

# ORTODOKSIA

46





# ORTODOKSIA

46

**Julkaisijat**

**ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO**

**ja**

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

**Toimituskunta**

*Veikko Purmonen, päätoimittaja*

*Matti Kotiranta, toimitussihteeri*

*Jarmo Hakkarainen*

*Heikki Huttunen*

*Tuomo Mannermaa*

*Hannu Mustakallio*

Kuopio 1997

# ORTODOKSIA

46

Published by

FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOXY  
AND EAST EUROPEAN CHURCH STUDIES  
UNIVERSITY OF HELSINKI

## Editorial Board

*Veikko Purmonen*, Editor

*Jarmo Hakkarainen*

*Heikki Huttunen*

*Tuomo Mannermaa*

*Hannu Mustakallio*

Editorial Secretary

*Matti Kotiranta*

ISSN 0355-5690

Gummerus Kirjapaino Oy

Jyväskylä 1997

## SISÄLLYS

### KIRJOITUKSIA

<i>Aune Jääskinen:</i>	Aadam paratiisissa ennen Eevaa – ikonografisia kommentteja eläinten nimeämiseen .....	5
<i>Veli-Petri Seppälä:</i>	Syyrialaisen evankeliumitekstin historiasta .....	18
<i>Sari Kuustola:</i>	Itäisten ja orientaalistien kirkkojen välinen dialogi .....	34
<i>Elisa Varkemaa:</i>	Kiintymystä, ymmärrystä, arvostelua – Amerikan ortodoksisen kirkon (OCA) suhteesta Venäjän ortodoksiseen kirkkoon ..	58
<i>Timo Frilander:</i>	Ajanlaskukysymys ja Suomen kansallistuva ortodoksinen kirkko 1923–1927 .....	80
<i>Tapani Kärkkäinen:</i>	Aamun Koitto 100 vuotta – suomalais-taistelusta kysyvään journalismiin .....	104
<i>Pappismunkki Arseni:</i>	Emali-ikonit osana venäläistä taidekäsityötä .....	111
<i>David Whipple:</i>	Ippolit Vishenskij: A New Account of Pilgrimage for a New Era .....	123
<i>Laura Stark:</i>	Sacred person and sacred place in institutional and 'folk' narratives of pilgrimage to Orthodox monasteries in Karelia .....	131

### KATSAUKSIA JA KIRJALLISUUTTA

<i>Jyrki Härkönen:</i>	Länsi-Euroopan ortodoksien kokous Saint-Gabriel Sur-Sévressä, Ranskassa 1.–3.11.1996 .....	149
<i>Pia Lillbroända:</i>	Symposium Karjalan pyhittäjä Aleksanteri Syväriläisestä .....	151
<i>Solomon Volkov:</i>	Pietari – Eurooppalainen kulttuurikaupunki (Pekka Pesonen) .....	154
<i>Nathaniel Davis:</i>	A Long Walk to Church. A Contemporary History of Russian Orthodoxy (Elisa Varkemaa) .....	157
<i>Arto Luukkanen:</i>	The Party of Unbelief. The Religious Policy of The Bolshevik Party (Teuvo Laitila) .....	159
<i>Vida T. Johnson &amp; Graham Petrie:</i>	The Films of Andrei Tarkovsky. A Visual Fugue (Mikko Ketola) .....	161

<b>TIETOJA KIRJOITTAJISTA</b> .....	163
-------------------------------------	-----

## CONTENTS

### ARTICLES (with English summaries)

<i>Aune Jääskinen:</i>	Adam in Paradise before Eve – Iconographical Comments on the Naming of the Animals (Gen. 2:19–20) .....	5
<i>Veli-Petri Seppälä:</i>	On the History of the Syriac Gospel Text ....	18
<i>Sari Kuustola:</i>	The Theological Dialogue between the Eastern and the Oriental Orthodox Churches .....	34
<i>Elisa Varkemaa:</i>	Affection, Understanding and Criticism – On the relationship of the Orthodox Church of America (OCA) to the Russian Orthodox Church .....	58
<i>Timo Frilander:</i>	The Calendar Question and Finnish Orthodox Church in 1923–1927 .....	80
<i>Tapani Kärkkäinen:</i>	One Hundred Years of the Finnish Orthodox Press "Aamun Koitto" .....	104
<i>Hieromonk Arseni:</i>	Emal-icons as a part of Russian Art-handicraft .....	111
<i>David Whipple:</i>	Ippolit Vishenskij: A New Account of Pilgrimage for a New Era .....	123
<i>Laura Stark:</i>	Sacred person and sacred place in institutional and 'folk' narratives of pilgrimage to Orthodox monasteries in Karelia .....	131

### REPORTS AND REVIEWS

<i>Jyrki Härkönen:</i>	Meeting of the West-European Orthodox in Saint-Gabriel Sur-Sévre in France 1. - 3.11.1996 .....	149
<i>Pia Lillbroända:</i>	Symposium of St. Aleksander Svir, the Miracle Worker of Karelia in Helsinki 25.–26.11.1996 .....	151
<i>Solomon Volkov:</i>	St. Petersburg – A Culture of History (Pekka Pesonen) .....	154
<i>Nathaniel Davis:</i>	A Long Walk to Church. A Contemporary History of Russian Orthodoxy (Elisa Varkemaa) .....	157
<i>Arto Luukkanen:</i>	The Party of Unbelief. The Religious Policy of The Bolshevik Party (Teuvo Laitila) .....	159
<i>Vida T. Johnson &amp; Graham Petrie:</i>	The Films of Andrei Tarkovsky. A Visual Fugue (Mikko Ketola) .....	161
	<b>NOTES ON THE CONTRIBUTORS</b> .....	163

Aune Jääskinen

## Aadam paratiisissa ennen Eevaa – ikonografisia kommentteja eläinten nimeämiseen

Varhaiskristillinen kuvataide ammensi mielikuvansa paratiisista lähinnä Raamatun luomiskertomuksesta ja myöhäisantiikin välittämästä hellenistisestä taideperinnöstä. Luomiskertomuksen mukaan maan hedelmällisyys sai alkunsa maan pinnan kastaneesta sateesta. Jumala sijoitti itään puutarhan, Eedenin, jossa ihmisen oli määrä viettää ikuisesti onnellista elämää. ”Herra Jumala kasvatti maasta esiin kaikenlaisia puita, jotka olivat kauniit katsella ja joiden hedelmät olivat hyviä syödä, ja paratiisiin keskelle hän kasvatti elämän puun sekä hyvän ja pahan tiedon puun” (1. Moos. 2:9). Tätä idylliä täydensi vesi, joki, joka oli evankelistojen lukumäärää ennustaen jakautunut neljään haaraan. Niiden nimet olivat Pison, Gihon, Tigris ja Euftrat.<sup>1</sup>

Muovattuaan maan tomusta ensimmäisen ihmisen Jumala puhalsi häneen elämän henkäyksen. Näin ihmisestä tuli elävä olento (1. Moos. 2:7). Ihmisen muovaaminen savesta oli tuttu jo antiikin kuvamaailmasta, samoin sielun vertauskuva, siivekäs olento<sup>2</sup>, joka ratkaisi luomiskertomuksen kuvittajien vaikean ongelman: miten kuvata Jumalan puhaltama elämän henkäys? (Kuva 1). Jumala saattoi ihmisen, Aadamin, paratiisiin käskien häntä viljelemään ja varjelemaan Eedenin puutarhaa. Jumala myös antoi ihmiselle täydellisen nautintaoikeuden paratiisin hedelmiin, lukuunottamatta hyvän ja pahan tiedon puun hedelmää. Tämä ihmisen tahdon vapautta rajoittavan kiellon ehdottomuus perustui pyrkimykseen turvata ihmisen kuolemattomuus, sillä ”sinä päivänä, jona siitä syöt, olet kuoleman oma” (1. Moos. 2:17).



