tai mahdottomuudesta ikonien kunnioittajat ja vastustajat yhtä lailla kuin kristityt ja muslimit kiistelivät monasti kristologiasta, pelkistään Jumalan ilmenemismuodoista. Kielteessään Kristuksen jumaluuden muslimit torjuivat ajatuksen ”kuvattavasta” Jumalasta. Samoin tekivät, hiukan toisin argumentein ikonoklastit. Molemmat painottivat Jumalan merkitystä Jumalan ja ihmisen kommunikaatiossa. Ikonien kunnioittajat taas lähtivät siitä, että kuvattavuus on osa Jumalan itseilmoitusta ja että kommunikaatio Jumalan ja ihmisen välillä on yhteistyötä.

Bysantin ja islamilaisen maailman kuvakeskusteluista taas voidaan piirtää seuraavanlaiset yleiset vaikutuslinjat. Bysanttilaisessa maailmassa islamin kuvavastaisuus tarjosi kuvien puolustajille oivallisen ja ilmeisen tehokkaan asean; ikonoklasteja voitiin syyttää harhaoppisiksi sekä vääräuskoisten ja itsensä saatanan kätyreiksi. Islamilaisessa maailmassa elävät

- ⁵ Ibid. 22.
- ⁶ Ibid. 74–75.
- ⁷ Vrt. *ibid.* 51–53.
- ⁸ Ibid. 14.
- ⁹ Ibid. 14–15.
- ¹⁰ Vrt. *ibid.* 13–16.
- ¹¹ Ibid. 47–48.
- ¹² Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*. Leiden: E. J. Brill 1972, 32–35.
- ¹³ Ibid. 7–8.
- ¹⁴ Ks. Johannes Damaskolainen, *Ikoneista*, 46.
- ¹⁵ Vrt. Sidney H. Griffith, "Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images". *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985), 53–54.
- ¹⁶ Siteerattu: Sahas 1972, 4.
- ¹⁷ Johannes Damaskolainen, *Ikoneista*, 11, 17.
- ¹⁸ Ibid. 49.
- ¹⁹ Ibid. 12, 46–47.
- ²⁰ Ibid. 21.
- ²¹ Ernst Kitzinger, "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm." *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), 104–05.
- ²² Vrt. Sahas 1972, 100, 102.
- ²³ Seppo Rissanen, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*, [diss.], Åbo: Åbo University Press 1993, 20–21; C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, London & New York: Routledge 1990 [alkuaan 1988], 33–34; Griffith 1985, 53–54.
- ²⁴ Sidney H. Griffith, "Theodore Abu Qurrah's *On the Veneration of the Holy Icons: Orthodoxy in the World of Islam*", *Sacred Art Journal* 13:1 (1992), 7; Griffith 1985, 54.
- ²⁵ Vrt. Rissanen 1993, *passim*.
- ²⁶ Griffith 1985, 56, 60–62. Vrt. Griffith 1992, 6–7.
- ²⁷ Georg Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra. Bischof von Harrân (ca. 740–820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung. Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* 10. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1910, 278–333; Griffith 1992, 7–15.
- ²⁸ Graf 1910, 299–300.
- ²⁹ Griffith 1992, 17–18.
- ³⁰ Graf 190, 298–99; Griffith 1992, 11.
- ³¹ Ks. Griffith 1985, 68, 70. Vrt. G. R. D. King, "Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48:2 (1985), 268–69.
- ³² Robert M. Haddad, "Iconoclasts and *Mu'tazila*: The Politics of Anthropomorphism." *The Greek Orthodox Theological Review* 27:2–3 (1982), 288.
- ³³ Vrt. G. E. von Grunebaum, "Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment." *History of Religions* 2:1 (1962), 8–9.
- ³⁴ Vrt. Haddad 1982, 301–2; Grunebaum 1962, 4–5, 9–10.
- ³⁵ Griffith 1992, 3, 5.
- ³⁶ Vrt. Griffith 1985, 72–73.

ortodoksikristityt, ennen muuta Johannes Damaskolainen antoivat bysanttilaisille kuvien puolustajille sivustatukea, vaikka heidän tarkoituksenaan oli myös – ja Abu Qurran tapauksessa ensisijaisesti – puolustaa islamin alaisuudessa eläviä kristittyjä arabialaistumiselta ja islamilaistumiselta. Täten vaikka suoria yhteyksiä islamin kuvavastaisuuden ja Bysantin kuvariidan välillä ei voidakaan osoittaa – Abu Qurra ei mainitse Bysantin kuvariitaa lainkaan, mahdollisesti hän ei siitä tiennytäkään³⁵; ja Johannes Damaskolainenkin tyytyy viittauksiin – historian suuret linjat ja pyrki-mykset vaikuttivat nähdäkseni siten, että Bysantissa islamin kuvakielto toimi viime kädessä ikonoklastien politiikkaa vastaan ja islamilaisessa maailmassa taas Bysantin kuvien kunnioitus vahvisti puhdasoppisten muslimien ja kuvia kunnioittavien ortodoksien konfliktia ja samalla islamin omaleimaisuuden kehitystä.³⁶

Koraaniviitteet J. Aron, A. Salosen ja K. Tallqvistin suomennoksen pohjalta (Helsinki: WSOY 1980. 2. painos).

SUMMARY

Teuvo Laitila: *Byzantine Theology on Icons, John of Damascus, Theodor Abu Qurra, and Islam.*

The eighth and ninth centuries AD were crucial for Byzantine theology on icons. During these centuries Byzantine iconoclasts and iconophiles clashed at all levels of Byzantine society. The fight ended with the victory of the latter. Due to the fact that Islam did not tolerate the anthropomorfication of God, some scholars have believed it possible to perceive Islamic influences in the Byzantine hostility towards the icons. These influences, if they exist, are difficult to prove. The fact, however, is that two of the most remarkable theologians of icons at the time of iconoclasm, John of Damascus and Theodor Abu Qurra, lived inside Islamic society. The author of this brief study tries to outline both their conceptions of images, and the connections between their theology of icons and their Islamic surroundings. The main point is that their defence of icons was part of their attempt to maintain Christian identity in a society where the vast majority of people were Muslim.

VIITTEET

¹ Johannes Damaskolainen, *Ikoneista. Kolme puhetta ikonien syyttäjiä vastaan.* Suom. Johannes Seppälä. Joensuu: OKJ 1986, 80.

² Ibid.

³ Johannes Damaskolainen, *Ikoneista*, 18.

⁴ Ibid. 23.

Jyrki Lammi

Metalli-ikoneista ja niiden ominaisuuksista

Johdannoksi

Metalli-ikonit ovat venäläisiä kokonaan metallisia matalia reliefejä, jotka on valmistettu kuparista, pronssista tai messingistä valamalla. Niiden aiheet ja aiheiden käsittely perustuvat ortodoksiseen perinteiseen ikonografiaan. Käyttötarkoitukseltaan ne liittyvät ortodoksiseen hartauselämään.¹

Metalli-ikonit ovat leimallisesti venäläisiä, sillä niiden tunnettuja valmistuskeskuksia olivat Kiova, Moskova ympäristöineen, Novgorod, Jaroslavl, Nizni Novgorod, Viananmeren rannikko, Uralin alue, Volga-joen alue, Siperia, Pietari ja Baltian maat. Kiovalaiset metalli-ikonit ovat peräisin ajalta ennen mongolien valloituksia, joten niitä voi perustellusti kutsua venäläisiksi eikä ukrainalaisiksi. Baltian maista peräisin olevat metalli-ikonit ovat puolestaan peräisin vasta 1800- ja 1900-luvun vaihteesta, joten nämäkin metalli-ikonit liittyvät varmuudella alueen venäläisiin.²

Metalli-ikoneja on käytetty kaula- tai rintaikoneina, matkaikoneina, kotialttarin ikoneina ja kirkoissa alttaripöydän risteinä. Niitä on myös kiinnitetty stauroteekki-ikoneihin ja hautaristeihin.³ Olavi Paavolainen on kuvannut Aunuksen kalmistoja seuraavasti: ”Risteissä kiiluu vaisusti pieniä metallisia ja emaljoituja pyhäinkuvia – toinen puolisko vainajan rinnalla riippuneesta amuletista”⁴.

Sarjatuotanto

Metalli-ikonit erottuvat muista ikoneista niiden valmistukseen olennaisesti liittyvän sarjatuotannon perusteella.⁵ Samankaltaisia metalli-ikoneja vallettiin useita kappaleita ja monet yksityiskohdat, kuten ripustusnupit, ovat yhteisiä eri metalli-ikonityypeille. Vanhimman metalli-ikoniaineiston sar-

jatuotannollista luonnetta ei voi **varmuudella** todentaa materiaalin vähyyden takia. Liuskekivimuottien käytön ja **metalli-ikonitaiteen** myöhempien vaikeiden perusteella voidaan kuitenkin olettaa, että myös joitakin varhaisia metalli-ikoneja on valmistettu useamman kappaleen sarjoissa. Sarjatuotantoon liittyy keskeisesti myös **metalli-ikonien** varioiminen, eli uusia metalli-ikonityyppejä luotiin **yhdistelemällä** kokonaisuuksia tai osia muista metalli-ikoneista.

Suhde muihin ikoneihin

Metalli-ikoneille on luonteenomaista, että ne on usein valettu esineiden, kuten reliefi-ikonien avulla, tällöin **metalli-ikonin** muodot ovat suoraan niistä peräisin. Metalli-ikoneja on myös tehty jäljittelemään muilla menetelmillä valmistettuja ikoneja, kuten maalattua ikonia, jollcin yhteiset piirteet ovat viitteenomaisempia. Ne metalli-ikonit, joiden muodot eivät vaikuta olevan suoraan tai välillisesti **muiden** ikonien vaikutuksesta syntyneitä ovat joko hyvin varhaisia tai niin **pelkistettyjä**, että niiden mahdollinen suhde muihin ikoneihin ei ole **havaittavissa**.

Metalli-ikonit oli tarkoitettu **toimimaan** kalliimpien ikonien korvikkeena, ja niissä käytettiin epäjaloka metalleja ja sarjatuotannon mahdollistavaa valmistusmenetelmää.⁶ Metalli-ikonien valamisen yleistyminen 1500–1600-luvuilla on liitetty feodaalisen yhteiskunnan rappeutumiseen ja porvariston voimistumiseen. Silloin **syntyi** uusi asiakaskunta, jotka eivät voineet hankkia arvokkaita, yksilöllisenä käsityönä tehtyjä ikoneja.⁷ Niiden suosio 1700- ja 1800-luvulla liittyy puolestaan tuolloin tapahtuneeseen valtavaan väestön kasvuun. Venäjän väkiluvun on arvioitu 1700-luvun puolivälissä olleen 18 miljoonaa henkeä, ja vuoteen 1917 mennessä väkiluku oli kasvanut noin 170 miljoonaan. Arvelut ikorien tuolloisesta tarpeesta liikkuvat jopa kymmenissä miljoonissa.⁸ Metalli-ikoneilla on ollut, rinnan massatuotettujen maalattujen ikonien kanssa, merkittävä rooli pyhäinkuvien tarpeen tyydyttämisessä.

Lukumäärä

Erilaisten metalli-ikonien lukumäärän **laskeminen** on vaikeaa, koska niitä on luotu yhdistämällä osia muista metalli-ikoneista tai niitä on valettu varhaisempien ikonien pohjalta. Tämän takia eräät metalli-ikonit poikkeaa-

vat toisistaan niin vähän tai ne ovat kokeneet niin runsaita muutoksia, että on hankala sanoa, onko kyseessä sama vai eri tyyppi.

Lajitellessani ja verratessani käytössäni olleiden lähdekirjojen metalli-ikoneja, oli tyyppejä erotettavissa noin 180. Useilla metalli-ikonityypeillä oli yhteisiä piirteitä kuten esimerkiksi reunat, mutta näiden ikonien keski-osan kuva-aiheen käsittely oli niin erilainen, ettei yhteinen prototyyppi voi tulla kysymykseen. Tutustuessani konkreettiseen metalli-ikonimateriaaliin olen tavannut muutamia tyyppejä, joita ei esiinny kyseisissä kirjoissa. Rohkenen siksi arvioida tyyppien lopulliseksi lukumääräksi enintään 200 kappaletta. Metallikonityyppien variaatioita oli lähdekirjallisuudessa noin 270 kappaletta ja yksilöitä noin 830 kappaletta. Ottaen huomioon useissa kokoelmissa näkemäni metalli-ikonien erilaiset variaatiot ja sen helppouden ja runsauden millä metalli-ikoneja on valmistettu vaikuttaa siltä, että variaatioita voi olla jopa noin 1000.

Yhteenvetona voi siis sanoa, että metalli-ikonityyppejä on noin 200 kappaletta, ja niitä käyttämällä on luotu noin 1000 variaatiota. Luvut on arvioitu meidän päiviimme säilyneiden metalli-ikoneiden perusteella, joten historian saatossa kadonneet tyypit ja variaatiot eivät niihin kuulu. Metallikoniyksilöiden lukumäärää on kuitenkin mahdotonta laskea. Uskon, että metalli-ikoneja on niiden 800-vuotisen historian aikana valettu jopa useita miljoonia. Kuulemani kertomus 1930-luvun Neuvostoliitosta ja kuorma-autolastillisesta sulatettavaksi vietäviä metalli-ikoneja kuvaa (edellyttäen, että se on tosi) hyvin niiden valtavaa määrää.

Huomioita ikonografiasta

Metalli-ikonien ja maalattujen ikonien kuva-aiheet eivät poikkea toisistaan. Vaikka metalli-ikonien aihevalinnoissa on havaittavissa kansanuskon vaikutusta, ne perustuvat täysin ortodoksiseen ikonografiaan.⁹ Esittelen seuraavassa lyhyesti huomioita siitä, millaisia aiheita tai millaista aiheiden käsittelyä metalli-ikoneissa ei ilmene, ja pyrin siten valottamaan metalli-ikonitaiteen luonnetta tältä kannalta.

Ensinnäkin maalattujen ikonien reunoissa tavattavia ikonin tilaajan nimikkopyhiä ei koskaan esiinny metalli-ikoneissa. Tästä voi päätellä, että metalli-ikoneja ei valettu asiakkaan toivomusten mukaisiksi perheikoneiksi, vaan kuva-aiheen määräisivät käytettävissä olevat prototyypit.

Toiseksi Karjalan valistajia Sergei ja Herman Valamolaisia, Arseni Konevitsalaista, Aleksanteri Syväriläistä ja Trifon Petsamolaista, ei ole kuvattu metalli-ikoneissa. Tämä seikka lienee osoitus siitä, että Karjalassa

ei harjoitettu ainakaan uutta luovaa metalli-ikonitaidetta. Karjalaisten pyhien puuttuminen ei kuitenkaan merkitse, ettei Karjalassa olisi lainkaan valettu metalli-ikoneja, mutta ne on ilmeisesti valmistettu muualta tulleiden tyyppien pohjalta.

Kolmanneksi metalli-ikonit ovat ikonografialtaan vanhoillisia. 1600-luvulla alkanut ikonitaiteen uudistuminen, joka näkyi uusina aiheina ja länsimaisena vaikutuksena, ei juuri kosketa metalli-ikoneja. Metalli-ikoneissa havaittavan uudistusten vastaisuuden voi katsoa olevan osoitus vanhauskoisten hallitsevasta asemasta metalli-ikonituotannossa.

Neljänneksi metallista ei valettu ikoneja, jotka liittyisivät ikonografialtaan erityisesti kirkoissa tapahtuvaan hartauksenharjoittamiseen, kuten Pyhän portin ikoneja ja kuukausi-ikoneja. Varsinaisesti tästä on osoituksena metalli-ikonien koko, sillä kookkain tunnettu metalli-ikonityyppi on vain noin 40 senttimetriä korkea ja 20 senttimetriä leveä risti. Käsitykset metalli-ikonien käytöstä kirkkorakennuksessa tapahtuvassa hartaudenharjoittamisessa ovat hieman ristiriitaisia. Toisaalta metalli-ikonien sanotaan liittyvän yksityiseen uskonelämään, mutta toisaalta alttaripöydän ristinä on käytetty juuri yllä mainitun kaltaisia suuria metalli-ikoneja.¹⁰

Metalli-ikonien valmistusmenetelmät

Metalli-ikoni -ilmiön ymmärtäminen edellyttää valamisessa käytettyjen menetelmien tuntemista, sillä useat metalli-ikonien ominaisuudet perustuvat juuri valumenetelmiin. Valumenetelmistä yleisin on kaksoismuottiin tapahtuva hiekkavalu.¹¹ Hiekkavalu on tehnyt mahdolliseksi metalli-ikonien tunnusomaiset piirteet kuten sarjatuotannon sekä erilaisten variaatioiden tekemisen. Samoin metalli-ikonien läheinen suhde esimerkiksi reliefi-ikoneihin pohjautuu hiekkavalun mahdollisuuksiin.

Hiekkavalu on menetelmä, jossa prototyyppi painetaan kehikossa olevaan sidosainetta sisältävään valuhiekkaan tai valuhiekka ravistellaan tiiviisti prototyypin päälle, jolloin hiekkaan muodostuu prototyypin vastaa-va muottina toimiva negatiivinen painallus. Sama toimenpide tehdään myös prototyypin toiselle puolelle. Tämän jälkeen hiekkaan tehdään juoksut ja kehikot asetetaan vastakkain. Näin syntyy kaksoismuotti, jonka reunassa on juoksun suu sulan metallin kaatamista varten. Kun valu on suoritettu kehikot irrotetaan. Tuolloin hiekan sisältä paljastuu prototyypin vastaa-va valettu esine tai useita esineitä, mikäli muottipainalluksia on ollut enemmän. Tämän jälkeen prosessi on jälleen toistettavissa ja sama hiekka on uudelleen käytettävissä.¹²

Jaan seuraavassa prototyypit kolmeen ryhmään selvittääkseni niiden keskeistä roolia metalli-ikonien valmistuksessa. Ensisijaiset prototyypit ovat esineitä, jotka on valmistettu nimenomaan metalli-ikonien prototyypeiksi. Näiden esineiden valmistuksessa käytetyt materiaalit jäävät arvailun varaan. Sopivista prototyyppien materiaaleista ovat helpon saatavuutensa ja työstöominaisuuksiensa takia olleet todennäköisesti käytössä vaha, savi, metalli ja puu.¹³ Joidenkin metalli-ikonien olemus tuo mieleen vahasta tai savesta tehdyn reliefin, johon on tehty koristeita metallilangasta. Vastaus ensisijaisten prototyyppien materiaaliongelmaan jää saamatta, ellei paljastu metalli-ikonien valamisesta kertovaa kirjallista aikalaislähdettä tai jostain löydy ihmeen kaupalla säilynyttä haurasta prototyyppiä.

Toissijaiset prototyypit ovat ikoneja, jotka on alun perin valmistettu muuhun tarkoitukseen kuin prototyypeiksi. Yleisimpiä tällaisia esineitä ovat reliefi-ikonit, enkolpiot ja panagiat. Myös muilla menetelmillä kuin hiekkavaluna tehtyjä metalli-ikoneja on käytetty toissijaisina prototyyppinä.¹⁴ Varmimpana osoituksena toissijaisten prototyyppien käytöstä ovat metalli-ikonit, joille löytyy lähes identtinen vastine reliefi-ikonien, enkolpioiden tai panagioiden joukosta. Vastine on harvoin löydettävissä, koska kyseiset prototyypit olivat yksilöllisiä teoksia ja siten niiden säilyminen on ollut epätodennäköisempää kuin sarjatuotantona tehtyjen metalli-ikonien. Useissa metalli-ikoneissa on kuitenkin niin selkeästi näiden teosten ominaisuuksia, että toissijaisen prototyypin käyttö tuntuu ainoalta mahdollisuudelta.

Viimeisen prototyyppien ryhmän muodostavat rinnakkaiset prototyypit eli alun perin hiekkavaluna valmistetut metalli-ikonit, joita on alettu kopioida tai joiden osia on käytetty toisen metalli-ikonin sommitteluun. Tällaiset prototyypit on luonnollisesti alun perin täytynyt valmistaa joko toissijaista tai ensisijaista prototyyppiä käyttämällä.

Edellä kuvatun valuprosessin jälkeen seuraa metalli-ikonin viimeistely, joka alkaa esineen puhdistamisella hiekasta ja juoksun poistamisella. Seuraavaksi valannon kuvapuolta voidaan käsitellä siselöimällä tai kaivertamalla ja sen kääntöpuoli viilata tai hioa tasaiseksi sekä saranoiden ja ripustusnappien reiät porata.¹⁵ Tämän jälkeen ikoni saatetaan vielä koristaa emalilla ja kultauksella.¹⁶

Metalli-ikoneja on valettu myös muilla tekniikoilla, kuten hukkavahamenetelmällä (*cire perdue*) ja liuskekivimuoteissa.¹⁷ Hukkavahamenetelmän käytöstä metalli-ikonien valmistuksessa ei ole täyttä selvyyttä. Toisaalta väitetään, että hukkavahamenetelmää ei Venäjällä olisi käytetty 1600-luvun jälkeen, toisaalta taas hyvälaatuisia metalli-ikoneja on pidetty tällä menetelmällä valmistettuina.¹⁸ Metalli-ikonien valamisesta liuskekivimuotteihin on osoituksena vain muutama meidän päiviimme säilynyt

muotti.¹⁹ Tällä menetelmällä syntyneen työn jälki ei poikkea hiekkavalun jättämistä jäljistä, joten yksittäisestä esineestä ei voi päätellä, kummalla tekniikalla ne on valettu.

Sekä hukkavahamenetelmän että liuskekivimuottien käytön rajoituksena olivat menetelmien tehottomuus ja rajalliset variaatiomahdollisuudet. Hukkavahamenetelmällä voitiin valmistaa kerrallaan vain yksi ainutkertainen esine ja liuskekivimuotit olivat samoin ainutkertaisia. Jokaista metalli-ikonityyppiä varten valmistettiin oma muottinsa, jota siis saattoi käyttää ainoastaan muotin haltija, kunnes muotti kului kelvottomaksi tai särkyi, minkä jälkeen uusi muotti oli vaivalloisesti kaiverrettava kiveen. Samanlaisten metalli-ikonien runsaus ja eri metalli-ikoneille yhteiset yksityiskohdat todistavat näiden menetelmien pitkäaikaista ja yleistä käyttöä vastaan. Ellei ota huomioon kaikkein vanhinta metalli-ikoniaineistoa, niin alan kirjallisuudessa ei ole kuvattu kuin neljä metalli-ikonia, joille ei löydy joko osittain tai kokonaan identtistä toisintca. Hukkavahamenetelmälle ja liuskekivimuoteille ominaiset piirteet eivät täten ole lyöneet leimaansa metalli-ikonien valtavirtaan.

Tässä kohdin on paikallaan käsitellä metalli-ikonien mittoja suuntaantavasti. Liuskekivimuottiin valettujen esineiden mitat määräisivät käytävissä olevan muottiraaka-aineen ulottuvuudet, mutta hiekkavalulla ja hukkavahamenetelmällä ei periaatteessa ole valettavan esineen mittoja rajoittavia ominaisuuksia. Metalli-ikorien mitat pohjautuvatkin niiden käyttöön pääasiassa henkilökohtaisen hartauden välineinä. Pienimmät metalli-ikonit ovat noin 2 senttimetriä korkeita ja yhtä leveitä. Kaikkein kookkain metalli-ikonityyppi on jo yllä mainittu noin 40 senttimetriä korkea ja 20 senttimetriä leveä risti. Metalli-ikonien paksuudet vaihtelevat noin 0,15 senttimetrin ja 0,7 senttimetrin välillä.

Metalli-ikonien historia

Varhaisvaihe

Metalli-ikonien varhaisvaihetta voi luonnehtia ajaksi, jolloin metalli-ikonitaide Venäjän kristillistämisprosessin myötä syntyi. Varhaisvaiheelle on ominaista Bysantista tuodun esineistön vaikutus, mutta toisaalta varhaisvaiheen metalli-ikonitaiteessa on vielä havaittavissa esikristillisten slaavilaisten esineiden piirteitä.²⁰ Näin vanhoja metalli-ikoneja on säilynyt vain vähän. Käyttämässäni lähdekirjallisuudessa niitä oli yhteensä vain 16 kappaletta.

Olen jakanut varhaisvaiheen metalli-ikoniaineiston kahteen ryhmään. Ensimmäiseen kuuluvat pienet, joko pyöreät, suorakaiteenmalliset tai yläreunastaan pyörökaarella varustetut metalli-ikonit. Näissä ikoneissa ei ole minkäänlaisia koristeluja ja niiden ripustusnuppi on pelkkä yksinkertainen uloke. Ikoneissa kuvattujen hahmojen lyhyiden, kömpelyyden ja suuripäisyyden on katsottu olevan kansantaiteen vaikutusta.²¹ Näiden metalli-ikonien kohdalla toissijaisen prototyypin käyttö ei vaikuta todennäköiseltä, sillä Venäjällä ei ilmeisesti tehty näin pieniä ja karuja reliefi-ikoneja.²² Todennäköisin valmistusmenetelmä on ollut valamisen liuskekivimuottiin tai hukkavahamenetelmä. Tämän ryhmän valmistuskeskukseksi on ollut Novgorodin alue.²³

Toissijaisen prototyypin käyttö ei ole täysin poissuljettu mahdollisuus, sillä saattaa olla, että pienet ja karut reliefi-ikonit ovat vain jääneet vaille huomiota. Esimerkiksi Nikolayevan reliefi-ikonikirjassa todetaan, että siinä esitellään ainoastaan aineistoa, joka on taiteellisesti kaikkein arvokkainta²⁴. Bysanttilaisia steatiitti-ikoneja käsittelevässä kirjassa on kuitenkin kuvattu pieniä ikoneja, jotka yksinkertaisuudessaan ja karuudessaan hyvinkin vastaavat varhaisvaiheen metalli-ikoneja, ja voisivat siten olla niiden prototyyppejä. Valitettavasti kirjan tekijä on rajannut nämä myöhäiset steatiittiset reliefi-ikonit varsinaisen tutkimuksensa ulkopuolelle.²⁵

Varhaisvaiheen metalli-ikonien toiselle ryhmälle on ominaista edellistä ryhmää hieman runsaampi koristeellisuus ja suurempi koko, mutta muuten tämä ryhmä on hajanainen. Yhdistävänä tekijänä ovat niiden valmistuskeskuksena toiminut Kiovan alue²⁶ sekä mahdollinen toissijaisen prototyypin käyttö. Ensinnäkin tähän ryhmään kuuluvat pyöreät ikonit, joihin kuvattujen hahmojen käsittelyssä on ensimmäisestä ryhmästä selkeästi poikkeavaa plastisuutta. Näiden ikonien ripustusnupit ovat täysin koristeettomia. Toiseen ryhmään kuuluvat lisäksi kokoontaitettavat ikonit, joiden ripustusnupit ovat suuria ja kaulalla varustettuja. Erään Novgorodista löydetyn metalli-ikonin ripustusnuppi on jopa saranoitu. Vairhaisvaiheelle on myös ajoitettu kaksi puoliplastista Ristiinnaulitun kuvaa.

Varhaisvaiheen toiseen ryhmään kuuluvien metalli-ikonien valmistuksessa toissijaisen prototyypin käyttö vaikuttaa mahdolliselta. Eräissä esineissä on hopea- ja kultasepäntyölle ominaista granulointia jäljittelevää pistekoristelua eli tekojyväystä tai kierrettyä metallilankaa jäljittelevää kierrelistää. Samoin trityykkien ripustusnupprien muodot saattavat olla peräisin muulla menetelmällä valmistetuista ikoneista. Prototyyppien mahdollinen alkuperämaa on Bysantti.²⁷

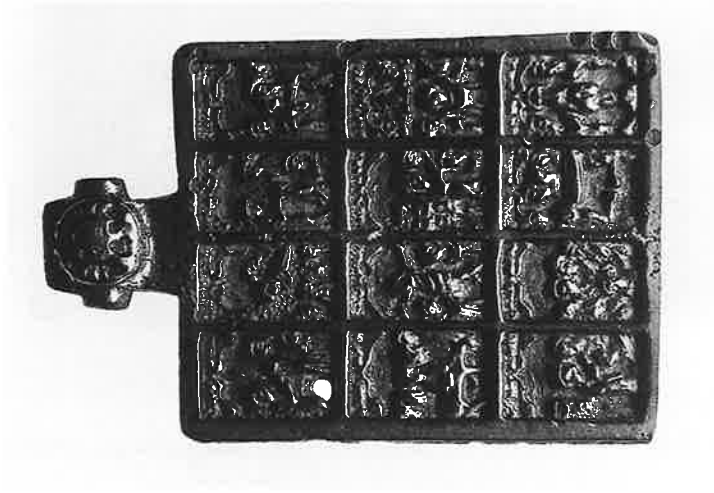
Keskivaihe

Metalli-ikonien historian 1500- ja 1600-luvulle sijoittuvalle keskivaiheelle on tunnusomaista reliefi-ikonien, enkolpioiden ja panagioiden voimakas vaikutus. Tästä vaikutuksesta kertovat ensinnäkin ne metalli-ikonityypit, joiden prototyyppi on löydettävissä edellämainittujen esineiden joukosta; Eräällä Kristuksen syntymä -aiheisella metalli-ikonilla on vastine 1200-luvulle ajoitetussa pronssisessa enkolpiossa ja erään Kristus Kaikkivaltiaista kuvaavan metalli-ikonin hopeinen prototyyppi on tiedossa.²⁸

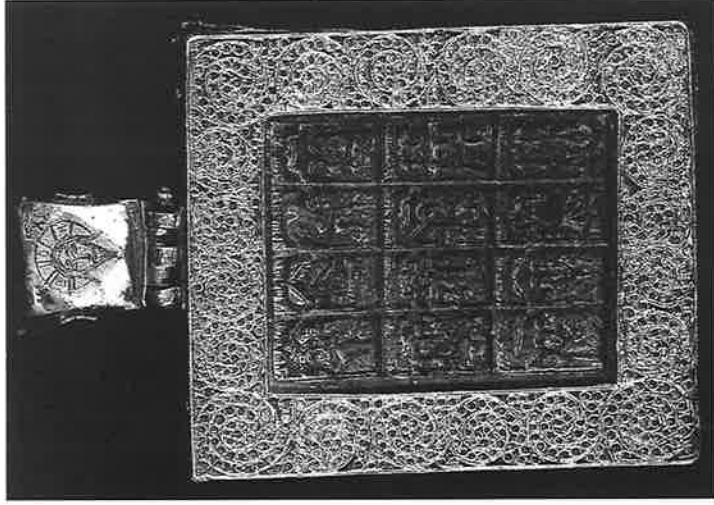
Suurimmalle osalle keskivaiheen metalli-ikonityypeistä ei suoranaista prototyyppiä ole osoitettavissa, mutta kuten olen aikaisemmin todennut, useiden metalli-ikonien muodot muistuttavat niin paljon reliefi-ikonien, enkolpioiden tai panagioiden muotoja, että toissijaisen prototyypin käyttö tuntuu ainoalta mahdollisuudelta. Esimerkiksi eräät Kirkkovuoden suuria juhlia kuvaavat ristin- ja suorakaiteenmuotoiset metalli-ikonit sekä vastaavat reliefi-ikonit ovat koristeellisia reunoja lukuunottamatta lähes identtisiä. (Kuvat 1a ja 1b) Samoin pyöreille kaksiosaisille metalli-ikoneille on löydettävissä niitä vastaavat jalometalliset panagia, ja eräät kaksipuoliset ristinmalliset metalli-ikonit, muistuttavat suuresti enkolpioristejä.

Reliefi-ikoneiden, enkolpioiden ja panagioiden kuutionmuotoinen saranoitu, kulmistaan viistetty, korvakkeilla ja vaakatasossa kulkevalla reiällä varustettu ripustusnuppi, johon on kuvattu joko Kristus Käsittähty tai kasviornamentiikkaa, on keskeinen piirre selitettäessä keskivaiheen metalli-ikonien lähtökohtia. Nämä ripustusnupin ominaisuudet ovat nimitäin saranaa lukuunottamatta siirtyneet sellaisenaan lähes kaikkiin keskivaiheen metalli-ikoneihin. Koska metalli-ikonit valettiin yhtenä kappaleena, on sarana menettänyt merkityksensä ja pelkistynyt pelkäksi ripustusnupin kaulaksi pystysuuntaisine viivoineen. Toinen yhteinen yksityiskohdata ovat metalli-ikoneissa tavattavat filigraani-työtä muistuttavat ornametit, joita vastaavat kivistä, luusta tai puusta veistettyjen reliefi-ikonien jalometalliset reunat. (Kuva 2)

Olen jakanut keskivaiheen metalli-ikonit, jotka voidaan käsittää myös reliefi-ikonien, enkolpioiden ja panagioiden kuvajaisiksi, neljään ryhmään. Ensimmäiseen kuuluvat puhkonaiset suorakaiteenmuotoiset metalli-ikonit, jotka koostuvat ripustusnupista, reunoista ja itse kuva-aiheesta, ja joilla on avonainen tausta. Reliefi-ikonien vaikutuksesta puhkonaisten metalli-ikonien syntyyn ovat osoituksena korvakkeilla ja kaulalla varustetut ripustusnupit ja filigraani-työtä muistuttavat reunat. Puhkonnaisia metalli-ikoneja ei juuri ilmene keskivaiheen jälkeen, mutta niillä on edeltäjiä varhaisvaiheen aineistossa.



Kuva 1a. Kirkkokuuoden suuret juhlat, 1600-luku, pronssi, korkeus 7,6 cm.



Kuva 1b. Kirkkokuuoden suuret juhlat, 1500-luku, taa ja kullattuu hopea, korkeus 11,5 cm.



Kuva 2. Smolenskin Jumalanäiti ja Deesis, 1600-luku, messinki, korkeus 7,7 cm.

Yläreunastaan kaarella varustetut metalli-ikonit ovat ryhmä, jonka suhde reliefi-ikoneihin vaikuttaa hyvin selvältä. Tästä suhteesta on selkeimpänä osoituksena reunojen koristelu. Näiden metalli-ikonien yhteydet reliefi-ikoneihin on havaittu myös aikaisemmassa metalli-ikonitutkimuksessa.²⁹

Pienehköjen suorakaiteenmuotoisten metalli-ikonien suhteesta reliefi-ikoneihin kertovat ripustusnupin lisäksi kierrettyä metallilankaa jäljittelevät listat ikonien reunoissa. Nämä tyytit eivät ole juuri jättäneet jälkiä myöhäisempiin metalli-ikoneihin.

Muut keskivaiheen metalli-ikonityypit eivät muodosta selkeästi omaa ryhmäänsä, mutta niitä yhdistävänä tekijänä on reliefi-ikonien suora vaikutus. Tällaisia metalli-ikonityyppejä ovat jo aikaisemmin käsitellyt Kristus Kaikkivaltias, puoliplastinen Arkkienkeli Mikael, suorakaiteen- ja ristinmalliset Kirkkovuoden Suuret Juhlat, kaksipuoliset ristit ja panagiat. Lisäksi ryhmään kuuluvat Deesis-triptyykki, jota tulen käsittelemään tarkemmin tuonnempana sekä kaksi ristinmallista metalli-ikonia. Risteistä toisessa on kääntöpuolella vuosiluku 1594, sama kuin Kristus Kaikkivaltias -ikoniin merkitty vuosiluku.³⁰ Toinen ristinmallinen metalli-ikonityyppi on puolestaan vanhauskoisten tradition mukaan kopio heidän johtajansa ja ideologinsa protopappi Avvakumin kaularististä.³¹ Näitä suosittuja ristejä valettiin vielä 1700-luvulla.

Myöhäisvaihe

Metalli-ikonien historian viimeinen vaihe sijoittuu 1700- ja 1800-luvulle. Tuolloin eri metalli-ikonityyppien lukumäärä lisääntyi suuresti, varioiminen oli yleistä ja ikoneja valettiin valtavia määriä. Tämä vaihe onkin metalli-ikonien, jos ei taiteellinen, niin ainakin määrällinen kukoistuskautsi. Myöhäisvaiheeseen lyö erityisen leimansa vanhauskoisten metalli-ikonituotanto, jonka aloitti vuonna 1695 Viananmeren rannalle perustettu Vyg-in luostari (Vyg-joki = Uikujoki). Luostarin valimolla oli 1700-luvulla suuri merkitys metalli-ikonien kaanonin, muotojen, valmistus- ja koristelumenetelmien kehittymiselle. Tärkeitä 1800-luvun vanhauskoisten metalli-ikonien valmistuskeskuksia sijaitsi Moskovan Preobrazhenskoen kaupunginosassa, jossa keskeisin niistä oli kauppiaanrouva Maria Sokolovan valimo. Vanhauskoisten metalli-ikonivalimoita oli myös Guslizissa lähellä Moskovaa, Volga-joen alueella, Uralin alueella, Siperiassa ja Baltian maissa.³²

Venäjän ortodoksisen kirkon Pyhä Synodi kielsi metalli-ikonien valmistuksen vuonna 1723. Kieltoa perusteltiin sillä, että karkeina pidettyjen

metalli-ikonien katsottiin loukkaavan niissä kuvattuja Pyhiä. Vaikka kielltoa ei suoraan suunnattu vanhauskoisiin, se kuitenkin koski erityisesti heitä. Kiellon taustalla saattoi myös olla Pietari Suuren tarve saada kuparia sotilaallisiin tarkoituksiinsa ja rahojer lyömiseen. Pyhän Synodin kiellto ei kuitenkaan vähentänyt metalli-ikonien valmistusta. Esimerkiksi Nizni Novgorodin provinssissa arvioitiin vuonna 1853 vanhauskoisten metalli-ikoneissa olevan tarpeeksi metallia kokonaisen prikaatin tykkejä varten.³²

Myöhäisvaiheen aikana reliefi-ikoneista, enkolpioista ja panagioista peräisin olevat piirteet muuttuvat yhä viitteenomaisemmiksi, kunnes katoavat lähes kokonaan, ja leimaa-antavaksi piirteeksi muodostuu maalattujen ikonien jäljitteleminen. Myöhäisvaiheen metalli-ikonit on mahdollista jakaa tämän ilmiön perusteella 1700- ja 1800-luvun ryhmiksi.

Arvioni mukaan 200:sta metalli-ikonityypistä ja 1000:sta variaatiosta vähintään 90 %, eli noin 1100 kappaletta, on peräisin 1700- tai 1800-luvulta. Jokaisen tyyppin ja variaation käsitteleminen on kuitenkin tarpeellista, sillä niiden vaiheet noudattelevat yhtenäistä kaavaa. Tulen siksi käsittelemään niitä keskeisinä pitämiäni ikonien ominaisuuksia, jotka parhaiten selittävät ja kuvaavat myöhäisvaiheen luonnetta.

1700-luku

Useissa 1700-luvun metalli-ikonityypeissä on suorakaiteenmuotoinen ripustusnuppi, johon on kuvattu Kristus Käsittätehty ja jonka alareunassa on tiheä pystyviivoitus.³⁴ Ripustusnuppi on yhtä paksu kuin ikonin muutkin osat ja kääntöpuolella siinä on usein ripustamista varten pieni reiällinen uloke. Aloitan 1700-luvun metalli-ikonien esittelyn ripustusnupin kaltaisella vähäpätöiseltä vaikuttavalla yksityiskohdalla, koska se kuvaa parhaiten 1700-luvun ja keskivaiheen metalli-ikonityyppien suhdetta. Tämä suhde näkyy eräissä yksityiskohdissa, kuten juuri ripustusnupeissa, jotka siirtyivät keskivaiheesta myöhäisempiin ikoneihin joko sellaisenaan tai muuntuneina ja alkuperäisen merkityksensä kadottaneina. Vuonna 1780 vanhauskoisten kirkkoisät jopa kehottivat käyttämään valamisessa nimenomaan varhaisempia tyyppisiä, koska ne olivat parhaiten säilyttäneet perinteen.³⁵

Kuten olen aikaisemmin kertonut, oli keskivaiheen reliefi-ikonista, enkolpasta tai panagiasta peräisin oleva ripustusnuppi kuutionmuotoinen, kulmistaan viistetty, korvakkeilla sekä vaakatasossa kulkevalla reiällä varustettu ja siinä oli muistumana merkityksensä menettäneestä saranasta muutama pystysuuntainen viiva. Selvä osoitus keskivaiheen ja 1700-lu-

vun ripustusnappien sukulaisuudesta on niissä molemmissa tavattava sarananjälki. Keskivaiheen sarananjäljessä muutamane viivoineen on vielä havaittava yhteys saranan funktioon, sen sijaan 1700-luvulla ”sarananjäljen jälkenä” on vain alareunan tiheä pystyviivoitus. Tälle ilmiölle ei löydy muuta selitystä kuin se, että kyseessä on pelkkä alkuperäisen merkityksensä menettänyt jäännös, mikäli sarananjälkien kohdalla voi ylipäättään puhua merkityksestä. (Kuva 3)

”Ripustusnappi” on itseasiassa 1700-luvun metalli-ikoneista puhuttaessa hieman harhaanjohtava käsite, sillä kääntöpuolen reiällisen ulokkeen puuttuessa sitä ei voi käyttää ripustamiseen, eikä se lisäksi ole nuppimainen vaan pikemminkin levymäinen, ja yhtä ohut kuin muukin ikoni. Ripustusnupin muuttuminen pelkäsi levyksi liittyy ensinnäkin metalli-ikoneissa havaittaviin funktion muutoksiin. Varhais- ja keskivaiheen metalli-ikonit sopivat kooltaan ja muodoiltaan rinnalla riiputettavaksi, mutta 1700-luvulla metalli-ikoneissa alkaa ilmetä piirteitä, jotka viittaavat maalattujen ikonien käyttötarkoituksiin vähemmän yksityisinä hartaudentarjoitusvälineinä.

Ripustusnupin lisäksi keskivaiheen ja 1700-luvun metalli-ikonien suhteesta kertovat triptyykkien ovet, joita käytettiin joko sellaisenaan tai niistä otettiin osia kruunaamaan ikoneja. Keskivaiheen materiaalin kohdalla pelkällä maininnalla sivuutettu Deesis-triptyykki on erään 1700-luvun yleisimmän ovityypin alkuperäinen haltija. Tässä ikonissa on useita piirteitä, jotka yhdistävät keskivaiheen materiaalin reliefi-ikoneihin: ripustusnappi kaikkine tuttuine ominaisuuksineen, kierrettyä metallilankaa jäljittelevät reunalistat sekä kuvakentän kerroksellinen jako ja kokoontaittavuus. Kaksi viimeksi mainittua ovat harvinaisia, mutta eivät täysin vieraita ominaisuuksia reliefi-ikoneissa. Ikonin ovissa on kolmeen kerrokseen sijoitettuna kaksitoista Pyhää.³⁶ (Kuva 4)

Ovia on käytetty rinnakkaisen prototyypin välityksellä sekä sellaisenaan että osina metalli-ikonien sommittelussa. Ovien osien käyttäminen kuvaa hyvin 1700-luvulla alkanutta runsasta varioimista. Hiekka-valun mahdollisuuksien avulla ovien ylärivistöstä poimittiin arkkienkeli Gabrieli ja Mikaeli sekä toisinaan myös apostolit Pietari ja Paavali. (Kuva 5)

Arkkienkeli-aiheen esiintyminen metalli-ikoneja kruunaamassa saattaa olla maalatuissa perheikoneissa esiintyvien nimikkopyhien vaikutusta. Ne eivät ole kuitenkaan varsinaisia nimikkopyhiä, sillä metalli-ikonien aiheita eivät määränneet tilaajien toiveet vaan käytettävissä olevat prototyypit.