Kuva 1. Gisela Hellenkemper Salines: *I begynnelsen skapade Gud ... En Mosaiksvit i Markuskyrkan i Venedig, Freiburg im Breisgau 1986, kuva s. 32.*

## Aadam nimeää eläimet

Aadam sai myös erittäin suuren tehtävän: hänen piti antaa nimet Jumalan luomille eläimille. Nimi merkitsee sekä lajille että yksilölle identiteetin tunnusta, joten voimme – eläytyen aihetta sommittelevan kuvantekijän rooliin – kuvitella, miten Aadam näki paratiisin eläinten, jotka Jumala oli saattanut hänen eteensä nimenantoa varten, odottavan innoissaan hänen päätöstään: ”Ja Herra Jumala muovasi maasta kaikki villieläimet ja kaikki taivaan linnut ja vei ne ihmisen luo nähdäkseen, minkä nimen hän kullekin antaisi. Ja jokainen elävä olento sai sen nimen, jolla ihminen sitä kutsui. Näin ihminen antoi nimet kaikille karjaeläimille, kaikille linnuille ja kaikille villieläimille” (1. Moos. 2:19–20). Samalla ihminen vahvisti asemansa luomakunnan herrana<sup>3</sup>, luotujen hallitsijana, sillä hänen valtaansa asetettiin kaikki eläimet (Ps. 8:7–9). Tämä yksityiskohta Raamatun luomiskertomuksessa on inspiroinut tietyn ikonografisen kuvatyypin syntymistä. Sille löytyy yksinkertainen ohje Athoksen maalusoppaasta: ”Paratiisi, jossa on erilaisia puita ja monia kukkia, ja Aadam istumassa keskellä; hänen yksi kätensä ojentuu eteenpäin ja toinen on poikittain polvel-la. Hänen edessään ovat kaikki maan eläimet ja pedot, jotka katsovat häneen.”<sup>4</sup>

Luotaessa kuvallista tulkintaa tilanteelle, jossa Aadam nimeää eläimet, esikuvia etsittiin hellenistisistä paimenidylyistä ja muista antiikin luonto-





Kuva 2. *Aadam paratiisissa, norsunluudiptyykin osa, n. 400. H. W. Janson, Suuri taidehistoria, Porvoo 1965, kuva 480 s. 311.*

kuvista. Paratiisi tarkoitti täydellisen onnen maisemaa, jossa ensimmäinen ihminen eleli viattomuutensa tilassa, vielä syntiinlankeemattomana, sopu-soinnussa luonnon kanssa. Niinpä antiikin taruston Orfeus, joka lumosi soitollaan eläimet ja jota käytettiin myös kristillisenä symbolihahmona, soveltui esikuvaksi vastaluodulle ihmiselle.<sup>5</sup> Myös nuori kiharatukkainen, vielä parraton kauneuden jumala Apollo antoi vaikutteita sekä Kristusta hyvänä paimenena esittäviin kuviin että Aadamin nuorukaishahmolle paratiisissa<sup>6</sup>. (Kuva 2)

Varhaisimmat kuvat Adamista eläimiä nimeämässä ajoittuvat myöhäis-antiikkiin, 300/400-luvuille.<sup>7</sup> Sitten tämä teema esiintyy esimerkiksi Cotton Genesiksessä (500-luvulla) ja myöhempien (1000–1100-luvuilla) manuskriptien, mm. oktateukkien kuvituksessa. Näiden ikonografisesta sukulaisuudesta kertovat Venetsian Pyhän Markuksen kirkon eteishallin (1200/1220) mosaiikit.<sup>8</sup> Eläimiä nimeävä Adam nähdään yleensä luomiskertomuksen kuvasarjassa ja vain harvoin erillisenä sommitteluna. Vanhan testamentin tapahtumia ei muutenkaan runsaasti käytetty Bysantin taitessa. Tämä ilmenee esimerkiksi Kreikan kuuluisien kirkkojen interiörimaalausten (1000-luvun) kuvaohjelmista (Hosios Lukas, Dafni, Nea Moni). Pelastushistorian selitysopin tueksi soveltuivat parhaiten Uuden testamentin keskeiset kristologiset ja mariologiset tapahtumat, joita oli

omaksuttu myös kirkkovuoden juhlakalenteriin.<sup>9</sup> Profeettojen henkilökuvilla oli kyllä sinänsä tärkeä tehtävä bysanttilaisten kirkkojen interiöririkoristelun kehitysprosessissa ja myöhemmin oma rivinsä ortodoksisten kirkkojen monikerroksisissa ikonostaaseissa. Se johtui heidän merkityksestään Jumalan inkarnaation, Messiaan syntymisen, ennustajina, mutta tapahtumista tärkeimmiksi koettiin ne Uuden testamentin kertomukset, jotka todistivat ennustusten toteutuneen.

Tosin muutamat vanhatestamentillisetkin aiheet olivat käytössä jo varhaiskristillisellä kaudella, mutta niillä oli tärkeä symboliarvo ylösnousemususkoa julistettaessa väheksytyjen, ajoittain vainottujenkin kristillisten yhteisöjen piirissä. Joillakin oli myös erityistä todistusarvoa kirkolliskokouksille niiden päättäessä opista ja uskontunnustuksen sisällöstä. Vanhan testamentin aiheista valikoitui kristilliseen ikonografiaan jo varhain Pyhän Kolminaisuuden symbolikuvaksi kehittyvä Abrahamin vieraanvaraisuus.<sup>10</sup> Mutta jotkut muutkin, erityisesti kuoleman vaarasta pelastumista ja ylösnousemususkoa symboloivat aiheet ovat löytäneet kuvittajansa jo karakombimaalauksiin ja säilyttäneet asemansa myöhemminkin kristillisessä ikonografiassa. Tällaisia ovat esimerkiksi kalan vatsasta hengissä pälännyt Joonas, vedenpaisumuksesta pelastunut Nooa arkissaan, vahingoittumattomina tuliuunissa seisovat kolme Juudan heimon miestä, joille Nebukadnessarin ylieunukki oli antanut uudet nimet Sadrak, Mesak ja Abed-Nego (Dan. 1:7), sekä profeetta Daniel leijonien luolassa.<sup>11</sup> Pelastuminen uhkaavasta vaarasta Jumalan väliintulon avulla tarjosi erityisesti martyyrikirkon aikakaudella lohdutusta kidutusten ja kuoleman uhkaamille kristityille ja viritti ylösnousemususkoa ja toivoa sielun pelastumisesta.

## Aadam – ”esikuva siitä, joka oli tuleva”

Aadamin ja Kristuksen välillä vallitseva pelastushistoriallinen jännite motivoi Aadamin kuvaamista paratiisissa ennen syntiinlankeemusta luomakunnan herrana. Vanha Aadam oli ”esikuva siitä, joka oli tuleva” (Room. 5:14). Uusi Aadam oli Kristus (1. Kor. 15:22, 45–49, Room. 5:12–19). Aadamin ja Kristuksen hahmojen välinen teologinen yhteys on heijastunut myös ikonografiseen ajatteluun jo varhaiskristillisellä kaudella.<sup>12</sup> Sitte paratiisissa toimiva Aadam saattoi virittää ajatuksia tulevasta Messiaasta, vaikka syntiinlankeemus veikin pohjan rinnastukselta estäen todellisen samastumisen ja tekemällä Aadamista ja hänen jälkeläisistään kuolevaisia. Vapahtajaa tarvittiin sijaiskärsijäksi, syntiinlangenneen ihmisen soveltajaksi ja kuolemattomuuden palauttajaksi.

Vakuuttavimman ikonografisen todisteen Aadamin ja Kristuksen suhteesta antavat kärsimysviikon ja pääsiäisen kuvat. Ristiinnaulitun Kristuksen kuvissa Vapahtajan veri valuu ristin alle haudatun Aadamin pääkalloon. Ainakin jo 300-luvulla tunnettiin legenda, jonka mukaan Kristuksen risti oli pystytetty Golgatalla Aadamin haudan päälle.<sup>13</sup> Siten Kristuksen kyljestä valuneet veri ja vesi kastoivat ensimmäisen ihmisen merkkinä syntiinlankeemuksen anteeksiannosta ja sovituksesta. Ristinkuoleman ja ylösnousemuksen väliin ajoittuva Kristuksen, Kunnian Kuninkaan ja kuoleman voittajan, tuonelassa käynti johti Aadamin ja muiden vainajien vapauttamiseen kuoleman vallasta ja paluuseen ylösnousseen Vapahtajan kanssa takaisin syntiinlankeemuksen vuoksi menetettyyn paratiisiin. Ylösnousemuksen ikoneissa konkretisoituu Kristuksen pelastustyö Aadamin nostamisena arkusta. Tarttuessaan kädellään Aadamin ranteesta Vapahtaja toteuttaa pelastushistoriallisen tehtävänsä.<sup>14</sup>

## Aadam nimeää eläimet Jumalan läsnäollessa

Aadam esiintyy paratiisin kuvissa keskeisenä henkilöahmona yleensä Vanhan testamentin mukaisissa rooleissaan, vaikka yksityiskohdissa onkin vaihtelua. Kun hän esimerkiksi Venetsian Pyhän Markuksen kirkon eteishallin mosaiikissa antaa nimet eläimille, se tapahtuu poikkeuksellisesti Kristushahmon – inkarnoituneen Jumalan, Logoksen – läsnäollessa. Kristus edustaa ikoneissa myös Pyhän Kolminaisuuden ensimmäistä persoonaa, näkymätöntä Isä Jumalaa, sillä Vapahtajan sanojen mukaan ”joka on nähnyt minut, on nähnyt Isän (Joh. 14:9). Kyseisessä kuvassa Kristus istuu valtaistuimella kuvakentässä vasemmalla ja puhuu vieressään seisovalle Aadamille. Tämä kuuntelee kääntäen kasvonsa kohti Kristusta, mutta samalla viittaa oikealla kädellään edessään seisoviin eläimiin, jotka on kuvattu kolmeen päällekkäiseen kenttään. Kukin eläinlaji esiintyy – kuten Jumalan luodessa maan eläimet – pareittain Aadamin edessä<sup>15</sup>, paitsi linnut ja kalat, joita on esitetty runsaasti luomisensa yhteydessä toisessa kuvassa.<sup>16</sup> Aadam on asettanut vasemman kätensä kuin siunaten leijonan pään päälle. Tätä elettä Kurt Weitzmann arvelee 1200-luvun realismin vaikutukseksi.<sup>17</sup> Jumala on kuvattu muutamiin muihinkin Aadam nimeää eläimet -teoksiin, mutta seisovana, ohjaamassa Aadamia tämän tärkeässä työssä.<sup>18</sup>

## Eeva paratiisissa – ennenaikaisesti

Suzdalin katedraalin ”kultaovien” (1227/37) vanhatestamentillisessa kuvastossa Eeva seisoo Aadamin selän takana, vaikka eläinten nimeäminen tapahtui ennen hänen luomistaan. Kummatkin ovat puettuja, joten syntiinlankeemuksen jälkeinen tilanne näyttää sekoittuneen esitykseen.<sup>19</sup> Syntiinlankeemuksen jälkeen, mutta ennen Aadamin ja Eevan karkotusta paratiisista, Jumala teki heille vaatteet, koska he tilanteen muututtua olivat menettäneet viattomuutensa ja häpesivät alastomuuttaan (1. Moos. 3: 7, 10). Vertaamalla esimerkiksi Venetsian Pyhän Markuksen kirkon ja Palermon Palatsikappelin sekä Monrealen katedraalin lähes samanaikaisia, luomiskertomusta esittäviä mosaiikkeja voidaan todeta heidän asujensa erilainen ikonografia.<sup>20</sup>

Aadam oli jakaessaan nimiä eläimille kuitenkin vielä yksin paratiisissa ja tietysti alaston.

## Mestari Theofaneksen fresko vuodelta 1527

Manolis Chatzidakis on esitellyt merkittävän kreikkalaisen seinämaalauksen Aadam nimeää eläimet, jonka tekijä on mestari Theofanes.<sup>21</sup> Theofaneksen freskossa – toisin kuin Athos-vuoren maalausoppaaseen tallentuneessa ohjeessa – ensimmäinen ihminen ei ole kuvakentän keskellä, vaan laidassa. Ratkaisu on looginen, kun ottaa huomioon eläinten runsaan joukon sijoittelun Aadamin, nimenantajan, eteen. Nuori alaston Aadam istuu kuvatilán vasemmassa laidassa paratiisin puun alla. Sekä todellisia että myyttisiä eläimiä on hänen edessään nimeä odottamassa. Ovela käärme ehtii ensimmäiseksi pujottautuen esiin norsun jalkojen välistä. Ylempänä istuu tuikeailmeinen leijona. Muut eläimet ja linnut täyttävät kuvakentän. Muutamat puut taustalla luovat runsaaseen sommitteluun ilmaavuutta ja keventävät sen rytmiä (kuva 3). Chatzidakisin mukaan Theofanes on säilyttänyt perinteisen esitystavan ja bysanttilaisen näkökulman aiheeseen, mutta erikseen tarkasteltuna jokainen eläin voisi väittää polveutuvansa länsimaisesta esi-isästä.<sup>22</sup>

Seinämaalaus kuuluu kreetalaissyntyisen mestarin Theofaneksen vuonna 1527 signeeraamaan freskosarjaan Kreikassa Meteora-vuoriston luostarin Pyhän Nikolaos Anapavsaksen luostarissa. Signeerauksen mukaan seinämaalaustyö on valmistunut Theofaneksen, munkin, kreetalaisen Strelitzasin käden kautta.<sup>23</sup> Tämä ainutkertainen maalaus on tullut jälleen ajankohtaiseksi puheenaiheeksi Herakleionissa 1993 järjestetyn ikoni-



Kuva 3. Munkki Theofanes Strelitzas, Aadam nimeä eläimet, fresko 1527. Kreikka, Meteora-vuoristo, Pyhän Nikolaos Anapavsas-luostarin eteishalli. Valokuva: Manolis Chatzidakis, Études sur la peinture postbyzantine, London 1976, kuva 99.

näyttelyn yhteydessä. Manolis Borbudakis julkaisi siitä artikkelin I Kathimerini -lehdessä 10.10.1993.<sup>24</sup>

Theofanes Strelitzas, tunnettu myös nimellä Theofanes Bathas, oli syntynyt Kreetalla Herakleionissa. Ilmeisesti hän oli ollut avioliitossa, koska hänen apulaisinaan työskentelivät hänen poikansa munkit Simeon ja Nifon (Neofytios).<sup>25</sup> Voidaan siis olettaa hänen jääneen leskeksi ja ottaneen sittemmin munkin vihkimyksen. Hänet kutsuttiin Meteoraan vuonna 1527 maalaamaan kirkkojen interiöörejä. Myöhemmin hän maalasi Athoksella Lavran ja Stavronikitan luostareiden kirkoissa. Hän palasi Herakleioniin vasta vuonna 1558, vuotta ennen kuolemaansa. Hänen testamenttinsa, laadittu notaarin, herra Manneas Zamorosin käden kautta 24.2.1559, ja omaisuusluettelo samalta päivältä, ovat kadonneet. Sen sijaan saman notaarin antama 2.9.1559 päivätty todistus testamenttiin sisältyneiden velvoitteiden täyttämistä on Venetsian valtionarkistossa kandialaisen notaarin Mikhael Maras K. Mertzioksen kokoelmassa.<sup>26</sup>

## **Kuvansiirto Kreikasta Suomeen: Theofaneksen freskon toisinto suomalaisessa ikonissa**

Kun suomalaiset ikonimaalarit tekivät opintoretken Meteora-vuoriston luostareihin vuonna 1973, heräsi kiinnostus eläimiä nimittävään Aadamisiin.<sup>27</sup> Vuonna 1982 Ulla Vaajakallio maalasi temperalla toisinnon Theofaneksen freskon sommittelusta<sup>28</sup>, jonka eläinvalikoimaa hän täydensi omilla oivalluksillaan, jotta mukana olisivat Raamatun luomiskertomuksen luettelemat eläinten lajit: meripedot, kalat, villieläimet, karjaeläimet, linnut ja erilaiset pikkueläimet (1. Moos. 20–25). (Kuva 4)

Käärmeen puuttuvat jalat aiheuttivat väittelyä ikonimaalareiden keskuudessa Suomessa, kun Vaajakallion ikoni tuli laajemmin tunnetuksi. Luomiskertomuksen mukaan käärme menetti jalkansa vasta rangaistuksena Eevan viettelystä, houkuteltuaan tämän syömään hyvän ja pahan tiedon puusta. (1. Moos. 3:4). Herra Jumala kirosi käärmeen ja määräsi tämän mätelemaan vatsallaan ”toisin kuin muut eläimet, karja ja pedot” (1. Moos. 3:14) Vaikka kristillinen ikonografia tuntee ennen syntiinlankeemusta jaloilla liikkuvia, lohikäärmeitä muistuttavia käärmeitä ja esimerkiksi paratiisissa korkealla kirahvimaisen nelijalkaisen eläimen selässä ratsastavan käärmeen<sup>29</sup>, ei käärmeen ”jalallisuus” ole yleistynyt paratiisia ennen syntiinlankeemusta ja syntiinlankeemuksen yhteydessä esittäviin ikoneihin.<sup>30</sup> Sitä ei myöskään mainita esimerkiksi Athos-vuoren maalausoppaassa.<sup>31</sup> Vaajakallio on tämän yksityiskohdan kohdalla toistanut



Kuva 4. Ulla Vaajakallio, *Aadam nimeää eläimet*, ikoni, tempera. 31 x 47,5 cm, 1982. Valokuva: Pertti Vaajakallio, Espoo.

uskollisesti mallinsa, mestari Theofaneksen freskon, ratkaisun.

Eloisa ensimmäisen ihmisen ja luonnon harmoniaa kuvasteleva Vaajakallion ikoni on herättänyt runsaasti ihastusta ja myös pohdintaa ikonimaalareiden keskuudessa. Se esiteltiin ensi kertaa eläinten nimikkovuonna 1982 Helsingissä Oljemarkin galleriassa näyttelyssä ”Eläinten merkitys ikoneissa”.<sup>32</sup> Seuraavana vuonna Vaajakallion ikoni oli esillä Suomen Ikonimaalareiden yhdistyksen näyttelyssä Suomi-viikolla Ateenassa Hotelli Atheneum Inter Continentalissa. Näyttelyyn tutustui viikon aikana yli 5 000 vierasta. Monet tarjoutuivat ostamaan Adam nimeää eläimet -ikonin, vaikka kyseessä ei ollut myyntinäyttely ja näyttelyvakutus edellytti koko aineiston palauttamista Suomeen.<sup>33</sup> Myöhemmin sama ikoni on ollut esillä vuonna 1986 Joensuun taidemuseossa Suomen Ikonimaalarit ry:n 10-vuotisjuhlanäyttelyssä<sup>34</sup> ja pääsiäisaikaan vuonna 1997 Porvoossa Vanhan kappalaisentalon ikoninäyttelyssä.<sup>35</sup>

## Paratiisin idylli särkyi syntiinlankeemuksessa

Aadamin elämä ja toiminta paratiisissa ennen syntiinlankeemusta on tuottanut harmonisia, tunnelmallisia kuvia, jotka julistavat Jumalan luomistyön alkuperäistä tarkoitusta eli ihmisen ja luonnon välistä jännityksestä ja ristiriidatonta suhdetta sekä ihmisen kuuliaisuutta Luojaansa kohtaan. Tämä idylli särkyi syntiinlankeemuksessa, joka antoi kristilliselle ikonografialle uudenlaisia, dramaattisempia ja monipuolisuudessaan ehkä kiehtovampiakin haasteita. Mutta paratiisia haluttiin kuvata myös myönteisessä hengessä<sup>36</sup>, ennen Jumalan ja ihmisen välirikkoa. Siihen eläimille nimiä jakava synnitön nuorukaishahmo Adam antoi inspiroivan lähtökohdan.