Toisessa yleisessä ovityypissä on myös reliefi-ikoneihin viittaavia piirteitä, mutta muuten tähän ovityyppiin liittyvät ikonit edustavat jo metalli-ikonien historian viimeisen vaiheen alkua, eli siirtymistä kohti maalattu-



Kuva 3. Pyhä Paraskeva, 1700-luku, messinki, korkeus 6,5 cm.



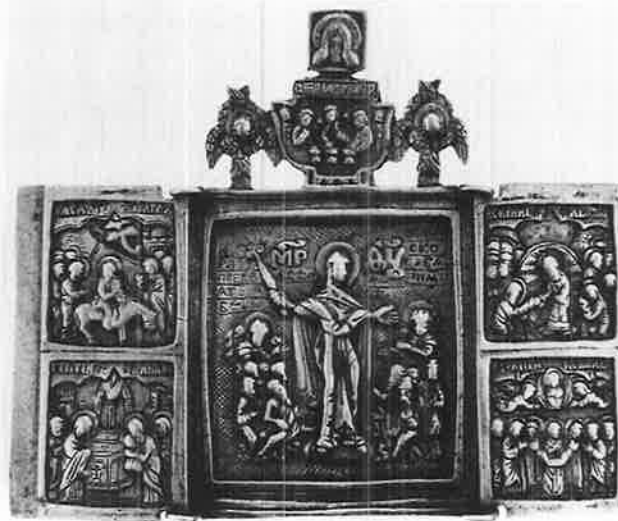
Kuva 4. Deesis ja 12 Pyhää, 1600-luku, messinki, korkeus 8,2 cm.



Kuva 5. Jumalanäiti Kaikkien Murheellisten Ilo, 1700-luku, messinki, korkeus 13,8 cm.

jen ikonien jäljittelemistä. Ovissa on kuvattu neljä kirkkovuoden suurista juhlista: Kristus käy tuonelassa, temppeliin tuominen, ratsastus Jerusalemiin, ja taivaaseenastuminen. Ovien sukulaisuudesta reliefi-ikonien kanssa ovat osoituksena neljän kuvakentän yläreunassa olevat kokoshnikkaaret. Vastaavat kaaret löytyvät useista kirkkovuoden suurista juhlia kuvaavista reliefi-ikoneista. (Kuva 6)

Tällä ovityypillä varustettuja metalli-ikoneja kruunaavat ripustusnuppi, Pyhä Kolminaisuus vanhatestamentillinen alareunastaan kaarevassa kentässä sekä puoliplastiset serafit. Ripustusnuppi on muuten aikaisemmin kuvaillun 1700-luvun nupin kaltainen, mutta siitä ovat karisseet pois kaikki saranallisten ripustusnuppien piirteet. Pyhä Kolminaisuus on peräisin ovien toissijaisena prototyypinä toimineesta, todennäköisesti kaikki kirkkovuoden suuret juhlat sisältäneestä reliefi-ikonista. Tästä on osoituksena Pyhän Kolminaisuuden ja ovissa kuvattujen hahmojen samankaltaisuus: hahmot ovat suuripäisiä, lyhytvartalaisia ja -raajaisia sekä vaatteiden laskostus on kaavamainen. Lisäksi Pyhä Kolminaisuus sopii sekä aiheeltaan että kooltaan alkuperäiseen juhlapäivien sarjaan. Selitys Pyhän Kolminaisuuden sijoittamiselle metalli-ikonin yläreunaan piilee yleisessä tavassa maalata ikoneiden yläosaan kaarevareunaisessa tai pyöreässä kentässä Pyhä Kolminaisuus -aihe.



Kuva 6. Jumalanäiti Kaikkien Murheellisten Ilo, 1700-luku, messinki, korkeus 7,3 cm.

Serafeilla, joita on sanottu käytetyn yksinomaan vanhauskoisten keskuksessa Guslizissa,³⁷ on ollut selkeästi sama, esimerkiksi evankeliumikirjan kannesta peräisin oleva prototyyppi. Niitä on yhdessä metalli-ikonissa kahdesta kahteenkymmeneen kappaletta, sijoitettuna useimmiten sauvojen päähän. Serafeilla on yhteys 1700-luvun kirkollisten kulta- ja hopeatöiden, erityisesti maalattujen ikonien sädekehien, ornamenttiikkaan. Serafien kuten myös Pyhän Kolminaisuuden tarkoituksena on luoda metalli-ikoneihin maalattujen ikonien tuntua.

Neljän juhlapäivän ovista on lisäksi olemassa yläosastaan kokoshnik-kaaren puolikkailla laajennettu variaatio. Kun ovet suljetaan muodostavat puolikkaat kokonaisen kokoshnik-kaaren, joka vastaa ikonin keskiosan päällä olevan kuvakentän muotoa, johon on kuvattu Kristus Ylipappi. Kokoshnik-kaarten puolikkaissa on vielä yksi kirkkovuoden suurista juhlista: Jumalanäidin ilmestys. Aihetta on käsitelty siten, että arkkienkeli Gabriel on vasemmassa puoliskossa ja Jumalanäiti oikeassa. Myös tämä aihe saattaa, Pyhän Kolminaisuuden tavoin, olla peräisin toissijaisena prototyypinä toimineesta reliefi-ikonista. Kun reliefi-ikonista on hiekkavalun yhteydessä sommiteltu metalli-ikonille ovi, on Jumalanäidin ilmestys -aihe erotettu kahteen kenttään. Tästä on osoituksena se, että sekä arkkienkeli Gabriel että Jumalanäiti eivät täysin sovi uusiin kokoshnik-kaaren puolikkaan rajaamiin kuvakenttiinsä. Myös Jumalanäidin ilmestys -aiheen liittäminen metalli-ikoneihin on osoitus pyrkimyksestä kohti maalattuja ikoneja. Maalattujen ikonien koristaminen ja suojaaminen ovellisilla koteloilla alkoi 1600-luvulla. Tällaisiin koteloihin kuuluivat usein juuri kokoshnik-kaarella varustettu yläosa ja Jumalanäiden ilmestys -aihe ovien puoliskoissa.

Ripustusnuppien, ovien, serafien ja Pyhä Kolminaisuus -aiheiden lisäksi on syytä tarkastella myös puheena olleiden metalli-ikonityyppien keskiosan käsittelyä. Yhteistä näille keskiosille on ensisijaisen tai rinnakkaisen prototyypin käyttö. Niissä ei ole havaittavissa piirteitä, jotka olisivat toissijaisten prototyypien aikaansaamia. Tässä kohdin on syytä tähdentää, ettei maalattua ikonia ole mahdollista käyttää prototyypinä. Siksi kaikki piirteet, jotka viittaavat maalattuihin ikoneihin on vartavasten luotava prototyyppeihin.

Jaan seuraavassa keskiosan käsittelytavat kahteen ryhmään niiden kuva-aiheen taustojen perusteella, jotka nekin osaltaan valottavat 1700-luvun metalli-ikonien suhdetta muihin ikoneihin. Keskiosien ensimmäisen ryhmään kuuluvat tyypit ovat taustaaltaan täysin koristeettomia tai vaakaviiva- ja pistekoristellut. Tämä taustan käsittelytapa kuuluu ikoneille, joissa on yllä esiteltyt kaksitoista Pyhää -tyyppiset ovet. Kyseisten ikonien keskiosat edustavat 1700-luvun itsenäistä metalli-ikonitaidetta, jolla on hyvin etäinen suhde muihin ikoneihin. Tästä kertovat keski-

vaiheelta perityt reliefi-ikoneihin viittaavat piirteet.

Taustojen toisessa ryhmässä on kasviornamentiikkaa tai kolmioihin perustuvaa ornamentiikkaa, jota voisi kutsua geometriseksi. Tämä taustatyyppejä on usein saanut emalikoristelun. Taustojen toinen ryhmä kuuluu ikoneille, joiden ovet ovat puolestaan kirkkovuoden suuria juhla -tyyppiä tai joissa ei ole ovia lainkaan. Näissä ikoneissa näkyy 1800-luvulle niin tyypillinen taipumus maalattujen ikoneiden jäljittelyyn. Serafiin, Pyhä Kolminaisuus ja Jumalanäidin ilmestys -aiheiden sekä kokoshnik-kaarella varustetun yläosan lisäksi viittaa maalattujen ikoneiden suuntaan myös taustojen ornamentiikka. Kasviornamentiikka ja emaloiduista pienistä kentistä muodostuva geometrinen ornamentiikka ovat piirteitä, jotka tuovat mieleen maalattujen ikonien riisat.

Kuten olen jo useasti todennut 1700-luvun metalli-ikoneissa on toisaalta havaittavissa vanhahtavia piirteitä, jotka hämärtyneinäkin muistuttavat keskivaiheen kiinteästä suhteesta muuhun ikonitaiteeseen, ja toisaalta niissä näkyy uusi suuntaus kohti maalattuja ikoneja. Olisi suuri houkutus väittää vanhahtavia piirteitä sisältävien ikonityyppien olevan varhaisempia ja ajoittaa maalattuihin ikoneihin päin kallistuvat lähemmäksi 1800-lukua, mutta tässä vaiheessa näyttöä ei ole riittävästi.

1800-luku

Metalli-ikonien alkuperäisenä tarkoituksenaan oli toimia kalliimpien ikonien korvikkeina, mistä syystä käytettiin sekä epäjaloka metalleja että sarjatuotannon mahdollistavaa valmistusmenetelmää. Tämä ajatus tuntuu aivan ymmärrettävältä aikana, jolloin metalli-ikonit korvasivat yksilöllisenä käsityönä arvokkaista materiaaleista tehtyjä ikoneja, mutta maalattujen ikonien jäljittelyminen ei vaikuta yhtä ymmärrettävältä. Kansanomaiset ikonimaalarit käyttivät halpoja materiaaleja kuten maavärejä,³⁸ jotka tuskin ovat tulleet yhtä kalliiksi kuin metalli-ikonien valmistuksessa tarvittavat raaka-aineet ja välineet. Miksi sitten jäljitellä kalliimmalla menetelmällä halvempia tuotteita? Vastaus piilee ensinnäkin siinä, että sarjatuotanto oli tehnyt metalli-ikoneista kilpailukykyisiä verrattuna jopa masatuotettuihin maalattuihin ikoneihin. Metallikonien valamisen oli oltava tosin melkoisen tehokasta, sillä pienehkö viiden tai kuuden hengen ikoniateljee saattoi päivässä maalata jopa 300 yksinkertaista ikonia.³⁹ Toisaalta metallikonien menestyksen salaisuuden on ollut siinä, että nämä esineet jäljittelivät statusarvoltaan korkeita riisalla varustettuja ja miniatyyrimaalattuja ikoneja.

Vanhauskoisten valimot erityisesti Preobrazhenskoessa kehittivät edel-

leen Vienanmeren rannikolla 1700-luvulla kukoistanutta metalli-ikonitaidetta. Luonteenomaista 1800-luvun metalli-ikoneille on korkealaatuinen valu, huolellisesti toteutetut yksityiskohdat, kultauksen käyttö ja taipumus suuriin massiivisiin muotoihin.⁴⁰ Ajalle on toisaalta leimaa-antavaa myös ensisijaisten prototyyppien suoma itsenäisyys, eli muiden ikoneiden muodot eivät suoraan vaikuta metalli-ikoneihin ja toisaalta maalattujen ikonien voimakas vaikutus.

Esittelen seuraavassa metalli-ikonityyppejä, jotka valottavat 1800-luvun metalli-ikonien suhdetta maalattuihin ikoneihin. Ensinnäkin ovat ikonit, joiden leveitä reunoja koristaa riisoja jäljittelevä viiniköynösornamentiikka. Reunoja on niitä ikoneihin liitettäessä käsitelty hieman eri tavoin, mutta niiden taustalla on yhteinen prototyyppi. Hyvin selkeästi maalattuja ikoneja jäljitteleviä ovat noin 30 cm korkeat ja 25 cm leveät metalli-ikonit, joita on valettu Baltiassa 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa.⁴¹ Näiden ikonien poikkeuksellisen suuren koon lisäksi niiden reunojen ja taustojen koristeellisuus, joka on kuin suoraan 1800-luvun lopun riisoista, sekä runsas emalin käyttö synnyttävät erittäin voimakkaan maalattun ikonin vaikutelman. (Kuva 7)

Mainittakoon, että myös maalatuissa ikoneissa tavataan 1800-luvun alusta lähtien riisojen jäljittelyä. Volga-joen alueella kansanomaisten ikonien hahmojen vaatteisiin ja taustoihin kaiverrettiin käsin kasviornamentiikkaa ennen varsinaista maalausta. Viime vuosisadan lopulla Pietarin alueen metallityö- ja emalijäljitelmäikonien reunoihin ja taustoihin stansattiin kuvioita, jotka peitettiin lehtikullalla ja maalattiin emalia jäljittelevästi.⁴²

Riisallisten ikonien ohella metalli-ikonien valajien jäljittelyn kohteena ovat olleet miniatyyrimaalauksikonit, joita tehtiin varsinkin vanhauskoisten maalarikylissä.⁴³ Miniatyyrimaalauksikonien vaikutuksesta kertovat ensinnäkin metalli-ikonien monihahmoiset kuvat ja runsaat, huolellisesti esitetyt yksityiskohdat. Lisäksi ikonit saattavat olla kokonaismitoiltaan varsin suuria, mutta erillisten kuvakenttien koko on pieni. Erityisesti metallista valetuissa triptyykeissä on miniatyyrimaalauksikoneja jäljitteleviä piirteitä. Eräälle Deesis-aiheiselle metalli-ikonityypille onkin löydetävissä sekä aiheen, muodon että koon kannalta vastine maalattujen ikonien joukosta. Samoin kahtatoista juhlapäivää kuvaavalle triptyykkityypille on löydetävissä maalattuja vastineita. (Kuvat 8a ja 8b)

Tämä kahdentoista juhlapäivän -triptyykki ja erityisesti sen tetratykkiksi laajennettu variaatio olivat vanhauskoisten tärkeimpiä metalli-ikonityyppejä. Triptyykki-tyypin valaminen alkoi itseasiassa jo 1700-luvulla Vygín luostarin piirissä,⁴⁴ mutta se yleistyi vasta 1800-luvulla, jolloin myös sen erittäin yleinen tetratykki-variaatio luotiin. Näin ollen luen nämä ikonit myöhäisvaiheen jälkimmäiselle puoliskolle kuuluviksi.



Kuva 7. Jumalanäidin kuolonuneen rukkuminen, 1800-luku, messinki, korkeus 29,3 cm.



Kuva 8a. Kirkkovuoden suuret juhlat, 1700-luvun loppu, tempera puulle, korkeus 18 cm.



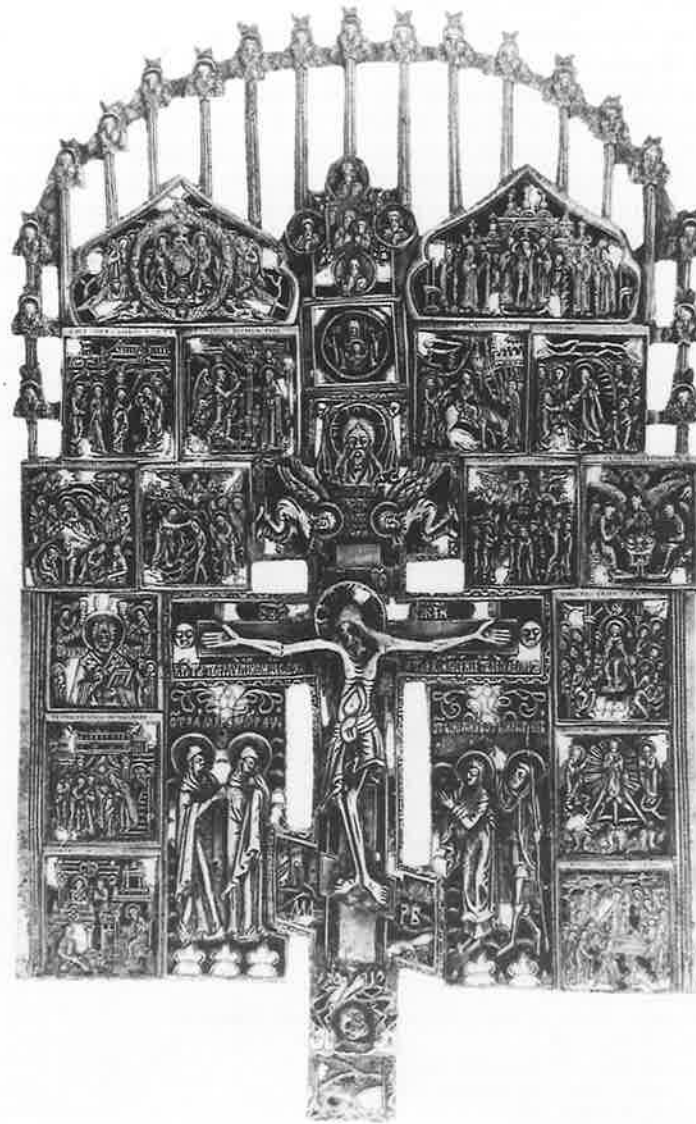
Kuva 8b. Kirkkovuoden suuret juhlat, 1800-luku, messinki, korkeus 10 cm.

Myöhäisvaiheen jälkimmäisellä puoliskolla valettiin suuria määriä pientä neliönmallista metalli-ikonityyppiä, joka on vain noin 6 senttimetriä korkea ja 5 senttimetriä leveä ja vailla kaikkia reuna- tai muita koristeita. Niitä on 1800-luvun materiaalista noin 30 %. Tämän tyyppin kuva-aihe on usein peräisin miniatyyri-ikoneja jäljittelevistä metalli-ikoneista.

Metalli-ikonien historian tässä vaiheessa voimme jo viimein sivuuttaa ripustusnupit. Ne ovat menettäneet kaikki alkuperäisen ripustusnupin ominaisuudet viistettyjä kulmia lukuunottamatta. Näitä lähes funktiottomia jäänteitä tavataan pienissä suorakaiteenmuotoisissa ikoneissa ja triptyykeissä. Pienissä ikoneissa oleviin ulokkeisiin on toisinaan porattu reikä ripustamista varten, sensijaan triptyykkien ulokkeissa, jotka esiintyvät aina pareittain, ei ole lähes koskaan reikiä. Parittaisille reiättömille ulokkeille triptyykin keskiosassa ei ole mitään käytännöllistä selitystä. Niillä saattaa kuitenkin olla yhteys maalattujen triptyykkien metallikuorissa oleviin hakasiin, joilla ikonit on mahdollista sulkea.

Metalli-ikonien varioiminen useita tyypejä yhdistelemällä saavutti 1800-luvulla huipentumansa vanhauskoisten suureksi patriarkanristiksi kutsumassa ikonityypissä.⁴⁵ Ikoni on yhdistelmä osista, joilla on yhteensä kahdeksan eri lähdettä. Ensinnäkin ikonin tärkein kuva-aihe, eli Ristiin-naulittu Kristus on peräisin metalli-ikonityypistä, joka jäljittelee Preobrazenskoen vanhauskoisten yhteisölle kuulunutta puista 1400-luvun ristinmallista pyhäinjäännöskotelo.⁴⁶ Ristin sivuilla seisovat hahmot eivät kuulu tässä ikonissa käytettyyn ristityyppiin, eivätkä ne sovi luontevasti ristin alimman poikkipuun reunoihin. Hahmojen prototyyppi onkin todennäköisesti jälleen löydettävissä evankeliumikirjan kannesta. Suurin osa ikonin kuvista on peräisin yllä käsitellystä tetratyykistä, mutta Kristuksen oikean käden kohdalla oleva Pyhä Nikolaos, on kuitenkin oma tetratyykkiin kuulumaton tyyppinsä. Aivan ristin yläpuolella olevat kaksi vastakkain olevaa pientä kuvakenttää ovat peräisin 1700-luvun yhteydessä käsitellyn kahdentoista Pyhän ovista. Niiden yläpuolella oleva neliönmainen kuvakenttä on tehty 1700-luvun paragian mallisen metalli-ikonin pohjalta, joka puolestaan perustuu 1500-luvun Novgorodilaiseen panagiaan.⁴⁷ Ylimmäinen, vinoneliönmallinen kuvakenttä on alkuperältään ikonin vanhin. Se on todennäköisesti valettu käyttämällä rinnakkaisena prototyyppinä 1200-luvun enkolpioon perustuvaa 1600-luvulle ajoitettua ristiä. Ja päälle päätteeksi ikonia kruunaavat 1700-luvulle ominaiset serafit. (Kuva 9)

Metalli-ikoneja koristeltiin 1700-luvun lopulta lähtien niiden kääntöpuolelta kasviornamentiikalla,⁴⁸ joka muistuttaa kuvioitua kangasta. Myös tämä piirre on osoituksena pyrkimyksestä jäljitellä maalattuja ikoneja. Kääntöpuolen ornamentiikalla on yhteys ovilla varustettujen 1600- ja 1700-luvun maalattujen ikonien kankaalla vuorattujen taustojen kanssa.



Kuva 9. Suuri Patriarkan risti, 1800-luku, messinki, korkeus 38,3 cm.

Joidenkin riisalla varustettujen ikonien taustoja vuorattiin vielä 1800- ja 1900-luvulla, mutta tuolloin koristeellisen kankaan oli korvannut yksivärinen sametti.⁴⁵

Kankaalla vuoraamisen merkitystä selventävät kaksi ristisaattoikonia, joiden tausta on vuorattu brokadilla.⁵⁰ Ikonin taustan koristelemineen on liittynyt niiden käyttötarkoitukseen, eli ikoneja, joiden kummatkin puolet ovat olleet näkyvissä, on koristeltu kääntöpuoleltaan. Tällaisia ikoneja ovat olleet ristisaattoikonit ja henkilökohtaisen hartauden välineet, kuten myös metalli-ikonit. Pienistä ikoneista onkin sanottu, että niiden kääntöpuolen huolellisen käsittelyn tai kankaalla vuoraamisen tarkoituksena on tehdä niistä miellyttäviä koskettaa.⁵¹

Metalli-ikonitaiteen kohtalo 1900-luvulla on toistaiseksi selvittämättä. Metallikoneja valmistettiin lokakuun vallankumoukseen 1917 saakka.⁵² On mahdollista, että metallikoneja valettiin syrjäisillä seuduilla vallankumouksen jälkeenkin, mutta tästä ei ole mitään todisteita.⁵³ Metallikonien valmistus jatkui kuitenkin Neuvostoliiton ulkopuolella emigranttien keskuudessa. Oregonin ja Alaskan varhauskoisten yhteisöissä vaeleetaan edelleen metallikoneja,⁵⁴ mutta ei ole varmaa tietoa perustuvatko nämä ikonit venäläisiin prototyyppeihin. Sensijaan Länsi-Euroopassa valmistetut perinteisiä tyyppisiä mukailevat ikonit ovat selkeästi eri menetelmillä ja eri materiaaleista valmistettuja kuin vanhat venäläiset metallikonit.⁵⁵ Nyt 1990-luvulla näyttäisi siltä, että metallikonien valaminen on Venäjällä alkanut uudestaan, mutta nämä ikonit lienevät paremminkin väärennettyjä antiikkiesineitä kuin osa ortodoksisista hartauselämää.

VIITTEET

¹ Jeckel 1981, 17.

² *The Khanenko Collection* 1979, 1, 5; *Belajeff* 1991, 19; *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg* 1991, 21–23, 127, 132.

³ Jeckel 1981, 18–23, 226.

⁴ *Paavolainen* 1963, 147.

⁵ *Peretts* 1933, 5; *Gendle* 1980, 16.

⁶ *Peretts* 1933, 53; *Nikolayeva* 1968, 40.

⁷ *Peretts* 1933, 53.

⁸ *Ikoneja – Katri ja Harri Willamon kokoelma* 1989, 14.

⁹ Jeckel 1981, 24.

¹⁰ Jeckel 1981, 17; Jeckel II 1986, 7.

¹¹ *Gendle* 1980, 21; *Rimanque* 1988, 17–13.

¹² *Untracht* 1969, 325.

¹³ *Untracht* 1969, 331.

¹⁴ *Gendle* 1980, 21.

¹⁵ *Peretts* 1933, 52; *Untracht* 1969, 329.

¹⁶ Jeckel 1981, 33–34.

- ¹⁷ Peretts 1933, 7; Gendle 1980, 21; Rimanque 1988, 17.
- ¹⁸ Rimanque 1988, 17; Gendle 1980, 22.
- ¹⁹ Peretts 1933, 7.
- ²⁰ Peretts 1933, 2; Nikolayeva 1968, 40.
- ²¹ *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg 1991*, nro. 21.
- ²² Toissijaisen prototyypin käyttö ei ole täysin poissuljettu mahdollisuus, sillä saattaa olla, että pienet ja karut reliefi-ikonit ovat vain jääneet vaille huomiota. Esimerkiksi Nikolayevan reliefi-ikonikirjassa todetaan, että siinä esitellään ainoastaan aineistoa, joka on taiteellisesti kaikkein arvokkainta (Nikolayeva 1968, 40). Bysanttilaisia steatiitti-ikoneja käsittelevässä kirjassa on kuitenkin kuvattu pieniä ikoneja, jotka yksinkertaisuudessaan ja karuudessaan hyvinkin vastaavat varhaisvaiheen metalli-ikoneja, ja voisivat siten olla niiden prototyyppejä. Valitettavasti kirjan tekijä on rajannut nämä myöhäiset steatiittiset reliefi-ikonit varsinaisen tutkimuksensa ulkopuolelle. (*Kalavrezou-Maxeiner* 1985, 14–15, A-41-43, A-45-46, A-48.)
- ²³ *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg 1991*, 21.
- ²⁴ Nikolayeva 1968, 40.
- ²⁵ *Kalavrezou-Maxeiner* 1985, 14–15, A-41-43, A-45-46, A-48.
- ²⁶ *The Khanenko Collection* 1979, 5.
- ²⁷ Peretts 1933, 5.
- ²⁸ *Les icones du musée d'art d'histoire Genève* 1985, nro. 60.
- ²⁹ Jeckel 1981, 122.
- ³⁰ Jeckel II 1986, nro. 121. Kristus Kaikkivaltias ja Kristus ristillä -ikonit eivät tyyliltään juurikaan muistuta toisiaan, vaikka tapa kuvata Kristuksen käsiä ja hiuksia onkin samantapainen. Molemmissa on vanhavenäläisen ajanlaskun mukaan merkitty vuosi 7102, joka vastaa vuotta 1594 (Jeckel 1981, 39). Selitystä vuosiluvulle en ole löytänyt. Mainittakoon, että 1500-luvun loppu oli Venäjällä hyvin levotonta aikaa ja esimerkiksi Ruotsin ja Venäjän välinen 25 vuotta kestänyt sota päättyi Täyssinän rauhaan vuonna 1595.
- ³¹ *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg 1991*, 126.
- ³² *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg 1991*, 22–23.
- ³³ Beliajeff 1991, 17.
- ³⁴ Viivoitus on noin 1,2 cm leveä ja noin 0,2 cm korkea. Yksittäisiä viivoja on noin 30 kappaletta
- ³⁵ *Espinola* 1991, 31.
- ³⁶ Pyhät ovat arkkienkelit Mikael ja Gabriel, apostolit Pietari ja Paavali, kirkkoisät Basileios Suuri, Gregorios Teologi ja Johannes Krysostomos, suurmartyyrit Georgios ja Demetrios sekä Moskovan metropoliitat Pietari ja Aleksei (Rimanque 1988, 27).
- ³⁷ *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg 1991*, 23, 134.
- ³⁸ *Ikoneja – Katri ja Harri Willamon kokoelma* 1989, 68.
- ³⁹ *Mstjoralaiset ikonit* 1992, 12.
- ⁴⁰ *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg 1991*, 23.
- ⁴¹ *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg 1991*, 135.
- ⁴² *Ikoneja – Katri ja Harri Willamon kokoelma* 1989, 72, 87.
- ⁴³ *ibid.*, 18.
- ⁴⁴ *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg 1991*, 126.
- ⁴⁵ *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg 1991*, 134.
- ⁴⁶ *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg 1991*, 129.
- ⁴⁷ *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg 1991*, nro. 75–77.
- ⁴⁸ Jeckel 1981, 104.

- ⁴⁹ *Les icones du musée d'art d'histoire Genève* 1985, nro. 48–49.
⁵⁰ *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg* 1991, 124.
⁵¹ *Mstjoralaiset ikonit* 1992, 8.
⁵² *Jeckel* 1981, 42.
⁵³ *Gendle* 1980, 16.
⁵⁴ *Morris* 1991, 12.
⁵⁵ *Jeckel* 1981, 42.

KIRJALLISUUS

Beliajeff, Anton Serge

- 1991 Old Believers and the Manufacturing of Copper Icons. Russian Copper Icons and Crosses from the Kunz Collection: Castings of Faith. Washington.

Espinola, Vera Beaver-Bricken

- 1991 The Technology and Conservation of the Kunz Collection. – Russian Copper Icons and Crosses from the Kunz Collection: Castings of Faith. Washington.

Gendle, Nicholas

- 1980 Icons in Oxford. Oxford.

Les icones du Musée d'Art d'Histoire Genève

- 1985 Les icones du Musée d'Art d'Histoire Genève. Genève.

Ikoneja

- 1989 Ikoneja – Katri ja Harri Willamon kokouelma. Espoo.

Jeckel, Stefan

- 1981 Russische Metall-Ikonen – in Formsand gegossener Glaube. Bramsche. 2.lis.p.
 1986 Kirchenschätze des christlichen Ostens und Metallikonen. Recklinghausen.

Kalavrezou-Maxeiner, Ioli

- 1985 Byzantine Icons in Steatite. Wien.

The Khanenko Collection

- 1979 The Khanenko Collection – Early Russian Crosses and Icons. London.

Mstjoralaiset ikonit

- 1992 Mstjoralaiset ikonit. Valamon luostarin julkaisuja 52. Heinävesi.

Morris, Richard A.

- 1991 Icons Amidst Russian Old Believers of Oregon and Alaska. Russian Copper Icons and Crosses from the Kunz Collection: Castings of Faith. Washington.

Nikolayeva, T. V.

1968 Plastic Art of Old Russia Small Carvings and Castings – 11th to 16th century. Moscow.

Paavolainen, Olavi

1963 Synkkä yksinpuhelu. Helsinki. 4.p.

Peretc, V. N.

1933 O nekotoryh osnovanijah dlja datirovki drevnerusskovo meznovo lit“ja. GAIMK Vypusk. Leningrad. (Vanhavenäläisten metallivalantojen ajoituksen perusteista)

Rimanque, Karel

1988 Metalen ikonen uit Rusland van 16e tot 19e eeuw. Antwerpen.

Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg

1991 Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg. Köln.

Untracht, Oppi

1969 Metal Techniques for Craftsmen. London.

SUMMARY

Jyrki Lammi: *Russian Cast Metal Icons*

Russian metal icons are bas-reliefs, which have been cast from copper, bronze or brass. Metal icons have been made in Russia from about the 11th century to the 19th century. They differ from other types of icons mainly because of their mass production. The motive for casting metal icons was to have cheap substitutes for valuable icons both carved and painted. It is especially characteristic of metal icons that they are either direct copies of carved icons or they imitate painted icons.

Hanna-Riitta Toivanen

Pyhän Viisauden kirkkojen arkkitehtuurin kysymyksiä tarkasteltuna neljän esimerkin avulla

Konstantinopolin, Tessalonikan, Kiovan ja Novgorodin Hagia Sofia -kirkkojen arkkitehtuurista¹

1. Aluksi

Tämän artikkelin tarkoituksena on valaista, millaiselle ajattelulle ja millaisille taiteellisille lähtökohdille perustuvat Hagia Sofialle eli Pyhälle Viisaudelle omistetut kirkot. Näistä kirkkoista olen valinnut neljä esimerkkiä, kaksi bysanttilaista ja kaksi muinaisvenäläistä kohdetta. Lähtökohtanani on ollut vuosina 532–537 rakennettu Konstantinopolin Hagia Sofia -kirkko ja sen arkkitehtuurin peruspiirteet. Vertailukohdaksi olen valinnut kolmen myöhäisemmän Pyhän Viisauden kirkon, Tessalonikan, Kiovan ja Novgorodin, alkuperäisen arkkitehtuurin. Vaikka näissä kirkkorakennuksissa on tapahtunut paljon muutoksia, pitäydyn tässä artikkelissa niiden mahdollisimman alkuperäisissä arkkitehtonisissa ratkaisuissa.

Erityisen mielenkiintoinen on kysymys, mitä yhteistä näillä kirkkorakennuksilla on keskenään. Kirkon dedikaatio ei nimittäin näytä olleen suoranaisesti sidoksissa arkkitehtuuriin, sillä samantapaisia ratkaisuja on käytetty muissakin kuin Pyhälle Viisaudelle omistetuissa kirkkoissa. Yhtäläisyyksiäkin on löytynyt huolimatta ajallisista ja maantieteellisistä etäisyyksistä. Pääosan seuraavassa toteuttamassani vertailussa saavatkin Konstantinopolista periytyneet taiteelliset piirteet.

Väitteeni on, että yhdistävinä tekijöinä Hagia Sofia -kirkkojen arkkitehtuurille ovat olleet ensisijaisesti Bysantin valtakunnan pääkaupungin kirkkoarkkitehtuurista periytyneet ominaispiirteet, joita ovat pohjakaavan sisään suljettu risti, sivujen pituiset parvet, koko keskusneliön peittävä pendenttiivikupoli, ja Kiovan sekä Novgorodin kirkkoissa myös pienemmät

kupolit, jotka on sijoitettu ristin ja ristivarsien välisiin nurkkiin. Lisäksi useat yksityiskohdat Tessalonikan Hagia Sofia -kirkon rakenteissa todistavat Konstantinopolin koulukunnan vaikutuksesta. Sen sijaan Nikean Jumalanäidin Kuolonuneennukkumisen kirkon mahdollinen vaikutus Tessalonikan Hagia Sofian arkkitehtuuriin – kuten jäljempänä käy ilmi – ei ole yhtä ilmeinen, vaikka nämä kaksi kirkkoa muistuttivat rakenteeltaan suuresti toisiaan.

2. Hagia Sofia eli Pyhä Viisaus käsitteenä

Tessalonikan, Kiovan ja Novgorodin Pyhälle Viisaudelle omistettujen kirkkojen arkkitehtonisiin peruspiirteisiin ovat vaikuttaneet useat eri esikuvat, mutta näitä kaikkia näyttää yhdistävän muistuma Konstantinopolin suuresta Hagia Sofiasta. Entä mikä on tämä Hagia Sofia -käsite, jolle on omistettu paljon enemmänkin kirkkoja?

2.1. Nikean konsiilista sofiologiaan

Vuonna 325 kokoontui Nikeassa ensimmäinen ekumeeninen kirkolliskokous ratkaisemaan areiolaisuuden aiheuttamaa skismaa. Kristillinen kirkko halusi esittää selkeän opin, miten Kristuksen jumalallinen olemus oli yhteydessä hänen inhimillisen luontonsa kanssa. Areiolaisuuden mukaan Kristus oli vain tyhjistä luotu, tosin täydellinen olento, jonka Jumala on adoptoinut. Kristus ei ollut Jumala hamasta iankaikkisuudesta. Nikean konsiilissa areiolaisuus anatematisoitiin, ja kristologisesti oikeaoppinen näkemys voitti: Kristus on Isästä syntynyt eikä luotu, ja samaa olemusta kuin Isä.²

Kirkolliskokouksen jälkeen, 300-luvun puolenvälin tienoilla rakennettiin Konstantinopoliin varhaiskristillinen basilika, joka tunnettiin ensin nimellä Megale Ekklesia, Suuri Kirkko.³ Luultavasti jo keisari Konstantinus oli suunnitellut sen rakentamista, mutta se toteutui vasta Konstantius II:n aikana.⁴ Mahdollisesti jo tämä kirkko tai ainakin sen paikalle Theodosius II:n aikana rakennettu basilika tunnettiin lisänimellä Sofia.⁵ Varhaisempi basilika tuhoutui jo vuonna 404 tulipalossa, joka syttyi pyhän Johannes Krysostomoksen karkoitusta seuranneen mellakan yhteydessä. Ratkaisematta on se, oliko enemmänkin kyse vanhemman kirkon korjauksesta vai uuden rakentamisesta, sillä nykyisen Hagia Sofian edustalla on kaivauksia voitu tehdä hyvin rajoitetusti, ja arkeologiset jäännökset

peittyvät suurimmaksi osaksi sen alle. Joka tapauksessa vuosien 404–415 välillä pystytetty viisilaivainen basilika tuhoutui sekin, Nika-kapinan yhteydessä vuonna 532.⁶

Todennäköisesti kirkon n. mittäminen Hagia Sofiaksi vakiintui käyttöönsä viimeistään 400-luvun loppuun mennessä ja alun perin ilman etuliitettä.⁷ Sama nimitys periytyi myös tuolle paikalle rakennettuun valta-vaan keskeiskirkkoon, joka tunnetaan edelleenkin Konstantinopolin Hagia Sofiana. Tämä kirkko, joka muutettiin valloituksen jälkeen moskeijaksi, ja joka on nykyään museoitu, rakennettiin vuosina 532–537.

500-luvulla nimi liitettiin myös Edessan uudelleen rakennettuun katedraaliin, ja myöhemmin lukemattomiin muihin kirkkorakennuksiin. Edessaan oli perustettu jo vuonna 313 kirkko, mutta se tuhoutui tulvassa 520-luvulla. Kun sitä ryhdyttiin rakentamaan uudestaan keisari Justinianuksen käskystä ja hänen tuellaan, arnettiin sille luultavasti tällöin lisänimi Hagia Sofia.⁸

Sekä Konstantinopolin että Edessan kirkot omistettiin Kristukselle, Logokselle, joka on Jumalan Pyhä Sana, Hagia Sofia. Hagia Sofia -dedikaatio ei siis ensisijaisesti koske ketään Sofia-nimistä pyhää naista, joka kylläkin on perimätiedon mukaan elänyt ja kärsinyt marttyyrikuoleman kolmen tyttärensä kanssa. Jo aikalaishistorioitsija Prokopius kirjoittaa, että Hagia Sofia -epiteetti oli tarkoitettu kuvaamaan Jumalaa.⁹ Muun aiheiston lisäksi tästä kertoo Hagia Sofian temppelijuhlakin, jota vietettiin Kristuksen syntymän juhlan.¹⁰

Jumalallinen Viisaus esiintyy käsitteenä jo juutalaisilla apokryfisessä Vanhan testamentin Viisauden kirjassa. Kristinuskon Logos-käsitteelle loi perustan Kristuksen aikainen hellenistijuutalainen Filon Aleksandrialainen. Hän yhdisti juutalaisen historiakäsityksen – jonka mukaan Jumala ilmoittaa itsensä historiassa – kreikkalaisen filosofian Logos-käsitteeseen. Näin syntyi perusta Johanneksen evankeliumin Logokselle, Sanalle, joka tuli lihaksi. Entä miksi evankeliumi käyttää yksinomaan ilmaisua Logos?

Evankeliumin kirjoittamisen aikoihin erisukuisten käsitteiden käyttö oli rajoitetumpaa. Saara Liljen mukaan maskuliinisukuinen Logos soveltuu siksi paremmin käytettäväksi Kristuksesta kuin feminiinisukuinen Sofia.¹¹ Nikean kirkolliskokous käytti kristologisissa muotoiluissa kumpakin käsitettä. Pelko käsitteiden väärinymmärtämisestä ei ollut aiheeton, kuten myöhemmin hereettisiksi luonnehdituista tulkinnoista voidaan päätellä. Hagia Sofia -käsitteen merkitys unohtui keskiajalla antaen sijaa kosmologisesti painottuneille näkemyksille. Tätä ajattelutapaa havainnollistaa ehkä selkeimmin Hagia Sofia -ikonografia.

2.2. Hagia Sofia -ikonit

Eräs jo osaksi unohtunut bysanttilainen ikonityyppi esittää Kristusta, Jumalan Viisautta eli Hagia Sofiaa. Ikoni on ajoitettu 1300-luvun alkuun.¹² Tämä ikoni on peräisin Tessalonikasta, jonne se on palautettu äskettäin avattuun Bysanttilaiseen museoon, mutta sitä ennen se kuului pitkään Ateenan Bysanttilaisen museon kokoelmiin (kuva 1).

Kyseisessä ikonissa Kristus on esitetty puolivartalokuvana. Hän pitää kädessään avattua evakeliumikirjaa. Kristushahmon taustalla lukee osittain lyhennettynä 'H Σοφία Τῶ Θυ", Jeesus Kristus, Jumalan Viisaus. Tämä ikoni muistuttaa Pantokrator-tyyppiä monessakin suhteessa. Samoin kuin niissä pitää Kristus-hahmo vasemmassa kädessään evankeliumikirjaa, kun taas oikea on kohotettu siunaavaan eleeseen. Kristus Pantokrator on samoin usein esitetty puolivartalokuvana, etenkin kirkkojen kupoleissa.

Kun kirkon teologinen näkemys, joka samalla heijasti kreikkalaista mietiskelevää asennetta, unohtui, syntyi keskiajan venäläisessä ikonitaiteessa aivan toisentyypisiä kuvaesityksiä. Nämä uudemmat Viisauden ikonit jakautuvat kahteen päätyyppiin, mariologisiin ja ekklesiologisiin. Edellisten keskushahmona oli Neitsyt Maria, jälkimmäisissä taas mystinen Viisauden arkkityyppi.

Merkittävin esimerkki mariologisesta Viisauden ikonista on Kiovan Hagia Sofia -kirkon ikonostaasin nimikkoikoni, joka on vasta 1700-luvulta, mutta jonka edeltäjät ovat peräisin 1500-luvulta. Ikonin lähtökohtana on ollut Vanhan testamentin apokryfisen Viisauden kirjan 9. luvun alku: "Viisaus on talonsa rakentanut, veistänyt seitsemän pylvästensä".¹³

Tämän sommitelman keskushahmona on länsimaiseen tapaan esitetty Neitsyt Maria, joka seisoo puolikuun päällä tallaten seitsenpäistä käärmettä. Tässä ikonityypissä Pyhä Viisaus on samaistettu Jumalanäitiin, joka on esitetty sekä kruunattuna kuningattarena, että aurinkoon pukeutuneena apokalyptisena naisena.