### VIITTEET

- <sup>1</sup> Aiemmassa suomenkielisessä raamatussa (1953) Tigris esiintyi nimellä Hiddekel, joten käytin sitä vuonna 1990 kiertonäyttelyn Vesi julkaisussa. Vrt. Aune Jääskinen, Jumalan virta on vettä täynnä. Vesi, Portugal 1990, toim. Maija Paavilainen, s. 101. Uusimmassa (1992) Raamatun suomennoksessa Hiddekel on oikaistu Tigrikseksi. (1. Moos. 2:14.)
- <sup>2</sup> Vrt. roomalaisten sarkofagien reliefejä luomiskertomuksen ikonografiaan: Prometheus muovaa savesta ihmisen kuten Jumala Aadamin. Ihmisen päällä jumalatar Athene pitelee perhosta, elävän sielun symbolia. Kurt Weitzmann, *Studies In Classical And Byzantine Manuscript Illumination*, London 1971, s. 69–70, kuvat 47, 50–52. Weitzmann epäilee, ettei Venetsian Pyhän Markuksen kirkon mosaiikin tekijä ole täysin ymmärtänyt mallia, koska sielun personifikaation siivet on kiinnitetty oikeaan olkapäähän eikä selkään. Kurt Weitzmann – Herbert L. Kessler, *The Cotton Genesis*. British Library codex Cotton Otho B.VI. Princeton N.J. 1986, s. 53, viite 7.
- <sup>3</sup> Hans Aurenhammer, *Adam benennt die Tiere*. *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, 1, Wien 1959, s. 40. H. Schade, *Adam und Eva*. *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, 1, Freiburg im Breisgau 1968, s. 46, 50.
- <sup>4</sup> *The Painter's Manual of Dionysius of Fourna*, translated into English by Paul Hetherington, London 1981, s. 18. Venäjällä tämä aihe oli keskiajalla harvinaisen, mutta 1600-luvulla mystis-didaktisten ikonien myötä kiinnostus Vanhan testamentin paratiisiteemoihin lisääntyi. Adam nimeää eläimet -ikonografiasta ks. V. I. Antonova – N. E. Mneva, *Katalog drevnerusskoj živopisi II*, Moskva 1963, s. 280 nro. 732. Irina Voeykova – Vladimir Mitrofanov, *Yaroslavl, Leningrad 1973*, kuva 41.
- <sup>5</sup> Aurenhammer mt, s. 40–41. Esimerkiksi Domitillan katakombin maalaukset: Pastoraalikohtaus: Jean Lassus, *Varhaiskristillinen ja Bysantin taide*, Helsinki 1968 värikuva 5. Orfeus: J. J. Tikkanen, *Die Genesismosaiken in Venedig und die Cottonbibel*, Helsingfors 1889, kuva s. 155.
- <sup>6</sup> Esimerkiksi Ravennan Galla Placidian mausoleumin (400-l. alkup.) mosaiikki, jossa nuori Kristus on esitetty paimenena paratiisimaisemassa. Ravenna Felix, Ravenna 1971, kuva s. 24. Jansonin mukaan varhaiskristillisen norsunluudiptyy-



- kin kuva Aadamista paratiisissa (kuva 2) ”edustaa vuoden 400 paikkeilla tapahtunutta klassisoivaa suuntausta, viimeistä yritystä säilyttää kreikkalaisen fyysisen kauneuden ihanne kristillisessä taiteessa. Aatami esiintyy täydellisenä ihmisenä, joka jumalallisen määräyksen mukaan ’hallitsee kaikkia eläviä olentoja’”. H. W. Janson, *Suuri taidehistoria*, Porvoo 1965, s. 312, kuva 480 s. 311.
- <sup>7</sup> Aurenhammer mt, s. 40.
- <sup>8</sup> Kurt Weitzmann, *The Genesis Mosaics of San Marco and the Cotton Genesis Miniatures* teoksessa Otto Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice, 2 Text*, Washington 1984, s. 113. Kurt Weitzmann, *Greek Mythology in Byzantine Art*, Princeton N.J. 1951, s. 98, 149. Manolis Chatzidakis, *Études sur la peinture postbyzantine*, London 1976, s. 329 viite 72.
- <sup>9</sup> Otto Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, London 1953, s. 22–26, kuvat 42, 43 A-B. Myös käsikirjoitusten (esim. Wienin Genesis ja Cotton Genesis) kuvitukseen valittiin jo tilanpuutteen vuoksi vähemmän Vanhan kuin Uuden testamentin tapahtumia. Kurt Weitzmann, *The Study of Byzantine Book Illumination*. Kurt Weitzmann ym, *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*, Princeton N.J. 1975, s. 49.
- <sup>10</sup> Aune Jääskinen, *Kuva on Sana – Pyhän Kolminaisuuden ikoni*, in print.
- <sup>11</sup> Lassus mt, värikuvat 9–11. Vanhan testamentin apokryfeistä mm. Susannan ja Tobiaan aihepiiriä kuvattiin myös jo varhaiskristillisessä sepulkraalitaiteessa. Ulrich Fabricius, *Die Legende im Bild des ersten Jahrtausends der Kirche*, Kassel 1956, s. 19–25.
- <sup>12</sup> L. Wennervirta, *Rooman katakombien maalaus*, Helsinki 1922, s. 75.
- <sup>13</sup> Aurenhammer mt, s. 42.
- <sup>14</sup> Aune Jääskinen, *Ylösousemus ikonitaiteessa*, *Scripta Historica VIII*, Oulu 1983, s. 335.
- <sup>15</sup> Gisela Hellenkemper Salines, *I begynnelsen skapade Gud. En Mosaiksvit i Markuskyrkan i Venedig*, Freiburg im Breisgau 1986, kuva s. 36–37. Teemasta myös Schade mt, s. 50. Klaus Wessel, *Adam und Eva, Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, 1, Stuttgart 1966, s. 49. Otto Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice, 2, Plates*, Washington 1984, kuva 120.
- <sup>16</sup> Hellenkemper Salines, kuva s. 22–23.
- <sup>17</sup> Weitzmann 1984, s.112. Weitzmann tunnistaa eläinlajit: ”Only terrestrial animals are portrayed: horses, bears, lions, camels, goats, sheep, dogs, leopards, and porcupines.” Weitzmann – Kessler mt, s. 54.
- <sup>18</sup> Esimerkiksi Bulgarian Arbanassissa Kristuksen syntymän kirkon ikonostasiin (n. 1720) kuuluu ikoni, jossa Jumala seisoo eläimille nimiä jakavan, istuvana kuvattun Aadmin vierellä ohjaten kädellään tämän työtä. Assen Tschilingirov, *Die Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien*, München 1979, kuva 254. Jumala on kuvattu toisinaan myös kuvakentän oikeassa laidassa, vastapäätä Aadamia. Vrt. Weitzmann – Kessler, kuvat 31–32.
- <sup>19</sup> A. N. Ovchinnikov, *Golden Gates in Suzdal*, Moscow 1978, kuva 76, värikuva takakannen sisäisivulla. Kuvan otsikkokirjoitus osoittaa, että nainen on nimenomaan Eeva eikä kyseessä ole Lilith-myytin toisinto. Vrt. Kalevi Haikara ”Uhmakas Lilith”. – *Yliopisto* 8/1997, s. 11–13. Vaatteista paratiisikuvissa ennen syntiinlakeemusta ks. Schade mt, s. 44.
- <sup>20</sup> Hellenkemper Salines mt, kuvat s. 47–50. Sandro Chieretti, *Der Dom von Monreale*, Milano 1983, kuva 66 s. 51. Otto Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, London 1949, kuvat 29 A, 97 B, 98 A.
- <sup>21</sup> Chatzidakis 1976, s. 313–315, kuva 99 s. 329. Manolis Chatzidakis, *Icones Grecques à Venice*, Venise 1962, s. XXXIX. Theofaneksen fresko on yleensä

- mainittu Meteora-kirjallisuudessa, esim. Nick Stournaras, *Monastery of Saint Nicholas Anapavsas, Greece-Meteora*, Athens s.a. (1972), sivunumeroton. Klaus Gallas – Klaus Wessel – Manolis Borboudakis, *Byzantinisches Kreta*, München 1983, s. 132. Yllättäen Theotekni arvioi kyseisen freskon jonkun Theofanesin oppilaan työksi sen ”heikomman taiteellisen tason johdosta”. Sister Theotekni, *Meteora, The Rocky Forest of Greece*, Athens 1984, s. 208.
- <sup>22</sup> Chatzidakis 1976, s. 329. Kuten mestari Theofanes jotkut muutkin ikonimaalarit ovat halunneet sijoittaa Aadamin sommittelun tasapainottamiseksi kuvakentän (useimmiten vasempaan) laitaan ja eläimet vaakasuoraan tasoon hänen eteensä. Aune Jääskinen, *Eläinten merkitys ikoneissa*. Teologinen Aikakauskirja 6/1982, s. 490.
- <sup>23</sup> Chatzidakis 1976, s. 316, 344.
- <sup>24</sup> Manolis Borbudakis, *Kreetalainen maalauslaskentola, I Kathimerini 10.10.1993* (Irma Stenströmin ystävällisesti välittämä ja suomentama lehtileike Aune Jääskisen arkistossa).
- <sup>25</sup> Chatzidakis 1976, s. 313, 345.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, s. 348.
- <sup>27</sup> Päivi Hovi, *Matkoilla oppimassa. Rakkaudesta ikoniin*, Suomen Ikonimaalarit ry:n 10-vuotisjulkaisu, Helsinki 1986, s. 32.
- <sup>28</sup> Mallikuvan Vaajakalliolle lähetti Kreikasta Suomen Ikonimaalarit ry:n jäsen-sihteerin rakennusarkkitehti Tuula Majurinen. Ulla Vaajakallion suullinen tiedonanto 3.4.1997. Painettuun kuvaan ei Theofaneksen freskon sommittelu ole kopioitunut oikealta laidalta aivan kokonaan.
- <sup>29</sup> Paul Huber, *Bild und Botschaft. Byzantinische Miniaturen zum Alten und Neuen Testament*. Zürich 1973, s. 38–39, kuva s. 38.
- <sup>30</sup> Vrt. esim. Chieretti mt, kuva 64 s. 49, Hellenkemper Salines mt, kuva s. 49.
- <sup>31</sup> Vrt. viite 4. Käärmeen jalattomuutta, vaikka sen lähtökohtana onkin kysymys Raamatun tulkinnasta, voitaneen verrata toiseen anatomiseen ongelmaan, joka syntiinlankeemusta edeltävistä paratiisikuvista keskusteltaessa nousee usein esiin. Miksi Adamilla on ikoneissa napa, vaikka hänet luotiin maan tomusta eikä hänellä siis ollut syntyessään napanuoraa? Aadamin napa erottuu selvästi myös useissa Adam nimeä eläimet -ikoneissa, ks. esim. Voeykova – Mitrofanov mt, kuva 41.
- <sup>32</sup> Jääskinen 1982, s. 490–491, viite 8. Näyttely Galerie Oljemarkissa oli 29.9.–17.10.1982. Vaajakallion ikoni: Adam nimeä eläimet, Luettelomoniste, nro 25. Suomen Ikonimaalarit ry:n arkisto, Helsinki.
- <sup>33</sup> Tämän kirjoittaja oli asiantuntijana Ateenassa näyttelyviikon ajan ja hämmästyi yleisön ja median suurta kiinnostusta suomalaisten ikonimaalarien töihin. Näyttely kuului Suomen ja Kreikan kulttuurivaihtoon ja toteutettiin suurlähteiläs Eva-Christina Mäkeläisen aloitteesta. Heljä Wiljander, *Näyttelyt. Rakkaudesta ikoniin*, Suomen Ikonimaalarit ry:n 10-vuotisjulkaisu, Helsinki 1986, s. 42. Haris Livas, *Byzantine icon painters in Finland? Not so strange after all*. *The Middle East Times* 1983, October 3.
- <sup>34</sup> Suomen Ikonimaalarit ry:n 10-vuotisnäyttely, Joensuu-taidemuseo 13.–30.9.1986, luettelomoniste, nro 109: Adam nimeä eläimet. Suomen Ikonimaalarit ry:n arkisto, Helsinki. Ks. myös *Rakkaudesta ikoniin*, Suomen Ikonimaalarit ry:n 20-vuotisjuhlanäyttely 23.5.–26.8.1996, toim. Aune Jääskinen, Espoo 1996, s. 11.
- <sup>35</sup> Näyttelyn luettelomoniste *Vanha kappalaisentalo – Gamla kaplansgården* 20.3.–13.4.1997, nro 9. Aune Jääskisen arkisto, Helsinki.
- <sup>36</sup> Vrt. Fabricius mt, s. 14.

## SUMMARY

Aune Jääskinen, *Adam in Paradise before Eve. Iconographical Comments on the Naming of the Animals (Gen. 2:19–20)*

The fresco "Adam Naming the Animals" (fig. 3) in the Meteora Monastery of Saint Nicholas Anapavsas, painted by Cretan master Theophanes in 1527, inspired the interest of some Finnish icon painters during their study tour in the monasteries of the Meteora Mountains in 1973. Ulla Vaajakallio, a well-known Finnish icon painter as well as a highly esteemed graphic artist, painted a copy of Theophanes' work for the Exhibition of the International Year of the Protection of Animals arranged in 1982 at the Center of French Studies in Helsinki in tempera technique (fig. 4). This icon has aroused attention because of its hearty atmosphere. The perfect balance between man and nature is reflected in the landscape of Paradise before the Fall. It also was shown at the Exhibition of the Week of Finland arranged in 1983 in Atheneum Inter Continental Hotel in Athens.

In her article "Adam in Paradise before Eve" professor Aune Jääskinen gives account of the iconographical development of the theme "Adam Naming the Animals" and its relation to Genesis. This theme has been depicted since the 4th century, but has been presented alone very rarely. Usually it appears in Old Testament scenes from Genesis. Its most famous representations are the mosaics of St. Marco in Venice, the Palatine Chapel and the Cathedral of Monreale, both in Palermo, and the the engravings of the Golden Gates in the Cathedral of Suzdal in Russia. In these works the theme is presented in the manners developed until the beginning of the 13th century.

**Veli-Petri Seppälä**

## **Syyrialaisen evankeliumitekstin historiasta**

Kreikkalais-latinalaisen kristikunnan perillisinä tulemme varsin harvoin kiinnittäneeksi huomiota siihen tosiseikkaan, että kristinuskon arameankielinen haara – mikä itse asiassa on kristinuskon runko – ei koskaan ole lakannut olemasta. Jeesuksen ja apostolien aramea oli eräs länsiaramean murteista, mutta aramealaisen kristinuskon kirjakieleksi vakiintui Edessan (nyk. Urfa) murteen pohjalta kehitetty itäaramean muoto, joka tunnetaan ”syyriana” (se on mm. myös varsin lähellä Talmudin arameaa). Itä- ja länsiaramea eivät kuitenkaan poikkea toisistaan niin paljoa, etteikö syyrialaista evankeliumikirjaa lukeva voisi saada jonkinlaista käsitystä Jeesuksen kielestä. Laajassa mielessä syyrialaisen evankeliumin voidaankin katsoa jatkavan Kristuksen, apostolien ja alkuseurakunnan arameankielisen kristillisyyden traditiota. Tätä taustaa vasten on erittäin mielenkiintoista, että vanhasyyrialaisiin evankeliumeihin ja Peshittaaan tutustuttaessa voidaan panna merkille mitä moninaisimpia eroavaisuuksia kreikkalaiseen tekstiin nähden: lisäyksiä, poistoja, paralleelisia kohtia harmonisoivia kuin myös niitä hajauttavia lukutapoja. Nämä herättävät monenlaisia kysymyksiä tekstin historiasta, jonka pääpiirteitä seuraavassa pyritään valottamaan.

Syyrialaisen evankeliumitekstihistorian tutkimuksen kulmakiviä ovat Arthur Vööbusin (1951 ja 1987) ja Jeffrey Paul Lyonin (1994) tutkimukset. Molemmat argumentoivat perusteellisesti, välttävät ylettömiä johtopäätöksiä ja kommentoivat laajasti aikaisemman tutkimuksen sekä yhteeneviä että eriyviä kantoja. Heidän diskurssinsa on äärettömän pedanttista, mutta toisaalta aiheen mielenkiintoisuuden tähden usein myös ajatuksia herättävää.