Novgorodin valtakunta käsitti Pohjois-Venäjän alueet aina Uralille saakka, sekä pienen osan Siperiaa. Kirkon ja maallisen vallan liitto oli tuolloin vahva. Poliittinen symbolismi sai jopa sellaisia piirteitä, että korkeimman arvovallan ylimpänä haltijana pidettiin Hagia Sofiaa. Sillä ei käsitetty pelkästään koko alueen käsittävää kirkkoa, jonka virallinen nimi kuului "Pyhä katolinen ja apostolinen Hagia Sofian kirkko", vaan Hagia Sofia oli koko valtion nimi. Tällainen tapa attribuoida ruhtinaskuntia hengellisillä termeillä oli tunnettu keskiajalla sekä ortodoksisissa että roomalaiskatolisissa maissa.¹⁴

Vielä abstraktimmasta kosmologisesta ajattelutavasta kertoo Novgorodin Hagia Sofia -kirkon nimikkoikonista juontuva kuvatyyppi. Siinä som-



Kuva 1. Kristus Jumalan Viisaus, bysanttilainen ikoni 1300-luvulta, Bysanttilainen museo, Tessalonika.

mittelun keskipisteenä on kruunattu enkeli, joka istuu seitsemän pylvään kannattamalla valtaistuimella pukeutuneena bysanttilaiseen tai venäläiseen hallitsijanasuun. 1800-luvulla venäläiset sofiologit tulkitsivat tämän viisautta symbolisoivan hahmon jumalallisen viisauden abstraktiksi personifikaatioksi tai attribuutiksi.¹⁵

On selvää, että näissä kuvaesityksissä on edetty hyvin kauaksi vanhemmasta alkuperäisestä Hagia Sofia -ikonityypistä, ja Kristus-Logokseen samastetusta Pyhän Viisauden käsitteestä. Näissä kuvaesityksissä tavaataan myös ortodoksiselle teologialle täysin vieraita kuvatyyppejä. Mahdollisesti viisauts-käsitteen feminiinisyyden Vanhan testamentin Sananlaskujen kirjassa ja apokryyfisessä Viisauden kirjassa myötävaikuttanut Venäjällä siihen, että Hagia Sofia tulkittiin Jumalanäidiksi. Tätä olettamusta vahvistaa Kiovan Hagia Sofia -kirkon temppelijuhlakin, jota vietettiin Jumalanäidin eikä Kristuksen syntymän juhlanä, eikä Pyhän Ristin juhlanä kuten Tessalonikan Hagia Sofiassa.¹⁶

Kirkkoarkkitehtuurin kannalta mielenkiintoista on se, että mikäli dedikaation ja rakennustavan välillä on ollut yhteyksiä, ne ovat dedikaation hämärtyessä jääneet vaille huomiota. Kun Pyhän Viisauden käsite miellettiin feminiiniseksi, sen alkuperäinen merkitys jäi varjoon. Tämä näkyy erityisesti seurattaessa Hagia Sofia -ikonografian muuttumista. Sen sijaan arkkitehtuurin ollessa kyseessä ei voida puhua suoranaisesti Hagia Sofia -arkkitehtuurista – vai voidaanko?

3. Ajoitusongelmia

Kalliopi Theoharidis ajoittaa Tessalonikan Hagia Sofia -kirkon todennäköisimmin 500-luvun lopun ja vuosien 620 ja 630 väliin.¹⁷ Mikäli pitäydytään 600-luvun alun ajoitukseen, tulee sen ja vanhemman Konstantinopolin Hagia Sofia -kirkon väliin aikaeroa noin yhdeksänkymmentä vuotta. Ero voi olla suurempikin, sillä professori *Georgios Velenisin* mukaan Tessalonikan Hagia Sofia on ikonoklasmin ajalta, todennäköisimmin vuodelta 786.¹⁸ Tätä ajoitusta perustellaan mm. sillä, että apsismosaiikin alaosasta löytyy nimikirjoitus Konstantinus VI ja vuosiluvut 780 ja 797. Näin ollen alttarihuoneen holvaus ja sen alarakenteet eivät voi olla näitä vuosilukuja uudempia.¹⁹

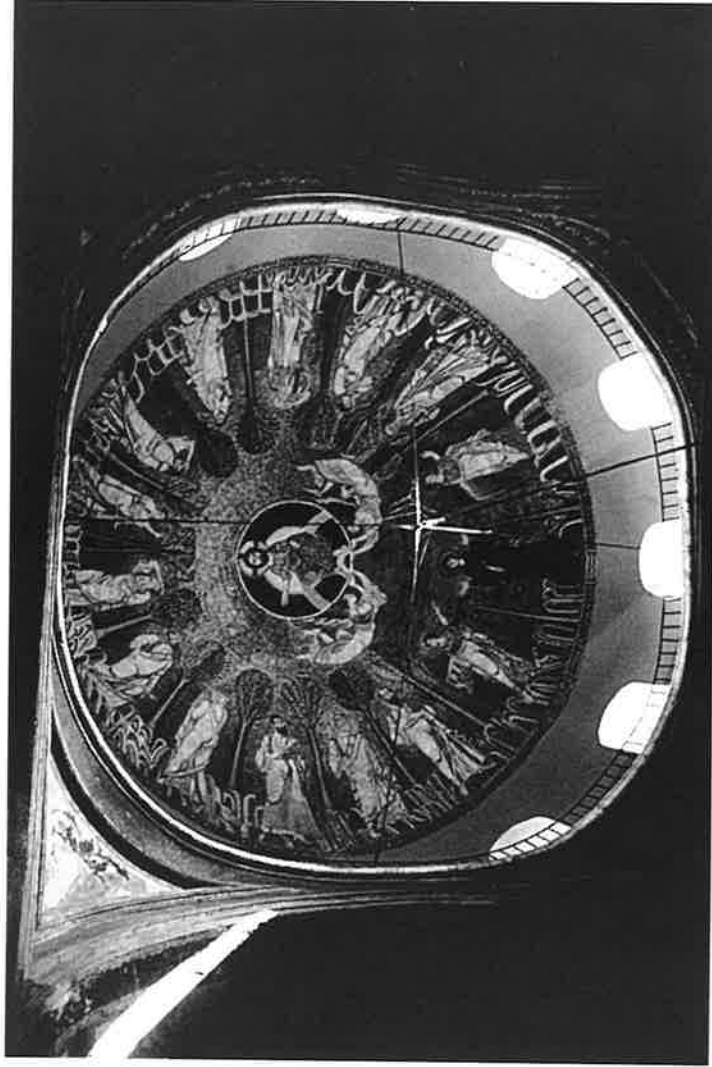
Pohjaratkaisu, joka sisältää neliön sisään suljetun kreikkalaisen ristin, levisi Kiovan Venäjälle siinä vaiheessa, kun venäläiset eivät enää tyytyneet rakentamaan kirkkojaan puusta.²⁰ Kiovan ja Novgorodin Pyhän Viisauden kirkot sijoittuvat 1000-luvun ensimmäiselle puoliskolle, ajallisesti

toisiaan lähemmäksi kuin Konstantinopolin ja Tessalonikan esimerkit. Kiovan Hagia Sofia ajoitetaan vuosiin 1017–1037.²¹ Jos tukeudutaan jälkimmäiseen ajoitukseen, on sillä vain muutama vuosi aikaeroa Novgorodin Pyhän Viisauden kirkkoon, joka on vuosilta 1045–1052.²² Sen lisäksi, että nämä molemmat kirkot näyttävät heijastavan muistumaa Konstantinopolista, pidetään selvänä, että Novgorodin Pyhän Viisauden kirkko rakennettiin Kiovan Hagia Sofiaa jäljitellen.²³ Kronikan mukaan Novgorodin katedraalia edelsi puusta rakennettu Hagia Sofia, jossa oli kolme toista kupolia.²⁴

Kiovan ja Novgorodin Pyhän Viisauden kirkkojen suhde vaikuttaa sikäli selvältä, että jälkimmäinen näyttää olevan Kiovan kirkon kopio. Mutta ovatko Konstantinopolin ja Tessalonikan Hagia Sofia -kirkot samalla tavoin paralleelleja keskenään? Onko Tessalonikan Hagia Sofia Konstantinopolin suuremman äitikirkon kopio, varsinkin kun tiedetään, että Hagia Sofia oli Tessalonikan ensimmäinen varsinainen kupolikirkko?

Etsittäessä vastausta tähän kysymykseen täytyisi ensimmäiseksi selvittää Nikean Koimesis-kirkon, Jumalanäidin Kuolonuneennukkumisen kirkon, mahdollinen vaikutus Tessalonikan Hagia Sofiaan. Nämä kaksi kirkkoa, Tessalonikan Hagia Sofia ja Nikean Koimesis-kirkko muistuttivat arkkitehtuuriltaan suuresti toisiaan. Koimesis-kirkko tuhouttiin kreikkalais-turkkilaisen sodan aikana n. vuonna 1922.²⁵ Kirkosta ja erityisesti sen suunnattoman kauniista mosaiikeista on säilynyt tämän vuosisadan alussa otettuja valokuvia. Säilyneistä valokuvista ilmenee, että kummankin kirkon kupoleissa oli esitettyinä sama aihe, Kristuksen taivaaseenastuminen.²⁶ Tessalonikassa tämä vaikuttava kupolimosaiikki on säilynyt ja se on vastikään kunnostettu (kuva 2). Mosaiikin arvioidaan olevan peräisin 880-luvun puolestavälistä.²⁷ Jos Nikean Jumalanäidin Kuolonuneennukkumisen kirkko pystyttäisiin todistamaan vanhemmaksi, olisi silloin selvää, että se on ollut Tessalonikan Hagia Sofian esikuvana. Tällöin Konstantinopolin ja Tessalonikan Hagia Sofia -kirkkojen välisellä suhteella olisi hyvin vähän merkitystä, jos ollenkaan.

Jos taas Tessalonikan Pyhän Viisauden kirkko on rakennettu Nikean Koimesis-kirkkoa aikaisemmin, on erittäin todennäköistä, että sen mallia on käytetty Nikeassa. On kuitenkin ilmeistä, että Tessalonikan Pyhän Viisauden kirkon arkkitehtuuriin on vaikuttanut enemmän Konstantinopolin kuin Nikean Jumalanäidin Kuolonuneennukkumisen kirkon arkkitehtuuri; siitähän huolimatta, että pienemmät Nikean ja Tessalonikan kirkot ovat arkkitehtuuriltaan paralleelit.



Kuva 2. Kristuksen taivaaseenastuminen, kupolimosaiikki n. 885, Hagia Sofia, Tessalonika. Valokuva: Hanna-Riitta Toivanen, 1992.

4. Arkkitehtoniset piirteet

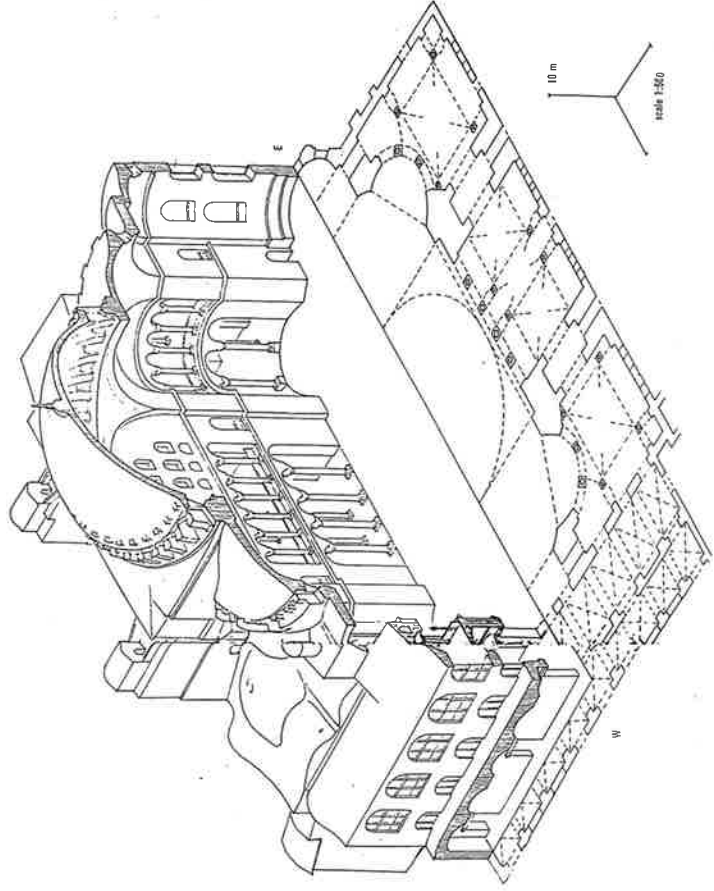
4.1. Konstantinopolin Pyhän Viisauden kirkko

Konstantinopolin Hagia Sofia rakennettiin silloisen pääkaupungin keskustaan keisarillisen palatsin ja Hippodromin yhteyteen niemelle, jota toiselta puolelta ympäröi Kultainen Sarvi, toiselta Marmara-meri. Tyypiltään Hagia Sofia on samalla sekä keskeiskirkko että pohjaratkaisultaan atriumilla varustettu kolmilaivainen basilika (kuva 3, kaavio). Atrium, joka nykyään on lähes kokonaan tuhoutunut, oli poikittaisen suorakaiteen muotoinen suhteessa varsinaiseen rakennukseen. Sen keskellä oli suihkulähde.²⁸ Atrium on hävinnyt vähitellen kohtalaisen myöhään, sillä suihkulähde oli paikallaan vielä 1500-luvulla, jolloin *Gyllius* kuvasi sitä. 1600-luvulta on säilynyt *Grelot*'n tekemiä kaiverruksia, jotka esittävät Hagia Sofiaa sitä ympäröivine turkkilaisine pihoineen. Nämä pihat saattavat olla heijastusta siitä alkuperäisestä järjestelystä, josta Silentiarius mainitsee kertoessaan, että läntinen atrium oli vain osa ympäröivien puutarhojen sarjasta.²⁹ Päivänvalo on aikoinaan päässyt kirkkorakennukseen sisään toisin kuin nyt, kun pohjakerroksen ikkunoita varjostavat tukipilarit.

Ulkoapäin basilikan muotoa on mahdoton havaita, sillä rakennuksessa korostuu sen keskustapainotteisuus. Lisäksi basilikarakenteeseen yhdistyy ympyröihin, puoliympyröihin ja kaariin perustuva muotokieli. Aikojen kuluessa tehdyt muutokset, kuten tukipilarien pystyttäminen ja moskeijavaiheessa minareettien rakentaminen ovat muuttaneet paljon kirkkovanhuksen ulkoräköä.³⁰

Hagia Sofia on pyramidimaisesti ylöspäin kohoava massiivinen rakennelma, jossa vertikaalisten rakenteiden ja muotojen rytmi aiheuttaa ylöspäin kohoavan liikkeen vaikutelman (kuva 4). Aikalaishistorioitsija *Prokopius* kauhistelee Nika-kapinallisten julkeutta sytyttää kirkko tuleen. Prokopiuksen mukaan tämä merkitsi käymistä itse Jumalaa vastaan, joka salli kuitenkin jumalattomien roistojen toteuttaa tihutyönsä, koska hän näki jo ennalta, millainen kauneuden ilmentymä oli nouseva varhaisemman Viisauden basilikan paikalle.³¹

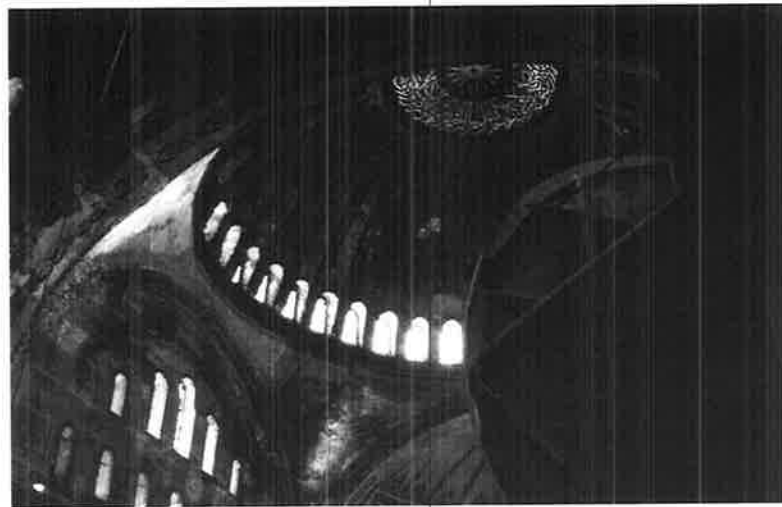
Itse rakennus kohoaa neljän kivisen peruspilarin ja muiden pylväiden sekä tukien varassa asteittain ylöspäin huipentuen lopulta keskitilaa kattavaan pääkupoliin. Keskuskupoli korostaa rakennuksen keskeiskirkkovaikutelmaa basilikaalisuuden ja vertikaalisuuden kustannuksella. Keskuskupolia alempana sen molemmilla puolilla kattorakennetta pidentää kaksi pääpuolikupolia, joiden kummankin pinta-ala on puolet keskuskupolista. Läntinen puolikupoli on itäistä silminnähden korkeampi. Alun perin niiden on täytynyt olla yhtä korkeat, sillä ero johtuu eri aikoina suoritetuista korjauksista.



Kuva 3, kaavio. Konstantinopolin Hagia Sofian puolittainen isometrinen analyysi ja pohjarakaisu. Kaikoviivat esittävät holvien linjauksia. Kirkkoon kiinteästi liittyvät rakenteet on jätetty pois. Lähde: Mainstone 1988.



Kuva 4. Konstantinopolin Hagia Sofia, rak.v. 532–537, kupoli, apsis ja tukikaaria. Valokuva: H-R T, 1990.



Kuva 5. Pendenttiivikupoli, Hagia Sofia Konstantinopoli. Valokuva: H-R T, 1990.

Ulkoasultaan rakennus on koristelemattoman yksinkertainen ja sen julkisivu suorastaan vaatimaton. Bysanttilaisissa kirkoissa pääfasadi ei poikkea huomiotaherättävästi muista ulkoseinistä, vaikka aavistus julkisivusta onkin piilevänä olemassa. Hagia Sofian julkisivu oli alun perin suunniteltu toimivaksi yhdessä atriumin kanssa. Tämäkin saattoi olla osasyynä fasadin vaatimattomuuteen. Lisäksi kirkko oli ympäröity siihen toiminnallisesti liittyvillä rakennuksilla. Näitä olivat baptisterio, joita on saattanut olla kaksikin, Skeuophylaktion eli aarekammio, ja Horologion eli ”kellotorni”, joka on tietävästi ollut matala rakennelma.

Lounaiskulman baptisterio ja koilliskulman Skeuophylaktion ovat varsinaista kirkkorakennusta vanhempia. Skeuophylaktion on pohjaltaan pyöreä tornimainen rakennus, jossa valmistettiin ehtoollislahjat ja jossa säilytettiin pyhiä esineitä. Todennäköisesti Skeuophylaktionin kaksi alinta kerrosta muodostavat sen rakennuksen, jonka *Palladius* kertoo säilyneen vuoden 404 tulipalosta, jossa ensimmäinen basilika tuhoutui. Koska Skeuophylaktion sijaitsi pienen etäisyyden päässä myös keisari Theodosiuksen rakennuttamasta basilikasta, se säilyi myös vuoden 532 tulipalosta. Rakennuksen kaksi alinta kerrosta ovat peräisin joko 300- tai varhaiselta 400-luvulta.³²

Konstantinopolin valloituksen jälkeen Hagia Sofia on ollut ratkaisevan tärkeä esikuva myös moskeija-arkkitehtuurin kehitykselle. Aina ei muisteta, että yhdelle pääkupolille perustuvan moskeijan mallina on ollut bysanttilainen keskeiskirkko, atriumia ja suihkulähdettä myöten.

Kiinnostavin kysymys Hagia Sofian arkkitehtuurissa on sen rakenteellinen järjestelmä, joka huipentuu lopulta 56 metrin korkeuteen kohoavaan keskuskupoliin.³³ Tätä keskilaivan yläpuolella olevaa kupolia ja muita korkeita holvikaaria kannattaa neljä päätukipilaria, yksi päälaiivan keskusneliön jokaisessa kulmassa. Rakenteellinen järjestelmä voidaan jaotella ensisijaiseen ja sekundääriseen, joka on osaltaan riipuvainen primääristä.

Hagia Sofiaa rakennettaessa ratkaistiin ongelma, miten sovittaa pohjaltaan pyöreä kupoli neliönmuotoisen jalustan päälle. Siirtyminen neliönmuotoisesta tilasta pyöreään toteutettiin neljän pendenttiivin, kolmionmuotoisen holvivaipan välityksellä (kuva 5).

Pendenttiivit muodostavat kolmiomaisen vaipan rajautuen pohjakaavan keskusneliöön, tympanoneihin, pääholvikaariin ja kupolijalustaan. Pendenttiivillä on ollut edeltäjä, tromppi, jota on käytetty vielä keskibysanttilaisella ajallakin, varsinkin kahdeksankulmaisen kupolin tukijärjestelmässä. Ne ovat kupolia tukevia holvikomeroita, jotka sijoitettiin oktagonin kahdeksaan nurkkaan.

Hagia Sofian arkkitehdit *Anthemios Tralleslainen* ja *Isidorus Miletoslainen* päätyivät ratkaisuun joka osoittautui toteutukseltaan ylittämättö-

mäksi siitäkin huolimatta, että alkuperäinen kupoli pysyi koossa vain kaksikymmentä vuotta. Vuoden 557 joulukuussa tapahtunutta maanjäristystä pidetään pääsyyinä sille, että toukok. kuussa vuonna 558 keskuskupoli, osia itäisestä pääholvikaaresta ja pääpuolikupolista sortuivat. Korottamalla kupolia viidellä metrillä – alkuperäinen ulottui 51 metriin – ja rakentamalla sen profiili puolipallon muotoiseksi saatiin aikaan entistä tukevampi konstruktio. Uuden pääkupolin rakennustöitä johti Isidorus Miletoslaisen lähisukulainen *Isidorus Nuorempi*.³⁴

Pääkupolin ja pendenttiivien kuvaohjelma ei ole säilynyt kuin osittain, ja sekin myöhemmältä ajalta. Aikalaihistorioitsija *Paulus Silentiarius* mukaan Hagia Sofian kupolissa oli kultaohjainen risti aiheinen medaljonki.³⁵ Medaljonki risteineen oli kiinnitetty paikoilleen keisari Justinianuksen ajan viimeisinä vuosina, vuonna 558 tapahtuneen sortumisen jälkeen.³⁶ Pääkupoli vaurioitui vuoden 869 maanjäristyksessä ja hyvin todennäköisesti sen korjauksen yhteydessä sinne tehtiin Kristus Pantokratoria esittävä mosaiikki samalla kun muukin kirkkotila koristettiin esittävillä mosaiikeilla.³⁷ Sitä, onko tämä Kristus-mosaiikki tai sitä seuraavat toisinnat olleet Tessalonikalaisen 1300-luvun ikonin (ks. edellä kuva 1) innoittajana tai esikuvana, voidaan vain arvailla. Mosaiikista ei paljoa tiedetä, sillä sen oletetaan vaurioituneen kupolin vuonna 989 tapahtuneessa romahduksessa. Vaikka seuraavassa mosaiikissa todennäköisesti toistuikin 800-luvun loppupuolen kuvaohjelma, ovat sitäkin seuraavat mahdolliset versiot hävinneet. Ratkaisematta jää myös kysymys, oliko mosaiikissa olleen Kristus-kuvan tarkoituksena esittää Häntä nimenomaan Hagia Sofiana, Pyhänä Viisautena; samoin kuin se, oliko tuo Pantokrator koko- vai puolivartalokuva, rintakuva vai tyyppiä ”sateenkaarella istuva” kuten Tessalonikassa. Sen sijaan vuodelta 1622 on säilynyt provencelaisen lähetyssaarnaaja *Pacifique*n muistiinpanoja, joissa tämä pitää Hagia Sofian kupolin Pantokrator-mosaiikkia todisteena siitä, että kirkko oli pyhitetty ikuiselle Viisaudelle.³⁸

Kiinnostava on myös pendenttiivien kuvaohjelma, joka nykyisessä muodossaan on peräisin 1500-luvulta.³⁹ Siinä on esitetty neljä kuusisiipihahmoa, yksi kussakin. Nämä on tulkittu toisinaan kerubeiksi, toisinaan serafeiksi. Tessalonikan Hagia Sofiassa pendenttiivien kuvaohjelma ei ole säilynyt, mutta Kiovan ja Novgorodin Viisauden kirkkoissa ne ovat vaihtuneet neljäksi evankelistaksi. Todennäköisimmin kuvaohjelman tekijää on innoittanut profeetta Hesekielin näky. Profeetallisen näyn neljällä olenolla oli neljät kasvot ja neljät siivet. Näiden lisäksi Hesekielin näyssä mainituilla olennoilla oli ihmisen, leijonan, härän tai kotkan hahmo.

Nämä neljä hahmoa on myöhemmin tulkittu evankelistojen symboleiksi. Varsinkin kun Tessalonikan Hosios David -kirkossa on säilynyt 500-luvulta apsismosaiikki, joka esittää sateenkaarella istuvaa Kristusta ympä-

rillään evankelistojen symbolit, ei vaikuttaisi mahdottomalta, että vastavainlainen sommitelma olisi teoriassa ollut mahdollinen myös Konstantinopolin Hagia Sofian kupolijärjestelmässä. Mitä tulee Konstantinopolin Hagia Sofian pahoin tuhoutuneeseen kuvaohjelmaan on selvää, että se on muodostanut kokonaisuuden, johon ovat kuuluneet keskuskupolin Kristus, apsiksen Jumalanäiti ja enkelivartio. Voidaan vain pohtia, oliko pendenttiivien kuusisiipihahmoilla tarkoitus kuvata evankelistoja allegorista muotokieltä käyttäen.

4.2. Tessalonikan Hagia Sofia

Tessalonikan Hagia Sofia rakennettiin kuten Konstantinopolinkin kaupunginmuurien sisäpuolelle meren läheisyyteen. Paikan valintaan on voinut olla muitakin syitä, sillä kirkko rakennettiin maanjäristyksessä tuhoutuneen varhaiskristillisen basilikan sisään, sen keskilaivaan siten, että nykyisen temppelin ulkoseinien linjaus noudattaa vanhemman kirkon keski- ja sivulaivan välisiä seiniä. Rippeitä tämän vanhemman kirkon rautoista on vieläkin näkyvissä.

Uusimpien tutkimusten mukaan ei kaupungin suojeluspyhän *Demetrios Tessalonikalaisen* kunnioitus ollutkaan keskittynyt Pyhän Demetrioksen kirkon paikalle vaan mahdollisesti tämän varhaiskristillisen, Hagia Sofiaan edeltäneen pyhäkön tienoille. Olipa kuinka tahansa, on todennäköistä, että vanhempi kirkko ei ollut nimeltään Hagia Sofia, vaan vasta noin vuonna 786 rakennettu kupolikirkko omistettiin Pyhälle Viisaudelle. Tämä viittaisi siihen, että kupolikirkon arkkitehtuuri saatettiin samaistaa pääkaupungin ylistettyyn Hagia Sofiaan. Tessalonikan Pyhän Viisauden kirkko poikkeaa täydellisesti kaupungin vanhemmista ja muista samanaikaisista kirkkorakennuksista sekä perusrakenteensa että yksityiskohtiensa puolesta. Rakennusaikanaan ja sen jälkeenkin se oli kauan aikaa kaupungin ainoa kupolilla katettu basilika (kuva 6).

Tessalonikan Hagia Sofia -kirkon perusrakenne on sen historian aikana vaurioitunut pahemmin kuin Konstantinopolin, joten rakennuksen alkupeiräisen struktuurin tarkastelu on vaikeampaa. Rekonstruktio kuvista voidaan kuitenkin päätellä, että rakennuksen peruseräkkeet eivät poikenneet kovin paljoa Konstantinopolin Hagia Sofiasta, vaikkakin kyseessä on paljon vaatimattomampi ja mittasuhteiltaan pienempi rakennus (kuva 7, kaaviot).

Kuten mahdollinen esikuvansakin, on Tessalonikan Hagia Sofia pohjaratkaisultaan kolmilavainen basilika, jota kattaa keskuskupoli. Rekonstruktio muistuttavat Konstantinopolin Hagia Sofian ratkaisuja ensinnäkin siksi, että eteishallin katto on sijoitettu matalalle samoin kuin suurem-



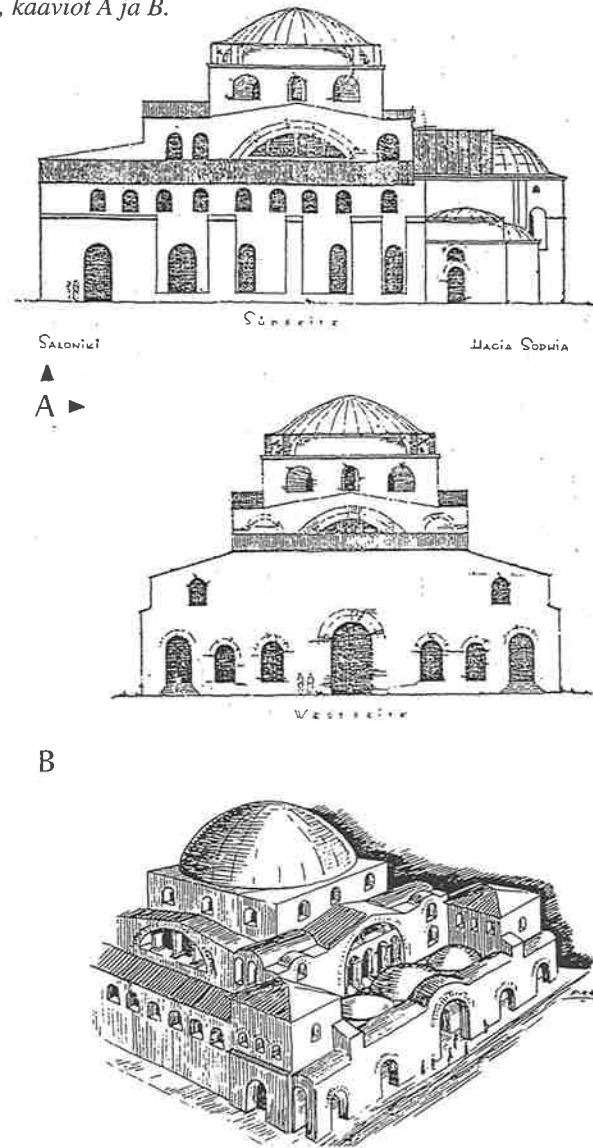
Kuva 6. Hagia Sofia, rak. n. v. 786, Tessalonika. Valokuva: H-R T, 1989.

massa Hagia Sofiassa, jossa sisemmän ja ulomman narthexin katot laskeutuvat porrastetusti alaspäin.⁴⁰

Toinen samankaltainen piirre on varsinkin *Pelekanidisin* piirustuksessa (kuva 7, B) näkyvä läntisen julkisivun suuri kaari-ikkuna, jollainen löytyy myös pääkaupungin Hagia Sofiasta. Tosin on otettava huomioon, että kyse on rekonstruktiosta, ja että Tessalonikan Hagia Sofian länsifasadin alkuperäinen muuraus ulottuu nykyään lattiatason yläpuolella 5,7–6,5 metriin.⁴¹ Tämä vanha muuraustapa, jossa karkeat kalkkikivikerrokset ja tiilinauhat vuorottelevat keskenään, on peräisin Konstantinopolista.⁴² Kalkkikivikerroksia ja tiilinauhoja sitoo yhteen vaaleanpunainen tiilimurskalaasti. Konstantinopolilais-roomalainen muuraustapa poikkeaa muuraustyylistä, jota kaupungin aikaisemmissa julkisissa rakennuksissa oli käytetty sikäli, että siinä käytettiin mukana hakattuja kalkkikiviä.⁴³ Juuri tapa käyttää kalkkikivisiä neljäkkäitä viittaa *Theoharidisin* mukaan Konstantinopoliin ja siihen, että pääkaupungista on tuotu muurareita tätä tehtävää varten.⁴⁴ *Velenisin* mukaan yleinen käytäntö oli, että paikalliset mestarit suorittivat työn, eikä työvoimaa liikuteltu. Mitä todennäköisimmin kirkon pohjakaava ja mahdollisesti myös sen suunnitellut arkkitehti olivat peräisin Konstantinopolista, mutta rakentajat olivat paikallista väkeä.⁴⁵

Suuri osa itäpäädyn kolmiosaista bema on myös peräisin rakennuksen varhaisimmasta vaiheesta. Keskusapsiksen pohjamuoto on ulkoapäin hek-

Kuva 7, kaaviot A ja B.



Tessalonikan Hagia Sofian alkuperäisasun rekonstruktio M. Kalligas in mukaan etelästä ja lännestä (A) ja S. Pelekanidisin mukaan (B).

sagonin puolikas, kun taas prothesis ja diakonikon ovat pohjaltaan puolipyörän muotoiset. Beman ulkoseinistä on löydettävissä muitakin piirteitä, jotka olivat konstantinopolilaiselle koulukunnalle tyypillisiä. Yksi niistä oli yksinomaan käytännöllinen, nimittäin tapa jättää muuraukseen ne reiät, joihin rakennustelineet aikoinaan oli kiinnitetty. Toinen konstantinopolilainen piirre on kapeiden tiilien muuraaminen tavalla, jossa joka toinen tiilikerros jätettiin näkymään ulospäin, kun taas joka toinen tiilirivi sijoitettiin väliin tulevan laastin sisälle siten, että tiilet jäivät massan sisäpuolelle upoten siihen. Kolmas pääkaupunkilainen piirre, pienten seinäkomeroiden olemassaolo apsiksen ikkunoiden yläpuolella, oli yksinomaan esteettinen. Tällaisia nissejä on ollut useissa Konstantinopolin kirkoissa.⁴⁶

Entä miten on selitettävissä Nikean Jumalanäidin Kuolonuneennukkumisen kirkon samankaltaisuus suhteessa Tessalonikan Hagia Sofiaan? Onko Tessalonikan Pyhän Viisauden kirkolla ollut muitakin mahdollisia esikuvia kuin pääkaupungin Pyhän Viisauden kirkko? Vertailtaessa Nikean Koimesis-kirkkoa ja Tessalonikan Hagia Sofiaa keskenään on todettava, että jo pohjaratkaisultaan nämä kaksi kirkkoa ovat lähes yhtenevät, paitsi että Koimesis-kirkko on ollut Hagia Sofiaa jonkin verran pienempi. Voidaankin kysyä, kumpi kirkoista on ollut toisen esikuva.

Ratkaisevaa Koimesis-kirkon ajoituksessa on se, että sivulaivojen yhdistäminen prothesikseen ja diakonikoniin toteutettiin paljon progressiivisemmin kuin Tessalonikan Hagia Sofiassa. Nikean kirkossa näihin johtavat ovet sijoitettiin suhteessa sivulaivojen akseliin keskelle seinää, kun taas Tessalonikan esimerkissä vastaavat ovet on sijoitettu vanhempaa käytäntöä noudattaen prothesiksen ja diakonikonin seinien lateraalisille puolille. Toiseksi, Tessalonikan Hagia Sofiassa päätukupilarit ovat läpikulkettavia kuten oli aikoinaan Konstantinopolin Hagia Sofiassakin, mutta Nikean kirkossa ei näin ollut.

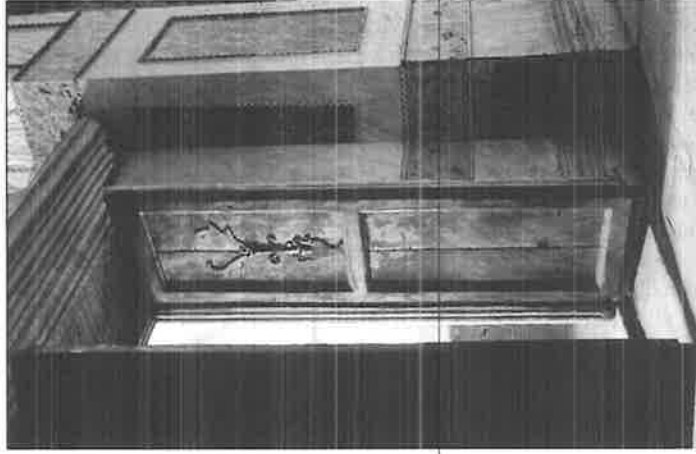
Arkeologisen aineiston perusteella voidaan siis todeta, että Tessalonikan Hagia Sofia on Nikean Jumalanäidin Kuolonuneennukkumisen kirkkoa vanhempi, joten Hagia Sofian on täytynyt olla sen esikuvana eikä päinvastoin. Nikean Koimesis-kirkon vaikutuksen poissulkeutuminen suhteessa Tessalonikan Hagia Sofiaan tukee näinollen hypoteesia Konstantinopolin koulukunnan vaikutuksesta sen arkkitehtuuriin, mikä on vielä vahvistettavissa rakennustaiteellisten yksityiskohtien perusteella. Viimeisenä esimerkkinä pääkaupunkilaisesta lainasta mainittakoon sassanidilainen kruunu, koriste-elementti, joka löytyy Tessalonikan Hagia Sofian kahdesta pylväänpästä (kuva 8). Nämä kaksi keski- ja sivulaivojen välissä olevaa pylväänpäätä poikkeavat täysin kirkon muista kapiteeleista, jotka edustavat tyyppiä ”tuulen tuivertama akanthus”. Mutta näiden kahden kapiteelin koristeluun sisältyy harvinaiset kuvio, sassanidilainen kruunu, jossa kaksi muratinoksa näyttää ikäänkuin kannattavan laakeriseppelettä.



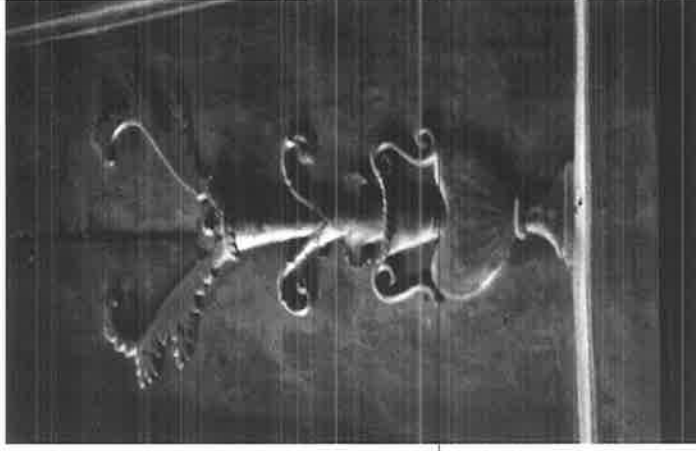
Kuva 8. Sassanidilainen kruunu, kapiteeli Tessalonikan Hagia Sofiasta, mahdollisesti 500-luvun alkupuolelta. Valokuva: H-R T, 1992.

Vastaavanlainen koristelu on löytynyt Konstantinopolin vuosina 524–527 rakennetun Pyhän Polyeuktoksen kirkon raunioista. Tästä syystä Tessalonikan Hagia Sofian luoteisen pylvään kapiteelin on arveltu olevan jo 500-luvun alkupuolelta, mitä todennäköisimmin jo ajalta ennen Pyhän Polyeuktoksen kirkon pystyttämistä.⁴⁷ Samantapaista sassanidilaista koristelua on käytetty Konstantinopolin Hagia Sofian narthexin sivuovissa (kuvat 9 ja 10).⁴⁸ Muratinoksat ovat täälläkin nähtävillä, mutta laakeriseppele puuttuu.

Edellä on esitetty kaksi eri teoriaa Tessalonikan Hagia Sofia-kirkon ajoituksesta. Yhtäältä on esitetty, että Hagia Sofia on rakennettu ajanjaksona, joka sijoittuu 500-luvun loppupuolelta vuoteen 630. Toisaalta noin vuotta 786 on pidetty myös mahdollisena rakennusajankohtana. Ajoitusta vaikeuttaa se, että vuosien 580–630 väliin ajoittuu maanjäristys, joka tuhosi paikalla sijainneen varhaiskristillisen basilikan. Riippumatta siitä, kumpaan ajoitusta seurataan, on arkkitehtuurin perusteella selvää, että kirkon malli on tullut Konstantinopolista⁴⁹, koska se oli rakentamisaikanaan Tessalonikan ainoa kupolilla katettu basilika varhaiskristillisten



*Kuva 9. Sassanidilaista koristelua narixin oves-
sa, Hagia Sofia, Konstantinopoli. Valokuva: H-R T,
1995.*



*Kuva 10. Yksityiskohta edellisestä. Valokuva:
H-R T, 1995.*

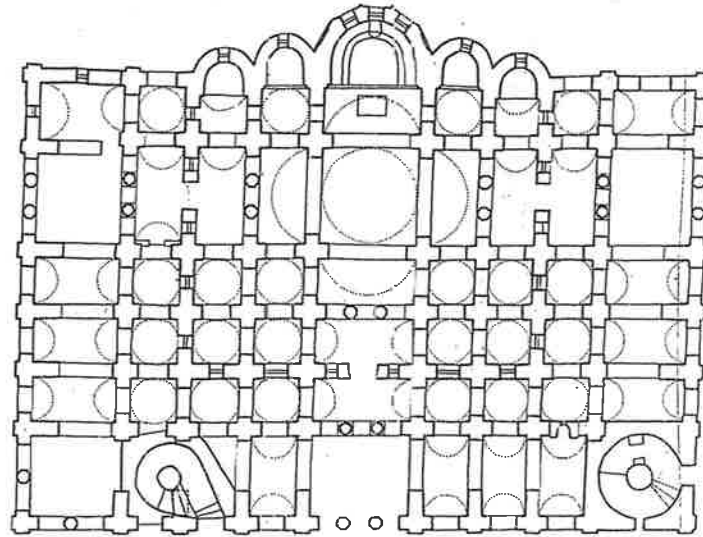
kirkkojen ohella. Vaikuttaisikin siltä, että muistuma Konstantinopolin upeasta Hagia Sofiasta on heijastunut myös Tessalonikaan, valtakunnan toiseksi tärkeimpään kaupunkiin.

4.3. Kiovan Hagia Sofia

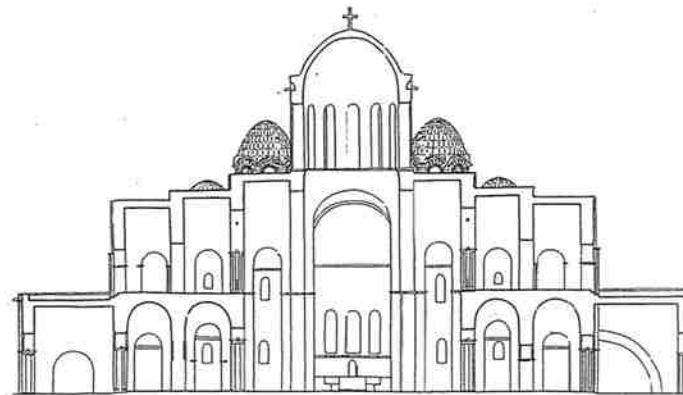
Mahdollisesti jo ruhtinas Vladimir, jonka kasteen (v. 988) jälkeen kristinusko levisi Venäjälle, oli suunnitellut Pyhälle Viisaudelle omistetun kirkon rakentamista Kiovaan. Tutkimuksessa ei tästä vallitse yksimielisyyttä. Historialliset lähteet eivät näet suoranaisesti osoita tällaista asiayhteyttä⁵⁰, vaikka Vladimirin lähettiläiden tiedetään jo aiemmin vierailleen Konstantinopolissa ja kertoneen ruhtinaalle käynnistään jumalanpalveluksessa Hagia Sofiassa. On kuitenkin ilmeistä, että nämä seikat ovat vaikuttaneet osaltaan siihen, että Vladimirin kiinnostui kristinuskosta sen itäisessä muodossa, ja otti lopulta vastaan kasteen.⁵¹

Nykyisessä asussaan Kiovan Hagia Sofia edustaa lähinnä ukrainalaista barokkia, mutta sen muinaisvenäläinen perusrakenne on esimerkki sellaisesta kirkkotyypistä, joka muotoutui lopulliseen asuunsa 800- ja 900-luvuilla.⁵² Alkuperäisessä asussaan Kiovan Pyhän Viisauden kirkko oli viisilavainen ristikupolikirkko, jonka molempia sivuja reunusti kaksi galleriakäytävää. Gallerioita yhdisti länsiseinällä kolmas, ja yhdessä ne muodostivat ympärikuljettavan U-muotoisen käytävän. Kun sivugallerioiden ulkopuolelle rakennettiin jo varhaisessa vaiheessa ulommat siivet, laajeni kirkon pinta-ala huomattavasti. Suurimpana erona kahteen edelliseen kirkkoon verrattuna voidaan pitää sitä, että rakennus on leveämpi suhteessa pituuteensa (kuva 11, kaavio). Basilika-muodon tilalle on tullut aksiaalisuus, ja läheiset, pienimuotoiset mittasuhteet. Tilan jäsentely pieniin komeroihin kertoo uudenlaisesta tilakäsityksestä, joka loi toisentyypisiä mahdollisuuksia kuvaohjelman toteutukselle. Vaikka Novgorodin puisen Hagia Sofia -kirkon pohjaratkaisua ei tarkoin tunneta, se oli ilmeisesti jaoteltu kolmeentoista osaan. Mahdollisesti sekin on vaikuttanut Kiovan Pyhän Viisauden kirkon järjestykseen.⁵³

Itäseinän bema on viisiosainen, ja apsis erottuu sen muista osista toisia paljon suurempana. Apsis on samalla ristikeskuksen itäisen sakaran jatke. Kirkon länsisivulle sijoitettiin epäsymmetrisesti tornit pohjoiseen ja etelään porrastorneiksi. Myös täällä on käytetty *opus mixtum* -muuraustapaa, jossa kivimuuraus ja tiilirivit vuorottelevat keskenään. Periaate on sama kuin Tessalonikan Hagia Sofian ensimmäisen vaiheen muurauksessa. Apsisten yläosat ja kupolit on muurattu kevyemmin, ja tätä kevyempää tapaa on käytetty myös ohuissa pilareissa ja seinissä. Mahdollisesti tämä tiili-muuraustapa on tullut Konstantinopolista, jossa sellaista käytettiin 900-



Kuva 11, kaavio. Kiovan Hagia Sofia -kirjon pohjaratkaisun rekonstruktio ensimmäisen kerroksen tasolla Asejevin, Volkovin ja Kresalnyn mukaan. Lähde: Логвин 1971.