---

## 1. Yksi evankeliumi – ewangelion damhall<sup>e</sup>tê

Varhaiskristillisyyden piirissä esiintyi toistuvaa taipumusta käyttää *yhtä* evankeliumia. Egyptissä käytettiin Egyptiläisevankeliumia, Palestiinassa korjattua Matteusta. Valentinus ja jotkut Vähä-Aasian seurakunnat hyväksyivät vain Johanneksen ja Markion hyväksyi vain korjatun version Luukkaan evankeliumista. Niinpä esimerkiksi Irenaeuksella (125–203) olikin vaikeuksia saada neljän evankeliumin systeemiä voimaan.<sup>1</sup>

Aramealaisten varhaiskristittyjen erikoisuuksiin kuuluu, että he käyttivät yleisesti Heprealaisevankeliumia.<sup>2</sup> Kristinuskon levitessä Syyriaan (Adiabenessä oli kääntyneitä vuoden 100 paikkeilla, joten Edessassa ja Osrhoenessa todennäköisesti vielä aikaisemmin) käytössä oli mahdollisesti myös irrallisia syyriaksi muokattuja perikooppeja. Kun Tatianos 100-luvun puolivälissä kokosi Diatessaroinin (ewangelion damhall<sup>e</sup>tê, ”sekoitettu evankeliumi”), hän käytti Heprealaisevankeliumia mahdollisesti jopa tärkeimpänä lähteenään. Tämä näyttäisi edellyttävän, että tätä viidettä evankeliumia ei pidetty apokryfisenä. Alunperin syyriaksi kirjoitetulla Diatessaroinilla ei näytä olleen kilpailijaa idässä: Vööbus käyttää sen leviämisestä termiä ”big bang”. Asultaan miellyttävänä ja kieleltään tyylikkäänä se pysyi pitkään syyriankielisen kristikunnan suosikkina, varsinkin maaseudulla ja askeettien parissa; sen sirpaleita on löydetävissä aina Gruusiasta, Etiopiasta ja Persiasta asti. Sitä käytettiin laajasti vielä 300-luvun puolivälissä, mutta 400-luvun alussa se oli enää pienen vähemmistön käytössä. Efraim Syyrialainen (k. 371) kirjoitti siihen kommentaarin, jossa hän kuitenkin suhtautuu tekstiin sen verran kriittisesti, että on ilmeistä että jo hän piti tetraevangelionia korkeampana auktoriteettina.<sup>3</sup> Theodoros kertoo (n. 453) löytäneensä oman hiippakuntansa kirkoista yli 200 kopiota Diatessaronia ja korvanneensa ne tetraevangelionilla.<sup>4</sup>

Diatessaroin on kokonaisena saatavilla latinalaisena ja arabialaisena käännöksenä.<sup>5</sup> Latinalainen käännös poiki keskiajalla hollannin, ranskan, italian ja saksankielisiä versioita. Arabialainen käännös pohjautunee Tatianosin syyrialaiseen työhön, mutta Peshittan mukaiseksi muokattuna, joten sen Peshittasta poikkeavia kohtia voidaan pitää alkuperäisimpinä.<sup>6</sup>

Diatessaronia käytettäessä tekstikritiikkiin tulisi muistaa erityisesti, että sen variantit eivät välttämättä perustu kanonisiin evankeliumeihin, vaikka sellainen olisi ollut käytettävissäkin, ja että Tatianos oli varsinainen himolyhentäjä.<sup>7</sup> Lisäksi hän muokatessaan tekstiä kokoon muotoili sitä omien (askeettisten) näkökantojensa mukaiseksi.<sup>8</sup> Koska syyrialainen Diatessaroin on säilynyt lähinnä vain Efraimin kommentaarin katkelmina, myös Efraimin tekemiin tekstimuutoksiin vetoavalle jää aina spekuloitavaa.<sup>9</sup>

## 2. Neljä evankeliumia – ewangeliyôn damfarr<sup>e</sup>sê

### 2.1. Varhaisvaiheet

Vanhasyyrialaiset evankeliumit (ns. *Vetus Syra*, VS) on säilyneet kahtena käsikirjoituksena, joista *Syrus Curetonianus* (Cur) sisältää enemmän diatessaronismejä, mutta lingvistiksi se on ”nuorempi” ja *Syrus Sinaiticus* (Sin) puolestaan on arkaaisempi ja murteellisempi.<sup>10</sup>

Teologiset, ekklesiologiset ja sosiologiset tekijät eivät voineet olla johtamatta lopulta neljän evankeliumin käyttöön, ja 300-luvun lopulla kirkon johto tekikin päätöksen Diatessaronin syrjäyttämiseksi. Vanhasyyrialaisen tetraevangelionin (ewangeliyôn damfarr<sup>e</sup>sê, ”eroteltu evankeliumi”) tarkat syntyvaiheet ovat hämärän peitossa, mutta Vööbusin mukaan se on ilmeisesti tehty varsin pian Diatessaronin jälkeen. Lyon vahvistaa kielellisin perustein, että sen synty on ajoitettavissa 100- tai viimeistään 200-luvulle, hän pitää mahdollisena jopa, että se (tai osia siitä) olisi tehty jo ennen Diatessaronia. Erittäin arkaaisen ajoituksen puolesta puhuu varsinkin, että ekklesiä (Mt. 18:17) on käännetty k<sup>e</sup>nûstâ, *synagoga*. Lyon on lisäksi mm. laskenut partisiippien kanssa käytettyjen pl.l. suffiksin kirjoitusasun:<sup>11</sup>

	*enahnan	h <sup>e</sup> nan	nan
Syr-Sin	85	3	0
Syr-Cur	35	14	0
Peshitta	6	72	19

Vanhasyyrialainen evankeliumikäänös ei näytä olleen yksi ainoa käänös, vaan useampia pitkään Diatessaronin varjossa eläneitä rinnakkaisia käänöstraditioita, jotka ovat täynnä diatessaronismejä. (Lyon puolestaan esittää, että käänöstraditioiden takana on ollut yksi lähtömuoto, johon kaikki myöhemmät muodot perustuvat.<sup>12</sup>)

”Old Syriac manuscripts differed from each other ... *Vetus Syra* is by no means a homogenous and uniform text. The *Vetus Syra* originally must have contained more than the two extant representatives. The number of different texts could easily equal the number estimated by Hieronymus regarding the *Vetus Latina*.” (Vööbus)<sup>13</sup>

Vööbusin mukaan vanhasyyrialainen käänös olisi tehty Diatessaronia apuna käyttäen, eikä päinvastoin, kuten mm. Brockelmann ja Mingana ovat esittäneet.<sup>14</sup> Niiden välinen suhde lienee nykyisen käsikirjoitusmää-

rän valossa kuitenkin ratkaisematon ongelma. Selvästi niissä on runsaasti niin yhteisiä kuin eriäviäkin ratkaisuja. Sen sijaan on mahdollista että toinen olisi käyttänyt toista lähteenään, tai että molemmilla on ollut käytössään samaa – kanonisesta eroavaa – aineistoa, joka on mahdollisesti peräisin länsiaramealaisesta traditiosta. VS:n käyttämästä tällaisesta traditiosta esimerkkinä Jn 9:7, jossa *élthen blépôn* ("tuli näkevänä") on saanut vastineekseen *etpattah* (kirj. "avautua"), jota ainakin Lyon pitää Palestiinan arameassa käytettynä idiomaattisena ilmaisuna.<sup>15</sup>

Näitä semitismejä esiintyy varsinkin Jeesuksen sanoissa ja jotkut niistä eivät näytä pohjautuvan mihinkään neljästä kreikkalaisesta kanonisesta evankeliumista.<sup>16</sup>

"There is therefore no doubt that the earliest Syriac Gospel translations drew on the apocryphal Gospels, so that the possible influence of a non-Greek tradition of the sayings of Jesus or the events of the Gospels cannot be ruled out of consideration" (M. Black).<sup>17</sup>

Joosten (1991) esittelee 17 tapausta vanhassyrialaisissa evankeliumeissa siellä täällä esiintyvistä länsiaramealaisuuksista (mm. *'âb*, *layt hû*, *s<sup>cl</sup>ihâ* ja *talmîdâ*). Näistä suuri osa on luonnollisesti myöhemmin siirtynyt Peshittaan ja edelleen levinnyt syyrian kirjakieleen.<sup>18</sup> On huomattavaa, että näissä on teologisesti tärkeitä termejä ja suuri osa on Jeesuksen puheissa tai muuten suorissa esityksissä. Mielestäni uskottava selitys näille on, että varhaista kristinuskoa levitettiin itään päin länsiaramealaisten evankeliumien (osien) avulla, mutta käsityksen kreikkalaisten evankeliumien kanonisuudesta vakiinnuttua oli syyrialainen käänös tehtävä niistä. Kääntäjä ei kuitenkaan täysin hylännyt vanhaa aramealaista traditiota, vaan sitä jäi elämään tekstiin.<sup>19</sup> Aiheesta kirjoitetut tutkimukset eivät yleensä näytä huomioivan riittävästi sitä, että ensimmäisten vuosisatojen aramealainen evankeliumitraditio on mahdollisesti elänyt hyvinkin pitkälti *suullisena* perinteenä – mille käsikirjoitusten puuttuminen jopa antaa löyhää tukea.