Kuva 12, kaavio. Kiovan Hagia Sofian poikkileikkaus leveysuunnassa Asejevin, Volkovin ja Kresalnyn mukaan. Lähde: Логвин 1971.

luvulla Pyhän Theodosian kirkon muurauksessa.⁵⁴

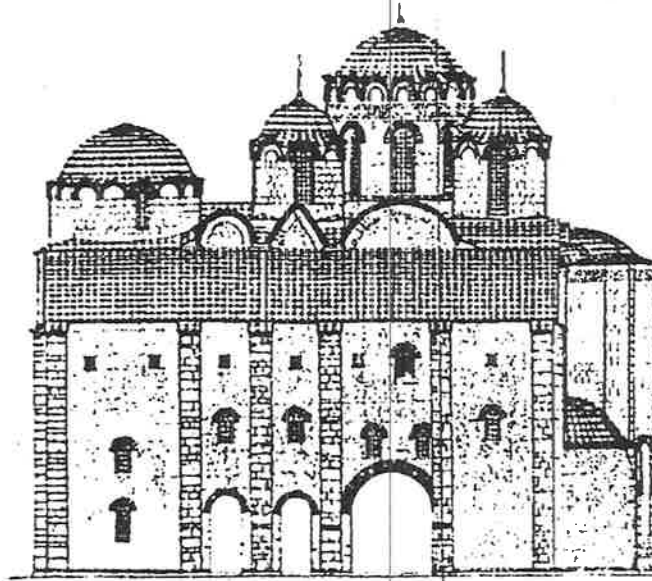
Samoin kuin kahdessa varhaisemmassa Pyhän Viisauden kirkossa pääkupolin paino jakautuu keskusristin nurkissa sijaitseville tukipilareille, joiden kautta paine hajoaa edelleen lateraalisten tukipilarien ja sivulaivojen tukikaarien välityksellä alaspäin (kuva 12, kaavio).

Kiovan Hagia Sofian arkkitehtuuriin ovat vaikuttaneet paikallisten ominaispiirteiden lisäksi useat erilaiset esikuvat. Sen pohjaratkaisulla näyttää olevan yhteyksiä Kaukasuksella sijaitsevaan Mokvin kirkkoon, ja mahdollisesti Konstantinopolin Pohjoisen kirkon pohjakaavaan.⁵⁵ Sen tärkeimpänä esikuvana on kuitenkin Konstantinopolin *Nea Ecclesia*, joka valmistui vuonna 881.⁵⁶ Lisäksi muistuman Bysantin pääkapungin Hagia Sofiasta on täytynyt olla Kiovan Pyhän Viisauden kirkon arkkitehtuurin taustalla.⁵⁷ Rakennuksen asteittain ylöspäin nouseva rakenne ja ja pääkupolin ympärille keskitetty liike ovat piirteitä, joille Konstantinopolin Hagia Sofian dynaamisuus perustuu, ja jotka toistuvat Kiovan Pyhän Viisauden kirkossa. Kiovan Hagia Sofian keskuskupolissa on esitetty Kristus Pantokrator, joka oli aiheena myös Konstantinopolin Hagia Sofiassa vuoden 869 jälkeen. Vaikka sama aihe olisikin kopioitu Kiovaan Konstantinopolin Nea-kirkon kautta, kuten Pantokratoria ympäröivistä neljästä enkelistä voidaan päätellä, tiedetään Konstantinopolin Hagia Sofian kupolimosaikkia jäljitellyn pääkapungin muissa kirkoissa 800-luvun lopulla.⁵⁸

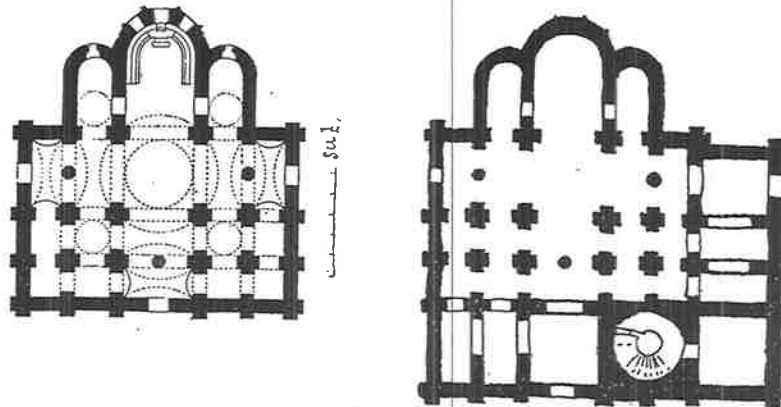
4.4. Novgorodin Hagia Sofia

Novgorodin kirkon perusratkaisu on Kiovan Hagia Sofian pienempi ja yksinkertaistettu toisinto (kaaviokuvat 13 ja 14). Tämäkin on viisilaivainen ristikupolikirkko, mutta sen ulommat sivulaivat ovat toisia paljon lyhyemmät. Toisin kuin Kiovan kirkossa on täällä kolmiosainen bema. Pohjaratkaisua hallitseva keskusristin malli on kuin suoraan kopioitu Kiovan Hagia Sofiasta.

Yhteistä näille kahdelle kirkolle on rakenteellinen järjestelmä. Myös Novgorodin Hagia Sofian keskuskupolia tukee neljä pohjaltaan ristinmuotoista pilaria. Kupolin paine jakautuu toisille samantyyppisille pilareille, jotka sijaitsevat ristivarsien sivuilla ja keskusristin sakaroiden väliin jäävässä tilassa. Samoin kuin Kiovan Hagia Sofiaan rakennettiin myös Novgorodin kirkon ympärille pian ensimmäisen rakennusvaiheen jälkeen galleriat, jotka kiersivät sitä kahdelta puolelta. Samoin kuin Kiovan Hagia Sofiassa, toistuvat pohjakerroksen rakenteet täälläkin toisen kerroksen gallerioissa. Toisin kuin Kiovassa tyydyttiin Novgorodissa yhteen länsitorniin.



Kuva 13, kaavio. Novgorodin Hagia Sofia -kirkon rekonstruktio eteläpuolelta. Lähde: Stender 1988.



Kuva 14, kaaviot. Novgorodin Hagia Sofian pohjaratkaisu vasemmalla alkuperäisasun ensimmäisessä vaiheessa vuosilta 1045–1052, ja oikealla 1100-luvulla tehtyjen lisäysten jälkeen. Lähde: Alpatov & Brunov, 1932.

5. Hagia Sofia -kirkkojen estetiikasta

Panayotis A. Michelis on analysoinut bysanttilaista estetiikkaa klassisen koulukunnan kriteerein. Näistä klassisen estetiikan kategorioista mainittakoon kauneus ja ylevyys, ”sublimite”. Klassisella tavalla kaunis teos sisältää sellaisia ominaisuuksia kuin sopusointu ja harmonia, ja se vetoaa enemmän katsojan järkeen kuin tunteeseen. Ylevyys syntyy siinä konfliktissa, jossa tunteiden intensiteetti tasapainottelee antagonististen voimien jännitysten kanssa. Toisin sanoen ne taideteokset, joiden voidaan katsoa kuuluviksi ylevään kategoriaan herättävät katsojassa voimakkaampia tunteita kuin ne, jotka ovat peräisin esteettisen kauneuden viitekehystä.⁵⁹

Edellä käsitellyissä Pyhän Viisauden kirkoissa toteutuvat molemmat kriteerit, kauneus ja ylevyys, mutta pääpaino on ehdottomasti jälkimmäisessä. Vaikka Konstantinopolin Hagia Sofia perustuu osaltaan antiikin klassiselle perinteelle ja sopusuhteisille mittasuhteille, on kaikkein vaikuttavinta rakennukseen kätkeytyvä valtava jännite. Kannattavien rakenteiden asteittainen nousu saa aikaan ylöspäin suuntautuvan liikkeen vaikutelman. Tämä jännite ylittää klassisen arkkitehtuurin staattisuuden ilmentäen uudenlaista asennetta, liikettä kohti valoa.

Toinen mielenkiintoinen piirre on uskalias epäsäännöllisyys. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, miten Novgorodin Hagia Sofiaan rakennettiin 1100-luvulla lounaistorni – vain julkisivun toiselle puolelle – ja galleriat vain länteen ja etelään (kuva 14). Tällainen näennäinen symmetrian rikkinen ei kuitenkaan riko harmoniaa. Klassisella tavalla kauniissa rakennuksissa tällainen turmelisi järjestyksen, eikä tulisi siksi kyseeseen. Klassisesta kauneuskäsitteestä puuttuu myöskin se jännite, joka näyttää pitävän näitä bysanttilaisia kirkkoja pystyssä.

Toisin kuin ei-kristillisten temppelien tuli kristillisten kirkkorakennusten alunperin olla ulkopuolelta vaatimattomia. Tämä näkyy hyvin selvästi Konstantinopolin ja Tessalonikan Hagia Sofia -kirkkojen ulkoasussa, jotka ovat käytännöllisesti katsoen koristelemattomia. Kirkkojen ulkopuolen koristelu yleistyi vasta keskibysanttilaisella ajalla.

Keskibysanttilaisten ristikupolikirkkojen sisäpuolelle syntyi keskittynyt ja tasapainoinen ryhmitelty tila. Verrattaessa näiden kahden muinaisvenäläisen kirkon tilakäsitystä Tessalonikan ja Konstantinopolin Viisauden kirkkoihin on niiden pohjaratkaisuissa eroja, kuten erilainen tilakäsitys, joka ilmenee tilan lokeroitumisena, ja pidemmät ristivarret. Sen sijaan ylöspäin pyrkivissä rakenteissa ja rakenteellisissa järjestelmissä toteutuvat samat periaatteet: keskuskupolin ja sitä kannattavien tukipilarien ympärille perustuva järjestelmä.

Konstantinopolin, Tessalonikan, Kiovan ja Novgorodin kirkkorakennukset ovat kaikki olleet suurten keskuksien merkittäviä kirkkoja. Vaikka kaikki Hagia Sofia -kirkot eivät sellaisia olekaan, suurista keskuskirkoista on vielä mainittava Edessan, Nikean, Ohridin, Monemvasian ja Trapezundin Hagia Sofia -kirkot. Peloponnesoksella sijaitseva Monemvasia oli merkittävä jo keisari *Justinianuksen* aikana. Sen kauneimmalle paikalle, ylhäälle Akropoliille, rakennettiin vuonna 1150 konstantinopolilaistyylinen Hagia Sofia -kirkko, joka on saattanut olla keisarillinen lahjoitus (kuva 15).⁶⁰

6. Lopuksi

Tessalonikan, Kiovan ja Novgorodin kirkkorakennusten arkkitehtuurissa näkyvät selvästi Konstantinopolista periytyneet ominaispiirteet: pohjaratkaisun sisäänsä sulkema risti, pendenttiivikupoli ja pienemmät kupolit ristivarsien sivuilla (Kiova ja Novgorod). Varsinkin Tessalonikan Hagia Sofiasta on löydettävissä muitakin selviä pääkaupunkiarkkitehtuurille tunnusomaisia ominaispiirteitä. Tällaisia yksityiskohtia ovat ensinnäkin



Kuva 15. Hagia Sofia, Monemvasia, rak.v. 1150. Valokuva: H-R T, 1994.

konstantinopolilais-roomalainen muuraustapa, jossa kalkkikivikerrokset vuorottelevat tiilivyöhykkeiden kanssa; toiseksi tapa muurata kerroksittain joka toinen tiilirivi vuorotellen ulospäin ja sisäänpäin, ja tapa jättää rakennustelineiden aukot näkyviin, sekä pienten seinäkomeroiden sijoittaminen beman ulkoseiniin. Selvä yhteys pääkaupungin Hagia Sofiaan voidaan havaita kahden kapiteelin koristelun, sassanidilaisen koristeaiheen kautta.

Myös Kiovan Hagia Sofia on muurattu suureksi osaksi sekatekniikalla, jossa tiilirivit vuorottelevat kivikerrosten kanssa. Kiovan kirkko näyttää saaneen vaikutteita useista arkkitehtonisista lähtökohdista, muun muassa Novgorodin puisesta Hagia Sofia -katedraalista ja Konstantinopolin Nea-kirkosta. Kuitenkin sen rakenteellinen järjestelmä ja valtava koko viittasivat myös muistumaan Konstantinopolin Viisauden kirkosta. Novgorodin Pyhän Viisauden kirkko vaikuttaa Kiovan pienemmältä versiolta, mutta on samalla Konstantinopolin vaikutuspiirin muinaisvenäläinen sovellus.

Vaikka vertailtavien kirkkorakennusten arkkitehtuurista on löytynyt paljon yhteistä, ei varsinaista Hagia Sofia -arkkitehtuurista voida puhua, sillä samanlaisia piirteitä löytyy muistakin kirkoista. Yhteisinä nimenomaisesti näille Hagia Sofia -kirkoille kuuluvina ominaisuuksina voidaan kuitenkin pitää Konstantinopolista periytyneitä arkkitehtonisia piirteitä, sekä ajatuksellista muistumaa Konstantinopolin Hagia Sofiasta. Sitä, onko näiden kirkkojen rakenteiden tai kuvaohjelman tarkoituksena ollut ilmentää Hagia Sofiaa, Jumalan Viisautta eli Kristusta, en pitäisi mahdollisena. Olihan kupoli taivaan symboli jo ennen kristinuskoakin. Kun Konstantinopolin Hagia Sofiaan tehtiin ikonoklasmin jälkeen Pantokratoria esittävä kuva, vaikuttaisi loogiselta, että se esittäisi Kristusta jumalallisena Viisautena, kuten provencelainen kirjoittajakin mainitsi. Jos pendenttiivisen kuvaohjelman tarkoituksena on ollut esittää evankelistojen symboleita, se täydentäisi ajatusta sikäli, että heidän kauttaanhan Kristuksen Viisaus levisi.

VIITTEET

- ¹ Tämä artikkeli pohjautuu keväällä 1992 valmistuneeseen taidehistorian pro gradu -tutkielmaan. Tutkielmassani valitsemini venäläisiin kohteisiin minun on ollut mahdollista tutustua ainoastaan tieteellisen kirjallisuuden perusteella. Sen sijaan Konstantinopolin ja Tessalonikan Pyhän Viisauden kirkoista olen voinut tehdä omakohtaisia havaintoja. Helsingin yliopiston myöntämän matka-apurahan turvin kävin elokuussa 1990 Istanbulissa ja Iznikissä eli entisessä Nikeassa, jossa ovat yhden Hagia Sofia -kirkon sekä Jumalanäidin Kuolonneennukkumisen kirkon rauniot. Lisäksi minulla oli mahdollisuus valmistel-

la tutkielmaani Kreikassa Helsingin Ortodoksisen Kuratorion, Konstantin Lasarakisin säätiön ja Kreikan valtion stipendien ansiosta talvella 1991–1992.

Merkittäviä tietoja, joilla oli ratkaiseva vaikutus pro gradu -työlleni, antoi minulle tutkielmani ohjaaja. Tessalonikan Aristoteleen yliopiston arkeologian ja taidehistorian professori Georgios Velenis.

² *Mannermaa* 1977, 56, 57.

³ Nikeaan rakennetun Hagia Sofia -kirkon rakentamisajankohdasta vallitsee ristiriitaisia näkemyksiä, joihin tämän artikkelin puitteissa ei ole mahdollista puuttua.

⁴ *Mainstone* 1988, 132; *Stierlin* 1988, 60.

⁵ *Mainstone* 1988, 129, 132–133.

⁶ *Schneider* 1939, 8; *Stierlin* 1988, 84.

⁷ *Mathews* 1971, 11; *Mainstone*, 132–133.

⁸ *Schneider* 1964, 163.

⁹ Προκοπίου Καισάρως Περί Κτισμάτων, I, i, 21–22 ja Ὑπέρ τῶν Πολέμων, Λόγος Τρίτος, III, vi, 26.

¹⁰ *Mainstone* 1988, 133.

¹¹ *Lilja* 1990, 167.

¹² *Chatzidakis* 1986, 17, 28.

¹³ *Slesinski* 1984, 189.

¹⁴ *Meyendorff* 1966, 191.

¹⁵ *Slesinski* 1984, 187–188.

¹⁶ *Copleston* 1988, 82; *Kissas* 1985, 76.

¹⁷ *Theoharidou*, 1988, 157

¹⁸ *Velenis*, 1992. Tessalonikan Hagia Sofia oli kaupungin katedraali. Sekin oli latinalaisvalloituksen aikana roomalaiskarolisessa käytössä vuosina 1204–1224. Tessalonikan takaisinvaltauksen jälkeen siitä tuli jälleen kaupungin metropoliitan kirkko. Turkkilaisvallan aikana se muutettiin moskeijaksi 1523 tai 1524. Rakennus paloi pahoin 1890, mutta se restauroitiin 1907–1909 Charles Diehlin johdolla. Kirkko kunnostettiin alkuperäiseen kristilliseen käyttöönsä Tessalonikan vuonna 1912 tapahtuneen vauriutumisen jälkeen. *Kissas* 1985, 76.

¹⁹ *Cormack* 1981, 113. Richard Krautheimerin mukaan rakenteet saattavat olla ehkä 700-luvun ensimmäiseltä neljännekseltä. *Krautheimer* 1965, 206.

²⁰ *Delvoye* 1967, 207.

²¹ *Asejev* ym. 1983, 102; *Логвин* 1971, 8. *Cross & Morgilevski & Conant* 1936, 490.

²² *Alpatov & Brunov* 1932, 28. *Slesinski* 1934, 186.

²³ *Delvoye* 1967, 209.

²⁴ *Alpatov & Brunov* 1932, 15. *Delvoye* 1967, 209; *Brunov* 1967, 260–261.

²⁵ *Talbot Rice* 1989, 55, 92.

²⁶ *Gkioles* 1990, 33.

²⁷ *Kissas* 1985, 85. Taivaaseenastumista on pidetty myös Kristuksen toisen tulemisen vertauskuvana. *Ευγγέπουλου* 1940, 42. Kuvaesityksenä se ei muutenkaan ole symboliarvoltaan sama kuin Hagia Sofia.

²⁸ *Mainstone* 1988, 270–271.

²⁹ *Mathews* 1971, 90, 91.

³⁰ Konstantinopolin Hagia Sofian vaiheet ovat olleet monivaihteiset. Alkuperäisessä käytössään kirkko ehti olla lähes 670 vuoden ajan. Ristiretkeläisten vallattua Konstantinopolin vuonna 1204 valloittajat käyttivät sitä roomalaiskatolisena kirkkona, jollaisessa käytössä se oli vuoteen 1260 asti. Kaupungin

- takaisin valtaamisen jälkeen oli Hagia Sofia ortodoksisena kirkkona lähes kaksisataa vuotta, mutta ottomaanien valloituksen 1453 jälkeen se muutettiin moskeijaksi, jona se toimi aina vuoteen 1932 saakka.
- ³¹ Προκοπίου *Καισάρως*, Περὶ Κτισμάτων, I, i, 21–22; *Mainstone* 1988, 134; *Schneider* 1939, 9–10.
- ³² *Mainstone* 1988, 137.
- ³³ *Stierlin* 1988, 86.
- ³⁴ *Mainstone* 1988, 89–90, 213; *Stierlin* 1988, 74, 86.
- ³⁵ *Kähler* 1967, 49; *Mango* 1962, 87.
- ³⁶ *Γκιολές* 1990, 31, 227.
- ³⁷ *Γκιολές* 1990, 32; *Mango* 1962, 87.
- ³⁸ *Mango* 1962, 89, 123.
- ³⁹ *Mango* 1962, 84.
- ⁴⁰ Selvästi keskilaivasta erottuva narthex oli alkuperältään hellenistis-kristillinen piirre. Se on säilynyt bysanttilaisissa kirkkoissa, erityisesti Konstantinopolissa. *Lathoud* 1925, 300.
- ⁴¹ *Theoharidou* 1988, 35.
- ⁴² *Kissas* 1985, 78; *Theoharidou* 1988, 35.
- ⁴³ *Kissas* 1985, 78.
- ⁴⁴ *Theoharidou* 1988, 156.
- ⁴⁵ *Velenis* 1992.
- ⁴⁶ *Velenis* 1992. Tällaiset nissit kirkkojen seinissä rakennettiin vähitellen yhä suuremmiksi. Vastaavia mutta suurempia seinäkomeroita on Tessalonikan Hagios Euthymioksen ja Panagia Khalkeonin kirkkoissa.
- ⁴⁷ *Καμπούρη* 1974. Δύο κιονόκρανα τῆς Αγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης, σελ. 65–80, Επιστημονική ἐπετηρίς τῆς Πολυτεχνικῆς Σχολῆς του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Τόμος στ-1, 1973–1974, Τμήμα Αρχιτεκτόνων.
- ⁴⁸ *Velenis* 1992.
- ⁴⁹ *Velenis* 1992.
- ⁵⁰ *Alpatov & Brunow* 1932, 10; *Cross & Morgilevski & Conant* 1936, 491.
- ⁵¹ *Emerson & Van Nice* 1951, 98–99; *Mainstone* 1988, 11.
- ⁵² *Λοζβυη* 1971, 9. Mongolit ryöstivät Kiovan Hagia Sofian kaani Batyjn johdolla vuonna 1240, jonka jälkeen se oli tyhjiillään aina 1600-luvun alkuun asti. Neuvostotasavallan aikana kirkko muutettiin museoksi, mutta se luovutettiin vuonna 1991 Venäjän ortodoksisen kirkon käyttöön samoin kuin Novgorodin Hagia Sofiakin.
- ⁵³ *Cross & Morgilevski & Conant* 1936, 496.
- ⁵⁴ *Cross & Morgilevski & Conant* 1936, 497.
- ⁵⁵ *Alpatov & Brunov* 1932, 11.
- ⁵⁶ *Cross & Morgilevski & Conant* 1936, 494; *Γκιολές* 1987, 82.
- ⁵⁷ *Delvoe* 1967, 207.
- ⁵⁸ *Γκιολές* 1990, 234.
- ⁵⁹ *Michelis* 1959, 39.
- ⁶⁰ *Kalligas* 1990, 68.

Schneider, Alfons Maria

1964 Die Kathedrale von Edessa, *Oriens Christianus*, Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients, Band 36. U.S.A.

Slesinski, Robert

1984 Pavel Florensky, A Metaphysics of Love. New York.

Stender, G. M.

1988 Rakennussuojelu moraalis-esteettisestä näkökulmasta, Arkkitehtuuri ja rakentaminen. Helsinki.

Stierlin, Henri

1988 Orient Byzantin, L'Art antique au Proche-orient, de Constantinople à l'Arménie et de Syrie en Ethiopie. Suisse.

Talbot Rice, David

1989 (1963) Art of the Byzantine Era. Singapore (London).

Theoharidou, Kalliopi

1988 The Architecture of Hagia Sophia, Thessaloniki, from its erection up to the Turkish conquest, *BAR international series* 399. Great Britain.

SUULLISET JA KIRJALLISET TIEDONANNOT

Velenis, Georgios

1992 Professori Georgios Velenis, Tessalonikan Aristoteleen yliopiston arkeologian ja taidehistorian laitos. Tekijän 8.1.1992 tapaamisessa muistiinmerkitsemät suulliset tiedot.

SUMMARY

Hanna-Riitta Toivanen: *Questions concerning the architecture of the churches of the Divine Wisdom, examined using four examples. On the architecture of the Hagia Sophia churches of Constantinople, Thessaloniki, Kiev and Novgorod*

The purpose of this article is to illuminate which architectural and theoretical points of departure served as the basis for churches dedicated to Hagia Sophia or the Divine Wisdom. Four examples of such churches have been selected, two Byzantine and two Old Russian. The starting point of the analysis is the Church of Hagia Sophia in Constantinople built during the years 532–537 A.D. and the fundamental features of its architecture. Three churches of Divine Wisdom built later, those of Thessaloniki, Kiev and Novgorod, serve as points of comparison.

In the article it is attempted to demonstrate that the unifying factor in the architecture of Hagia Sophia churches were certain characteristics descended from the church architecture of the capital of the Byzantine empire; these include a cross enclosed within the floor plan, galleries running the length of the wings, a pendentive cupola covering the whole central square, and in the churches of Kiev and Novgorod also smaller cupolas situated in the corners formed by the two axes of the cross. In addition, a number of details in the structure of the Thessaloniki Hagia Sophia church demonstrate the influence of the School of Constantinople.

Mikko Ketola

Tallinnan ortodoksisen katedraalin purkuhanke vuonna 1928 – uskonnollista sortoa vai ”kansallista terapiaa”?

Helmikuussa 1996 televisiouutiset välittivät tunnelmia vironvenäläisten ortodoksien mielenosoituksesta Aleksanteri Nevskin katedraalin edustalta Tallinnan Toompealta. He protestoivat sitä vastaan, että Viron ortodoksinen kirkko oli juuri siirtynyt Moskovan määräysvallasta Konstantinopolin alaisuuteen, toisin sanoen palannut takaisin siihen tilanteeseen, joka valitsi ennen neuvostovallan tuloa.¹ Katedraali sai uutisissa symboloita virolaisten ja venäläisten ristiriitoja. Mistä tämä johtuu?

Jos kameraa olisi käännetty 180 astetta, katsoja olisi saanut nähdä Toompean linnan, jossa toimii Viron riigikogu eli eduskunta. Aivan lähellä on myös luterilainen tuomiokirkko. Miten on mahdollista, että katedraali sijaitsee niin näkyvällä paikalla maassa, jota on totuttu ajattelemaan luterilaiseksi? Katedraalin sijainnin voi ymmärtää paremmin, kun tietää milloin se on rakennettu. Toompean kahdella kirkolla on ikäeroa runsaat 600 vuotta: luterilainen tuomiokirkko valmistui 1200-luvulla, kun taas Aleksanteri Nevskin katedraalin rakentaminen aloitettiin venäläisen akateemikko-arkkitehti M. T. Preobrazhenskin suunnitelmien mukaan vuonna 1894 ja se vihittiin juhlallisesti käyttöön 30.4.1900.²

Virossa elettiin katedraalin rakentamisesta päätettäessä ankaran venäläistämisen aikaa; Venäjän keisarina oli Aleksanteri III ja Viron kuvernöörinä ruhtinas Sergei Shahovskoi (1852–1895). Jälkimmäisen haaveena oli loitontaa virolaiset baltiansaksalaisesta yläluokasta sekä luterilaisesta kirkosta ja liittää heidät ”suureen ortodoksiseen venäläiseen perheeseen”.³ Katedraalin sijainnin sinetöi äärivanhoillinen valtiosihteeri V. Pleve, jonka kerrotaan henkilökohtaisesti käyneen Tallinnassa valitsemassa sopivan paikan. Katedraali sijoitettiin Toompealle, koska sen ”täytyy näkyä kauas merelle ja sen pitää julistaa vieraille, joka lähestyy Tallinnaa, että tämä on venäläinen kaupunki” (Shahovskoi v. 1894). Virolaisilla itsellään ei luon-

nollisesti ollut mahdollisuuksia vaikuttaa päätökseen.⁴ Ei ole epäilystään, etteikö katedraalin pystyttäminen Toompealle palvellut Viron ja virolaisten venäläistämistä.

Kun valta aikanaan siirtyi virolaisille itselleen, monet heistä olisivat halunneet häätää katedraalin Toompealta. Tämä artikkeli kertoo kirkon olemassaoloa kaikkein vakavimmin uhanneesta hankkeesta, joka sai monien virolaisten kansalliset ja uskonnolliset tunteet kiehumaan.

1. Propaganda katedraalia vastaan alkaa

Viron itsenäistyttyä vuonna 1918 maan hallituselimet keskittyivät Toompealle. Katedraalin välittömässä läheisyydessä sijaitsivat mm. riigikogu ja valtionpäämiehen eli riigivaneman talo eräiden ministeriöiden lisäksi. Vanhasta vallasta muistuttava Aleksanteri Nevskin katedraali herätti kansallismielisten virolaisten parissa yhä kasvavaa pahennusta, mutta julkista keskustelua siitä ei juurikaan käyty vielä itsenäisyyden alkuvuosina.

Vuonna 1928 aika oli viimein kypsä laajamittaisen mieltenmuokkauksen aloittamiseen katedraalia vastaan. Elo-syyskuussa keskustalaisen työpuolueen äänenkannattaja *Vaba Maa* julkaisi kolme puolueen kansanedustajan ja riigikogun sihteerin *Mihkel Juhkamin* kirjoitusta, joissa tämä palautti lukijoiden mieleen niin Aleksanteri Nevskin katedraalin kuin Koillis-Virossa sijaitsevan, myös 1890-luvulla rakennetun Kuremäen eli *Pühtitsan* naisluostarin syntyhistorian. Kumpikin oli Juhkamin mukaan perustettu poliittisin motiivein, korostamaan oikeauskoisen Venäjän valtaa ja voimaa sekä sortamaan ja masentamaan virolaisia. Juhkam kysyi, sallittaisiinko sellaisin perustein pystytetyn kirkon vastakin ”koristaa” pääkaupunkia. Hän väitti, että asiaa päätettäessä uskonnolliset ja kansalliset argumentit oli jätettävä täysin huomiotta, koska ne olivat toissijaisia.⁵

Juhkam tarkoitti, että katedraali oli este virolaisten lopulliselle vapautumiselle Venäjän sortovallan henkisestä perinnöstä. Hänen väitteensä, ettei kysymys ollut uskonnollinen tai kansallinen, osoitti, että hän odotti vastapuolen argumentoivan niin. Juhkamilla oli uskonnonvastaisen vapaaajattelijan maine; hän oli mm. vaatinut kirkon ja valtion täydellistä eroa.⁶

Katedraalikysymyksellä oli lisäksi käytännöllinen näkökulma. Se liittyi läheisesti virolaisarkkitehtien suunnitelmiin Toompean asemakaavan uudistamiseksi, eikä Juhkam olisi ehkä lähtenytkään hyökkäykseen ilman mahdollisuutta liittyä näihin kaavavaieluihin. Näistä suunnitelmista päävastuussa ollut arkkitehti *Karl Burman* antoi *Vaba Maalle* haastattelun, jossa hän kuvaili katedraalia ”itämäisen kirjavaksi ja räikeäksi” ja ”täysin sopi-



Kuremäen eli Pühtitsan naisluostari rakennettiin samoihin aikoihin kuin Aleksanteri Nevskin katedraali. Valokuva: Tuglas-seura.

mattomaksi” Toompealle. Kirkolla ei ollut hänen mielestään ”oikeastaan kovinkaan suurta” arkkitehtonista arvoa. Hän arveli kuitenkin, että kirkon purkaminen ei käytännössä onnistuisi, vaan se olisi järkevämpi muuttaa paremmin ympäristöönsä sopivaksi. Se onnistuisi poistamalla sipulikupolit, venäläistyyliset ornamentit ja sivurakennukset. Keskimmäistä tornia pitäisi korottaa, jotta se sopisi paremmin ympäristöönsä. Burmanin mukaan täten uudistettu rakennus voitaisiin ottaa uudelleen käyttöön esimerkiksi ”itsenäisyyden panteonina”, ei siis enää kirkkona.⁷

Aleksanteri Nevskin katedraali ei suinkaan ollut ainoa kirkko, jota Tallinnan kaupunkikuvaa suunniteltaessa kaavailtiin purettavaksi. Myös Toompean juurella, Vapaudenaukiolla sijaitseva luterilainen Jaanin (Johanneksen) kirkko oli arvostelijoiden mielestä arkkitehtonisesti arvoton, ”jonkun keskinkertaisen rakennusmestarin” suunnittelema ”ruma kivikasa”.⁸



Aleksanteri Nevskin katedraali vihittiin käyttöön vuonna 1900. Katedraalin takana Pitkä Hermannin ja riigikogu. Valokuva: Tuglas-seura.

2. Katedraalin purkamisesta tehdään lakialoite

Juhkamin kirjoittelu oli lopulta vain mielialojen valmistelua sitä varten, mitä tapahtui hieman myöhemmin. Lokakuussa 1928 neljä työpuolueen, kansanpuolueen, pienviljelijöiden ja talonpoikaispuolueen kansanedustajaa eli silloista hallituskoalitiota edustaneet poliitikot toivat riigikoguun lakialoitteen Aleksanteri Nevskin katedraalin purkamisesta. Tehtävä oli tarkoitus uskoa tieministeriölle, jonka piti suorittaa se seuraavan vuoden toukokuuhun mennessä. Töiden arvioitiin maksavan 100 000 kruunua, joka saataisiin takaisin myymällä katedraalin rakennusmateriaalit. Kirkon irtaimisto annettaisiin Viron apostolis-ortodoksisen⁹ kirkon synodin haltuun. Katedraalia käyttäneelle venäjänkieliselle seurakunnalle oli tarkoitus osoittaa käyttöön Simeonin kirkko, jossa toimi jo yksi seurakunta.¹⁰

Mihkel Juhkam, *Oskar Liigand* (kansanp.), *August Laur* (pienv.) ja *Ado Johanson* (talonp.) perustelivat aloitettaan ensisijaisesti tarpeella hävittää venäläisen sortovallan näkyvin muistomerkki kaupunkikuvasta. He painottivat sitä, että kirkon rakentamiseen oli ryhdytty synkimmän valtiollisen taantumuksen ja venäläistämisen aikana 1890-luvulla, ja että hanke oli ollut täysin poliittinen. Kirkon sijoittaminen Toompealle ei ollut ollut Tallinnan ortodoksien toive, vaan venäläisten vallanpitäjien määräys; nämä olivat halunneet, että Tallinnaa mereltä lähestyttäessä jokainen voisi nähdä korkeimmalla kaupungin yllä ortodoksisen uskon voitonmerkin. Kansanedustajat pitivät sopimattomana, että Toompean linnantorilla (losiplats) parlamentin ja hallitusrakennusten vieressä oli kirkko, joka oli rakennettu Venäjän ja venäläisten ylivertaisuuden osoittamiseksi. He totesivat lisäksi, ettei katedraali sopinut Tallinnan kaupunkikuvaan, ja ettei seurakunnalla näyttänyt olevan varoja sen kunnolliseen remontoimiseen.

Kansanedustajien mukaan purkamisajatus oli jo itsenäisyyden alkuaikojista lähtien nauttinut laajaa kannatusta kansan keskuudessa, mutta hallituksen ja parlamentin työnpaljouden vuoksi asiassa ei ollut päästy tuumasta toimeen. Nyt aika oli heidän mielestään kypsä. Heistä oli itsestään selvää, ettei kyse ollut kansallisesta tai uskonnollisesta suvaitsemattomuudesta; heidät kaikki tunnettiin ansioistaan Viron kansallisten vähemmistöjen aseman parantamisessa. Kun kirkko olisi purettu, ei onneton venäläistämisen aika enää palaisi niin helposti mieleen, mikä olisi helpotus niin virolaisille kuin Viron venäläisillekin. Kansanedustajien tietojen mukaan myös maan vapaamieliset venäläiset piirit jakoivat tämän käsityksen.¹¹

Lakiehdotuksen perusteluista kävi ilmi, kuinka vahvasti ortodoksisuus samastettiin Venäjään ja venäläisiin, vaikka yli puolet Viron ortodokseista oli kansallisuudeltaan ja kieleltään virolaisia. Ortodoksit olivat suurelle

osalle kansaa yhä korostetun ”venäjänuskoisia”. Tämä käsitys oli ilmeisesti myös aloitteentekijöillä, vaikka he korostivatkin ettei kyse ollut uskonnollisesta tai kansallisesta suvaitsemattomuudesta.

Osaltaan hankkeen puuhamiehiä oli saattanut rohkaista edellisenä vuonna toimeenpantu luterilaisen tuomiokirkon takavarikointi valtiolle. Toompealla sijaitseva luterilainen tuomiokirkko oli 1200-luvulta lähtien ollut saksalainen kirkko, mutta Viron itsenäistyttyä maan luterilainen piispa *Jakob Kukk* oli ilmaissut kiinnostuksensa kirkkoa kohtaan. Koska saksalainen seurakunta ei muuten ollut suostunut luopumaan kirkostaan, Viron hallitus oli joutunut ottamaan sen pitkähkön oikeuskäsittelyn jälkeen pakkotoimin haltuunsa. Kirkko oli sittemmin luovutettu korvauksetta piispan ja luterilaisen kirkon konsistorin käyttöön 99 vuodeksi.

On huomionarvoista, että kaikki aloitteentekijät edustivat porvarillisia puolueita; hanketta ei siis voinut leimata sosialistiseksi kirkon- ja uskonnonvastaisuudeksi, vaikka Uuden Suomen kirjeenvaihtajan saamien tietojen mukaan sosialistit olivatkin luvanneet äänestää riigikogussa lakialoitteen puolesta.¹² Toisaalta on pidettävä mielessä, että jotkut Viron keskustalaisiksi luokitellut puolueet kuten työpuolue olivat varsinkin itsenäisyyden alkuvaiheessa esiintyneet erittäin kirkkokriittisesti. Se taas johtui pääosin katkeruudesta luterilaisen kirkon baltiansaksalaista johtoa kohtaan, mutta heijastui sitten myös suhtautumiseen ortodoksisen kirkkoon, vaikka tämä olikin huomattavasti vahvemmin virolaissyntyisten pappien käsissä kuin luterilainen kirkko.

Lakialoitteessa ehdotettiin Aleksanteri Nevskin seurakunnan siirtymistä Tallinnan sataman lähellä sijaitsevaan Simeonin kirkkoon. Se taas oli Viron itsenäistymisen jälkeen ollut pitkään Simeonin seurakunnan ja Viron sotaministeriön välisenä kiistanaiheena. Seurakunta oli pitänyt luonnollisesti kirkkoa omaisuutenaan, mutta sotaministeriö oli katsonut sen olevan entistä Venäjän meriministeriön omaisuutta ja sen vuoksi kuuluvan Viron ja Venäjän välisen rauhansopimuksen nojalla Viron valtiolle. Kiista oli ratkaistu siten, että hallitus oli 1926 vahvistanut kirkon valtion omaisuudeksi.¹³

Vuoden 1927 lopulla sotaministeriö oli ehdottanut tasavallan hallitukselle kirkon vuokraamista Viron ortodoksisen kirkon synodille 99 vuodeksi luterilaisen tuomiokirkon esimerkin mukaan. Korvaukseksi synodi olisi järjestänyt maksutta kaikkien Tallinnassa ja sen ympäristössä asuvien ortodoksista uskoa tunnustavien sotilashenkilöiden sekä näiden perheiden kirkolliset toimitukset. Sotaministeriö oli perustellut ehdotustaan sillä, että Venäjän hallitus oli alun perinkin rakennuttanut kirkon uskonnollisiin tarpeisiin eikä sitä ollut koskaan käytetty muihin tarkoituksiin. Lisäksi sellainen sopimus olisi ehkäissyt turhia riitoja ja syytöksiä, että valtio riisti seurakuntia kirkkoja.¹⁴

Hallitus ei kuitenkaan ollut hyväksynyt sotaministeriön laatimaa sopimusta. Sen mielestä olisi ollut lainvastaista antaa valtion omaisuutta niin pitkäksi aikaa jonkun uskonnollisen yhteisön käyttöön. Jos kyse olisi ollut vain kirkosta, se olisi voitu vielä hyväksyä, mutta sopimukseen kuului lisäksi arvokas, sataman ja rautatien vieressä sijaitseva tontti sekä muita rakennuksia. Oikeusministeri *Tõnis Kalbusin* mielestä Viron hallitus ei myöskään voinut pitää kiinni venäjänajaisista ”perinteistä”, jolloin ortodoksinen kirkko oli ollut etuoikeutetussa asemassa.¹⁵

Hallituksella oli täten mahdollisuus menetellä Simeonin kirkon kanssa niin kuin se halusi.

3. Poliitikot ja sotilaat pääosin purkamisen kannalla

Virolaiset päivälehdet eivät ensimmäisissä uutisissaan juurikaan kommentoineet lakialoitetta, vaikka antoivatkin sille runsaasti palstatilaa. Työpuolueen *Vaba Maa*, talonpoikaismiesliigan (suurin porvarillinen puo-



*Puinen Simeonin kirkko Tallinnan sataman lähetytyillä on nykyään hel-
luntiseurakunnan käytössä. Valokuva: Mikko Ketola.*

lue) *Kaja*, kansanpuolueen *Postimees* ja s:totumaton *Päevaleht* tyytyivät aluksi vain selostamaan aloitteen sisällön ja referoimaan sen perusteita. Sosialistien *Rahva Sõna* ei maininnut asiasta sanaakaan. Lehtien pidättyväinen linja osoittautui viisaaksi, sillä hyvin pian ilmeni, ettei katedraalin purkaminen suinkaan nauttinut niin yleistä ja yksiselitteistä kannatusta kuin lakiaehdotuksen laatijat olivat artaneet ymmärtää. Asiantila paljastui erityisen hyvin *Päevalehen* kohta lakialoitteen esittelyn jälkeen julkaisemissa gallup-tyyppisissä haastatteluissa. Lehti oli kysellyt mielipiteitä poliitikoilta ja sotilailta sekä yliopiston, kirkkojen ja kulttuurin edustajilta.

Enemmistö hallituksen edustajista ei halunnut vielä ilmaista virallista kantaansa asian keskeneräisyyden vuoksi. Varovaisimmin vastasivat riigivanem *Jaan Tõnisson* (kansanp.) ja tieministeri *August Kerem* (kansanp.), jotka eivät suostuneet ilmaisemaan edes henkilökohtaista mielipidettään. Sen sijaan sisäministeri *Jaan Hünerson* (talonp.) antoi ymmärtää kannattavansa kirkon purkamista. Myös opetusministeri *Alfred Möttus* (työp.) sanoi henkilökohtaisesti pitävänsä hanketta oikeutettuna poliittisten ja arkkitehtonisten syiden vuoksi. Ainoastaan sotaministeri, kenraali *Nikolai Reek* kannatti varauksitta purkamista.¹⁶

Vastausten perusteella kansanpuolue tuntuisi suhtautuneen hallituspuolueista kaikkein pidättyvimmin aiotun purkuoperaatioon. Tartossa päämajaansa pitänyt kansanpuolue joutui ehkä muita puolueita enemmän ottamaan huomioon ortodoksista uskoa tunnustavat äänestäjät. Joka tapauksessa hallitus ei ollut mitenkään erityisen innostunut lakialoitteesta.

Muista poliitikoista sosialisti *August Rei* oli purkamisen kannalla, mutta edellytti, että siitä ei tulisi lisäkuluja valtiolle. Hän tosin arveli optimistisesti valtion jopa saavan voittoa purkujätteiden myynnistä. Hän otaksui ”kiihkovenäläisten” vastustavan purkamista, mutta kehotti olemaan kiinnittämättä näihin huomiota.¹⁷ Rein maininta ”kiihkovenäläisistä” kuvastaa hyvin sitä, millaisia ennakkoluuloja ortodokseja kohtaan tunnettiin, vaikka hän ehkä tarkoittikin ensi sijassa venäläisiä emigranteja.

Kaiken kaikkiaan vaikuttaa siltä, että jckä puolueessa oli sekä purkamisen kannattajia että vastustajia. Määräävä tekijä ei ollut puoluekanta vaan henkilökohtaiset kokemukset ja mielipiteet Venäjän sortovallan ajasta.

Lehden haastattelemista sotilashenkilöistä enemmistö kannatti purkamista. Varauksettomimmin sen hyväksyivät sotaministeri Reekin lisäksi suojeluskunnan päällikkö, kenraali *Johannes Roska*, jonka kanta oli ”mitä pikemmin, sitä parempi”, ja Viron armeijan päällystöön kuulunut tarttolainen eversti *Eduard Kubbo*, jonka mielestä kirkon hajottaminen oli tarpeen ”valtiollisen ajattelutavan vahvistamiseksi”. Hän ei tosin tarkentanut, mitä hän tällä ajatustavalla tarkoitti. Kubbo tunnusti olevansa myös uskonnollinen ihminen, mutta katsoi poliittisten motiivien ohittavan uskonnolliset tässä tapauksessa. Kenraali *Ernst Põdder*, joka oli ansioitunut

mm. kommunistien vallankaappausyrityksen kukistamisessa vuonna 1924, kannatti hanketta, mikäli siitä päätettäisiin yhdessä ulkoministeriön ja lakimiesten kanssa. Hän ei nimittäin halunnut Aleksanteri Nevskin katedraalista samanlaista hälyä ulkomailla kuin oli syntynyt saksalaisen tuomiokirkon pakkolunastuksesta edellisvuonna. Ainoana vastustajana armeijan piiristä esiintyi kenraali *Johan Laidoner*, joka ei kylläkään ollut enää armeijan palveluksessa vaan talonpoikaispuolueen edustajana riigikogussa. Luterilainen Laidoner kertoi arvostavansa kaikkia tunnustuskuntia yhtä paljon eikä pitänyt hajottamista vaan rakentamista kansan oikeana tehtävänä. Hänen mielestään purkaminen olisi ulkopoliittisesti haitallista. Sisäpoliittisesti asialla oli myös omat sudenkuoppansa. Laido-



Kenraali Johan Laidoner (1884–1953) vastusti katedraalin purkamista. Valokuva: Tuglas-seura.

ner muistutti, että viidennes maan väestöstä oli ortodokseja, joiden uskonnollisten tunteiden loukkaaminen aiheuttaisi rauhattomuuksia. Hänen mielestään suurin osa ortodokseista oli sitä paitsi lojaaleja kansalaisia ja patriootteja.¹⁸

Laidonerin kantaan vaikutti vilpittömän uskonnollisen avarakatseisuuden ja poliittisen varovaisuuden lisäksi varmasti se, että hänen vaimonsa oli ortodoksi.¹⁹ On myös aiheellista muistaa, että Laidonerin hyvä ystävä *Konstantin Päts* oli ortodoksi.

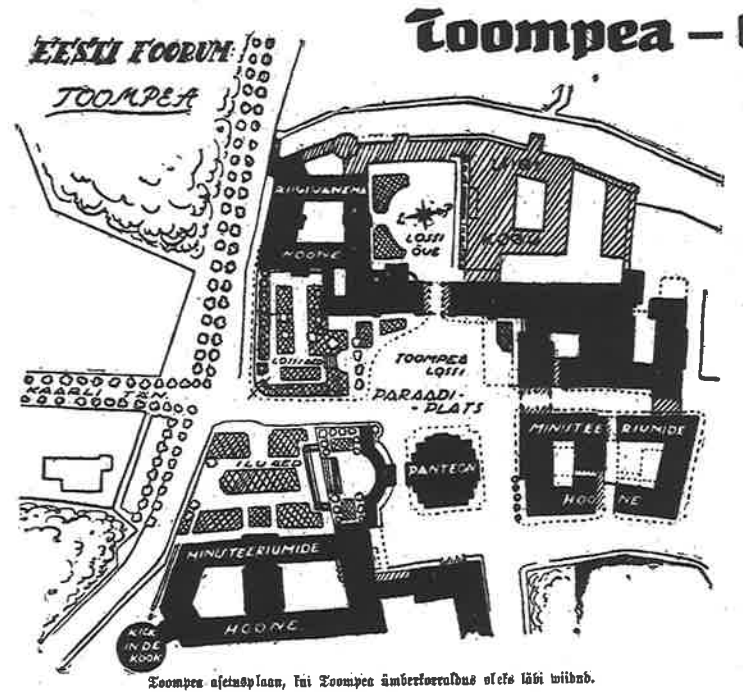
Katedraalin ”likvidoimisen” asialla olivat täten lähinnä eräät poliitikot ja sotilaat, vaikkakin erilaisin painotuksin. Kaikki hanketta kannattaneet perustelivat omaa asennettaan joko poliittisilla, ideologisilla tai esteettisillä syillä.

4. Sivistyneistö suhtautuu epäillen hankkeen järkevyyteen

Päevaleht kysyi myös arkkitehtien mielipiteitä. Karl Burman, joka oli vaatinut Vabassa Maassa katedraalin purkamista jo ennen lakiehdotuksen julkistamista, oli edelleen sitä mieltä, että kirkon purkaminen olisi edullisin ratkaisu vain, jos rakennusmateriaalit voitaisiin käyttää paikan päällä johonkin uuteen rakennukseen; niiden poiskuljetus ei olisi taloudellisesti kannattavaa. Burmanin laskelmien mukaan katedraalin ulkonäön parantaminen uudelleenrakentamisella tulisi myös liian kalliiksi.

Estonia-teatterin johtaja *Hanno Kompus*, joka myös oli koulutukseltaan arkkitehti, oli joutunut pohtimaan Aleksanteri Nevskin katedraalin kohtaloa jo toimiessaan Tallinnan kaupungin rakennusjaostossa. Katedraali rikoi hänen mielestään vieraana elementtinä Tallinnan siluetin ja Toompean linnantorin yhtenäisyyden. Kompus oli sitä mieltä, että katedraali olisi helppo rakentaa uudelleen vaikkapa ”interkonnaaliseksi panteoniksi”, jossa voitaisiin järjestää jumalanpalveluksia tärkeinä valtiollisina juhlapäivinä. Hän viittasi tässä yhteydessä Burmanin suunnitelmiin. Toivottavampaa hänen mielestään oli kuitenkin katedraalin hävittäminen ja linnantorin palauttaminen entiseen asuunsa; oli ”piinallista ja häpeä”, että pääkaupunkia hallitsivat sipulikupolit.²⁰

Arkkitehti *Eugen Habermannin* mielestä kirkkoon kajoamiseen ei tarvittu lainkaan poliittisia syitä, koska ne olivat jo ”menettäneet terävyytensä”; virolaiset olivat jo vapautuneet katedraalin poliittisesta vaikutuksesta eikä se enää saisi vaikuttaa heihin masentavasti. Arkkitehtoniset syyt olivat hänen mukaansa yksinään täysin riittäviä. Habermann ei kylläkään



Toompea ajakavalaan, kui Toompea ämbertorradus oleks läbi viidud.

Arhitekt Karl Burmanin suunitelma Toompea uudeks asemakaavaks. Katedraali on muutetu panteoniks. HYK.

ollut varma kiriku purkamise taloudellisest järkevyydest; hänen mielestään se kannattaisi vain silloin, jos tiilet voisi saman tien käyttää johonkin uuteen rakennukseen. Katedraalin remontoiminen tulisi hänen mielestään joka tapauksessa liian kalliiksi. Kaiken kaikkiaan Habermann epäili, oliko aika vielä suotuisa katedraalin kohtalon ratkaisemiselle. Häntä arvelutti erityisesti asian uskonnollinen ja kansallinen arkaluonteisuus.²¹

Arhitektid ei epäilivät ennen muuta purkamise taloudellista kannattavuutta. Myöskään katedraalin ulkoisen ilmeen muovaaminen ei herättänyt suurta innostusta.

Tallinnan kaupunginjohtaja *Anton Uesson* piti katedraalia kaupunkikuvan särkijänä ja siksi purkutuomion ansainneena mutta muistutti, että purkamiseen liittyi teknisiä ongelmia. Hän arveli, että kirkon voisi korjata paremmin Tallinnan tyyliin sopivaksi. Luottopankin johtaja *A. Uibopuu* kannatti hänkin katedraalin purkamista, mutta painotti samalla, että siinä toimivan seurakunnan olisi saatava tilalle jokin samanarvoinen kokoontumispaikka. Hän oli varma, ettei Simeonin kirkko tyydyttäisi seurakuntaa.²²

Oikeuslaitoksen edustajan, Tartossa sijainneen valtakunnanoikeuden puheenjohtajan *Kaarel Partsin* mielestä purkuhankeessa ei ollut kyse kansallisesta tai uskonnollisesta suvaitsemattomuudesta, eikä uskonnollisten tunteiden loukkaamattomuuteen vetoaminen ollut asianmukaista. Hänen mukaansa aivan yhtä hyvin saattoi vedota kirkkoon liittyviin, venäläistämiskauden ”poliittisten muistojen” aiheuttamiin väkeviin tunteisiin. Vaikka Partsin mielestä katedraalin hajottaminen olisi periaatteessa toivottavaa, se tulisi kuitenkin maksamaan liian paljon eikä valtiolla ollut siihen sillä hetkellä varaa.²³

Tarttolaiset yliopistomiehet suhtautuivat epäillen ja jopa ironisesti lakialoitteeseen. Viron ja yleisen kirjallisuuden professori *Gustav Suits* tarkasteli asiaa ennen muuta käytännöllisestä ja kansantaloudellisesta näkökulmasta. Hän ei nähnyt hankkeessa sitä kannalta mitään järkeä; massiivisen rakennuksen purkaminen olisi epäkäytännöllistä ja kallista. Hän oli valmis hyväksymään purkamisen vain, jos joku olisi ”kansallisessa ylpeydessään” niin jalomielinen, että maksaisi kulut omasta kukkarostaan. Suitsin mielestä purkamista ei voinut perustella myöskään arkkitehtonisesti, koska Tallinnassa ei ollut enää mitään ”puhdasta ja yhtenäistä” tyyliä. Hän piti koko purkamishanketta vandalismina ja toivoi, ettei Viron suhteellisen rauhallisia oloja sillä kysymyksellä enempää häiritäisi.²⁴

Vertailevan uskontotieteen vt. professorin *Eduard Tennmannin* mielestä oireen poistaminen ei poistaisi itse sairautta – katedraalin purkaminen ei poistaisi venäläisyyden negatiivista vaikutusta virolaisen elämään. Tennmann korosti, että ehdotetun menettelytavan oikeutus riippui motiivien puhtaudesta ja johdonmukaisuudesta; hän ei kuitenkaan halunnut antaa tuomiota lakiehdotuksen tekijöiden motiiveista.²⁵

Viron oikeushistorian professori *Jüri Uluots* varoitti, että katedraalin hajottaminen loukkaisi virolaisortodoksin uskonnonvapautta ja voisi aiheuttaa maan turvallisuuden kannalta vaarallista levottomuutta Petserin ja Narvajoen takaisilla alueilla, joilla asui ”kulttuurisesti vähemmän kehittyntä” venäläisväestöä. Uluotsin mielestä oli vaikea löytää päteviä syitä katedraalin purkamiselle. Tallinnassa oli rakennuksia monien eri vallanpitäjien aikakausilta, jotka kaikki olivat olleet enemmän tai vähemmän

virolaisten alistamisen aikaa; pitäisikö kaikki niistä muistuttava purkaa? Hänen mukaansa purkamisen oikeutukseksi esitetetyillä poliittisilla syillä oli vain suhteellista merkitystä. Hän arveli, että niiden ohella katedraalin rakentamisessa oli ollut suuri merkitys ”Venäjän uskon” levittämisenä. Sitä uskoa ei katedraalin hajottaminen Virossa poistaisi. Oikeustieteilijänä Uluots painotti, että kysymyksen oikeudellinen puoli olisi ensin tutkittava tarkasti, koska seurakunnalla saattaisi olla purkamisen toteutuessa oikeus suuriin korvauksiin valtiolta. Ennen sellaisen selvityksen saamista katedraalin tuhoaminen olisi Uluotsin mielestä taloudellisesti epävarma, ennenaikainen ja väkivaltainen teko.²⁶

On selvää, että Viron venäläisalueiden läheisyys antoi tarttolaisille professoreille enemmän ajattelemisen aihetta kuin tallinnalaisille poliitikoille. Yliopistomaailmalle oli ehkä tyyppillistä myös suurempi suvaitsevaisuus.

Kirjailija *Eduard Vilde* tuntui pitävän katedraalin purkamista poissuljettuna, vaikka hän myönsi kirkon kupolien aina loukanneen hänen silmiään. Sen sijaan hän kertoi kannattavansa sen uudelleenrakentamista, jos sitä sen jälkeen voisi käyttää kulttuurisiin tarkoituksiin, esimerkiksi taidehallina. Vilden mielestä kenelläkään ei voinut olla poliittisesta tai uskonnollisesta näkökulmasta mitään uudelleenrakentamista vastaan; olihan Hagia Sofiakin muutettu kristillisestä kirkosta moskeijaksi!

Kirjailija ja lehtimies *K. A. Hindrey* oli ehdottomasti katedraalin purkamista vastaan, mutta oli valmis puoltamaan sen uudelleenrakentamista, mikäli se olisi taloudellisesti mahdollista. Hänen mielestään olisi sopimatonta viedä seuraavana kesänä vierailulle tuleva Ruotsin kuningas purettavana olevan kirkon luokse. Arkkitehtonisia argumentteja Hindrey ei voinut ottaa vakavasti, sillä hänen mielestään Tallinnassa ei enää vallinnut tyyllinen puhtaus ja siluetin yhtenäisyys. Myöskään poliittisia motiiveja hän ei arvostanut, koska ne olivat aina ohimeneviä ilmiöitä. Sen sijaan ihmisten uskonnollisten tunteiden kunnioittaminen oli jo yksistään hänelle riittävä syy vastustaa purkamista.²⁷

Tartossa toimivan taidekoulu Pallaksen johtajan *Ado Vabben* mielestä vapaa kansa voi toimia sen mukaan, mitä enemmistö päättää. Vaikka hän ei halunnut vielä ilmaista kantaansa purkamiseen, hän sanoi aina kannattaneensa venäläisten kupolien poistamista niin Tarton yliopiston päärakennuksesta kuin Toompealta. Toinen tarttolainen kulttuurivaikuttaja, Postimehen päätoimittaja *A. Jürgenstein* kannatti myös purkamista paitsi jos se tulisi liian kalliiksi.²⁸

Kaikkein ärhäkimmin haastatelluista taiteilijoista katedraalin purkamista kannatti Tartossa asuva kirjailija *August Gailit*. Purkuhanke oli hänen

mielestään virolaisten oma asia ja hän paheksui suuresti asian levittämistä ulkomaisiin lehtiin. Gailitin mielestä kansan enemmistön tahto ratkaisi, mitä katedraalille tehtäisiin. Sen vuoksi ei tarvinnut välittää ”muutamatajajäsenisen” seurakunnan valituksista, varsinkin kun muut virolaiset ja ulkomaiset ortodoksit tukivat hänen käsityksensä mukaan seurakuntaa vain periaatteellisista ja solidaarisuussyistä ilman pairavampia motiiveja. Gailit oli varma, että tarvittaessa rahat purkamista varten saataisiin kerätyksi kansan keskuudesta.²⁹ Kulttuuriväen enemmistö tuntui täten olevan purkamista vastaan. Useimmat heistä perustelivat kantaansa hankkeen kalleudella.

5. Ortodoksit ja luterilaiset eivät hyväksy lakialoitetta

Purkuhankkeen vastustajat löytyivät ensisijaisesti ortodoksisen ja luterilaisen kirkon, kristillisen kansanpuolueen sekä vironvenäläisten ja baltiansaksalaisten riveistä. Ortodoksit eivät tietenkään voineet hyväksyä lakialoitetta. Tallinnan ja koko Viron metropoliitta Aleksander (Paulus) kiinnitti huomiota ennen muuta käytännön seikkoihin. Katedraalissa oli hänen mukaansa joka jumalanpalveluksessa tuhatkunta kuulijaa eikä sellaista määrää voitaisi sijoittaa toiseen, pienempään kirkkoon. Kun keskustelun kuluessa jotkut olivat esikuvana maininneet Varsovassa toimeenpannun ortodoksisen katedraalin hajottamisen, Aleksander huomautti, ettei se ollut kovin hyvä esimerkkitapaus, sillä Varsovassa purkutyöt olivat kestäneet vuosikausia ja maksaneet paljon. Varsovan vastapainoksi hän mainitsi, että Riiasa ja Helsingissä ortodoksiset tuomiokirkot olivat saaneet olla rauhassa ja sijaitsivat vielä keskeisillä paikoilla.

Aleksander korosti lisäksi, että katedraalia oli remontoitu, toisin kuin luterilaista tuomiokirkkoa, jonka purkamisesta ei kuitenkaan kukaan ollut puhunut mitään. Hänen mielestään Tallinnan kaupunkikuva ei katedraalin purkamisella juurikaan virolaistuisi; ulkoisesti Tallinna oli saksalainen hansakaupunki, eikä siinä ollut mitään erityisen virolaista. Aleksander muistutti, että viidesosa kansasta oli ortodokseja. Katedraalin purkaminen loukkaisi karkeasti tämän vähemmistön uskonnollisia tunteita ja oikeustajua.³⁰

Aleksander viitoitti näin tien ortodoksien puolustukselle: oli korostettava yhtäältä katedraalin merkitystä käytännön seurakuntatyössä, toisaalta vähemmistön kansalaisoikeuksia.

Luterilaisen kirkon edustajat vastustivat purkuhanketta – tai eivät ainakaan kannattaneet sitä aktiivisesti. Päevalehen kyselyssä luterilaisen kir-

kon piispa Jakob Kukk katsoi tarpeelliseksi heti aluksi korostaa, ettei hänellä ollut purkuhankkeen kanssa mitään tekemistä. Hän ei pitänyt kirkon purkamista säädyllisenä ja toivoi, että kiista voitaisiin ratkaista sovinnollisesti.³¹ Kukkin reaktio paljasti, että hän pelkäsi ihmisten yhdistävän hänet purkualoitteeseen edellisvuoden tuomiokirkkojupakan perusteella. Kukk oli kuitenkin tietävästi täysin osaton lakialoitteen syntyyn.

Päevaleht haastatteli toistakin luterilaisen kirkon edustajaa, pastori *Theodor Tallmeisteria*. Hän oli Püha Vaimun (Pyhän Hengen) seurakunnan kirkkoherra ja riidoissa piispan ja konsistorin kanssa liberaalien teologisten näkemystensä vuoksi; näitä näkemyksiä hän levitti julkaisemassaan *Protestantline Ilm* (Protestanttinen maailma) -lehdessä. Tallmeister oli lisäksi riigikogussa työpuolueen edustajana. Hänen mielestään kirkon purkamiselle oli olemassa hyvin ymmärrettäviä perusteita, joista hän mainitsi poliittisten syiden lisäksi sen, että ortodoksit eivät tarvinneet niin monta kirkkoa kuin heillä Tallinnassa jo oli. Pappina hän ei kuitenkaan voinut kannattaa minkään kirkon hajottamista ja sanoi jäävänsä kysymyksessä puolueettomaksi.³² Päevaleht oli ehkä olettanut Tallmeisterin suhtautuvan radikaalimmin katedraalin purkamiseen.

Tallinnalainen toimittaja ja kulttuurivaikuttaja *Rasmus Kangro-Pool* ihmetteli Tallmeisterin kielteistä kantaa katedraalin purkamiseen. Hän kysyi, kuinka mies, joka vuosikausia oli lyönyt rikki sitä, mitä vanhoissa kirkkoissa tavallisesti saarnattiin, ryhtyi äkkiä hellämieliseksi ja kunnioittavaksi, kun kyseessä oli äärivanhoillinen venäläinen kirkko. Kangro-Poolin kirjoituksen varsinainen sanoma oli se, että katedraalin hajottaminen oli välttämätöntä Viron valtiollisen itsenäisyyden lujittamiseksi. Virolaiset olivat jo kylliksi osoittaneet suvaitsevuuatta venäläistä vähemmistöä kohtaan; nyt virolaisten ”itsetietoinen kansallinen miehekkyyys” vaati tuon tsaarinaikaisen ”politiikkatemppelein” hävittämistä. Viron kansan itsetunnolle kirkon purkaminen olisi ”kelpo vahvistus” ja ”rakentava ilmiö”. Kirjoituksen julkaissut Päevaleht ilmoitti, ettei se yhtynyt kaikkiin kirjoittajan näkemyksiin.³³

Kangro-Poolin väitteissä tiivistyi hyvin yksi katedraalia vastaan hyökänneiden perusajatus: kirkon purkaminen olisi kuin voidetta venäläistämisaajan jättämiin haavoihin. Purkuintoilijat uskoivat puhuvansa kaikkien virolaisten puolesta ja kieltäytyivät myöntämästä sitä, että katedraalilla olisi uskonnollista merkitystä ei ainoastaan venäläisille vaan myös puhtaasti virolaisille ortodokseille.

Tallmeister tunsi vielä tarvetta vastata Kangro-Poolin syytöksiin. Hän selitti, että hän kyllä periaatteessa kannatti kirkon purkamista, koska se oli rakennettu virolaisten venäläistämiseksi. Hän ei myöskään pitäisi sellaista tekoa uskonnollisten tunteiden loukkauksena vaan ainoastaan virolaisten

kansallisen itsetunnon ilmauksena. Kaikesta tästä huolimatta hän ei pitänyt tarpeellisenä omaksua asiassa aktiivista roolia. Hän jatkoi mieluummin kirkon sisäisen elämän puhdistamista kaikesta sellaisesta ”roskasta”, joka sinne ei enää 1900-luvulla hengellisessä mielessä sopinut. Ortodoksisen kirkonkin opetus sisälsi hänen mielestään paljon enemmän pakanuutta kuin kristinuskoa.³⁴

Tallmeister pyrki näin istumaan kahdella tuolilla yhtäaikaan. Yhtäältä hän halusi edelleen säilyttää lehdistössä ja poliittisissa seurapiireissä nauttimaansa vapaamielisen kirkonmiehen maineen, toisaalta omien seurakuntalaistensa kunnioituksen, joka olisi voinut rapautua pahasti hänen leimautuessaan kirkon tuhoajaksi.

Luterilaisen konsistorin äänenkannattajassa, *Eesti Kirik* -lehdessä pappisasessori *H. B. Rahamägi* varotti ryhtymästä kirkkojen hajottamiseen, koska se voisi johtaa vakavampiin riitoihin. Hänen mielestään oli selvää, etteivät virolaiset olisi pystyttäneet katedraalia sille paikalle, missä se oli, jos se olisi ollut heidän päätettävissään. Kerran pystytettyä temppeliä ei kuitenkaan saanut ryhtyä repimään maahan. Rahamägin mielestä kiistassa oli ennen muuta huomioitava ortodoksien uskonnolliset tunteet.³⁵

Konsistorin toinen pappisasessori, *Artur Sommer* ihmetteli sarkastisesti, miksi juuri katedraalia vaadittiin ensimmäisenä purettavaksi Toompealalta, kun kaikki muutkin rakennukset siellä muistuttivat virolaisten vanhoista sortajista. Sommer ei myöskään ymmärtänyt, kuinka lakiehdotuksen laatijat olivat pystyneet sivuuttamaan asian kansalliset ja uskonnolliset ulottuvuudet. Hän arveli, että Juhkamin ja toisten allekirjoittajien uskonnolliset tunteet eivät olleet kovin korkealla kehitysasteella, minkä vuoksi he eivät myöskään voineet tajuta kirkon positiivista merkitystä seurakuntalaisille. Hän kyselikin, millä rakennuksella ylipäänsä voisi olla tekemistä uskonnon kanssa ellei kirkolla.

Sommer cletti monien lukijoiden ihmettelevän, miksi luterilaisen kirkon lehti puolusti ortodoksista katedraalia. Hän totesi, että vaikka monet luterilaiset virolaiset olivat joutuneet kärsimään ortodoksisten tsaarien alaisuudessa, katedraalin hajottaminen ei muuttaisi menneisyyttä. Virolaisten piti olla patriotteja mutta ei sovinniteja. Lisäksi yksikään kristitty ei voinut kannattaa minkään kristillisen kirkon tuhoamista. Sommer toivoi, ettei riigikogu puoltaisi katedraalin hajottamista. Päinvastaisessa tapauksessa asiasta olisi järjestettävä kansanäänestys.³⁶

Sommerilla oli ehkä mielessään vuoden 1923 kansanäänestys, jolla uskonnonopetus oli palautettu koulun opetusohjelmaan, kun se ensin oli siitä muutama vuosi aiemmin poistettu. Työpuolue oli kuulunut uskonnonopetuksen poistamisen kannattajiin.



Katedraalin ja Neitsyttornin välissä näkyy luterilaisen tuomiokirkon torni. Valokuva: Mikko Ketola.

6. Viron venäläiset ja saksalaiset yhteisrintamassa purkamista vastaan

Viron venäläisissä emigranttipiireissä katedraalin purkuhanke leimattiin uskonnollisen vainon ja fanatismien ilmentymäksi. Emigranttien lehdistökirjoittelussa ei kuitenkaan uskottu, että ”tunnetut virolaispoliitikot” haluaisivat ilahduttaa ”kommunistiagenteja” kylvämällä sekasortoa Viron satatuhantiseen venäläisvähemmistöön. Vaba Maan mukaan oli ollut arvattavissa, että venäläiset vetoaisivat uskonnollisten tunteiden loukkamattomuuteen.³⁷

Viron venäläisten kansallinen liitto piti katedraalikysymyksen vuoksi kokouksen 18.10., jolloin päätettiin lähettää muistio riigivanemale, riigikogun esimiehelle sekä riigikogun ryhmille. Muistion allekirjoittajiksi oli tarkoitettu merkittäviä Viron suurimmat venäläiset järjestöt.³⁸

Samainen liitto piti uuden, yleisvaltakunnallisen kokouksen Tallinnassa lokakuun 1928 lopulla. Kokous päätti tällöin lähettää Tartossa koolla olleelle kansainväliselle sovintoliitolle protestisähkeen katedraali-asiassa. Kajan mukaan osa liiton edustajista oli ollut sitä mieltä, etteivät Viron

sisäiset asiat kuuluneet kansainväliselle kongressille.³⁹

Viron venäläiset eivät täten pystyneet organisoimaan mitään laajaa tai järjestelmällistä vastarintaa katedraalin purkamista vastaan.

Virolaisten kansanedustajien lakialoite herätti vastakaikua Latviassa. Lehtitietojen mukaan Riian keskustassa sijainnut ortodoksinen katedraali oli Latvian eduskunnan eli saeman vasemmistolaisten edustajien mielestä ”esteettinen pila”, jonka tilalle pitäisi saada jokin rakennus, joka ei loukkaisi latvialaisten kansallisia tunteita.⁴⁰

Postimees-lehti haistoi asiassa palaneen käryä. Se paljastikin omien tutkimustensa perusteella, että Latviassa olivat venäläiset emigrantit juonineet asian niin, että sikäläinen purkuhanke oli saatu näyttämään ennen muuta kommunistien idealta. Ajatuksena oli ollut, että myös virolaisaie saisi rinnakkaistapauksena bolshevistisen leiman. Tällöin virolaispoliitikot luopuisivat aloitteestaan, koska he eivät haluaisi itseään nimitettävän ”kommunistien palvelijoiksi”.⁴¹ Viron venäläisemigrantit olivatkin jo maininneet lakialoitteen allekirjoittajat ja kommunistiset agentit samassa lauseessa.

Ärhäkimmin ja johdonmukaisimmin lakialoitetta arvostelivat Viroa aiemmin käytännössä hallinneet baltiansaksalaiset, jotka olivat venäläisten jälkeen maan toiseksi suurin kansallinen vähemmistö (taulukko 1). Pääkaupunkilainen *Revaler Bote* -sanomalehti tunnusti yhtäältä aloitteen perustelut oikeiksi: katedraali oli rakennettu ”ortodoksinen venäläisyyden vallan ja voiman tunnuksiksi” runsaskätisellä valtion tuella. Päätoimittaja *Axel de Vries* korosti, että juuri saksalaiset olivat joutuneet kärsimään eniten venäläistämisaikasta. Hän vihjasi, että osalle virolaisista katedraalin rakentaminen oli ollut mieleen, nimittäin virolaisortodokseille ja älymystölle, joka oli ollut valmis liittoutumaan venäläisten kanssa saksalaisia vastaan. Toisaalta hän myönsi, että enemmistö virolaisista oli varmasti suhtautunut kirkon pystyttämiseen yhtä kielteisesti kuin baltiansaksalaiset.

De Vries kehotti kuitenkin varovaisuuteen lakialoitteen käsittelyssä ja toivoi, ettei se etenisi valiokuntakäsittelyä pitemmälle. Hänen mielestään katedraalia ei enää voinut pitää merkinä vieraan vallan mahdista vaan pikemminkin muistona kansallisesta taistelusta, jonka virolaiset lopulta olivat voittaneet. Hän muistutti, ettei kansa voinut vapautua omasta menneisyydestään historiallisten muistomerkkien tuhoamisen avulla. Hänen mielestään liikuttiin sitä paitsi aralla alueella, kun kyseessä olivat ihmisten uskonnolliset tunteet. Kirkon hävittäminen loukkaisi vakavasti siihen kiintyneiden ortodoksien tunteita. De Vries kehotti välttämään samaa virhettä, joka oli tehty, kun valtio oli takavarikoinut luterilaisen tuomio-kirkon. Viron maine ja arvostus ulkomailla olivat kärsineet suuresti sen

vuoksi. Hänen nähdäkseen lakialoitteen allekirjoittajien joukossa oli miehiä, joita ei suinkaan voinut pitää kiihkokansallisina intoilijoina, sillä he olivat parlamentaarisen uransa aikana osoittaneet kunnioittavansa toisinajattelevien näkemyksiä. Hän vetosi näihin, jotta he eivät kenties henkilökohtaisista kokemuksista juontuvassa kirkkovihamielisyydessään loisi lisäädellytyksiä koko Eurooppaa riivaavalle moraalisten ja henkisten arvojen tuhoamiselle. De Vriesin mielestä oli tarpeen, että valtio lopettaisi kokonaan mielivaltaisen puuttumisensa uskonnollisiin ja siveellisiin kysymyksiin.⁴² De Vriesin vetoamus osui oikeaan ainakin Juhkamin kohdalla.

Tartossa ilmestynyt *Dorpater Zeitung* yhtyi muuten aloitteentekijöiden perusteluihin, mutta piti hanketta heidän lausunnoistaan huolimatta nimenomaan kansallisen suvaitsemattomuuden osoituksena. Katedraalia täytyi lehden mielestä pitää ennen muuta tietyn uskonnollisen yhteisön pyhäkkönä; enää ei ollut väliä sillä, millaisin motiivein se oli alun perin pystytetty. Lehden mukaan katedraalin purkuhankkeen saattoi lisäksi rinnastaa luterilaisen tuomiokirkon kohtaloon, minkä vuoksi se tuomitsi aikeen jyrkästi.⁴³

Saksalaislehtien kommentteista paistoi erityisesti läpi Tallinnan luterilaisen tuomiokirkon menetyksen aiheuttama katkeruus. Se oli koko Viron saksalaisyhteisölle kipeä asia ja auttoi sitä ymmärtämään Aleksanteri Nevskin seurakunnan hätää. Axel de Vriesin toteamus, etteivät lakialoitteen laatijat olleet pahimman luokan sovinniteja, oli nähtävästi tunnustus näiden ansioille 1925 säädetyn kansallisten vähemmistöjen kulttuuriautonomian toteuttamisessa.

Eräiden baltiansaksalaisten mielestä lakiehdotus olisi pitänyt tuomita vielä jyrkemmin. Sitä mieltä oli mm. tarttolainen silmälääkäri *Ernst Blessig*, joka toimi baltiansaksalaisen puolueen Tarton paikallisosaston puheenjohtajana. Hänen mielestään hankkeen pohjana oli ajattelutapa, joka ei kunnioittanut vierasta omaisuutta eikä historiallisia arvoja. Toisin sanoen kyse oli bolshevismista. Blessig huomautti, etteivät venäläiset olleet omana valta-aikanaan purkaneet yhtään virolaista tai saksalaista kirkkoa eikä Neuvostoliitossakaan ollut hänen tietojensa mukaan hävitetty yhtään kirkkorakennusta. Hänen mukaansa valtion oli suojeltava kaikkia kirkkoja ja temppeleitä siitä riippumatta, mille tunnustuskunnalle ne kuuluivat. Sen vuoksi hän toivoi, että parlamentti hylkäisi tämän ”pahaenteisen” ja kulttuurinvastaisen lakiluonnoksen.⁴⁴

Blessig vihjasi, että virolaispoliitikot olivat itse asiassa pahempia kuin bolshevikit. Tässä hän kalasteli samoilla vesillä kuin Virossa vaikuttaneet venäläiset emigrantit.

Taulukko 1. Viron väestö kansallisuuksittain 1922 ja 1934, prosentteja

Vuosi	Virolaisia	Venäläisiä	Saksalaisia	Ruotsalaisia	Muita
1922	87,7	8,2	1,7	0,7	1,7
1934	88,2	8,2	1,5	0,7	1,4

Lähde: Seppo Zetterberg, Historian jänneväliä. – Viro. Historia, kansa, kulttuuri. Jyväskylä 1995, 98.

7. Kansan yleisestä suhtautumisesta ei varmuutta

Mitä sitten tavallinen rahvas ajatteli asiasta? Siitä ei voi sanoa mitään varmaa, sillä sekä purkamisen kannattajat että vastustajat väittivät kansan enemmistön tai ainakin suuren osan kansasta olevan heidän puolellaan. Vaba Maan toimitus esimerkiksi väitti saavansa päivittäin lukijoiltaan kirjeitä, joissa vaadittiin katedraalin purkamista. Lehden palstoilla eräs lukija kertoi kiroavansa joka päivä ”tuota kammottavaa sarvipäätä”, joka esti päivää paistamasta hucneeseen. Eräs ortodoksilukija taas kirjoitti, että virolaisille ortodokseille oli yhdentekevää, seisoiko Toompealla kultakupolinen kirkko vai ei.⁴⁵

Vaba Maan lukijoiden voi olettaa olleen pääasiassa purkamisen kannattajia, olihan työpuolue asiaa kaikkein kivaimmin ajanut puolue. Lehden palstoilla ei ehkä olisi julkaistukaan katedraalia puolustavien lukijoiden kirjeitä.

8. Ortodoksilähetystö hakee apua riigivanemalta

Riigikogussa lakiehdotus päätettiin antaa yleisvaliokunnan käsiteltäväksi 16.10.1928. Äänestyksessä sitä kannatti selvä enemmistö. Venäläinen kansanedustaja M. Kurtschinsky ehdotti aloitteen hylkäämistä jo ennen sen lähettämistä valiokuntaan lähinnä sillä perusteella, että se oli vahingollinen ”koko valtion väestölle”. Hänen ehdotuksensa ei kuitenkaan saanut kannatusta.⁴⁶

Yleisvaliokunnassa katedraalia koskevaa lakialoitetta käsiteltiin 17.10., jolloin perustettiin alakomitea asian tarkemmaksi tutkimiseksi. Asian poliittisesta arkaluonteisuudesta kertoi se, että komitean jäseniksi eivät olleet halukkaita muut kuin lakiehdotuksen innokkaimmat kannattajat. Alakomiteaan valittiin lopulta seuraavat viisi jäsentä: asianajaja *Werner Hasselblatt* baltiansaksalaisesta puolueesta, *O. Pukk* talonpoikaispuolueesta, *O. Gustavson* sosialistisesta työväenpuolueesta sekä lakialoitteen allekirjoittajista August Laur ja Mihkel Juhkam. Lisäksi venäläisen parlamenttiryhmän jäsenelle *P. Baraninille* myönnettiin läsnäolo-oikeus. Komitean puheenjohtajaksi tuli Gustavson ja sen istunnot julistettiin salaisiksi. Komitean jäsenistä Hasselblatt ja Pukk olivat lakiehdotuksen vastustajia, muut kolme taas sen kannattajia.⁴⁷

Istuntojen salaisiksi julistaminen jäi jossakin mielessä kuolleeksi kirjaimeksi, sillä seuraavista komitean kokoontumisista oli sanomalehdissä perusteelliset selvitykset.

Hasselblatt ei olisi halunnut perustaa erityiskomiteaa vielä tässä vaiheessa vaan vasta sitten, kun parlamenttiryhmiä kannat oli selvitetty ja laki ollut ensimmäisessä käsittelyssä. Hän kertoi baltiansaksalaisen puolueen vastustavan tiukasti lakialoitetta, eivätkä muutkaan puolueet hänen tietääkseen olleet yksiselitteisesti lain hyväksymisen tai hylkäämisen kannalla lukuun ottamatta venäläisiä, jotka olivat sitä vastaan. Yleiskomisiossa keskusteltiin myös siitä, mitä tapahtuisi, jos lakiehdotus hylättäisiin. Useiden kansanedustajien mukaan seurauksena olisi ikävä riita katedraalin omistusoikeudesta. Ensimmäisenä ”kruununtavoittelijana” esiintyisi Tallinnan kaupunki, mutta kiistoja syntyisi lisäksi virolaisten ja venäläisten ortodoksien välillä sekä metropoliitan ja seurakunnan kesken.⁴⁸

Julkisuudessa oli jo esiintynyt käsitys, että kaupungilla voisi olla tietyin edellytyksin omistusoikeus katedraaliin. Tämä käsitys perustui siihen, että kirkko oli rakennettu kaupungilta lupaa kysymättä julkiselle paikalle.⁴⁹

Viron ortodoksisen kirkon edustajat hakivat alakomitean perustamisen aikoihin apua riigivanem Jaan Tõnissonilta. Nelihenkinen lähetystö, johon kuuluivat metropoliitta Aleksander, venäjänkielisten seurakuntien arkkipiispa *Eusebios*, Petserin piispa *Joann* ja synodin varapuheenjohtaja *Nikolai Päts*, kertoi Tõnissonille, että seurakuntalaiset eri puolilla maata olivat kiihdyksissä katedraalin purkamishankkeen vuoksi. He kokivat uskonnollisia tunteitaan loukatun ja tunsivat, että heitä pidettiin toisen luokan kansalaisina. Lähetystö valisti Tõnissonia, että monet seurakunnat olivat jo vedonneet synodiin, jotta se tekisi jotakin katedraalin puolustamiseksi. Synodia oli kehoitettu mm. vetoamaan ulkomaisiin ortodoksisiin ja muihin kristillisiin kirkkoihin ja paljastamaan, millainen uskonnolle vihamielinen virtaus Virossa oli pääsemässä valtaan. Esimerkkeinä



*Kansanpuolueen
Jaan Tõnisson
(1868–194?) oli
riigivanem vuonna
1928, kun lakialoite
tehtiin. Valokuva:
Tuglas-seura.*

muiden kristillisten kirkkojen edustajista he mainitsivat Canterburyn arkkipiispan ja Ruotsin arkkipiispan Nathan Söderblomin.

Tõnisson rauhoitteli ortodoksilähetystä lupaamalla, että riigikogu löytäisi varmasti kysymykseen ratkaisun, joka tyydyttäisi myös ortodokseja ja venäläistä vähemmistöä. Sitä ennen hän toivoi ortodoksisen kirkon johtajien tynnyttelevän seurakuntalaisiaan.⁵⁰

9. Ortodoksiset seurakunnat protestoivat

Viron ortodoksiset seurakunnat eivät vedonneet ainoastaan omaan synodiinsa, vaan järjestivät lokakuun 1928 ja tammikuun 1929 välisenä aikana varsinaisen protestikirjeiden vyöryn, joka kohdistui sekä hallitukseen että riigikoguun. Tänä aikana n. 70 seurakuntaa eli n. 45 % Viron 154 ortodoksisesta seurakunnasta sekä joukko muita yhteisöjä vetosi joko hallitukseen tai riigikoguun, ettei katedraalia purettaisi. Suurin osa protestoineista seurakunnista oli puhtaasti virolaisia. Protesteja tuli etenkin Pärnumaan, Tartumaan, Viljandimaan ja Võrumaan seurakunnista (ks. taulukko 2). Ainoastaan n. 10 % protesteista tuli venäläisenemmistöisen Petserimaan seurakunnista. Vetoimuksissa kiinnittää huomiota se, että niissä käytettiin hyvin samanlaisia argumentteja. Onkin syytä olettaa, että seurakunnat saivat synodilta jonkinlaiset ohjeet siitä, mitä protestien tuli sisältää.