Vanhassyrialainen tetraevangelion levisi hitaasti mutta varmasti, ensisijaisesti suurempien paikkakuntien seurakunnalliseen käyttöön. Idässäkin sitä käytettiin jo ennen 300-luvun puoliväliä ja 410 neljän evankeliumin käyttö oli jo itsestään selvää.<sup>20</sup>

## 2.2. Käännöstekniikasta

Koska VS siis tehtiin ennen syyrian kirjakielen vakiintumista, se sisältää esiedessalaisia piirteitä. Nämä ovat lähinnä vanhan valtakunnan aramean

jäänteitä sekä palestiinalaisuuksia, jotka ovat saattaneet levitä aramealaisen seurakunnan suullisessa kerygmassa. Näiden lisäksi Sin:ssä on joitain täysin omalaatuisia (ilmeisesti kirjoittajan murteesta johtuvia) erikoisuuksia, kuten 20 kertaa käytetty adverbi ayl<sup>e</sup>kā ("missä").<sup>21</sup>

Eroistaan huolimatta molemmat käsikirjoitukset näyttävät, että VS ei pyri noudattamaan orjallisesti kreikkalaista tekstiä, vaan on erittäin sujuvaa ja vapaata tekstiä, täynnä semitismejä.<sup>22</sup>

"In an age when Bible translations were ungainly and plain, the Syriac translations were clear and often beautiful ... no other version of the Gospels, including the Greek original, presents the life of Christ with such vivacity and fitting language, particularly as seen in the Old Syriac." (J. P. Lyon)<sup>23</sup>

Sujuvan käännöksen tekemisessä auttaa tietysti, että suuri osa evankeliumeista on kirjoitettu jo valmiiksi seemiläisellä kreikalla.<sup>24</sup> Lyon kuvaa vanhassyrialaisen käännöksen tekijää:

"... translating not merely the words, but recognizing forms of expression strange to Hellenic ears, wiping away their Greek veneer and restoring original colors. Unlike later Syriac translators, he is not ashamed of his language; he does not force it into a foreign garb wherein it acquires the ugliness of imitation."<sup>25</sup>

Jos kreikkalaisessa tekstissä oli liikaa sanoja kuten kai, pälin (kuten Markuksella) tai ün (Johannes) tai hebraismeja "vastasi ja sanoi", kääntäjä ei epäröinyt oikaista tekstin muotoa. "Totisesti" ja "katso" -interjektioita hän käytti tarpeen mukaan – eikä reseptin. Jos kreikkalainen sanajärjestys oli toimiva, hän käytti sitä; ellei, hän järjesti sen uudelleen.

"At one stretch he will follow his source 'line upon line', and then break out into paraphrase and alliteration. He removes redundancies, occasionally expands, but always makes sense." (J. P. Lyon)<sup>26</sup>

Tämän takia on erittäin kyseenalaista käyttää vanhassyrialaista tekstiä tekstikriittisissä apparaateissa rekonstruktioimaan kreikkalaisia tekstivariantteja, kuten Nestle-Aland tekee. Pienten lisäysten ja poistojen kanssa on oltava erityisen varovainen ja ennen johtopäätösten tekoa yksittäistapauksissa tulisi ehdottomasti selvittää miten sanaa on käsitelty muualla. Tekstivariantin sijaan taustalla saattaa olla aramealaisen seurakunnan suullinen kerygma, Diatessaron-kontaminaatio tai syyrian sisäinen tapa tai horjahdus. Pidempää lisäyksiä ja poistoja voi käyttää huolettomammin.<sup>27</sup>



The Old Syriac should not generally be cited for:

- 1) the inclusion or omission of Greek particles and conjunctions
- 2) the presence or absence of Greek possessives, articles, and demonstratives,
- 3) the singular or plural of non-specific demonstratives, relatives, or their equivalents,
- 4) the use of Greek tenses,
- 5) questions of word order,
- 6) the distinction of Greek synonyms.<sup>28</sup>

Tekstin vapaa käsitteleminen ei rajoitu raamatunkäännöksiin – päinvastoin. Vielä 300- ja 400-lukujen syyrialaiset kääntäjät näyttävät olleen erittäin omanarvontuntoisia: äärimmäisenä esimerkkinä Basileioksen saarnojen kääntäjä, joka väritti saarnoja niin että ne pitenevät 50 %:lla! Käännöstekniikka oli siis varsin vapaata. Käännettävänä yksikkönä saatettiin käsitellä kokonaisia kappaleita – raamatunkäännöksissä lauseita tai lausekkeita.

”The earliest Syriac translations from Greek are free to a surprising degree.” They are reader-oriented, and can all be classed as either expository or tendential in character.

Dynamic equivalence is the norm, with extensive use of modulation as well as of transposition.” (S. Brock)<sup>29</sup>

Käännösvapauden ja palestiinalaisuuksien jälkeen kolmas huomiota herättävä piirre muodostuu niistä omintakeisista lukutavoista, jotka ovat kirjoitusasultaan niin samankaltaisia oletetun kanonisen sanan kanssa, että ne näyttäisivät johtuvan aramealaisen sanan (siis lähinnä sen kirjoitusasun) pienestä väärintulkinnasta. Hämmästyttävintä näissä on, että ne toimivat kontekstissaan selvästi paremmin kuin kanoniset kreikkalaiset vastineensa.<sup>30</sup>

#### kreikka

Mt 11:5 köyhiä **evankelioidaan**  
 Lk 13:26 olet **opettanut** kaduillamme  
 Lk 18:13 (publikaani) ei **tahtonut** nostaa silmiään  
 Lk 24:32 eikö sydämemme ollut **palava**  
 Jn 20:16 (Maria) **kääntyi** ja sanoi hänelle  
 Jn 18:16 palvelijatar joka vartioi porttia  
 (paídiskê hê thyròròs)

#### syyria

elätetään  
 kävellyt  
 ei uskaltanut  
 raskas  
 tunnisti hänet  
 ovenvartijan  
 orjatar

Nämä voivat olla peräisin (apokryfisestä) kreikkalaisesta tekstistä, jossa olisi edustettuna vaihtoehtoinen käännösmahdollisuus alkuperäiselle aramealaiselle lähtömuodolle, tai ne saattaisivat jopa pohjautua länsiaramealaisen evankeliumitraditioon.<sup>31</sup> Vapaaksi käännökseksi ne ovat hieman liian vapaita.

Neljäs huomionarvoinen seikka on juutalaisuuden, VT:n ja Palestiinan tarkkaa tuntemusta edellyttävät muodot, joista silmäänpistäväintä lienee erisnimien (Lasarus: la<sup>C</sup>azar, Toora: 'uraytâ) käsittely. Vertailun vuoksi kannattaa mainita, että Palestiinan kristillisessä arameassa ”Jeesus” on kreikkalaiseen tyyliin Yesos, mutta syyriassa yeshû<sup>C</sup>. Lyon päätteleeekin käännöksen olevan juutalaiskristityn tekemä.<sup>32</sup>

VT:n lainaukset ovat suoraan syyrialaisen VT:n mukaan (eli samasta, joka on myös Peshittassa), vaikka kreikkalainen teksti edellyttäisikin selvästi muuta.<sup>33</sup>

### 2.3. Vanhasyyrialainen vaikutus armeniaan, etiopiaan ja arabiaan

Vaikka vanhin säilynyt armenialainen evankeliumiteksti onkin vasta 800-luvulta, varhaisten armenialaisten isien sitaateista ilmenee kuitenkin, että vanhasyyrialaisia (tai Diatessaronin) lukutapoja levisi myös Armeniaan. Ne vastaavat esim. Efraimilta, Afrahatilta ja Liber Graduumista tunnettuja arkaaisia lukutapoja. Vööbus onkin vakuuttunut, että vanhin armenialainen käännös tehtiinkin syyriasta. Esimerkkejä armenialaisista syyrialaisuuksista<sup>34</sup>:

”tie on kapea **ja ahdas**” (Mt 7:14)

”ette **voi** päästä **Jumalan** valtakuntaan” (Mt 18:3)

”tulkaa, isäni siunatut, **astukaa sisään**, perikää valtakunta” (Mt 25:34).