Monet protestit alkoivat sillä, että pyrittiin todistamaan venäläisten isäntien olleen virolaisille parempi vaihtoehto kuin baltiansaksalaiset. Niinpä pärnumaalainen Jõõpren seurakunta piti panslavismia virolaisten kansallisen identiteetin säilymisen kannalta paljon vaarattomampana ilmiönä kuin pangermanismia, koska se ei ollut hävittänyt ”volgansuomalaisten” kansojen omaperäisyyttä, kun taas baltiansaksalaiset olivat onnistuneet saksalaistuttamaan suuren määrän virolaisia. Venäjän valtiovallan toimeenpanema baltiansaksalaisen aatelin etuoikeuksien karsiminen oli seurakunnan mukaan parantanut virolaisten oikeudellista asemaa ja antanut tilaisuuden kansalliselle kehitykselle.⁵¹ Helme-Tõrvan seurakunta Valgamaalta huomautti, että molemmat virolaisten keskuudessa toimivat kirkot pohjautuivat vieraalle vallalle.⁵² Saaremaalainen Reomäen seurakunta puolestaan painotti, että ortodoksinen kirkko ei ollut suinkaan venäläistänyt virolaisia vaan päinvastoin lietsonut ja kasvattanut näiden kansallistuntoa.⁵³

Lakialoitteen laatijoiden väitteet katedraalin sopimattomuudesta Tallinnan kaupunkikuvaan saivat seurakunnilta ankaran tuomion. Pärnumaalainen Sindin seurakunta esitti ivalliseen sävyyn luettelon, mitä muuta Tallinnasta pitäisi purkaa, jotta se muuttuisi todella virolaiseksi: Toompean linna, linnoitus, Pitkä Hermannin, kaikki Toompean saksalaiset palatsit ja lopulta ehkä koko Tallinna, missä ei ollut mitään erityisen virolaista.⁵⁴ Tartumaalaisen Ilmjärven seurakunnan mielestä Aleksanteri Nevskin katedraali oli Tallinnan ja koko Viron kaunein kirkko, jonka purkaminen olisi ”huutavaa vandalismia”. Samalla se paheksui sitä, että lakialoitteen tekijät nimittivät loukkaavaan sävyyn katedraalin kupoleita ”venäläisiksi sipuleiksi”. Seurakunnan mielestä luterilaisia kirkkoja voisi yhtä lailla kutsua ”pystyynpannuiksi saksalaisiksi porkkanoiksi”, mutta

sivistyneinä ihmisinä ortodoksit eivät tehneet niin.⁵⁵

Kristuksen Kirkastuksen seurakunta Pärnusta vetosi ”isoveli” Suomen esimerkkiin. Lähestyttäessä Helsinkiä mereltä silmä kiinnittyi heti kahteen suureen kirkkoon, luterilaiseen Nikolain ja ortodoksiseen Uspenskin tuomiokirkkoon. Myös Suomenlinnassa oleva entinen ortodoksinen kirkko oli saanut säilyä paikoillaan. Se, että Suomenlinnan kirkko oli luterilaisten käytössä, oli pärnulaisten mielestä aivan luonnollista; eihän saarella enää ollut ortodokseja.⁵⁶

Monessa vetoomuksessa paheksuttiin purkamiseen tarvittavaa suurta rahasummaa. Petserimaan maanviljelijät valittivat, että Petserimaa oli kuluneena katovuonna kärsinyt taloudellisesti ja että etenkin veden alle jääneet Peipsijärven ranta-alueet tarvitsisivat kipeästi valtion tukea. Maanviljelijöiden hätään kiinnitti huomiota myös mm. pärumaalainen Seli-Töstamaan seurakunta, joka piti varojen antamista kirkon hajottamiseen ”järjettömänä rahantehlaamisena”.⁵⁷ Harjumaalainen Juurun seurakunta kehoitti antamaan rahat vaikkapa orpolapsien turvapaikkojen tai vanhainkotien rakentamiseen; hyvä kohde olisi myös huonokuntoinen Paksu Margareeta -torni, joka senhetkisessä kunnossaan oli ”häpeäksi jokaiselle vironlaiselle”.⁵⁸

Useassa protestissa kiinnitettiin huomiota siihen, kuinka huonosti lakialoite sopi yhteen juuri vietetyn nuoren tasavallan 10-vuotisjuhlan kanssa. Narvan arkkipiispa Eusebios, Petserin piispa Joann sekä useiden vironvenäläisten keskusjärjestöjen edustajat ihmettelivät sitä, että katedraali oli ”rauhanomaisen rakentamisen aikakaudella”, kestänyään ”suuren sodan ja vallankumouksen, yhden valtakunnan romahduksen ja uuden nousun”, joutunut ilman mitään syytä tällaiseen vaaraan.⁵⁹

Lähes jokaisessa protestissa toistui valitus ortodoksien uskonnollisten tunteiden loukkaamisesta ja kansallisen yhtenäisyyden pirstomisesta. Jööpren seurakunnan mukaan lakialoite merkitsi suorastaan ortodoksien uskon sortamista ja kansallistunnon kasvattamisen sijasta sen heikentämistä. Ilmjärven seurakunnan mielestä sanomalehdet ja koulukirjojen kirjoittajat olivat aloittaneet ”sodan” ortodoksista uskoa vastaan jo kohta vapaussodan jälkeen; silloin oli vaiettu kaikista ortodoksien ansioista itsenäisyyden saavuttamisessa. Sordin seurakunnan mukaan ortodoksit olivat vuosien varrella saaneet usein tuntea, että heitä pidettiin alemman asteen kansalaisina.⁶⁰

Ortodoksisten seurakuntien mielestä oli niin ikään selvä, ettei hankkeella ollut kansan keskuudessa kannatusta. Läänemaalaisen, Hiidenmaalla sijaitsevan Emmasten seurakunnan protestissa vakuutettiin, ettei tavallinen kansa ollut edes voinut kuvitella saati sitten vaatinut Aleksanteri Nevskin katedraalin purkamista, eikä suhtautuminen ollut muuttunut edes sen jälkeen, kun lehdistössä oli nostettu asiasta suuri häly.⁶¹

Hallitukselle ja riigikogulle ei voinut jäädä epäselväksi, mitä mieltä maan ortodoksinen väestö oli purkuhankkeesta.

Taulukko 2. Ortodoksien osuus väestöstä maakunnittain vuonna 1922, prosentteja

Petserimaa	90,9
Saaremaa	39,7
Pärnumaa	31,5
Valgamaa	24,3
Virumaa	16,6
Läänemaa	12,9
Viljandimaa	12,6
Harjumaa	9,4
Võrumaa	8,8
Järvamaa	4,7
Koko väestö	19

Lähde: Johan Köpp, Usu- ja kirikuolud Eestis. – Eesti. Maa, rahvas, kultuur. Tartu 1926, 1122.

Puolilihavalla merkityissä maakunnissa oli enemmistö ortodokseista venäläisiä.

Viron kokonaisväestö 1922 väestönlaskennassa oli 1 107 000 asukasta; ortodoksien määrä siten n. 210 000.

10. Ortodoksit puolustautuvat alakomiteassa

Varsinainen selvitystyö ja asiantuntijoiden kuuleminen riigikogun yleisvaliokunnan alakomiteassa alkoi 24.10. 1928. Kuultavina olivat tuolloin oikeusministeriön, opetusministeriön, sisäministeriön ja tieministeriön sekä ortodoksisen kirkon ja Tallinnan kaupunginhallituksen edustajat. Vielä tässä vaiheessa väiteltiin siitä, voisiko alakomitean työtä jatkaa ennen hallituksen kannan selviämistä. Komitean työn keskeyttämistä kannattivat Werner Hasselblatt ja P. Baranin. Ääntenenemmistöllä päätettiin kuitenkin jatkaa asiantuntijoiden kuulemista.⁶²

Oikeusministeriön esittelijä *Karl Selter* ilmoitti, ettei ministeriö voinut hallituksen kannan puuttuessa vielä kertoa omaa mielipidettään. Opetusministeriön esittelijä *Gottlieb Ney* puolestaan sanoi olevansa paikalla ainoastaan muinaismuistoneuvoston edustajana. Katedraalia ei hänen mukaansa ollut rekisteröity muinaismuistoksi eikä se siten kuulunut muistomerkkien ja muinaismuistojen huoltolain alaisuuteen. Ministeriöiden

edustajista konkreettisin anti oli tieministeriön edustajalla, insinööri *H. Pernalla*. Hän oli tehnyt suunnitelman katedraalin purkamisesta ja laskenut sen kustannukset. Katedraali oli hänen sanojensa mukaan ”perusteellinen ja monumentaalinen” rakennus, joka täytyi purkaa käsin toisin kuin Varsovassa, jossa kirkko oli voitu räjäyttää maan tasalle. Perna arvioi hajottamisen maksavan n. 120 000 kruunua ja kestävän kaksi vuotta.⁶³

Lakialoitteen laatijat olivat siten olleet täysin epärealistisia antaessaan purkutyölle aikaa vain puoli vuotta.

Tallinnan kaupunginhallituksen edustaja *G. Hellat* toisti jo lehdissäkin ilmaistun käsityksen, että paikka, jolle katedraali oli lupaa kysymättä rakennettu, kuului kaupungille.⁶⁴

Viron ortodoksisen kirkon synodin edustaja, ylipappi Nikolai Päts oli tuhtunut siitä, että komitean virallinen kutsu oli osoitettu venäläisen ortodoksisen kirkon synodille, jollaista Virossa ei edes ollut. Tämä oli osoitus siitä, etteivät poliitikot vielä olleet ymmärtäneet suurimman osan Viron ortodokseista olevan virolaisia. Viron ortodoksisen kirkon 154 seurakunnasta venäläisiä oli ainoastaan 30.

Pätsin mukaan synodi piti katedraalia kokonaiskirkon omaisuutena eikä jättäisi puolustamatta etujaan. Synodia puoltavalle kannalle oli hänen mukaansa asettunut myös vuonna 1927 ministeriöiden välinen komitea, joka oli jättänyt avoimeksi ainoastaan se, oliko kirkon isäntä Aleksanteri Nevskin seurakunta vai kirkkohallitus. Viron ortodoksisen kirkon täysistunto puolestaan oli vuonna 1926 tunnustanut kirkon metropoliitan pääkirkoksi. Näin ollen puuttui enää kirkon muodollinen luovuttaminen synodille. Päts myönsi, että ortodokseilla oli keskenään erimielisyyksiä kirkon omistamisesta. Hän korosti kuitenkin, että se oli heidän oma asiaansa eikä valtiolla ollut siihen mitään sanomista.⁶⁵ Kysymys oli nimenomaan katedraalin venäläisen seurakunnan ja synodin välisestä kiistasta.

Päts esitti synodin näkemyksen kirkon rakentamiseen vaikuttaneista tekijöistä. Edellisen vuosisadan lopulla Tallinnassa oli ollut jo 16 000 ortodoksia, jotka eivät mahtuneet silloin käytössä olleisiin kahteen kirkkoon; uusi kirkko oli täytynyt rakentaa käytännöllisistä uskonnollisista syistä. Toompean linnantori oli valittu, koska maaperä siellä oli tarpeeksi lujaa. Linnantori ei ollut kuulunut kaupungille, vaan se oli ollut ritarikunnan ja komendantuurin omaisuutta, joka oli määrätty kirkon tontiksi laillisesti keisarin käskyllä. Edelleenkin niitä saattoi olla valtiolla. Pätsin mukaan Viron ei kannattanut seurata Puolan esimerkkiä, koska ”suurelle annetaan anteeksi mutta pienelle ei”. Päts kertoi, että synodille oli tullut seurakunnista jo monta protestikirjettä ja kehotusta ryhtyä toimiin. Seurakuntalaiset olivat asian vuoksi hyvin kiitetyksissään ja vaativat jopa ulkopuolisen avun pyytämistä. Synodi ei kuitenkaan kannattanut sellaista me-

nettelyä, vaan aikoi ratkaista kiistan kotoisin konstein.⁶⁶

Nikolai Päts ei siis myöntänyt suurvenäläisellä kansallisuuspolitiikalla olleen mitään osuutta katedraalin rakentamiseen.

Aleksanteri Nevskin seurakunnan edustaja, asianajaja *A. Sorokin* painotti, että voidakseen purkaa kirkon valtion olisi ensin pakkolunastettava se seurakunnalta käypään hintaan, muuten kyseessä olisi perustuslain rikkominen.⁶⁷

Synodin ja seurakunnan edustajat esiintyivät huomattavan itsevarmasti ja oikeuksistaan tietoisina. Kokous ei selvästikään tyydyttänyt purkamisen kannattajia, mistä kertoi Mihkel Juhkamin valitus, että rakentamisen poliittiset motiivit oli ohitettu liian kevyesti.⁶⁸

Tallinnan kaupunginhallitus ilmoitti lopullisen kantansa katedraalin purkamiseen marraskuun alussa. Sen mukaan katedraali oli rakennettu kaupungille kuuluvalla julkiselle paikalle, jota ei kuitenkaan ollut kaupungilta pakkolunastettu. Kaupunginhallituksen mielestä kirkko sopi erittäin huonosti ympäristöönsä, ja siksi maan hallituksen olisi kirkon laillisena omistajana ryhdyttävä toimiin, jotta Toompean linnantori saisi ilmeen, joka olisi sopusoinnussa kaupungin omaperäisen siluetin ja Toompean muiden historiallisten rakennusten kanssa.⁶⁹ Tämä kiertoilmaus tarkoitti, että kaupunginhallitus kannatti katedraalin purkamista.

11. Purkuhanke alkaa joutua poliittiseen vastatuuleen

Alakomitean kolmannen istunnon jälkeen Päevaleht julkaisi etusivullaan artikkelin, jossa analysoitiin katedraalin purkamisen poliittisia edellytyksiä. Lehti kertoi, että riigikogussa epäiltiin purkamisen toteutumista. Lakialoite oli nimittäin esitetty mahdollisimman huonoon aikaan – juuri ennen uuden riigikogun vaalia. Sen vuoksi monet lakialoitetta periaatteessa tukevat puolueet, joiden kannatus kuitenkin perustui osaksi Petserimaan venäläisten äänille, olivat ryhtyneet epäröimään. Ensi sijassa tämä koski sosialisteja, joiden parlamenttiryhmään kuului yksi Petserimaan venäläisten edustaja. Lehden tietojen mukaan sosiaalidemokraatit aikoivat jäädä äänestyksessä puolueettomiksi. Kahta mieltä oli myös talonpoikaispuolueen, pienviljelijöiden ja kansanpuolueen keskuudessa. Kristillisen kansanpuolueen, saksalaisten ja venäläisten edustajat vastustivat lakialoitetta tiukasti. Lakialoitteen laatijat eivät kuitenkaan olleet epätoivoisia, vaan olettivat hallituksen ratkaisevan asian yksinään.⁷⁰



Näkymä Toompealle Olevisten kirkoornista. Valokuva: Tuglas-seura.

Työpuolue oli jäämässä ainoaksi katedraalin purkamista tinkimättä vaativaksi riigikogun ryhmäksi. Muilla puolueilla oli asiassa enemmän menettävää kuin voitettavaa. Hallituksen hitaus kannanotossa kertoi epäilemättä kysymyksen poliittisesta herkkyydestä.

Sosialistien kansanedustaja, kirjailija *Karl Ast* ilmoitti, että sosialistit olivat antaneet edustajilleen vapauden äänestää asiassa omantuntonsa mukaan, koska kysymystä oli mahdotonta ratkaista puoluepoliittisin perustein. Hänen mielestään lakialoitteen laatijat olivat menetelleet harkitsemattomasti eivätkä olleet ottaneet riittävästi huomioon teknisiä, juridisia tai poliittisiä näkökohtia. Ast itse tunnusti vain yhden lakialoitteen perusteluista päteväksi: katedraali ei tyyliltään sopinut Tallinnan yleisilmeyseen. Se ei ollut kuitenkaan riittävä syy purkamiseen. Hänen mielestään purkamiseen tarvittavat varat pitäisi ennemminkin käyttää Tallinnan terveydellisten olojen parantamiseen. Hän myönsi, että katedraali oli rakennettu venäläistämisen ja tsarismien symboliksi. Hänen mielestään virolaisten piti kuitenkin hyväksyä oma historiansa ja olla ylpeitä siitä, että olivat selvinneet huonoista ajoista. Astin mielestä näennäisesti radikaali lakialoite henki todellisuudessa ”pahanhajuista kansalliskiihkoa ja tympäisevää isänmaallisuutta”.⁷¹

Karl Astin reaktio oli omiaan vahvistamaan Päevalehen analyysin paikansapitävyyttä. Astin mielipiteillä oli ilmeisesti melko yleinen kannatus sosialistien keskuudessa päätellen siitä, kuinka paljon palstatilaa hän sai puolueen lehdestä, joka muuten ei juurikaan ollut seurannut asian kehittymistä. Sosialisteilla tuskin oli erityistä halua puolustaa ortodokseja, mutta oppositiopuolueena se tietenkin mielellään käytti tilaisuuden hyväkseen arvostellakseen porvarillisia hallituspuolueita.

Edellä oli puhetta siitä, että Viron ortodoksisen kirkon edustajat olivat esiintyneet alakomitean istunnossa lokakuun lopulla hyvin itsevarmasti. Seuraavassa alakomitean istunnossa 7.11. 1928 he joutuivat jo ahtaamalle. Mihkel Juhkam piti tällöin pitkän ja kiihkeän puheen, jossa hän syvensi lakialoitteen poliittisia perusteluja. Hän esitteli tunnetuimpien slavofiilien käsityksiä venäläisyyden ja ortodoksisen uskon ylivoimaisuudesta muihin kansoihin ja uskontoihin nähden. Hän siteerasi mm. Dostojevskia, Homjakovia, Aksakovia, Kirejevskää ja Mihailovskia, ja veti näiden ajatuksista johtopäätöksen, että venäläisten vakaa aikomus oli ollut hävittää viron kieli ja kulttuuri ja venäläistä virolaiset täydellisesti. Juhkamin mukaan virolaisten oli aika viimein tehdä tilinsä selväksi venäläistämisaikojen kanssa. Hänen mukaansa valtio selviäisi helposti purkamisen aiheuttamista kuluista. Juhkam antoi ymmärtää tietävänsä, että ortodoksinen synodi oli lähettänyt seurakunnille salaisen kiertokirjeen, jossa se oli mm. antanut määräyksiä ja ohjeita protestien laatimiseksi katedraalin

puolesta.⁷² Juhkamin väite synodin antamista ohjeista piti luultavasti paikkansa. Täysin varma hän ei ilmeisesti ollut, koska esitti asian miltei ohimennen.

Juhkamin puheenvuoron jälkeen synodin edustaja Nikolai Päts suostui myöntämään, että katedraalin rakentamisella oli ollut myös poliittisia tarkoituksia. Hänen mukaansa ortodoksin katedraalin rakentamisen aikana ollut usein pakko tehdä sellaista, mitä eivät olisi halunneet. Se oli hänen mukaansa kuitenkin menneisyyttä ja katedraalin tuhoamisen mielekkyyttä oli arvioitava ennen muuta ortodoksien uskonnollisten tunteiden loukkaamisen kannalta. Seurakunnan edustajan A. Sorokinin mukaan senhetkistä Viron venäläisyhteisöä ei voinut pitää vastuullisena Shohovskoin ja muiden venäläistäjien toimista. Ja vaikka katedraalin rakentamisesta esitetyt väitteet saattoivat pitää paikkansa, kirkkoa kuitenkin tarvittiin kipeästi jumalanpalvelusten pitämiseen.

Vaba Maan mukaan osapuolet olivat huomattavasti lähentyneet toisiaan. Erityisesti lehti kiinnitti huomiota siihen, että ortodoksit olivat myöntäneet poliittisten syiden merkityksen.⁷³

Nikolai Pätsin tunnustus poliittisten motiivien merkityksestä oli huomattava muutos hänen edelliseen esiintymiseensä. Ortodoksit olivat ehkä yleisemminkin huomanneet hyödyttömäksi kiistää katedraalin rakentamisen poliittiset yhteydet. Asian myöntäminen saattoi olla heille jopa eduksi.

Marraskuun alun kokous jäi alakomitean viimeiseksi kokoontumiseksi. Asiantuntijoiden kuulemista oli kyllä tarkoitus jatkaa, mutta uuden kokouksen koollekutsuminen jätettiin komitean johdon tehtäväksi.

12. Ortodoksit saavat tukea Kansainväliseltä sovintoliitolta

Katedraalikiistaan puuttui myös Tartossa lokakuun 1928 lopulla pidetty Kansainvälisen sovintoliiton (International Fellowship of Reconciliation) kokous. Liitto oli perustettu vuonna 1914 tekemään tunnustuskunnat ylittävää kristillistä rauhantyötä. Kokoukseen osallistui isäntämaan lisäksi edustajia useista Euroopan maista, esim. Saksasta, Ranskasta, Englannista, Latviasta, Ruotsista ja Suomesta. Kokous keskittyi varsinaisesti sosiaalisiin ja rauhanakysymyksiin eikä katedraalikiistayms luonnollisesti olisi edes ehtinyt se asialistalle.⁷⁴

Sovintoliitto käsitteli kuitenkin katedraalikiistaakin ja päätti yksimielisesti antaa siitä julkilausuman. Sen allekirjoittivat liiton puheenjohtaja, ruotsalainen teologi ja sementtityön pioneeri *Natanael Beskow*, liiton

saksalainen sihteeri *Friedrich Siegmund-Schulze*, sekä virolaisista Tarton yliopiston kuraattori *Peeter Põld*, konsistorin asessori H. B. Rahamägi ja saksalaisen rovastikunnan rovasti *Konrad von zur Mühlen*. Julkilausumassa paheksuttiin monilukuisen kansanosan ja erityisesti Aleksanteri Nevskin seurakunnan jäsenten syvimpien uskonnollisten tunteiden loukkaamista. Julkilausuman allekirjoittajat pelkäsivät, että katedraalin purkaminen vahingoittaisi vakavasti Viron monenlaisten kansallisuuksien ja uskontokuntien edustajien suhteita. Samalla siitä voisi tulla vaarallinen ennakkotapaus.⁷⁵ Venäläisen kansallisen liiton lähettämä protestisähke oli saattanut edesauttaa kysymyksen esiinottamista.

Talonpoikaispuolueen Kaja oli närkästynyt sovintoliiton protestista. Lehden mielestä kansainvälisten kokousten luonteeseen kuului se, etteivät ne käyttäneet isäntämaan tilannetta ”ilkeästi” hyväkseen tai puuttuneet muuten sen sisäisiin asioihin. Lehden mukaan katedraalin kohtalo ratkaistaisiin kyllä ilman sovintoliiton neuvojakin.⁷⁶

Friedrich Siegmund-Schulze, jolla muutenkin oli suhteita Viron kirkon vaikuttajiin, pyysi vielä seuraavan vuoden puolella Eduard Tennmannia ja piispa Kukkiä ottamaan kantaa katedraalin repimistä vastaan.⁷⁷

Sovintoliiton kannanotto käytettiin heti hyväksi ortodoksien *Uus Elu*-lehdessä, jossa se painettiin etusivulle. Lehden päätoimittaja *Anton Laar* sanoi monien virolaisten ortodoksien vakuuttuneen edellisten viikkojen lehtikirjoittelun perusteella, että uskonvaino oli Virossa todellisuutta. Laar ei aikonut ryhtyä vastaamaan kaikkiin lehdissä esiintyneisiin törkeyksiin, vaan hän halusi tarkastella asiaa ”puolueettomasti ja oikeudenmukaisesti”. Hän kuitenkin korosti heti alkuun, että ihmisten uskonnollisilla tunteilla ei sopinut leikkiä, sillä ne saattoivat nostaa suuremman huudon kuin arvattiinkaan.

Laarin mukaan katedraalin rakentamiseen oli ollut selvä syy: jumalanpalveluksien tilanpuute. Hän paheksui sitä, että kirkon rakennuttajana mainittiin aina yksinomaan kuvernööri Shahovskoi. Laarin mukaan hankkeen isä ja kaikkein ”energisin toteuttaja” oli ollut edesmennyt ylipappi *Karp Tiisik*, joka tunnettiin koko Virossa ”rehtinä Viron kansan ystävänä”. Laarin mielestä hankkeen puhtaasti poliittista luonnetta vastaan puhui se, että valtio oli maksanut kirkon rakentamisesta ainoastaan osan. Loput oli jouduttu keräämään lahjoituksina ympäri Venäjää. Laarin mielestä katedraalin rakentamista Toompealle ei voinut pitää virolaisten sortamisena, koska Toompea oli siihen aikaan ollut ”saksalaisten rautainen linnoitus”. Päinvastoin, ”oikeudenmukaisen historiankirjoittajan” pitäisi pikemmin kiittää Shahovskoita siitä, että sortaessaan saksalaisuutta ”raskas venäläinen käsi” samalla tuli auttaneeksi virolaisten vapautumista. Laarin mielestä katedraalia saattoi pitää erityisenä ”sortomuistona” ainoastaan nuoriso, jolla ei ollut kunnon käsitystä ajasta, jolloin virolaiset elivät

saksalaissorron alla. Nuoret eivät ymmärtäneet, että virolaisten ainoa toivo tuolloin oli ollut päästä saksalaissorrosta Venäjän hallituksen avulla.⁷⁸

Rakennustyyli oli Laarin mielestä makuasia ja helposti korjattavissa: säteilevät kupolit voisi värjätä alumiininharmaaksi ja kirjavat seinät voisi rapata ”yksitoikkoisiksi”, minkä jälkeen kirkko kelpaisi kaikille.

Kaikkein pahin Laarin mielestä oli väite siitä, että katedraali loukkasi enemmistön uskonnollisia ja kansallisia tunteita. Hänen mukaansa virolaiset ortodoksit myönsivät, ettei vähemmistöuskonnon asema toki antanut heille oikeutta pitää omaa pääkirkkoaan niin korkealla ja silmiinpistäväällä paikalla. Hieman ivallisesti Laar sanoi, että jos se olisi mahdollista, he ”hivuttaisivat” kirkon mielellään johonkin syrjemmälle, missä se ei niin pahoittaisi enemmistön mieliä. Kaikkein yksinkertaisinta olisi vaihtaa seurakuntia katedraalin ja luterilaisen tuomiokirkon tai jonkin alempana sijaitsevan saksalaisen kirkon kesken. Ulkoinen muoto ei nimittäin Laarin mielestä ollut ratkaiseva; hänen mukaansa Helsingin tai Berliinin luterilaista tuomiokirkkoa saattoi kuka tahansa pitää päältäpäin ortodoksisena kirkkona. Luterilaisena kirkkona Aleksanteri Nevskin katedraali ei enää loukkaisi enemmistön uskonnollisia tunteita.⁷⁹ Laar oli valinnut yhdeksi aseekseer ironian.

Laar piti lakialoitetta hälyttävänä todistuksena siitä, että virolaisortodoksien piti omassa kotimaassaan tyytyä hädin tuskin siedetyn lapsipuolen asemaan. Laarin mukaan ”vapauden kultaiset kielet” eivät enää soineet heille niin kirkkaasti, kun seassa oli ”enemmistön suvaitsemattomuuden sorasointuja”. Laar kysyi, mikä oli se valtiollinen etu, jonka vuoksi katedraali piti uhrata. Hän vakuutti, että ortodoksit hajottaisivat kyllä itse kirkkonsa, jos sillä vain voitaisiin pelastaa Viro tuholta. Lisäksi hänen mielestään oli syytä kysyä, mikä ortodoksinen kirkko olisi enää turvassa sen jälkeen, jos katedraali purettaisiin; olivathan ne kaikki enemmistön kielenkäytön mukaan ”venäläisiä kirkkoja” ja siten muistoja venäläissorron ajoista. Laar halusi korostaa katedraalin asemaa *virolaisena* kirkkona; hänen mukaansa se oli julkisuudessa täysin virheellisesti yhdistetty ”kouralliseen suvaitsemattomia venäläisiä”, joista suurin osa oli pakolaisia. Laar iloitsi siitä, että luterilainen kirkko oli asettunut samaan rintamaan ortodoksien kanssa. Kirkkojen liittoutuminen oli tarpeen, sillä uskonnonvastainen rintama ei kunnioittanut yhtä kirkkoa sen enempää kuin toistaan; olihan lehdistössä puhuttu myös luterilaisen Jaanin kirkon raivaamisesta. Suurimmaksi haitaksi koko kiistan järkevälle ja oikeudenmukaiselle ratkaisemiselle olikin Laarin mukaan sanomalehdistön ”hermostuttava ja provosoiva mekastus”. Sen oli loputtava.⁸⁰

Laar samoin kuin monet muutkin virolaisortodoksit olivat toimineet aktiivisesti Viron itsenäisyyden puolesta. Laar oli ollut mm. perustuslakia säättävän kokouksen jäsen. Hänen sanoillaan voi siten olettaa olleen taval-

lista enemmän painoa julkisuudessa. Virolaisten ortodoksien voimakkaasta itsenäistymistahdosta kertoo sekin, että he olivat jo keväällä 1917 suunnitelleet oman kansallisen kirkkokunnan perustamista, itse asiassa jo ennen kuin kuin luterilaiset olivat kokoontuneet samoissa merkeissä.

Marraskuun lopussa yksi katedraalin purkamisen ehto toteutui, kun hallitus tunnusti katedraalin tontin kaupungin julkiseksi maa-alaksi ja katedraalin valtion omaisuudeksi. Omistusoikeuden toteuttaminen annettiin sisäministerin tehtäväksi.⁸¹

Hallituksen päätös ei kuitenkaan merkinnyt sitä, että kirkkoa olisi heti voitu ruveta hajottamaan. Hallitus oli päättänyt vain siitä, kenelle kirkko ja sen kiinteä omaisuus kuului eikä sekään ollut vielä lopullisesti selvillä, sillä seurakunnan ja synodin välinen kiista kirkon omistusoikeudesta oli parhaillaan valtakunnanoikeudessa seurakunnan voitettua käsittelyn kahdessa alemmassa tuomioistuimessa. Sisäministeri Jaan Hünerson neuvokin ministeriönsä virkamiehiä, ettei katedraalille kuuluvia muita rakennuksia saanut vielä antaa vuokralle synodille tai kenellekään muullekaan ennen kuin koko katedraaliksiymys olisi ratkaistu ja Toompean uusi asemakaava olisi valmis.⁸²

13. Katedraalikiista rauhoittuu ajan kuluessa

Viron hallitus vaihtui joulukuun 1928 alussa. Uudeksi riigivanemaksi tuli sosialisti August Rei ja hallitukseen tulivat sosialistien lisäksi kristillinen kansanpuolue, työpuolue ja pienviljelijät. Lakialoitteen primus motorista Mihkel Juhkamista tuli sotaministeri. Hallituksessa oli nyt yksi puolue, kristilliset, joka vastusti ehdottomasti katedraalin purkamista.

Toompean uutta asemakaavaa suunniteltiin tieministeriössä, joka esitelti tammikuussa 1929 tuoreelle hallitukselle ne edellytykset, jotka uuden asemakaavan piti täyttää. Ministeriöt oli tarkoitus keskittää Toompealle, joten niitä varten tarvittiin uusia rakennuksia. Samoin riigivanemalle aiottiin rakentaa uusi asunto. Katedraali oli määrä joko uudelleenrakentaa kirkoksi tai ”monumentiksi” tai tykkäänään purkaa. Hyvien suunnitelmien löytämiseksi julistettiin kilpailu, jonka määräajaksi asetettiin 1.8.1929.⁸³

Keväällä 1929 Aleksander Nevskin katedraalista ei julkisuudessa pidetty suurempaa hälyä. Toukokuussa pidettiin uuden riigikogun vaali, jossa katedraalin purkamista innokkaimmin ajanut työpuolue oli suhteellisesti suurin häviöjä: sen paikkaluku putosi 13:sta 10:een (taulukko 3). Kansanpuolueen riveistä riigikoguun valittiin mm. metropoliitta Aleksander.



Tallinnan ja koko Viron metropoliitta Aleksander (Paulus) seurueineen Suomessa 1933. Valokuva: Museovirasto.

Vaalitulosten selvittyä Uus Elu -lehti kertoi, että Viron ortodoksit olivat katedraalin purkamista koskeneen lakiehdotuksen järkyttäminä päättäneet joulun 1928 aikoihin lähteä mukaan seuraaviin vaaleihin torjuakseen ”kirkolle ja kristitylle kansalle vahingollisia lakihankkeita”. He olivat ensin aikoneet yhdistää voimansa kristillisen kansanpuolueen kanssa, mutta puolueen ortodoksikielteisen asenteen vuoksi he olivat viimein päättäneet tehdä yhteistyötä muiden puolueiden kanssa. Jos se ei olisi onnistunut, he olisivat perustaneet oman ”kristillisten sosialistien” ryhmän. He olivat otaksuneet saavansa 2–3 edustajaa riigikoguun, mutta lopulta läpi oli mennyt ainoastaan metropoliitta Aleksander. Lehti ihmetteli itsekriittisesti sitä, että yli kymmeneksen väestöstä muodostava ortodoksinen vähemmistö oli saanut vain yhden prosentin paikoista.⁸⁴ Vaba Maan mukaan aloite kristillisen kansanpuolueen ja ortodoksien yhteistyöstä tuli nimenomaan edellisiltä ja asiasta neuvoteltiin jo edellisessä marraskuussa.⁸⁵

Katedraalikiista oli näin johtanut ortodoksien puoluepoliittiseen aktivoitumiseen.

Taulukko 3. Puolueiden paikkaluvut riigikogussa vuosien 1926 ja 1929 vaaleissa.

Puolue	Vaalit 1926	Vaalit 1929
Kommunistit	6	6
Sosialistinen työväenp.	24	25
Työpuolue	13	10
Kansanpuolue	8	9
Pienviljelijät	14	14
Kristillinen kansanp.	5	4
Talonpoikaispuolue	23	24
Suurtilalliset	2	3
Kansalliset vähemmistöt	5	5
Yhteensä	100	100

Lähde: *Toivo U. Raun Viron historia*. Keuruu 1989, 143.

Kesäkuussa 1929 Viron ortodoksinen kirkko piti täysistunnon, jossa puhuttiin myös Aleksanteri Nevskin katedraalista. Metropoliitta Aleksander oli muotoillut päätöslauseleman, jonka mukaan kokous protestoi katedraalin purkuhanketta, koska sille ei ollut mitään perusteita ja koska purkaminen loisi vaarallisen ennakkotapauksen, jonka perusteella voitaisiin hyökätä muidenkin kirkkojen kimppuun. Kokous hyväksyi päätöksen yksimielisesti.⁸⁶

Ortodoksit esiintyivät jo hyvin tynesti, mihin heillä oli varaakin. Purkuhanke oli ollut jo useita kuukausia poliittisessa vastatuulella. Edes Mihkel Juhkam ei ollut julkisuudessa kiirehtinyt lakialoitteen käsittelyä.

Ruotsin kuninkaan Kustaa V:n valtiovierailu Tallinnassa kesäkuussa 1929 tuotti Viron ortodokseille odottamatonta mielihyvää. Vierailun isännät olivat järjestäneet kuninkaalle käynnin sekä luterilaiseen tuomiokirkkoon että ruotsalaiseen kirkkoon. Sen sijaan Aleksanteri Nevskin katedraaliin häntä ei haluttu viedä. *Uus Elu* -lehden mukaan kuningas kuitenkin ”löysi toisen tien osoittaakseen oman mielipiteensä katedraalin purkajien toiminnasta”. Kustaa V ei toki mielenosoituksellisesti poikennut isäntien järjestämästä ohjelmasta, vaan lähetti katedraaliin edustajanaan amiraali Ehrenschildin ”täydessä virkaunivormussa”.⁸⁷

Virolaisista sanomalehdistä ei löydy pienintäkään mainintaa amiraalin vierailusta.

14. Katedraalin kohtalo ratkeaa lopullisesti

Kolmannen riigikogun valtuuksien loppuessa yleisvaliokunta toimitti heinäkuussa 1929 riigikogun asiainhoitajan haltuun Aleksanteri Nevskin katedraalia koskevan lakialoitteen.⁸⁸ Tämä jäi viimeiseksi kerraksi, kun lakialoitetta jollakin tavoin käsiteltiin riigikogussa.

Viron hallitus vaihtui jälleen heinäkuussa 1929. Riigivanemaksi tuli työpuolueen *Otto Strandman* ja ministereiksi työpuolueen, kristillisen kansanpuolueen, talonpoikaipuolueen ja pienviljelijöiden miehiä. Juhkam ei enää jatkanut ministerinä.

Toompean asemakaavan suunnittelu edistyi hitaammin kuin oli suunniteltu. Hallitus ei ollut tammikuussa 1929 vielä hyväksynyt kilpailun ehtoja, koska kaikki tarvittavat tiedot eivät olleet silloin olleet koossa. Asia oli lähetetty takaisin tieministeriöön ja vasta syyskuun 1929 alussa siellä päästiin päättämään asemakaavakilpailun ehdoista. Tässä vaiheessa halli-



Työpuolueen Mikkel Juhkam (1884–1942) oli purkuhankkeen primus motor. Valokuva: Eesti filmiarhiiv.

tuspiiritkin olivat jo ryhtyneet kiirehtimään asiaa. Kokous, johon osallistuivat riigivanem Otto Strandman, tieministeri *August Jürman* sekä joukko alempia virkamiehiä, päätti lopulta, että Toompealle rakennettaisiin suuri, monikerroksinen hallitusrakennus, johon sijoitettaisiin melkein kaikki ministeriöt. Arviolta puoli miljardia kruunua maksava rakennus aiottiin sijoittaa Toompean linnantorin tuntumaan, jolloin olisi tarpeen pakkolunastaa useita rakennuksia ja purkaa ne.⁸⁹ Aleksanteri Nevskin katedraalia ei erikseen suunnitelmassa mainittu, mutta hyvin todennäköisesti se olisi ollut yksi purettavista rakennuksista.

Uuden mammuttirakennuksen sijoittaminen Toompealle ei kuitenkaan saanut yleistä kannatusta. Mihkel Juhkam epäili, kestäisikö maaperä sellaista kuormaa ja muistutti, että monituhantisen virkamiesjoukon työmatkat aiheuttaisivat pahoja ruuhkia Toompealle ja sen lähistöön. Myös ”sydän- ja keuhkosairaille” virastojen asiakkaille kipuaminen ylös mäelle ei olisi yksinomaan miellyttävää. Juhkam syytti tieministeriön insinöörejä suuruudenhulluudesta ja epärealistisuudesta. Hänen mielestään Toompea ei ollut oikea paikka suunnitellulle kolossille, eikä myöskään katedraalille, mitä ei Juhkamin mielestä saanut unohtaa. Hän tosin oletti, ettei kirkon purkamiseen enää löytyisi rohkeutta, mutta ainakin sille voisi antaa uuden ilmeen. Jos Toompean hallintopalatsiin oltiin valmiita laittamaan puoli miljardia, katedraalin muokkaukseen varmaankin löytyisi jokunen miljoona.⁹⁰ Juhkam oli selvästi luopunut toivosta saada katedraali puretuksi.

Aleksanteri Nevskin katedraalin kohtalo varmistui lopullisesti lokakuussa 1929. Tieministeriön selvitykset olivat osoittaneet, että uuden hallintopalatsin rakentaminen Toompealle olisi täysi mahdottomuus. Se ei sopisi Toompean yleisilmeeseen eikä maaperä kestäisi sitä. Niinpä asemakaavakilpailu oli peruutettu tarpeettomana ja Toompea jäisi ennalleen.⁹¹ Yksi mainitsematta jäänyt syy oli varmasti myös hankkeen kalleus.

Asemakaavakilpailun peruuntuminen oli ilouutinen Viron ortodokseille: heidän ei enää tarvinnut pelätä katedraalin puolesta.

15. Uskonnollista sortoa vai kansallista terapiaa?

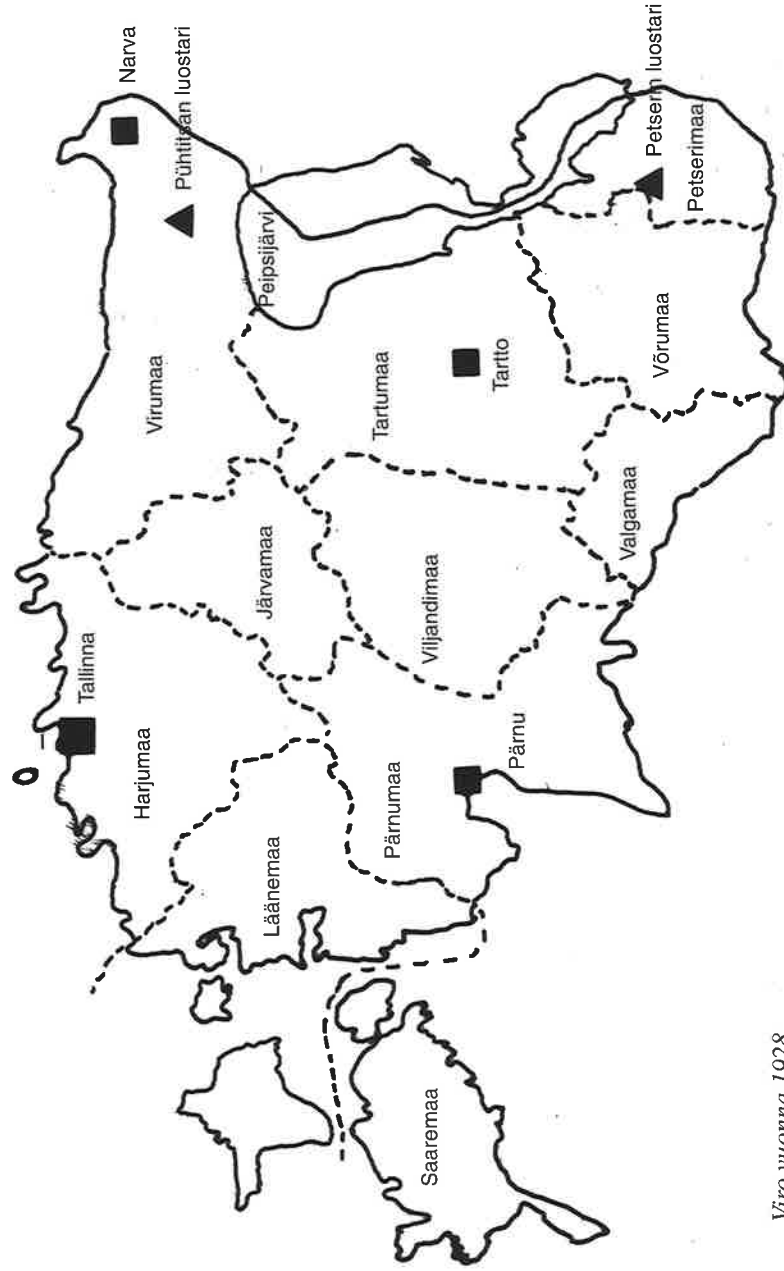
Olivatko Mihkel Juhkam ja hänen hengenheimolaisensa taistelleet turhaan katedraalin purkamisen puolesta? Totta on, että he eivät olleet ottaneet riittävästi huomioon kysymyksen taloudellisia, teknisiä, juridisia ja poliittisia puolia uskonnollisesta puhumattakaan. Aika oli ehkä vaikutta-

nut kypsältä hankkeen läpiviemiseen, mutta lakialoitteen laatijat olivat erehtyneet clettaessaan virolaisten olevan yksituumaisesti heidän takanaan. Lisäksi Viron epävakainen poliittinen elämä ei ollut omiaan suosimaan hankkeita, jotka vaativat puoluerajat ylittävää kannatusta. Purkuhanke yhdisti ennemminkin sen vastustajia kuin kannattajia. Viron hallitus olisi kenties voinut ratkaista katedraalin kohtalon yksinäänkin, mutta siihen se ei ollut halukas. Kysé ei siten missään tapauksessa ollut valtion terrorista uskonnollista vähemmistöä kohtaan vaan yksittäisten kansanedustajien poliittisista intohimoista.

Voimme siis kuvitella, että lakialoitteen tekijät tunsivat epäonnistuneensa, kun katedraali sai jäädä paikalleen. Asia ei kuitenkaan ole näin yksiselitteinen. Toisaalta he nimittäin tuntuivat tyytyvän tapahtuneeseen. Tyytyväisyyteen oli aihetta sikäli, että ainakin asiaa oli puitu laajasti julkisuudessa ja parlamentissa. Lähimenneisyyden aiheuttaman suuttumuksen ja katkeruuden purkaminen sanallisesti oli ehkä sittenkin ollut riittävä keino nostaa kansallista itsetuntoa.

Viron ortodokseille katedraaliin kohdistunut hyökkäys oli epäilemättä odottamaton järkytys ja omiaan luomaan vaikutelman heidän uskontoonsa kohdistuvasta vainosta tai sorrosta. Toisaalta se antoi heille tilaisuuden julkisuudessa korjata vanhoja ennakkoluuloja ja harhakäsityksiä, joista vakavin oli ortodoksien lähes automaattinen samastaminen venäläisiin. Melko yleinen ajattelutapa tuntui olevan, ettei kunnan virolainen voinut olla ortodoksi tai päinvastoin. Katedraalia puolustivat kuitenkin aktiivisimmin nimenomaan vironkieliset ortodoksit, minkä on täytynyt herättää ajatuksia ainakin hallitustasolla. Voi jopa olla, että katedraalikriisin jälkeen ortodoksit miellettiin entistä paljon vahvemmin lojaaleiksi kansalaisiksi. Heille oli varmasti eduksi sekin, etteivät he olleet kääntyneet ulkomaisten kirkonjohtajien puoleen sensuuntaisista suunnitelmista huolimatta.

Kaiken edellä mainitun huomioonottaen voi todeta, että katedraalin purkuhanke oli lopultakin enemmän ”kansallista terapiaa” kuin uskonnollista sortoa.



Viro vuonna 1928

VIITTEET

Arkistomerkinnoissa (esim. ERA 80/3/372) ensimmäinen numero tarkoittaa laajinta yksikköä eli *fondia*, toinen *luettelo* (nimistu) ja kolmas *talletta* (säilik). Tallette sisältää tavallisesti useampia dokumentteja, usein yhteen sidottuna. Joskus sivut on numeroitu, mutta koska niin ei aina ole, olen sivunumeron tilalla maininnut aina dokumentin nimen.

Sanomalehdistä olen maininnut selkeyden vuoksi viitteissä lisäksi artikkelien nimet, tosin vain ensimmäisen viittauksen yhteydessä.

- ¹ Viime aikojen kiistoista Viron ortodoksisen kirkon sisällä esim. *Aamun Koitto* 22/1995 ja 6/1996.
- ² *Dmitri Bruns* Tallinn. Linnaehituslik kujunemine. Tallinn 1993, 46; *Eesti Arhitektuur*. 1. Tallinn. Üldtoimetaja Villem Raam. Tallinn 1993, 121–122. Kirkon vihkimisestä esim. *Revalsche Zeitung* 98/1.5.1900, Tageschronik.
- ³ *Edward C. Thaden* The Russian Government. – Russification in the Baltic Provinces and Finland, 1855–1914. Princeton 1981, 68; *Seppo Zetterberg* Historian jänneväli. – Viro. Historia, kansa, kulttuuri. SKS toim. 610. Jyväskylä 1995, 80.
- ⁴ *Kaja* 243/16.10.1928, Toompea katedraali tekkimislugu.
- ⁵ *Vaba Maa (VM)* 199/29.8.1928, "Vene vennad, aidake!", 202/1.9.1928, Mis saab Toompea õigeusu peakirikust? & 208/8.9.1928, Kõrtsist kloostriini.
- ⁶ *Eesti biograafilise leksikoni täiendusköide*. Akadeemilise ajaloo seltsi toimetused 10. Tallinn 1940, 109.
- ⁷ *VM* 215/16.9.1928, Toompea – Eesti foorum.
- ⁸ *VM* 235/23.9.1928, Kuidas Wabadusplatsi laiendada; *Päevaleht (PL)* 276/10.10.1928, Kulukad unistused.
- ⁹ Apostolis-ortodoksinen on jäljempänä korvattu *ortodoksisella*. Viron kirkolla oli vuocina 1923–1940 autonomia Konstantinopoli patriarkaatin alaisuudessa.
- ¹⁰ Eesti Riigiarhiiv, Tallinn (ERA) 80 (Riigikogu)/3/ 2375, Tallinna Aleksander Nevski katedraali likvideerimise seadus 11.10.1928.
- ¹¹ ERA 80/3/ 825, M. Juhkam et al. Riigikogu juhatusle 11.10.1928; *Kaja* 240/12.10.1928, Toompea Vene kirik lammutamisele; *Posimees (PM)* 278/12.10.1928, Vene kirik Tallinna Toompeal lammutamisele; *PL* 278/12.10.1928, Toompea Vene kirik lammutatakse?; *VM* 237/12.10.1928, Toompea katedraal lammutatakse?
- ¹² *Uusi Suomi* 238/12.10.1928, Viro on saamassa uuden ja kiintoisan kirkkoselkkauksen.
- ¹³ ERA 14 (Siseministerium)/1/1201, Sõjaministerium (N. Reek) valitsusele 18.11.1927.
- ¹⁴ ERA 14/1/1201, Sõjaministerium (N. Reek) valitsusele 18.11.1927.
- ¹⁵ ERA 14/1/1201, Kohtuminister T. Kalbus Vabariigi valitsusele 28.7.1928.
- ¹⁶ *PL* 279/13.10.1928, Mõteteavaldusi Toompea katedraali lammutamisest.
- ¹⁷ *PL* 279/13.10.1928.
- ¹⁸ *PL* 279/13.10.1928 & 295/29.10.1928, Tartlaste arvamisi Toompea katedraali lammutamisest.
- ¹⁹ *Uusi Suomi* 239/13.10.1928, Viron metropoliitta varottaa purkamasta venäläistä kirkkoa.
- ²⁰ *PL* 279/13.10.1928.
- ²¹ *VM* 237/12.10.1928, Toompea sibulkuplite ümber.

- ²² PL 279/13.10.1928.
- ²³ PL 279/13.10.1928.
- ²⁴ PL 295/29.10.1928.
- ²⁵ PL 295/29.10.1928.
- ²⁶ PL 295/29.10.1928.
- ²⁷ PL 295/29.10.1928.
- ²⁸ PL 295/29.10.1928.
- ²⁹ PL 295/29.10.1928.
- ³⁰ PL 279/13.10.1928. Aleksanderin elämänvaiheista tarkemmin A. *Kaljukosk* Metropoliid Aleksander. – Eesti apostlik-õigeusu kirik 1995. Päevastik. Tallinn 1994, 29–37.
- ³¹ PL 279/13.10.1928.
- ³² PL 279/13.10.1928.
- ³³ PL 287/21.10.1928, Pealinna ilu kohustab.
- ³⁴ PL 292/26.10.1928, Mõni sõna kiriku "lõhkumisest".
- ³⁵ *Eesti Kirik* 1928, 343.
- ³⁶ *Eesti Kirik* 1928, 343–345; *Kaja* 256/31.10.1928, Toompea katedraal jäägu.
- ³⁷ *VM* 238/13.10.1928, Toompea katedraal ja Vene emigrandid.
- ³⁸ *VM* 244/20.10.1928, Apostliku-usu esitajad Riigivanema juures.
- ³⁹ *Kaja* 255/30.10.1928, Katedraal ja Vene rahvusühing.
- ⁴⁰ *HS* 234/18.10.1928, Venäläiset kirkot Itämeren maissa; *Kaja* 246/19.10.1928, Katedraali saatus otsustamisel.
- ⁴¹ *PM* 285/19.10.1928, Sõjakäik kiriku lammutamise vastu.
- ⁴² *Revaler Bote (RB)* 233/11.10.1928, Die Alexander-Nevski-Kathedrale soll abgebrochen werden & 238/17.10.1928, Das Gesetz über die Kathedral-Kirche.
- ⁴³ *Dorpater Zeitung (DZ)* 235/12.10.1928, Gegen die Kathedrale auf dem Dom zu Reval.
- ⁴⁴ *DZ* 238/16.10.1928, In Sachen der Alexander-Nevski-Kathedrale.
- ⁴⁵ *VM* 250/27.10.1928, Toompea kirik päikese varjajana.
- ⁴⁶ *III Riigikogu*. 7. istungjärk. Protokoll nr. 172 (16.10.1928) § 3; *VM* 242/18.10.1928, Vene toomkiriku asi üldkomisjoni antud.
- ⁴⁷ ERA 80/ 3/372, Riigikogu üldkomisjoni alamkomisjoni koosolek 17.10. & 19.10.1928; *Kaja* 246/19.10.1928, Katedraali saatus otsustamisel; *DZ* 241/19.10.1928, Um die Alexander-Nevski-Kathedrale.
- ⁴⁸ *DZ* 241/19.10.1928.
- ⁴⁹ *Kaja* 245/18.10.1928, Katedraali ümber.
- ⁵⁰ *VM* 244/20.10.1928, Apostliku-usu kiriku esitajad Riigivanema juures; *Hufvudstadsbladet* 286/20.10.1928, Estlands ortodoxa ha för avsikt vädja till det bildade Europa. Nikolai Päts oli Konstantin Pätsin veli.
- ⁵¹ ERA 14/1/1201, Jõõpre apostliku õigeusu koguduse nõukogu Vabariigi valitsusele 29.11.1928.
- ⁵² ERA 14/1/1201, Helme-Tõrva ap.-õig. koguduse liikmed ja usuvabadust ning kirikute varanduste puutumatus pooldajad Vabariigi valitsusele novembris 1928.
- ⁵³ ERA 14/1/1201, Reomäe ap.-õig. koguduse nõukogu Vabariigi valitsusele 15.11.1928.
- ⁵⁴ ERA 14/1/1201, Sindi ap.-õig. kirik Vabariigi valitsusele 14.11.1928.
- ⁵⁵ ERA 14/1/1201, Ilmjärve ap.-õig. koguduse nõukogu riigivanemale [novembris 1928].
- ⁵⁶ ERA 14/1/1201, Pärnu Issanda-muutmise koguduse nõukogu riigikogu juhatusele 18.11.1928.

- ⁵⁷ ERA 80/3/825, Petserimaa Põllumeeste Esitus riigikogu juhatusale 7.11.1928; 14/1/1201, Seli-Tõstamaa koguduse täiskogu Vabariigi valitsusele 21.11.1928.
- ⁵⁸ ERA 14/1/1201, Juuru ap.-õig. koguduse nõukogu Vabariigi valitsusele 8.11.1928.
- ⁵⁹ ERA 14/1/1201, Eusebios, Joann ym. Glave Gosudarstva 23.10.1928.
- ⁶⁰ ERA 14/1/1201, Jõõpre ap.-õig. koguduse nõukogu & Sindi ap.-õig. kirik Vabariigi valitsusele 29.11. ja 14.11.1928 & Ilmjärve ap.-õig. koguduse nõukogu riigivanemale [novembris 1928].
- ⁶¹ ERA 14/1/1201, Emmaste ap.-õig. koguduse nõukogu Vabariigi valitsusele detsembris 1928.
- ⁶² ERA 80/3/372, Alamkomisjoni koosolek 24.10.1928; *PL* 291/25.10.1928, Kas on Toompea katedraali lammutamine seaduslik?
- ⁶³ *Kaja* 251/25.10.1928, Kas lammutatakse katedraal?; *PL* 291/25.10.1928, Kas on Toompea katedraali lammutamine seaduslik?; *VM* 248/25.10.1928, Toompea katedraali lammutamine.
- ⁶⁴ *PL* 291/25.10.1928; *VM* 248/25.10.1928.
- ⁶⁵ *PL* 291/25.10.1928; *VM* 248/25.10.1928.
- ⁶⁶ *PL* 291/25.10.1928; *VM* 248/25.10.1928.
- ⁶⁷ *PL* 291/25.10.1928; *VM* 248/25.10.1928.
- ⁶⁸ *PL* 291/25.10.1928; *VM* 248/25.10.1928.
- ⁶⁹ ERA 14/1/1201, Tallinna linnavalitsus (A. Uesson) siseministeeriumile 2.11.1928; *Kaja* 256/31.10.1928.
- ⁷⁰ *PL* 292/26.10.1928, Katedraalil väljavõtteid paigalejäämiseks?
- ⁷¹ Rahva Sõna 246/26.10.1928, Mida arvate Toompea katedraali lammutamisest?
- ⁷² ERA 80/3/372, Alamkomisjoni koosolek 7.11.1928; *PL* 305/8.11.1928, Toompea Vene katedraali saatuse otsustamisel; *VM* 260/8.11.1928, Toompea katedraal, Schahowskoi ja Plehwe; *DZ* 259/9.11.1928, Um die Alexander-Neovski-Kathedrale in Reval.
- ⁷³ *VM* 260/8.11.1928.
- ⁷⁴ *DZ* 256/6.11.1928, Versöhnungsbund.
- ⁷⁵ ERA 80/3/825, Rahvusvahelise Lepitusliidu Eesti osakonna juhatus riigikogu esimehele 7.11.1928; *PM* 299/2.11.1928, Lepitusliidu konverentsi lõpp. Kansainvälisen sovintoliiton Viron-osaston arkistossa (ERA 3356) ei ole julkilaudsumaan liittyviä dokumentteja.
- ⁷⁶ *Kaja* 258/2.11.1928, Lepitusliit poliitikat ajamas.
- ⁷⁷ Evangelisches Zentralarchiv (Berlin) 5. L VII a, F. Siegmund-Schulze an Tennmann & Kukk 5.1.1929.
- ⁷⁸ *Uus Elu* nro 10/1928, 1–3. Tiisikista enemmän A. Katjukosk Kes oli Karp Tiisik? – Õigeusu kiriku kalender 1993. Tallinn 1992, 38–40.
- ⁷⁹ *Uus Elu* nro 10/1928, 3.
- ⁸⁰ *Uus Elu* nro 10/1928, 4.
- ⁸¹ ERA 31 (Riigikantslei)/2/76, Vabariigi valitsuse otsus 27.11.1928; *Kaja* 281/29.11.1928, Katedraal tunnistati riigi omaks; *PL* 326/29.11.1928, Toompea Vene katedraal kuulub riigile; *RB* 275/29.11.1928, Die Alexander-Neovski-Kathedrale staatliches Eigentum; *VM* 278/29.11.1928, Valitsus pooldab Toompea kiriku lammutamist?
- ⁸² ERA 14/1/1201, Siseminister J. Hürerson siseministri abile 27.11.1928; *VM* 280/1.12.1928, Toompea kiriku lammutamisest ei saa niipea asja.
- ⁸³ *PL* 17/18.1.1929, Toompea uus ilme; *VM* 14/17.1.1929, Toompea planeeritakse ümber.

⁸⁴ *Uus Elu* 1929, 7.

⁸⁵ *VM* 258/6.11.1928, Luterlased otsivad Vene usu hääli.

⁸⁶ *PL* 165/22.6.1929, Apostliku õigeusu kiriku täiskogu istungjärg; *VM* 142/22.6.1929, Protest Alexander-Nevski katedraali asjus.

⁸⁷ *Uus Elu* nro 8/1929, 7.

⁸⁸ *ERA* 80/3/2375, Riigikogu üldkomisjon riigikogu asjadevalitsejale 4.7.1929.

⁸⁹ *PL* 239/5.9.1929, Toompeale uus ilme & 240/6.9.1929, Kolossaalne valitsushoone Toompeale; *VM* 206/5.9.1929, Toompea planeerimine viibib.

⁹⁰ *PL* 241/7.9.1929, Kuhu kerkib valitsushoone?; *VM* 223/26.9.1929, Ehitavad õhku.

⁹¹ *PL* 283/19.10.1929, Toompea jääb nii nagu ta on. Vuoden 1936 lopulla katedraali siirtyi venäläisen seurakunnan omistuksesta virolaisen seurakunnan haltuun. – Kiitän Heikki Rausmaata avusta kuvien hankinnassa ja Riho Saardia käsikirjoituksen lukemisesta.

SUMMARY

Mikko Ketola: *The Plan to Pull Down the Orthodox Cathedral of Tallinn in 1928 – Religious Oppression Or "National Therapy"?*

The Alexander Nevsky cathedral in Tallinn was built in the 1890's. Estonia was then part of the Russian Empire and had to suffer from severe Russification measures, of which building new Orthodox churches was one. The cathedral was built upon the highest point in Tallinn, Toompea, in order to emphasize the victory of Orthodox Russia over Lutheran Estonia. This angered the Estonians, for whom Toompea was a symbol of their national self-respect.

After Estonia had declared its independence in 1918, Toompea became a government center. In the immediate vicinity of the cathedral were the Estonian Parliament (riigikogu) as well as the house of the premier (riigivanem). Also nearby was the Lutheran cathedral, which had been built already in the 1200's. Although the Alexander Nevsky cathedral was to the nationalist-minded Estonians like a red rag to a bull, public debate about its fate did not start until 1928.

In October of 1928 four Members of Parliament presented a private bill which stipulated that the cathedral should be pulled down. The work was to be carried out by the Ministry of Transport by 1 May 1929. The movable property of the cathedral was to be handed over to the Synod of the Estonian Apostolic Orthodox Church (EAOC), and the Russian congregation worshipping in the cathedral was to be allotted another church to use. The MPs' main justification for all this was the fact that the cathedral had originally been built for strictly political purposes, and also the view that the cathedral did not blend into its environment architecturally.

After 1923, the EAOC was an autonomous church under the jurisdiction of Constantinople, comprising 154 parishes and over 210,000 members (19% of the total population) of whom more than half were ethnic Estonians. The Russian parishes (about 30) of the EAOC were situated mainly in the eastern parts of the country, near the Russian border. The head of the church was Metropolitan Alexander (Paulus), who was also Estonian.

The signatories of the private bill had obviously expected that the bill would not encounter any major obstacles on its way to rapid execution. They had counted on the wholehearted support of the population, but in this they erred. The bill did not

receive unanimous support in any sphere of society. The only group that showed any real enthusiasm for it were representatives of the armed forces. Politicians, architects, artists and academic circles all expressed their doubts and reservations about the rationality and profitability of the bill, although a few of them accepted the idea quite readily.

The most ardent opponents of the bill were found among the Orthodox, the Lutherans and the national minorities: the Russians and the Baltic Germans. Metropolitan Alexander and other representatives of the EAOC stressed that the cathedral had from the beginning served also religious purposes, and that pulling the cathedral down would deeply hurt the believers' religious feelings. About 70 Orthodox parishes, most of them Estonian, protested against the bill by sending written complaints to the premier, the parliament and the government. An Orthodox delegation appealed directly to the premier and notified him of the possibility of turning to foreign churchleaders for help. There was also talk of national and religious oppression. The Baltic Germans who had had to give up the Lutheran cathedral to the state a year earlier, regarded the bill as a further manifestation of the "Bolshevist mentality" of the Estonian government.

In the Parliament the matter was delegated to a committee, which then heard various experts, and representatives of the Synod and the congregation. The committee convened four times before the end of 1928, during which time it did not come to any conclusion. All the while the realization of the bill grew more and more unlikely. Politically, the bill had originally been timed rather unwisely, having been presented only a few months before the election of the new parliament in May 1929. The parties were therefore not inclined to support any radical measures for fear of losing the Orthodox electorate. The greatest loser in the election was the Workers' Party, to which the first signatory of the bill, Mihkel Juhkam, also belonged. Metropolitan Alexander was elected to the Parliament from the ranks of the People's Party.

In the end the demolition of the cathedral was linked to drawing up a new plan for Toompea. It was the only chance to have the cathedral pulled down, as it had become evident that it could not be achieved through political manoeuvres. Even this effort failed. The government had proposed a new government building that could house all ministries to be built upon Toompea. After the Ministry of Transport had conducted some investigations into the matter, the impossibility of this plan became obvious. Thus Toompea would stay the way it was.

It might seem that the signatories of the private bill failed miserably. They had miscalculated the public support the bill would get, and had not paid enough attention to the political, economic, juridical, rational and religious aspects of the matter. Nevertheless, they did not seem to mind. In any case, they had received publicity, and the matter had been widely discussed. Perhaps all of this had been enough to improve the Estonians' national self-esteem.

For the Orthodox Estonians the private bill was undoubtedly a shock. It is no wonder that they felt they were victims of religious oppression accepted and even supported by the Estonian government, even if this were not the case. In some way, however, the crisis may have been a positive experience for the Orthodox Estonians; in connection with it they had the chance to correct some common misconceptions, the gravest of which was the idea that every Orthodox believer was Russian, if not by nationality then at least by mentality.

All things considered we can conclude that the the plan to pull down the Alexander Nevsky cathedral turned out to be more like "national therapy" than religious oppression.

Matti Kotiranta

Vladimir Losskyn kolminaisuus- käsitys tutkimuskohteena*

– Taiteilija on näkijä. Hän ei toki näe kaikkea, mutta sen, minkä hän näkee, hän näkee tarkasti. Niin myös *Andrei Rublev*, 1300- ja 1400-lukujen vaihteessa¹ elänyt venäläinen ikonimaalari kuuluisimmassa työssään Pyhä Kolminaisuus.² Valoisin temperavärein maalattu ikoni, jonka mitat ovat 1,41 m x 1,35 m, – ja joka on kuvattu ohessa – esittää kolmen enkelin vierailua Mamren tammistossa.³ Kolminaisuus-ikonin aihe on otettu Vanhasta testamentista 1. Mooseksen kirjan 18. luvusta: ”Ja Herra ilmestyi hänelle Mamren tammistossa ... päivän ollessa palavimmillaan. Kun hän nosti silmänsä ja katseli, niin katso, kolme miestä seiso i hänen edessänsä; nähdessään heidät hän riensi heitä vastaan majan ovelta ja kumartui maahan.” [v. 1938 käännös]. Bysanttilaisessa maalaustaiteessa tämä aihe esiintyy nimellä *Filoxenia* 800-luvulta lähtien.⁴

Aabrahamin ja Saaran luona vierailulla olevat kolme enkeliä symboloivat Pyhää Kolmiyhteyttä. Tämä bysanttilaisessa maalaustaiteessa laajemminkin tunnettu teos esittää alunperin jo mainitun raamatunkohdan 18. luvun kahdeksatta jaetta: enkelit aterioivat, ja Aabraham ja Saara palvelevat heitä. Useissa kolminaisuusikoneissa – jotka oli tarkoitettu alkukristillisen opetustarkoitukseen – Aabraham ja Saara ovat ryhmittyneet palvelutehtäväänsä keskimmäisen enkelin molemmiin puolin.⁵ Rublev luopuu kuitenkin ikonissaan tästä ”maallisesta” tulkinnasta. Rublevin ikonista Aabraham ja Saara puuttuvat. Rublevilla Pyhä Kolminaisuus, jota enkelit symboloivat, esiintyy 1300-luvun bysanttilaisen taidekäsitteen mukaisesti voimakkaan symbolisena, jossa keskibysanttilainen (v. 843–1204) ideaalisuus jatkuu pyrkien metafyyssisen kauneuden tavoitteluun. Tällöin symbolisuus koskee tapahtuman tilaa. ”Vierailu ei tapahdu maassa, vaan taivaassa”.⁶ Tuonpuoleisuus saadaan aikaan polykromian – voimakkaiden paikallisvärien sijoituksella ilman pehmeitä ylimenoja, joka synnyttää loisteen, joka saa aikaan yliluonnollisuuden tunnun. Tätä vaikutelmaa tukee vielä käännetty perspektiivi.⁷

* Helsingin yliopistossa 30.9.1995 pidetyn väitöstilaisuuden alussa pidetty johdantoluento, *lectio praecursoria*.



Menemättä syvemmälle Rublevin teoksen Pyhä Kolminaisuus taidehistorialliseen analyysiin, haluan nostaa esiin tästä työstä sen eräänlaisen tulkinnallisen huippukohtan, siis sen, minkä Rublev *näkee tarkasti*. Eräät tutkijat (mm. *Albatov & Brunov*⁸) ovat nimittäin olleet näkevinään tässä ikonissa monarkkiaanisen Jumala-käsityksen tulkinnan. Sen mukaisesti keskimmäinen enkeli, joka istuu korkeammalla kuin muut, symboloi Isä-Jumalaa, joka on jumalallisen olemuksen perimmäinen lähde, josta muut kolminaisuuden persoonat saavat olemassaolonsa.

Tunnettaessa Rublevin ikonin aito tulkinta tällainen näkemys sulkeutuu ikään kuin itsestään pois. Enkelit istuvat pöydän ympärillä muodostaen ryhmän, joka näyttää vajonneen mietiskelyyn, kontemplaatioon. Vasen enkeli kuvaa Isä-Jumalaa, keskimmäinen Kristusta, oikea Pyhää Henkeä. Vasemman enkelin kasvoilta kuvastuu syvää surua. Hän, samoin kuin keskimmäinenkin enkelikin, on kohottanut kätensä siunaten uhrimaljaa, jossa on uhrivasikan pää. Tätä tulkinnallista näkemystä – kuten tunnettu ikonitutkija *Lazarev* toteaa – vahvistaa vielä Kristuksen kalkkiin kurottautuva käsi, joka on puristunut Kristus-monogrammiin, jossa kaksi avointa sormea kuvaavat Kristuksen jumalallista ja inhimillistä luontoa.⁹ Tätä jumalallisen ja inhimillisen asumista Kristuksen persoonassa kuvaavat myös vaipan kaksi eri väriä. Kristusta takaa varjostava mamren tammi näyttää vielä tulkinnan: se symboloi vanhatestamentillista paratiisin elämänpuuta, josta tulee myöhemmin eläväksitekevä ristinpuu. Enkelten kumartuneet päät tuovat kuvaan lyyristä tunnetta ja tehostavat komposition ympyrämuotoa, joka on yhtenä yhteisenä liikkeenä ikuisuuden symboli – kuin keskinäisen rakkauden merkiksi annettu sormus, jolla ei ole alkua eikä loppua. Tätä Isän, Pojan ja Pyhän Hengen asumista toinen toisissaan, jossa Poika on Isässä ja Hengessä, ja Henki Isässä ja Pojassa, ja Isä Pojassa ja Hengessä, niin ettei tapahdu minkäänlaista sulautumista, sekaantumista tai sekoittumista, nimitetään *perikoreesiksi* tai tarkemmin sanottuna trinitaariseksi perikoreesiksi.

Ikuisuutta kuvaava ympyrämuoto toistuu kuvasommitelmassa vielä useina toisiaan seuraavina kehinä – joko enkelien päiden ympärille sijoitettuina pyhimyskehinä tai siipien ympyräisissä muodoissa niin, että kompositiosta muodostuu suljettu kehä.¹⁰ Ainoa tie osallisuuteen tästä yhteyden ja rakkauden ikuisesta mysteeristä kulkee edestä, uhripöydän – siis ehtoollispöydän – kautta. Uhrimaljan tärkeys ilmenee kuvassa laajemminkin. Pöytä ja siihen liittyvä jatke muodostavat maljamaisen kuvion.

Olen valinnut Rublevin kolminaisuusikonin väitöskirjani kanteen paitsi siksi, että se kuvaa tutkimusteemaa, perikoreettisesti ymmärrettyä persoonakäsitystä, myös siksi, että siinä tiivistyy edellä Rublevin ikonin tulkinnassa esitetty ongelma: ymmärretäänkö kolminaisuusoppi ns. monark-

kiaanisenä kolminaisuusoppina, jossa Isän ymmärretään olevan koko jumalallisen olemuksen perimmäinen lähde, vai ymmärretäänkö se jo lähtökohdissaan perikoreesina, persoonien välisenä ikuisena suhteena toinen toisiinsa, jossa ei voida osoittaa aikaisemmuutta eikä jäljemmyyttä. Tämä ongelma voidaan ilmaista myös kysymyksenä: onko jumaluus lähtökohdissaan yksi vai kolme, helleenisen ajattelun – uusplatonismin – mukanaan tuoma Isän monarkkius, jossa Jumalan olemus johdetaan filosofisesta ykseysprinsiipistä (τὸ ἓν, ἡ ἀρχὴ), vai onko määräävänä lähtökohta, jossa jumaluuden elämä on lähtökohdissaan ilmaistu relationaalisesti tri-hypostaattisena substanssina (Τριάδικος).

Kysymys kolminaisuuden luonteesta on olennainen ns. uuspalamistisen teologian itsetulkinnassa, jota Losskyn kolminaisuusoppi edustaa.¹² Lossky väittää uuspalamistisessa ohjelmassaan, että Kolminaisuuden persoonilla ei ole yhtä lähtökohtaa, jumaluutta, käsitettiinpä Jumalan ykseys ontologisenä periaattina platoniseen tapaan, tai kolmen jumaluuden transsendenttina ykseysperustana (*Ungrund*) läntisen mystiikan tapaan. On huomattava, että Lossky sulkee myös pois sen mahdollisuuden, että Triniteetin ensimmäinen persoona, Isä, muodostaisi tällaisen ontologisen periaatin, josta triniteetin toiset persoonat saavat alkunsa. Kysymyksessä ei ole ontologinen eikä kausaalinen riippuvuussuhde triniteetin persoonien kesken.

Ensinnäkin Lossky hylkää länsimaisena, augustinolaisena pitämänsä triniteetikäsityksen, jossa Jumalan ykseys olemuksena (*ousia, essentia*) edeltää persoonia (*hypostasis, persona*). Tämä merkitsee Losskyn mukaan sitä, että itse jumaluus olemuksena on tunnettavissa ja käsitteellisesti analysoitavissa. Tämä Losskyn (Pseudo-Dinosyksen mukaan) katafaattiseksi kutsuma teologia analysoi Jumalan olemusta attribuuteilla: rakkaus, viisaus, totuus, vanhurskaus jne. Filosofisen analyysin ulottaminen sisäistriniteettiin merkitsee Losskyn mukaan Jumalan olemuksen tuntemista, jonka hän näkee yhteensopimattomana itäisen triniteetikäsityksen kanssa. Losskyn mukaan Jumalan olemus ei ole tunnettavissa. Hänen mukaansa augustinolainen ratkaisu, jossa jumalallisen luonnon ykseys on ennako-oletus koko kolminaisuusdoktriinin luonteesta implikoi sen, että jumalalliset persoonat ymmärretään joko luonnon moduksiksi (πρόσωπα) tai muodollisiksi suhteiksi *ad extra*. Augustinolainen perusratkaisu on Losskyn mukaan nähty neopalamistisessa teologiassa yleisemminkin edellytyksenä latinalaiselle Filioque-teologialle.¹³ Losskyn mukaan myös venäläiset sofilogit edustavat länsimaista Jumala-käsitystä. Heidän luomansa hegeliläistyypinen triniteetikäsitys, joka sisältää käsityksen Sofiasta kaikki-ykseytenä, pitää sisällään ajatuksen Jumalan olemuksen tuntemisesta. Sofilogien triniteetikäsitys perustuu ontologiseen Jumalan ykseys-käsitykseen.¹⁴

Toiseksi Lossky väittää, että myös länsimainen mystiikka, jota esim. *Mestari Eckart* edustaa, asettaa Triniteetin persoonien edelle epäpersoonallisen jumaluuden ykseyden. Vaikka tämä ei ole käsitteellisesti analysoitavissa olevaa ykseyttä, Losskyn mielestä se sisältää saman perusvirheen kuin augustinolainen Jumalan ontologista ykseyttä korostava triniteettikäsitteily. Siinäkin ykseys edeltää kolmeutta ja samalla määrää perustavalla tavalla käsitystä, miten triniteetin persoonat ymmärretään. Losskyn mukaan persoonat menettävät tällöin persoonalliset erityispiirteensä ja alistuvat muodollisina suhteina epäpersoonalliselle jumaluuden ykseydelle.¹⁵

On mielenkiintoista, että kolmanneksi Lossky näkee myös modernissa eksistentialistisväritteisessä *Berdjajevin* trinitettikäsitteilyssä läheisen sukulaisuuden *Mestari Eckartin* ajatukselle epäpersoonallisesta alkuperustasta (*Ungrund*).¹⁶ Berdjajevin käsitys, että filosofinen vapauden käsite edeltää Kolminaisuutta ja jopa itse jumaluutta, on Losskyn mielestä länsimaisen Jumala-ykseys -käsitteilyksen julistamista. Näin ollen Lossky katsoo kaikkien sellaisten käsitysten, joissa ykseys asetetaan perustavammaksi kuin kolminaisuus vääristävän kolminaisuusoppia. Tässä mielessä Eckartin mystiikan *Ungrund* ja Berdjajevin moderni filosofinen vapauden käsite ovat peruluonteeltaan samanlaisia.

Neljänneksi Lossky torjuu myös sen mahdollisuuden, jota virheellisesti pidetään ortodoksisena käsityksenä, että Triniteetin persoonista Isä muodostaisi ontologisen ykseys-prinsiipin. Losskyn mukaan Isä triniteetin ensimmäisenä persoonana ei omista jumaluutta itsessään, josta muut triniteetin persoonat joko kausaalisessa tai ontologisessa mielessä johdetaan. Losskyn mukaan hypostaasit ovat olemassa kolmiykseydessä ikuisesti sekä itsenäisesti että jaetusti. Tästä seuraa, ettei Isää Pojan ja Pyhän Hengen ”alkuna” (ἀρχή) tule pitää kausaalisena syynä Pojalle ja Pyhälle Hengelle. Isän monarkkius sisäistriniteetissä ei tarkoita Jumalan ensimmäistä persoonaa essentiaalisena, itsessään olevana substanssina, joka sisältäisi koko jumaluuden. Lossky mukaan triniteetin hypostaasit eivät ole itsenäisesti subsistoivia olentoja, vaan niille on ominaista resiprookkiisuus ja jakaminen. Itsessään oleva substanssi ei voi olla persoona. Jumaluus ei ole itsessään eikä yhdessä persoonassa, vaan persoonien keskinäisessä vastavuoroisuudessa ja jakamisessa. Isän persoona ei siis ole Pojan ja Pyhän Hengen *olemisen* syy, vaan hypostaasien *eriytymisen* syy. Jos Isästä puhutaan alkuna käyttäen ontologisia ja kausaalisia ilmaisuja, ne on ymmärrettävä kuviksi, jotka ilmentävät persoonien erityisluonnetta. Persoonien eriytymisen ja tunnistettavuuden (γνωριστικὸν ἰδίωμα) mielessä persoonaa voidaan tosin pitää ensisijaisena olemukseen nähden.¹⁷ Persoona ikään kuin kannattaa olemusta.

Losskyn apofaattisesti tulkitussa triniteettiopissa kolminaisuuden persoonia ei irroteta olemuksesta (luonnosta) eikä persoonia myöskään joh-

deta olemuksesta. Apofaattisen teologian mukaan persoonan (ὑπόστασις) ja olemuksen (οὐσία) suhteita triniteetissä ei ankarasti ottaen voida analysoida käsitteellisesti, koska Jumalaa ei voida tavoittaa käsitteellisesti. Käsitteellisten distinktioiden soveltaminen on mahdollista ainoastaan luodun maailman – so. katafaattisen teologian – tasolla. Mikään affirmatiivinen väite ei sovellu varsinaisesti Jumalan käsittämiseen. Mainittu apofaattisen teologian lähtökohta implikoi erityisen käsityksen ontologiasta: ontologia analysoi olevaa, mutta koska Jumala (μη ὄν) on olevan ulkopuolella, ei Jumalan olemuksen (οὐσία) analyysi kuulu varsinaisesti ontologian piiriin. Apofaattisen näkemyksen mukaan Jumalan sisästrinitaarista elämää ei voida tarkastella ontologisena kysymyksenä. Ontologista kieltä käyttävä katafaattinen teologia soveltuu vasta ekonomisen triniteetiopin (energia-opin), luodun ja maailman tasolle. Sisästriniteetti sen sijaan säilyy viime kädessä analyysin ulottumattomissa, koska jumaluuden persoonat jakavat kaikki jumaluuden tuntemattomaan olemukseen kuuluvat ominaisuudet. Näin ei enempää persoonalla kuin olemuksellakaan ole yksinään triniteetissä ontologisen prinssiipin asemaa.

Triadisen ykseyden triniteetikäsitystä ei ole tähän saakka uuspalamismia koskevassa tutkimuksessa otettu huomioon, koska aiempi tutkimus on ollut kiinnostunut palamistisesta ousia-energeia -distinktiosta lähinnä partisipaation, osallisuusajatuksen näkökulmasta. Tämä on johtanut palamistisen ousia-energeia -distinktion käsittämiseen luonteeltaan ontologisena tai materiaalisena ja sen irrottamiseen Triniteetin persoonista erilliseksi. Materiaalista partisipaatiota voidaan kuvata siten, että mitä enemmän syöjiä on jakamassa limppua, sitä vähemmän siitä jää jäljelle. Ts. mitä enemmän ihmisiä osallistuu jumaluuteen, sitä vähemmän siitä jää jäljelle. Ortodoksisen Jumala-käsitykset on nähty jakaantuvan kahteen erilaiseen, kosmologis-ontologiseen ja pelastushistorialliseen ajattelutapaan. Apofaattisen triniteetikäsityksen valossa, jossa persoonat ovat ikuisesti resiprookkisessa suhteessa ja kantavat yhteistä tuntematonta olemusta, tekee kahtalaisen ajattelumuodon soveltamisen turhaksi uuspalamistisessa teologiassa.

Riippumatta siitä, pidetäänkö Losskyn triniteetikäsitystä alkuperäisenä patristisena käsityksenä tai mitä siitä on ajateltava ekumeenisissa keskusteluissa, Losskyn triniteetikäsitys tuo palamistista teologiaa koskevaan keskusteluun tuntemattomaksi jääneen tulkinnallisen vaihtoehdon triniteetiopin ja siihen sisältyvästä persoonan ja luonnon suhteesta.

VIITTEET

- ¹ *Andrei Rublev* syntyi n. 1360–70 ja kuoli n. 1427–30.
- ² Uusimman ajoituksen mukaan Rublevin Pyhä Kolminaisuus on maalattu 1408. Tämän tiedon olen saanut suullisesti prof. Aune Jääskiseltä. Aiemmin maalausajan kohtana on pidetty vuotta 1410.
- ³ Tässä esitetty Rublevin kolminaisuusikonin komposition analyysi perustuu sekä V. N. Lazarevin että Hilikka Seppälän tutkimuksiin. Ks. tarkemmin V. N. Lazarev *Andrei Rublev i ego skola* (Moskva 1966) ja Hilikka Seppälä *Andrei Rublevin Pyhä Kolminaisuus*. (– Ortodoksia 21, 1972). Lazarev mukaan ikonin mitat ovat 1,42 x 1,14 m. Lazarev 1966, 134. Rublevin kolminaisuusikonin tulkinnasta ks. myös hiljattain ilmestynyt Gabriel Bungen tutkimus *Der andere Paraklet. Die Ikone der heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrei Rubljov* (Würzburg 1994).
- ⁴ *Seppälän* (1972, 132) mukaan Filoxenia viittaa kuvasommitelman keskellä sijaitsevaan uhriastiaan, jossa on uhrivasikka. Vanhatestamentallinen uhri-eläin, vasikka, vaihtuu Rublevin kolminaisuusikonissa uusitamentilliseksi eukaristiaksi.
- ⁵ Varhaisimmissa kolminaisuusikoneissa (500-luku), ns. Palermon mosaikeissa, Abraham ja Saara sijoittuvat vasemman puoleisen ja keskimmäisen enkelin väliin.
- ⁶ *W. Felicetti-Liebenfels* 1956, 54.
- ⁷ *Onasch* 1962, 8, 16; *Seppälä* 1972, 132.
- ⁸ *Alpatov & Brunov* 1932, 308.
- ⁹ *Lazarev* 1966, 28.
- ¹⁰ Tämän tulkinnallisen tiedon olen saanut suullisesti prof. Aune Jääskiseltä.
- ¹¹ Tässä esitetyistä Losskyn kolminaisuusopin ratkaisuista ks. tarkemmin *Kotiranta* 1995.
- ¹² *Kotiranta* 1995, 54–59.
- ¹³ *Kotiranta* 1995, 87–90, 93–115, 175
- ¹⁴ *Kotiranta* 1995, 76–77, 87–88. Berdjajevin tulkinnasta ks. tarkemmin *ibid.*, 176–211.
- ¹⁵ *Kotiranta* 1995, 220–221.
- ¹⁶ Tästä tarkemmin Losskyn teologiassa ks. *Kotiranta* 1995, 34–35, 38–45, 241–242, 258

KIRJALLISUUS

- Alpatov M. – Brunov N.*
1932 Geschichte der altrussischen Kunst. Wien.
- Bunge, Gabriel*
1994 Der andere Paraklet. Die Ikone der heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrei Rubljov. Würzburg.
- Felicetti-Liebenfels, W.*
1956 Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei. Olten und Lausanne.

Kotiranta, Matti

1995 *Persoonan perikoreesia. Vladimir Losskyn kolminaisuuskäsitys ja sen suhde palamistiseen perinteeseen ja venäläiseen uskonnonfilosofiaan.* (STKS:n julkaisuja 197). Helsinki. [Person as Perichoresis: Vladimir Lossky's Trinitarian Concept in Relation to the Palamite Heritage and the Russian Philosophy of Religion]. Diss.

Lazarev, V.N.

1966 *Andrei Rublev i ego skola.* Moskva.

Seppälä, Hilkka

1972 *Andrej Rublevin Pyhä Kolminaisuus.* – Ortodoksia 21, 129–140.

SUMMARY

Matti Kotiranta, Vladimir Lossky's Trinitarian Concept as subject matter for research.

– *Lectio praecursoria.*

The findings of this study advance the idea that Lossky's personalistic mode of thought follows the Eastern patristic tradition, the solution of apophatic theology, where person and nature are not polarized as there were in the modern continental thinking of the early Twentieth century. Thus, the issue at hand is the trinitarian-personalistic mode of thought based on apophatic theology. In this particular thought, the concept of the relation of person and nature is not established, on the whole, in the polarization of ontological vs. existentialistic. Therefore, an analysis of the relation of nature and person, whereby person is differentiated from nature, either as a separate, autonomous principle or where it is considered as the existence of nature, leads amiss the interpretation of Lossky's concept even in its very point of departure.

For Lossky, the concept of person and its relation to nature can best be comprehended on the basis of an apophatically conceived trinitarian theology and the understanding of the perichoresis of the Persons of the Trinity contained in that view. In their interpenetration, the Persons are mutually equivalent, sharing all the attributes which may be relegated to the unknown *ousia* of the Deity. Therefore, it can be stated that in the Trinity neither person nor essence (nature) solely enjoys the status of an ontological principle. This idea of Lossky rests on the thought included in the concept of person of the Cappadocian Fathers, i.e. that person is not an independently subsistent being, but is characterized by reciprocity and sharing. An aseitic substance cannot be person. The Persons were begotten in the Trinity simultaneously; the hypostaseis are both eternally independent and divided indivisibly.

The apophatically understood relation of person and nature also renders more understandable the distinction so integral to the Palamite tradition, i.e. the difference between *ousia* and *energeia*. According to Lossky the unknown *ousia* does not precede the Persons of the Trinity as their basis or principle; nor can the *ousia* be detached from the unity of persons into a separate nature. God, anonymous in the *ousia*, is the mystery of the entire inner Trinity, while as the

economic Trinity God is manifest in His energies, in His activities. First, the distinction between ousia and energeia is a distinction existent in God in entity (the so-called immanent Trinity) and secondly, the distinction between ousia and energeia explains the relation of God to the world, where the energies appear as the temporal acts of God's essence, i.e. ousia. In this sense the Trinity is unknown in its essence, but manifest in the temporal acts, or energies, of the trinitarian hypostaseis. The essential prerequisite to this concept of ousia is triadic unity (τριαδικός), where the persons on the one hand sustain nature, and on the other hand energeia. From the viewpoint of the concept of triadic unity, the distinction between ousia and energeia in God (i.e. the Trinity) does not sever the divine unity, as erroneously presumed in the critique of the neo-Palamite image of God. Hence, nature is not sovereign but exists always within the hypostaseis. The Godhead, i.e. the Trinity, is internally in communion. In the trinitarian-personalistic pattern of thought, which is what Lossky's thought can properly be termed, person obtains the primary position in a sense, yet this has to do with the triadic unity of the persons, not a person. Triadic unity proceeds from the perichoresis, where the Persons of the Trinity sustain one deity (ousia), participating in shared action (energeia).

It can, therefore, be held that the perichoretically perceived concept of person is manifest on every level of Lossky's theology. It is analogical to the model of the Church's unity, where each church member retains his own personal identity within the natural unity, just as each of the Persons of the Trinity preserves his own identity within the divine unity. The prerequisite for man's real participation is the unity of the church. The church gathers within her the plurality of human persons by sharing indivisible nature, human nature deified by Christ. This does not (in keeping with the ousia-energeia distinction) mean participation in the divine nature of God in Christ, but participation (through the work of the deified energies) in the deified human nature in Christ, i.e. the church, the mystical Body of Christ.

The most far-reaching, fundamental outcome of this study is demonstration of the fact that in neo-Palamism person can be genuinely discussed, the concept of person can be considered Palamite, and this concept can even be found to be in conformity with classical trinitarian formulation. Thus, the personalistic mode of thought expressed by the neo-Palamites and Vladimir Lossky is not to be rejected as an Eastern version of a modern personalism which is, after all, really quite foreign to Orthodox theology.

Dokumentteja

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkkokunnan väliset viidennet teologiset neuvottelut 1996

Tiedonanto

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkkokunnan valtuuskuntien viidennet teologiset neuvottelut pidettiin 12.–13.3.1996 Puhjonrannassa Kouvolassa. Kokouksen isäntänä toimi Suomen evankelis-luterilainen kirkko.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskunnan johtajana oli Mikkelin piispa Voitto **Huotari** ja jäseninä teologisten asiain sihteerinä Juhani **Forsberg**, tuomiorovasti **Matti Järveläinen**, teologian tohtori Hannu T. **Kamppuri** ja vt. professori Eeva **Martikainen**.

Suomen ortodoksisen kirkkokunnan valtuuskunnan johtajana oli arkkipiispa **Johannes** ja jäseninä olivat Joensuun piispa **Ambrosius**, yliassistentti Jarmo **Hakkarainen**, pastori Heikki **Huttunen** ja rovasti Olavi **Merras**.

Tarkkailijoina neuvotteluissa olivat isä Teemu **Sippo** Katolisesta kirkosta Suomessa ja pääsihteerinä Jan **Edström** (Finlands Svenska Baptistmission) Suomen ekumeenisesta neuvostosta.

Neuvottelujen avajaisissa puhuivat piispa Huotari ja arkkipiispa Johannes. Piispa Huotari sanoi avauspuheessaan, että ekumenian ja myös näiden neuvottelujen tavoite voidaan ilmaista sanalla *koinonia*, joka merkitsee yhteisöä, yhteyttä, osallisuutta, jakamista, kumppanuutta ja solidaarisuutta. Kirkot pyrkivät keskinäisen yhteyden syventämiseen ja laajentamiseen keskustelemalla opillisesti yhdessä valituista teemoista sekä rukouksella yhdessä.

Arkkipiispa Johannes sanoi avauspuheessaan, ettei iskusana ”uusi” merkitse nykyisenä murrosaikana enää itsestään selvää edistystä tai parempaa aikaisempaan nähden. Elämme aikaa, jolloin etsitään jotakin pysyvämpää ja jo menetettyjä arvoja. Kirkon tulee paneutua syvemmälle kirkon perintöön, jotta sen tärkeänä pitämät arvot voitaisiin esittää selkeästi ja yksinkertaisesti.

Neuvottelujen aikana valtuuskunnat osallistuivat ekumeeniseen kirkkoiltaan Kouvolan luterilaisessa kirkossa ja ortodoksisen aamupalvelukseen Kouvolan ortodoksisessa kirkossa.

Neuvottelujen käsiteltävänä oli kaksi aiheita. Ensimmäinen oli ”**Yleinen pappeus**”, josta esitelmöivät arkkipiispa Johannes ja teologisten asiain sihteerinä Juhani Forsberg. Toisena aiheena oli ”**Työ, työttömyys ja ihmisarvo**”. Tästä aiheesta kuultiin pastori Heikki Huttusen ja tuomiorovasti Matti Järveläisen esitelmät.

Yleinen pappeus

Kirkkojen yhteisen käsityksen mukaan kaikki kastetut ja uskovat ovat kuninkaallisen papiston jäseniä (1 Piet. 2: 5 ja 9). Ortodoksinen kirkko edellyttää kasteeseen liittyvän mirhalla voitellun Jumalan kansalle tämä pappeus on osallisuutta Kristuksen ruumiiseen ja hänen kolminaiseen, papilliseen, kuninkaalliseen ja profeettalliseen virkaansa.

Yleinen pappeus merkitsee itsensä antamista ”Jumalalle mieluisaksi uhriksi” (Room. 12, 1). Osallisuus eukaristiasta kutsuu kiitosuhriin, joka toteutuu rakkautensa käytännön tekoina ja lähimmäisen palveluna. Osallisuus Kristuksen pappeuteen johtaa toisten puolesta rukoilemiseen, hengelliseen opettamiseen ja keskinäiseen sielunhoitoon. Kirkot korostavat myös yleisen pappeuden merkitystä kristityn arkielämässä, perheessä ja yhteiskunnallisissa tehtävissä.

Aatteellisten ja yhteiskunnallisten murrosten aikana yleisen pappeuden tehtävänä on korostaa oikeudenmukaisuuden toteuttamista. Toisaalta Euroopan yhdentymässä ja kansallisvaltioiden merkityksen vähentyessä ja toisaalta uusien kansallisvaltioiden syntyessä kristityillä on erityinen vastuu yhteiskunnassa elämää suojelevien arvojen esilläpitämisestä.

Vaikka kaikilla kristityillä on osuus yleisestä pappeudesta, s.o. sanasta ja sakramenteista, he eivät kuitenkaan sen perusteella voi palvella kirkon pappisvirassa. Kysymys ei ole yleisen pappeuden ja erityisen viran olemuksellisesta erosta, vaan tehtävien erosta. Yleinen pappeus ja kirkon virka ovat vuorovaikutuksessa keskenään.

Kirkot pitävät yhteisenä tärkeänä tehtävänään voimistaa yleisen pappeuden sisällön ja tehtävien opettamista jäsenilleen.

Työ, työttömyys ja ihmisarvo

Kirkkojen yhteisen käsityksen mukaan ihminen on luotu Jumalan kuvaksi. Ihmisellä on luomisen perusteella ihmisarvo, joka säilyy riippumatta hänen saavutuksistaan tai ulkonaisesta menestyksestään elämässä. Kirkon olemukseen sisältyy ajatus luomiseen perustuvasta ihmisarvosta. Kirkko on ”olemisen paikka”, jossa ihmistä ei määritellä hänen saavutustensa perusteella. Kirkko on Jumalan kohtamisen ja ylistämisen paikka. Siellä ihmisellä on mahdollisuus myös lepoon, uudistumiseen ja luovien mahdollisuuksien löytämiseen.

Kirkot tarjoavat tällaista ihmistä tukevaa yhteisöllisyyttä aikana, jolloin yhteiskunnalliset, taloudelliset ja työn luonnetta määrävät rakenteet muuttuvat. Ihmisen persoonallisuus, luovuus ja aloitekyky joutuvat koetteille silloin, kun perinteiset yhteisölliset rakenteet muuttuvat. Kirkot tukevat sellaisten yhteisöllisten rakenteiden luomista, jotka auttavat ihmisiä silloinkin, kun he joutuvat elämään vain tilapäistöiden varassa tai he jäävät pysyvästi vaille ansiotyötä.

Vaikka kirkoilla ei voi olla poliittista ohjelmaa, joka ratkaisisi työhön ja työttömyyteen liittyvät ongelmat, kirkot korostavat työn nykyistä tasaisempaa jakamista. Samalla työn arvo on nähtävä vain yhtenä osana ihmisyyden toteutumista. Ihmisen arvoa ei voi mitata vain hänen työnsä tuottaman taloudellisen hyödyn perusteella. Keskustelua kansantalouden päämääristä olisi syvennettävä niin, että ihmiselämän ja luonnon kokonaisuus ja yhteenskuuluvuus otetaan entistä vakavammin huomioon.

Työelämän jäykkien rakenteiden muuttaminen on tarpeellista. Ihmiselle tulisi olla mahdollista luopua liiasta työstään sekä lisäeduistaan toisen ihmisen perustoi-

meentulon hyväksi. Tällöin työ ymmärretään enemmän luovuuden ilmaukseksi ja lähimmäisen palvelemiseksi. Myönteisessä mielessä työ edellyttää ihmisen kokonaisvaltaista huomioonottamista.

Neuvotteluja päätettiin jatkaa talvella 1998 aiheista **"Sakramentit ja pyhät toimitukset"** ja **"Kirkot ja maailman toivo"**.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon kymmenennet teologiset oppikeskustelut Kiovassa 1995

Tiedonanto

Elokuun 27.–syyskuun 5. päivinä 1995 pidettiin Kristuksen taivaaseenastumisen (Florovin) naisluostarissa Kiovassa kymmenes jumaluusopillinen neuvottelukokous Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon valtuuskuntien kesken.

Ensimmäinen teologinen neuvottelukokous oli v. 1970 Turun Sinapissa, toinen v. 1971 Zagorskissa, kolmas v. 1974 Järvenpäässä, neljäs v. 1977 Kiovassa, viides v. 1980 Turussa, kuudes v. 1983 Leningradissa, seitsemäs v. 1986 Mikkelissä, kahdeksas v. 1989 Pyhtitsassa Uspenien ortodoksisessa naisluostarissa ja Leningradissa ja yhdeksäs v. 1992 Järvenpäässä.

* * *

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskuntaan kuuluivat Turun ja Suomen arkkipiispa, Pietarin hengellisen akatemian kunniajäsen John **Vikström** (valtuuskunnan johtaja); Mikkelin hiippakunnan piispa, dosentti Voitto **Huotari**; Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirkkohistorian professori Juha **Seppo**; Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan ekumeniikan professori Eeva **Martikainen**; Kirkon ulkoasiain osaston teologisten asiain sihteeri, dosentti Juhani **Forsberg**; Suomen Akatemian vanhempi tutkija, dosentti Antti **Laato** ja Kirkon Ulkomaanavun avustustoiminnan sihteeri, valtiotieteiden kandidaatti Helena **Manninen-Visuri**.

Venäjän ortodoksisen kirkon valtuuskuntaan kuuluivat Hänen Autuutensa Kiovan ja koko Ukrainan metropoliitta **Vladimir** (valtuuskunnan johtaja); Korkeasti Pyhitetty Vinnitsan ja Mogilev-Podolskin arkkipiispa **Makarjos**; Korkeasti Siunattu Belgorodin ja Staro-Oskolin piispa **Johannes**, Kurskin hengellisen seminaarin rehtori; rovasti Boris **Pivovarov**, Novosibirskin hiippakunnan pappi; Moskovan hengellisen akatemian professori A. I. **Osipov**; Moskovan hengellisen akatemian professori K. E. **Skurat**; Moskovan patriarkaatin ulkoasiain osaston puheenjohtajan apulainen, suhteita protestanttisiin kirkkoihin hoitavan yksikön päällikkö V. A. **Tshukalov** sekä J. S. **Speranskaja**, Moskovan patriarkaatin ulkoasiain osaston kirkon suhteita protestanttisiin kirkkoihin hoitavan yksikön tutkija.

Venäjän ortodoksisen kirkon kutsumina tarkkailijoina kokoukseen osallistui Inkerin evankelis-luterilaisen kirkon edustajana pastori Sergei **Preiman** ja Venäjän evankelis-luterilaisen kirkon edustajana Kiovan saksalaisen evankelis-luterilaisen seurakunnan kirkkoherra Achim **Reis**.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskunnan neuvonantajina olivat Kirkon ulkoasiain osaston johtaja, kirkkoneuvos Risto **Cantell**, Haminan rovastikunnan lääninrovasti Kosti **Laitinen** ja arkkipiispan sihteeri, pastori Heikki **Jääskeläinen**.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sihteeristössä työskentelivät teol. yo Timo **Frilander** ja Kirkon ulkoasiain osaston kirjeenvaihtaja-sihteeri Minna **Väliaho**.

Venäjän ortodoksisen kirkon sihteeristöissä työskenteli rovasti Viktor *Lytik* Moskovan patriarkaatin Pokrovan seurakunnasta Helsingistä. Kiovan metropoliitan hiippakunnan sihteeristöissä toimivat rovasti Vasilij *Zaev*, rovasti Anatolij *Zatovskij* sekä rovasti Nikolai *Kobez*.

Tulkkeina neuvotteluissa toimivat Helena *Pavinskij* ja Tarja *Leppäaho*. Pastori Jaakko *Kuusela* toimi kääntäjänä.

* * *

Kymmenensien teologisten neuvottelujen avajaiset pidettiin tiistaina 29.8. Kristuksen taivaaseenastumisen (Florovin) naisluostarin tiloissa. Metropoliitta Vladimir avatessaan neuvottelut piti puheen, jossa hän sanoi osallistuneensa moniin kirkkojen välisiin neuvotteluihin, mutta erityisen vaikutuksen häneen on tehnyt se huolellisuus, jolla Suomen evankelis-luterilaisen kirkon edustajat ovat paneutuneet näihin neuvotteluihin. Hän toi esiin sen, että meidän neuvotteluissamme on saavutettu paljon hyödyllistä kirkkojemme ja kansojemme välisten suhteiden kannalta. Metropoliitta Vladimir toivoi myös nyt alkavien 10. neuvottelujen palvelevan kirkkojemme ja kansojemme välistä yhteistyötä ja yhteisymmärrystä.

Vastauspuheessaan arkkipiispa Vikström sanoi: ”Te Venäjän kirkossa olette omaksuneet kauniin tavan kutsua näitä neuvotteluja niiden ensimmäisen pitopaikan, arkkihiippakunnassani sijaitsevan Sinapin kirkollisen keskuksen mukaan. Nyt on siis vuorossa kymmenes Sinapin nimeä kantava keskustelu. Kutsumalla käymiämme teologisia keskusteluja tällä tavalla, Te arvoisat isäntämme, kiinnitätte huomiotamme siihen, että Kristuksen kirkko on alusta alkaen merkinnyt jatkuvuutta ja yhteyttä siihen, mitä olemme edeltäjiltämme saaneet. Tänään me tunnemme erityistä kiitollisuutta niitä edeltäjiämme kohtaan, jotka jo 1960-luvulla lausuivat neuvottelujemme syntysanat. Muistamme teidän silloista patriarkkaanne Aleksij I ja meidän arkkipiispaamme Martti Simojokea.”

Metropoliitta Vladimir luki neuvottelujen osanottajille Hänen Pyhyytensä Moskovan ja koko Venäjän Patriarkka Aleksij II:n tervehdyksen sekä Moskovan Patriarkaatin ulkomaanasiainosaston puheenjohtaja, Smolenskin ja Kaliningradin metropoliitta Kirillin sähkeen.

Neuvottelujen osanottajat lähettivät tervehdyssähkeet Hänen Pyhyydelleen Moskovan ja koko Venäjän Patriarkalle Aleksij II:lle sekä Moskovan Patriarkaatin ulkomaanasiainosaston puheenjohtajalle, Smolenskin ja Kaliningradin metropoliitille Kirillille ja arkkipiispa Mihailille näiden neuvottelujemme monivuotiselle osanottajalle.

Neuvotteluihin osallistuneet tarkkailijat esittivät kokouksen avajaisissa sen osanottajille tervehdyksensä. Samoin Ukrainan kansallisuuksien, siirtolaisuuden ja uskontoasiain ministeriön tervehdyksen esitti D. F. Malij.

* * *

Neuvottelujen aikana valtuuskunnat toimitivat vuorotellen aamu- ja iltarukoukset luterilaisen ja ortodoksisen perinteen mukaan. Sunnuntaina 27.8. Jumalanäidin kuolonuneen nukkumisen juhlan aattona valtuuskunnat osallistuivat vigiliaan Kristuksen taivaaseenastumisen (Florovin) luostarin kirkossa. Maanantaina 28.8. valtuuskunnat rukoilivat liturgiassa, jota metropoliitta Vladimir johti Jumalanäidin kuolonuneen nukkumisen (Uspenie) ja Kiovan luolaluostarin temppelijuhlan päivänä Lavran Uspenien kirkon raunioilla. Tiistaina 29.8. osanottajat vierailivat Pokrovan naisluostarissa ja rukoilivat Jumalanäidin hautapalveluksessa. Keski-

viikkona 30.8. piispa Huotari toimitti luterilaisen ehtoollisjumalanpalveluksen. Torstaina 31.8. Pyhien marttyyrien Floruksen ja Lauruksen muistopäivänä (luostarin temppelijuhlapäivä) valtuuskunnat rukoilivat Kristuksen taivaanseenastumisen (Florovin) luostarissa juhlaliturgiassa, jonka toimitti metropoliitta Vladimir yhdessä muiden neuvotteluihin osallistuneiden ortodoksisten piispojen kanssa. Perjantaina 1.9. valtuuskunnat osallistuivat Kiovan hengellisen seminaarin ja akatemian lukuvuoden alkaessa rukouspalvelukseen, jonka toimitti metropoliitta Vladimir. Metropoliitta Vladimir ja arkkipiispa Vikström esittivät hengellisten koulujen opiskelijoille tervehdyksensä. Sunnuntaina 3.9. valtuuskunnat olivat läsnä Kiovan saksalaisen evankelis-luterilaisen seurakunnan jumalanpalveluksessa, jonka toimitti seurakunnan kirkkoherra Achim Reis. Arkkipiispa Vikström esitti seurakunnalle Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tervehdysen. Arkkipiispa Makarios tervehti seurakuntaa Hänen Autuutensa Kiovan ja koko Ukrainan metropoliitta Vladimirin puolesta.

* * *

Valtuuskuntien puheenjohtajat vierailivat perjantaina 1.9. Suomen Ukrainan suur-lähettilään Erik Ulfstedtin luona.

Kiovassa olonsa aikana neuvottelun osanottajat tutustuivat Ukrainan pääkaupungin muistomerkkeihin. Sunnuntaina 3.9. oli ohjelmassa käynti Suomen ja Ukrainan ystävyyspuistossa. Siellä tutustuttiin Kristuksen Jerusalemiin ratsastamisen tsasunaan, joka on omistettu Tshernobylin uhrien muistolle sekä katekappeliin ja rakenteilla olevaan Arkkienkeli Mikaelin kirkkoon.

* * *

Neuvottelukokouksen ohjelmaan sisältyi kaksi teemaa: 1) **Kirkon lähetystehtävä** ja 2) **Kirkon rauhantyö ja nationalismi**. Ensimmäisestä teemasta pitivät esitelmän rovasti Boris Pivovarov otsikolla ”**Lyhyt katsaus Venäjän ortodoksisen kirkon lähetystyön historiaan**” ja dosentti Juhani Forsberg aiheesta ”**Kirkon lähetystehtävä tänään**” sekä piispa Johannes aiheesta ”**Kirkon lähetystyö ortodoksisuuden kannalta; eklesiologiset ja kanoniset perusteet**”. Kommenttipuheenvuorot käyttivät professori A. I. Osipov sekä professori Eeva Martikainen ja dosentti Antti Laato. Toisesta teemasta esitelmöivät professori Juha Seppo otsikolla ”**Nationalismi kirkon historiallisena ongelmana**” ja arkkipiispa Makarios aiheesta ”**Kirkon tehtävä sovittelijana ja kansallisuuskysymys**”. Kommenttipuheenvuorot käyttivät professori K. E. Skurat ja piispa Voitto Huotari. Osanottajille jaettiin myös teol. lis. *Simo Kivirannan* esitelmä ”**Jumalan kansa ja kansat**”.

Neuvottelujen tulokset sisältyvät tähän tiedonantoon liitettyyn kahteen tiivistelmään, joissa käsitellään mainittuja aiheita.

* * *

Neuvottelujen asiakirjat allekirjoitettiin maanantaina 4.9. juhlallisessa allekirjoitustilaisuudessa, jossa metropoliitta Vladimir ja arkkipiispa John Vikström puhuivat.

* * *

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon kymmenen teologiset neuvottelut Kiovassa ajoittuivat Jumalanäidin kuolonuneen nukkumisen juhlaan. Osallistuminen ortodoksisen kirkon rikkaaseen jumalanpalveluselämään loi hyvät edellytykset teologiselle työlle.

Neuvottelujen osanottajat totesivat Ukrainassa tapahtuneet suuret muutokset. Keskusteluissa kiinnitettiin huomiota Ukrainan kirkkojen tilanteeseen. Neuvottelujen osanottajat valittivat ortodoksien keskuudessa vallitsevaa kirkollista hajaannusta ja ilmaisivat yhdessä toivovansa, että tämä ongelma saisi pian ratkaisunsa.

Päättyessään työnsä Kiovan neuvottelujen valtuuskunnat kiittivät Jumalaa ja lausivat yksimielisen käsityksensä, että jumaluusopillisia neuvotteluja tulee jatkaa.

Kiovassa 4. syyskuuta 1995

John Vikström
Turun ja Suomen
Arkkipiispa

Vladimir
Kiovan ja koko Ukrainan
Metropoliitta

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon kymmenes teologinen neuvottelukokous

Liite 1 Tiedonantoon

TIIVISTELMÄ aiheesta

Kirkon lähetystehtävä

1. Lähetys kuuluu kirkon olemukseen. Lähetyksellä on trinitaarinen perusta ja erityinen ylösnousseen Kristuksen antama käsky ja lupaus (Mt 28:18–20). Poika on saanut kaiken vallan Isältä (”Minulle on annettu kaikki valta”, Mt 28:18) ja Poika on luvannut olla Pyhän Hengen kautta kirkkonsa kanssa (”Minä olen teidän kanssanne kaikki päivät maailman loppuun asti”, Mt 28:20). Oleellista lähetystyössä on apostolisen uskon opettaminen sekä kaste Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen.

2. Lähetystyön lähteenä ja motiivina on kolmiyhteisen Jumalan rakkaus. Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen välillä vallitsee rakkaus. Kolmiyhteinen Jumala rakasti maailmaa luodessaan sen, lunastaessaan sen ja hän rakastaa sitä jatkuvasti pyhittäessään sen. Rakkaudessaan Isä lähetti Poikansa maailmaan pelastamaan sen: ”Jumala on rakastanut maailmaa niin paljon, että antoi ainoan Poikansa, jottei yksikään, joka häneen uskoo, joutuisi kadotukseen, vaan saisi iankaikkisen elämän” (Joh 3:16).

3. Lähetyksellä on eskatologinen perspektiivi. Sen päämääränä on maailman, ihmiskunnan ja koko luomakunnan pelastuminen. Kolmiyhteinen Jumala palauttaa yhteyteensä sen, mikä alunperin on kuulunut hänelle (1 Kor 15:24–28, Room 11:36). Lähetystehtävän toteuttamiseen Jumala on valtuuttanut kirkkonsa, joka Nikea-Konstantinopolin uskontunnustuksen mukaisesti on ”yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen”. Vain tällainen kirkko toteuttaa Kristuksen opetuksen mukaisen lähetyskseen.

4. Kirkon lähetystehtävän olennaisina elementteinä ovat kaste ja eukaristia, joissa uskovat yhdistyvät Kristukseen: ”Meidät kaikki ... on kastettu yhdeksi ruumiiksi. Yksi ja sama Henki on yhdistänyt meidät.” (1 Kor 12:13). ”... yksi ruumis ... yksi kaste” (Ef 4:4–5). ”Leipä on yksi, ja niin mekin olemme yksi ruumis, vaikka meitä on monta, sillä tulemme kaikki osallisiksi tuosta yhdestä leivästä” (1 Kor 10:17). Eukaristiaan sisältyy myös lähetyskseen eskatologinen ulottuvuus: ”Niin usein kuin te syötte tätä leipää ja juotte tästä maljasta, te siis julistatte Herran kuolemaa, siihen asti kun hän tulee” (1 Kor 11:26).

5. Kirkko on Jumalan kansa, joka sen perusteella, että se on ”valittu suku, kuninkaallinen papisto, pyhä heimo, Jumalan oma kansa” (1 Piet 2:9), on kutsuttu julistamaan evankeliumia.

6. Lähetystehtävää suorittaessaan kristityt itse ovat julistamansa sanan alla. ”... jottei itseäni lopulta hyljättäisi, minua, joka olen kutsunut muita kilpailuun” (1 Kor 9:27).

7. Apostolinen usko on julistettava ja tulkittava kussakin tilanteessa niin, että kuulija ymmärtää sen sisällön ja tajuaa sen merkityksen itselleen. Tätä kontekstu-

aalisuutta ei toteuteta kuitenkaan vain intellektuaalisin poristeluin, vaan se on myös yhdessä elämistä paikallisissa kulttuureissa apostolisen uskon mukaan (1 Kor 9:20–23). Lähetystyön historia tuntee esimerkkejä, joissa kristillisen uskon varjolla on tarpeettomasti tuhottu paikallisia kulttuureja ja tuotu lähetystyöntekijöiden oma kulttuuri niiden sijalle. Kontekstuaalisuus ei kuitenkaan saa vääristyä synkretismiksi, jolloin apostolinen usko vääristyy.

8. Lähetystehtävään sisältyy evankeliumin julistus ja rakkaudenpalvelu, joita ei voi erottaa toisistaan. Diakonia on yksi lähetystyön välttämätön ulottuvuus. Diakonia kohdistuu kaikkiin köyhiin ja niihin, jotka kärsivät epäoikeudenmukaisuudesta ja pahuudesta. Nämä saattavat tulla ilmi myös yhteiskunnallisissa rakenteissa. Kirkko ei voi suhtautua välinpitämättömästi tähän pahaan, vaan se on kutsuttu julistuksessaan ja opetuksessaan edistämään oikeudenmukisuuden toteuttamista. Samalla on vältettävä kristillisen uskon politisoituminen. Diakonian ja sosiaali-etikan teologiseen perustaan sisältyy vaikeita ongelmia, joita kirkkojemme välisissä neuvotteluissa on jatkossa käsiteltävä perusteellisemmin.

9. Kirkoilla on monia ekumeenisiä yhteistyömahdollisuuksia maailmanlaajaa palvelutehtävää toteuttaessaan. Todistaessaan maailmalle evankeliumista ja palveluksessaan yhdessä pyyteettömästi lähimmäisiään kristityt antavat lähetystyölleen todellisen ekumeenisen luonteen. "Näin loistakoon teidänkin valonne ihmisille, jotta he näkisivät teidän hyvät tekonne ja ylistäisivät Isääne, joka on taivaissa" (Mt. 5:16). Ne lähetysjärjestöt, jotka käyttävät ihmisten hädänalaista tilannetta hyväkseen käännättääkseen heitä omaan uskoonsa, toimivat ekumeenisen diakoniamateriaalin vastaisesti.

10. Uskonnonvapaus yhteiskunnallisenä periaatteena saa ehdottoman tukemme taatessaan yksilöiden ja yhteisöjen oikeuden uskonnon harjoittamiseen. Uskonnonvapaus luo perusedellytyksiä ihmisoikeuksien ja yhteiskunnallisten perusoikeuksien toteutumiselle eikä sitä saa käyttää näiden loukkaamiseen. Uskonnonvapauden periaatteesta ei löydy mitään tukea harjoittaa proselytismia eli pyrkimystä käännättää ja kastettuja kristittyjä toisesta kirkkokunnasta toiseen. Uskonnonvapauden periaate ei sellaisenaan johda todelliseen kristilliseen vapauteen, vaikka se luokin kirkolle ulkoisia puutteita toimia. Kristillinen vapaus on Jumalan lahja. "Jos te pysytte uskollisina minun sanalleni, te olette todella opetuslapsiani. Te opitte tuntemaan totuuden, ja totuus tekee teistä vapaita" (Joh 8:31–32). "Vapauteen Kristus meidät vapautti" (Gal 5:1). Kirkon lähetystehtävä ja dialogi eikristillisten uskontojen ja ideologioiden kanssa eivät sulje toisiaan pois, vaan ne liittyvät toisiinsa. Kristinuskon ainutlaatuisuus ei merkitse luopumista suvaitsevaisuudesta, joka on rauhan välttämätön edellytys (1 Tim 2:1–4).

11. Proselytismin harjoittaminen on ekumenian vastaista. Se tuhoaa kristillisen rakkauden ja on näin ollen lähetystehtävän kanssa ristiriidassa. Kirkkojen, jotka pyrkivät keskenään yhteyteen ja yhteisymmärrykseen, tulee pyrkiä tukemaan toisiaan lähetystehtävän toteuttamisessa.

TIIVISTELMÄ aiheesta

Kirkon rauhantyö ja nationalismi

1. Kaikkivaltias Jumala on luonut ihmisen kuvakseen. Koska jokaisessa ihmisessä on Jumalan kuva, kaikilla kansoilla on yhtäläinen arvo ja elämisen oikeus. Kansojen erilaisuus todistaa Jumalan rikkaudesta, hyvyydestä ja viisaudesta luodussa maailmassa. Siksi kaikkien kansojen tulee kunnioittaa toisiaan ja pyrkiä keskinäiseen ymmärtämiseen ja yhteistyöhön.

2. Jeesuksessa Kristuksessa on ”yhdenentekevää, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa” (Gal. 3:28). Jeesuksessa Kristuksessa ovat siis kadonneet ”kreikkalaisen” ja ”juutalaisen”, ”barbaarin” ja ”skyyttalaisen” erot (Kol. 3:11). Kaikki tulevat yhdeksi Kristuksessa ja Hänen kirkossaan. Kirkon jäsenyys ei kumoa kansallisuuksien olemassaoloa, mutta kaikki kansat ovat samanarvoiset Kristuksen edessä. Julistaessaan Kristusta kirkko kutsuu kansoja kunnioittamaan toisiaan.

3. Kirkko on alusta asti ymmärtänyt itsensä Jumalan kansaksi, joka koostuu monista kansoista. Jumalan kansaan kutsutaan kaikki kansat Kristuksessa.

Kristinusko on ylittänyt ja ylittää etniset, kulttuuriset ja poliittis-yhteiskunnalliset rajat. Sen tähden siitä ei voi saada minkäänlaista tukea vihalle eikä kansalliskiihkolle.

4. Apostoli Paavalin opetuksen mukaan Jumalan laki on kirjoitettu kaikkien ihmisten sydämiin (Room 2: 14–15). Sen perusteella kaikilla ihmisillä on käsitys hyvästä ja pahasta. Lankeemuksen seurauksena kansojen kyky ymmärtää toisiaan on vääristynyt.

5. Maailmaamme repivät kansojen väliset ja kansojen sisäiset ristiriidat ja erimielisyydet aiheuttaen kärsimystä ja tuhoa. Niiden perussyynä on synti. Kirkko ei ainoastaan pyri poistamaan ristiriitojen tuhoisia seurauksia, vaan ennen kaikkea taistelee niiden perussyötä, syntiä vastaan. Kristuksen kirkko on sovituksen ja rauhan yhteisö maailmassa.

6. Jeesuksen Kristuksen universaalinen kirkko on uskovien yhteisö, jonka jäsenet koostuvat kaikista kansoista. Koska kirkko on Kristuksen ruumis, siinä ei ole sijaa kansallisille ristiriidoille. Kaikki kirkon jäsenet ovat yhtä Kristuksessa ja Hänen kirkossaan riippumatta rodullisista, kansallisista ja kielellisistä eroista. Synnin seurauksena kristityt ovat kuitenkin jakautuneet historiassa. Kristittyjen tavoitteena on Kristuksen kirkon ykseys. Vaikka kansalliset eroavuudet säilyvät, kirkon ykseys merkitsee yksimielisyyttä uskossa ja rakkaudessa.

7. Kristillinen kirkko on pitkän historiansa aikana luonut edellytyksiä kansojen itsenäiselle elämälle ja niiden omaleimaisen kulttuurin kehittämiseksi. Kirkko on ollut ja on suuri kansojen kasvattaja. Se kunnioittaa niiden kansallisia perinteitä ja kulttuureja, vaikka kirkon historiassa tällaista kunnioituksen periaatetta ei valitettavasti aina ole noudatettu.

8. Kirkko kutsuu kaikkia kansoja Jumalan tahdon mukaisen oikeuden ja rakkauden toteuttamiseen. Siihen kuuluu luopumista itsekkäistä eduista ja valmius toimia toisia kansoja kohtaan samoin kuin omaa kansaa tai kansanryhmää kohtaan haluaa toimittavan (Mt 7:12). Sota- ja muina kriisiaikoina kirkko on kutsuttu erityiseen valppauteen, ettei kukaan käyttäisi kirkkoa itsekkäiden nationalististen pyrkimysten välikappaleena.

9. Kristuksessa tapahtunut ihmiskunnan sovittaminen luo edellytykset sille sovinnolle, jota maailmassa tarvitaan. Kristuksen sovituksesta päästään osalliseksi

Hänen ruumiinsa eli kirkkonsa elämässä. Kirkko on sovinnon palveluksessa maailmassa sen jäsenten toteuttaessa kristillistä elämää sekä rukoilemalla rauhan puolesta ja viettämällä ehtoollisen sakramenttia, johon sisältyy myös lahja ja kutsu sovintoon kaikkien ihmisten kanssa.

Katsauksia ja kirjallisuutta

Armenian kirkolle uusi katolikos

Huhtikuun 4. päivänä 1995 noin 400 Armenian kirkon edustajaa kokoontui Etsmiadziniin valitsemaan kirkolle uuden, järjestyksessä 131. katolikoksen elokuussa 1994 kuolleen *Vazgen I:n* (Baldžian) tilalle. Vazgen valittiin tehtävänsä vuonna 1955. Huhtikuun tilaisuus oli historiallinen ensinnäkin, koska se tapahtui pitkstä aikaa itsenäisessä Armeniassa ja toiseksi, koska se oli ensimmäinen yleisarmenialainen vaali vuoden 1911 jälkeen.

Vuonna 1911 katolikokseksi valittu *Kevork V* hoiti tehtävänsä kuolemaansa, vuoteen 1930 saakka. Tämän jälkeen istuin oli kaksi vuotta tyhjänä. Vuosina 1932-38 kirkkoa johti *Khoren I* (Muradpegian). Hänen kuoltuaan epäselvissä olosuhteissa Armenian kirkon toiminta hiljeni. Kaikki vielä toimineet kirkot suljettiin ja valtaosa papistoa pidätettiin. Neuvostovalta ei sallinut kirkolliskokouksen kutumista koolle, joten katolikoksen sijaisen, Gruusian piispan *Kevorkin* (Tchorekian) väliaikaishallinto kesti vuoteen 1945 saakka. Tuolloin *Stalin* salli Armenian kirkon valita uuden katolikoksen; valituksi tuli *Kevork*, järjestyksessä kuudes. Hän järjesti ulkoarmenialaisten paluumuuton Neuvosto-Armeniaan, epävirallisten tietojen mukaan yhdessä Neuvostoliiton silloisen armenialaissyntyisen ulkoministerin *Anastas Mikojanin* kanssa.

Kevorkin kuoltua toukokuussa 1954 seuraajaksi valittiin em. Romanian ja Bulgarian hiippakunnan piispa *Vazgen*. Hänen seuraajansa valittiin normaalin menettelyn mukaan kaksivaiheisilla vaaleilla. Ensimmäisellä kierroksella oli mukana yhdeksän ehdokasta, joista kolme eniten ääniä saanutta olivat Karabahin arkkipiispa *Nersesian* (123 ääntä), Sisín katolikos *Karekin II* (111 ääntä) ja Araratin piispa *Mardirosian* (61 ääntä). Toisella kierroksella äänet näiden kolmen kesken jakautuivat seuraavasti: *Karekin II* sai 186 ääntä, arkkipiispa *Nersesian* 147 ääntä ja piispa *Mardirosian* 61 ääntä. Näin katolikos *Karekin II*:sta tuli koko Armenian katolikos nimikkeellä *Karekin I*.

Äänestyksessä herättää ehkä huomiota se, että uusi katolikos oli jo ennestäänkin katolikos. Ymmärtääksemme tätä meidän on tarkasteltava lyhyesti Armenian kirkon historiaa.

Armenian kuningas *Drtad III* (kr. *Diritates*) oli maailman ensimmäinen hallitsija, joka julisti kristinuskon valtakuntansa viralliseksi uskonnoksi. Tämä tapahtui vuonna 301. Samalla Armenia sai ensimmäisen kirkollisen johtajansa eli katolikoksensa, *Gregory Valistajan*. Hänen mukaansa puhutaan myös Armenian gregoriaanisesta kirkosta. Tämä nimitys otettiin käyttöön Venäjällä 1800-luvulla ja sillä haluttiin korvata Armenian kirkon oma nimitys Armenian apostolinen kirkko.

Ensimmäisestä katolikoksesta lähtien Armenian kirkon johtajilla oli erittäin tärkeä rooli kansallisen identiteetin säilyttämisessä. Tämä rooli korostui vuoden 365 jälkeen, jolloin Armenia menetti poliittisen itsenäisyytensä. Armeniaa pyrkivät hallitsemaan mm. roomalaiset, bysanttilaiset, arabit, mamelukit, seldzokit, mongolit ja turkkilaiset, mutta mikään vieras mahti ei kyennyt murtamaan armenialaisten itsetuntoa ja identiteettiä. Tämä johtui paljolti kirkon toiminnasta ja siksi kirkolla on edelleenkin tärkeä rooli Armenian ja armenialaisten elämässä.

Armenian kirkon varhainen keskuspaikka oli Etsmiadzin. Vuonna 484 kirkon

johto siirtyi pääkaupunkiin Dviniin, josta se turvallisuussyistä siirtyi ensin Aghtamariin (931–44), sitten Arginaan (944–92) ja sitten Aniin, joka tunnetaan tuhannen ja yhden kirkon kaupunkina. Ani säilyi keskuspaikkana vuoteen 1065, jolloin Bysantti valloitti sen ja esti uuden katolikkoksen valinnan. Vuosina 1066–1292 kirkko toimi tavallaan maanpaossa Tzamtavissa, Shugrissa, Tzovkissa ja Hromnglassa, kunnes se siirtyi Kilikiaan, Sisin kaupunkiin Kaakkois-Turkissa. Alue tunnetaan Vähän-Armenian nimellä.

Sisissä katolikkos toimi suhteellisen vapaasti ja itsenäisesti vuoteen 1441 saakka, jolloin – osana Bysantin ja Rooman unonipolitiikkaa – hän lähenei Roomaa. Tämä herätti närkästystä itäisen Armenian (nykyisen Turkin koillisosa ja Armenia) alueen kirkollisessa johdossa, joka päätti siirtää katolikkoksen istuimen uudeen Etsmiadziniin. Siten Armenian kirkolla oli 1400-luvun puolivälistä lähtien kaksi katolikosta. Näillä on lisäksi ollut kilpailijoita kuten Aghtamarin piispanistuin (vuosina 113–1895) ja Kartzasar (551–1815).

Khajag Azejian

Merensyvyistä tekstiä, puhuttelevia valokuvia

Pyhän Kolminaisuuden kunniksi. Vuoden kverto Lintulan luostarissa. Valamon luostarin julkaisuja 64. Teksti Nanna Marina, kuvat Petter Martiskainen, esipuhe Arkkipiispa Johannes.

Valamon luostari on julkaissut Lintulan Pyhän kolminaisuuden luostarin 100-vuotisjuhlavuoden kunniaksi valokuvateoksen, jonka kautta me maailmassa elävät pääsemme kurkistamaan sisälle luostarielämään, jopa sisarten keljoihin, joihin ulkopuolisilla ei yleensä ole pääsyä. Näemme ikoneja, joiden edessä sisaret kantavat rukouksia oman pelastuksensa ja meidän kaikkien puolesta, ja saamme aavistuksen myös siitä yksinäisyydestä, joka on yhteiselämän toinen puoli.

Petter Martiskaisen valokuvista välittyy luostarielämään kuuluva kilvoittelu, nöyryys ja heilittämätön ahkerointi rukouksessa ja kuuliaisuudessa. Kuvat kertovat niin jumalanpalveluksen pyhydestä kuin arkisesta raadannastakin: sisarten käsissä on milloin suitsutusastia, milloin multaiset perunat. Joskus on aikaa istua levähtämään, eikä hymykään ole kiellettyä.

Kuvat on otettu ja valittu hyvin; ne kertovat monipuolisesti luostarin arjesta ja juhlasta yhden vuoden aikana.

Jostain syystä itseäni kiinnosti upeita kuviakin enemmän Äiti Marinan teksti kirjan alussa. Jos koskaan voi kirkon asioista lukea sujuvaa, kaunista, merensyvyistä ja itse koetun ja isiltä maksetun makuista tekstiä, niin tällä kertaa. Mitä olisikaan ulkopuolinen saanut luostarielämästä irti verrattuna äiti Marinaan, joka kirjoittaa:

”Talven pimeyden alkaessa taittua sisaristoa kutsutaan katumukseen, itsehillintään, nöyryyteen ja anteeksiantoon. Niin kuin luonto hiljalleen uudistuu, niin myös ihminen uudistuu pääsiäiseen valmistavan 40 päivän paaston kautta. Paaston kevät on koittanut, katumuksen kukka on puhjennut kukkaan, veisataan kirkkoveisussa.” ... ”Miten riemullinen pääsiäinen onkaan, jos on onnistunut erehdyksiensä kautta noudattamaan niin selun kuin ruumiinkin paastoa.” ... ”Kirkossa toimitetaan Akatistos-palvelus, jonka aikana kaikkien mielet yhtyvät Jumalanäidin ylistykseen. Ilcitse Sinä, jonka kautta ilo koittaa’. Suitsutukseen

yhtyy kedon kukkien tuoksu lahjana ja uhrina luostarimme varjelijalle.”

Kirjan ulkoasu on kaunis ja harmoninen. Leo Puula on taittanut mustavalkokuvat rytmikkäästi erikokoisia kuvia vaihdellen. Luostarin historiikki on viisaasti lyhyt, tiivis ja – kirjan lopussa.

Yhtä tiivis on arkkipiispa Johanneksen juhlatervehdys. Näin kuvateosta ei ole kuormitettu liian suurella tekstimäärällä kuten tällaisessa juhla kirjassa voisi helposti tapahtua.

Kirja herätti ajatuksen kuinka kauniisti nimenomaan naiset voivatkaan luontaisella kauneuden-tajullaan, herkkyydellään ja käytännöllisyydellään osoittaa rakkauttaan Kristukseen: saniais- ja kukkamaton ristisaatto ja vieraiden tuloa juhlistaakseen, käsitöillä, helluntain kukkakimpuilla käsissään ja pyyhityn veden käytöllä jokaisessa ruuassa ja leipomuksessa, muun muassa.

Anita Korkatsu-Palo

TIETOJA KIRJOITTAJISTA/NOTES ON CONTRIBUTORS

Arkkipiispa Johannes, Karjalat ja koko Suomen arkkipiispa. – Archbishop John of Karelia and all Finland, the head of the Finnish Orthodox Church

Mikko Ketola, teologian maisteri, Helsingin yliopiston uusimman ajan kirkkohistorian vs. assistentti. – Mikko Ketola, Master of Theology, Acting Assistant of Modern Church History, University of Helsinki.

Khajak Azejian, lääkäri, joka on opiskellut teologiaa Jerevanissa. – Khajak Azejian, Doctor, has studied theology in Jerevan.

Anita Korkatsu-Palo, toimittaja, Kitee. – Anita Korkatsu-Palo, journalist, Kitee.

Matti Kotiranta, teologian tohtori, Helsingin yliopiston Ortodoksian ja Itä-Euroopan kirkkojen tutkimuksen laitoksen assistentti. – Matti Kotiranta, Doctor of Theology, Assistant for the Department of Orthodoxy and East European Church Studies, University of Helsinki.

Sari Kuustola, filosofian maisteri, Helsingin yliopisto. – Sari Kuustola, Master of Philosophy, University of Helsinki.

Teuvo Laitila, filosofian lisensiaatti, Aamun Koiton päätoimittaja, Kuopio. – Teuvo Laitila, Licentiate of Philosophy, Kuopio.

Jyrki Lammi, filosofian maisteri, Helsingin yliopistossa opiskellut taidehistorioitsija ja esinetutkija, joka metalli-ikonien ohella tutkii afrikkalaista taidetta. – Jyrki Lammi, Master of Philosophy, University of Helsinki.

Seppo Sipilä, teologian maisteri, Helsingin yliopisto. – Seppo Sipilä, Master of Theology, University of Helsinki.

Hanna-Riitta Toivanen, filosofian maisteri, Helsinki. – Hanna-Riitta Toivanen, Master of Philosophy, University of Helsinki.