Samoin vanhimmista etiopialaisista lukutavoista löytyy sellaisia, jotka vastaavat syyriassa etiopialaisen raamatunkäännöksen valmistumisen aikaan käytettyjä, mikä vahvistaa sitä, että etiopialaisen käännöksen tehneet syyrialaiset munkit käänsivät sen nimenomaan syyriasta.<sup>35</sup> Esimerkkejä:

”kunnia Jumalalle **taivaissa**” (Lk 2:14)

”ruumiin ja sielun **molemmat yhdessä**” (Mt 10:28)

Vastaavasti vanhasyyrialaisia lukutapoja löytyy arabialaisesta patristisesta kirjallisuudesta (Abu Qurra, k. 820) ja jopa muslimien raamatunsi-  
taateista (Ibn Qutayba, Jähiz). Jo nämä osoittavat selvästi, että vanhasyy-

rialaiset lukutavat elivät vahvasti vielä Peshittan aikanakin, ja varsinkin itäsyryriassa. Esimerkkinä voidaan mainita Raamatun lause ”joka kadottaa elämänsä minun tähden, löytää sen *ikuisessa elämässä*” (Mt 10:39).<sup>36</sup>

### 3. Peshitta

#### 3.1. *Peshittan alku ja juuri*

Peshitta valmistui useamman kääntäjän työn tuloksena ennen kristologisten riitojen kliimaksi viimeistään 300- ja 400-lukujen vaihteessa ja siitä tuli sekä monofysiittien että nestoriolaisten ”vulgata”. (Encyclopaedia Judaica mukaan Peshitta-nimitys on peräisin kuitenkin vasta vuoden 900 paikkeilta.<sup>37</sup>) Se ei kuitenkaan ole varsinainen uusi käännös, vaan vanhan syyrialaisen käännöksen uudistettu versio, tosin edeltäjiään selvästi kreikkalaisempi, usein aina partikkeleja, konjunktioita ja possessiivimuotoja myöten.<sup>38</sup> Kieliopilliset, ortografiset ja sanastolliset erikoisuudet edessalaistettiin, joskaan ei täysin systemaattisesti. Vanhoja erikoisuuksia löytyy käsikirjoituksista enemmän kuin editioista.<sup>39</sup>

Peshittassa on kuitenkin säilynyt sellaisiakin vanhan syyrialaisen käännöksen ja Diatessaronin lukutapoja, joille ei aina ole tukea kreikkalaisessa tekstissä. Näiden joukossa on sellaisiakin, jotka Cur ja/tai Sin antavat kreikkalaisemmassa muodossa!<sup>40</sup> Vanhasyyrialaisista käsikirjoituksista Cur on lähempänä Peshittaa.<sup>41</sup>

Peshittaa voidaan myös pitää osana syyrialaisen kristillisyyden hellenisoitumisprosessia ja se voidaan nähdä tietyllä tavalla akateemisena, kansalle ylhäältäpäin tehtynä, operaationa.<sup>42</sup> On kuitenkin yllättävää, että missään synodeissa – joissa annettiin määräyksiä evankeliumien luennasta – ei koskaan annettu mitään määräyksiä tekstityypistä tai VS:n syrjäyttämistä, vaan prosessi näyttää olleen sekä täysin vapaa että erittäin hidas: Peshitta ei todellakaan saavuttanut asemaansa kädenkäänteessä.<sup>43</sup>

Vaikka Edessan piispa Rabbulalle (k. 7.8. 435) usein annetaan kunnia Diatessaronin korvaamisesta Peshittalla, ja jopa sen kääntämisestä, niin itse asiassa vielä alle kolme vuotta ennen kuolemaansa hän käytti vanhasyyrialaisia tekstimuotoja siteeratessaan UT:a Kyrilloksen teoksen käännöksessään. Itse asiassa missään syyrialaisessa lähteessä ei nimetä Peshittalle ketään erityistä kääntäjää. Lisäksi Peshitta näyttää olleen käytössä Edessassa jo ennen Rabbulaa.<sup>44</sup>

Vööbusin tutkimasta 12 syyrialaisesta 400-luvun loppupuolella tehdystä (säilyneet kopiot lähinnä 500-luvulta) kreikkalaisen teoksen käännök-

sestä vain yhdessä UT:n sitaattit ovat Peshittan mukaisia ja peräti 11:ssä ne noudattavat vanhassyrialaista tetraevangelionia. Huomionarvoista on myös, että yksikään ei jäljitellyt kreikkalaista tekstiä, vaan syyrialainen teksti koettiin auktoritatiivisemmäksi, vaikka se olisi poikennutkin kreikkalaisesta. Myös ne muutamat säilyneet syyrialaiset alkuperäisteokset tuolta ajalta noudattavat vanhassyrialaisia lukutapoja.<sup>45</sup>

### 3.2. *Peshittan 200-vuotinen nousukausi*

500-luvun teksteistä niin Julianos-romaani kuin Pyhän Hierotheoksen kirjan mystisten näkyjen kirjoittaja – ja jopa pedantti teologi Filoksenos Mabbugilainen – siteeraavat evankeliumeita pitkälti VS:n mukaan. Monet runsaat epätarkkuudet ja Vööbusinkin ihmettelemät erikoisuudet (”some problems concerning Philoxenos’ Gospel text still remain unsolved”) johtunevat kuitenkin siitä, että ulkomuistista annettuja sitaatteja ei koskaan tarkoitettukaan minkään erityisen käännöksen mukaisiksi! Joka tapauksessa on kiistämätöntä, että kronikoissa, saarnoissa, elämäkerroissa, legendoissa ja kreikasta käännettyssä kirjallisuudessa siteerataan enimmäkseen VS:n mukaan. Jopa Tellan piispan virallisessa monofysiittisessä *uskontunnustuksessa*, hänen lähettämässään *kaanonissa* ja *kirkolliskousskirjeessä* (530-luvulta) sekä *itässyyrialaisissa synoditeksteissä* (576 asti!) on pelkästään VS:n lukutapoja. Peshittan mukaisia sitatteja käyttävät tekstit ovat vähemmistönä, mutta 500-luvun loppua kohden tilanne alkaa muuttua, tosin Peshittan mukaisia sitaatteja käyttävissä teksteissäkin on VS:n mukaisia lukutapoja (idässä vielä vuoden 680 synodissa!). Kreikkalaisen kirjallisuuden käännöksissä VS:n lukutavat ovat kuitenkin selvänä enemmistönä vielä 600-luvulla. Askeetit (kuten Iisak Niiniveläinen) näyttävät käyttäneen pääsääntöisesti VS:aa aina 700-luvulle, mutta nähdäkseni monet ”very interesting variants” johtuvat intuitiosta eivätkä mistään tekstipohjasta. Joka tapauksessa vanhassyrialainen tekstityyppi näyttää olleen kirkon pääasiallinen teksti 500-luvun puoliväliin saakka ja käytössä vielä ainakin sata vuotta sen jälkeen.<sup>46</sup>

---

### 3.3. *Peshitta idän Vulgatana*

Peshitta oli siis kaikkialla kiistaton ykkösteksti vasta 700-luvulla. Esimerkkinä vanhassyrialaisten evankeliumi-käsikirjoitusten kohtalosta voidaan mainita eräs, joka pestiin 778 ja sen päälle kirjoitettiin naispyhimystarinoita. Kuitenkin VS:n lukutapoja esiintyy siellä täällä vielä myöhemminkin, jopa virallisissa länsisyyrialaisissa 800-luvun lopun kirkollisissa

ja liturgisissa teksteissä. Oma arvioni on, että vanhassyrialaisia lukutapoja todennäköisesti eli pitkäänkin *suullisena* perinteenä, saarnoissa ja opeuksessa. Tätä tukee Vööbusin huomio, että Mōsê bar Kêfân (k. 903) teoksissa ”long quotations are from Peshitta, but the short ones are evidenced in the Old Syrian Gospels”.<sup>47</sup>

Edessan, Nisibisin, Seleukia-Ktesifonin, Arbelan ja muiden teologisten koulujen eksegeettisissä piireissä epäröitiin arkaaisten muotojen pitämistä auktoritatiivisina. Sanainspiraatio-ajattelun kehittyminen vaati yhä kirjaimellisempia käännöksiä, mikä huipentui Filoksenoksen ja Tuomas Harkelilaisen käännöksiin (ks. luku 4). Kansan ja askeettien parissa tällaista tarvetta ei ollut, mikä selittää VS:n sitkeän, monisatavuotisen rinnalla pysymisen. Idässä munkkien ja kirkon johdon välit olivat ajoittain huonot, koska munkit eivät kirkonmiesten mukaan aina alistuneet tarpeeksi heidän auktoriteettinsa (sakramenttiansa) alle, lisäksi papit saattoivat kokea karismaattisena pidetyt munkit tietyllä tavalla kilpailjoikseen. Toisaalta papit ja varsinkin piispat tulivat yleensä luostareista – mukanaan vanhassyrialaisia lukutraditioita. Itäsyrialaisessa kristillisyydessä on lisäksi muistettava luostarien pedagoginen funktio, niiden tarjoama runsas opetus ja koulutus. Vielä kannattaa muistaa, että tekstien kopiointi oli pitkälti luostarien vastuulla.<sup>48</sup>

Seuraavina vuosisatoina Peshittan asema säilyi, ja mikäli mahdollista, vahvistui entisestäänkin. Sen lukutavat alkoivat tulla myös uusiin kopioihin sellaisista teksteistä, joissa alunperin oli ollut vanhassyrialaisia sitaatteja. VS-sitaatteja esiintyy kuitenkin vielä satunnaisesti, mutta nämä ovat yhä harvinaisempia ja sikäli merkitykseltään varsin mitättömiä. On kuitenkin huomion arvoista, että eräs tällainen tapaus tunnetaan Kiinasta asti, vuoden 1300 paikkeilla Pekingissä olleesta ”kiinalaissyrialaisesta” luostarista. Viimeiset vanhassyrialaiset lukutavat ovatkin peräisin itäsyrialaisilta munkeilta. Tällaisia dokumentteja on säilynyt 900–1200-luvuilta ainakin kolme kappaletta, joista tehdyistä kopioista puolestaan viimeisin on 1800-luvulta!<sup>49</sup>

Keskiaikaisen syrialaisen kristillisyyden vaiheiden seuraaminen on kuitenkin enemmän tai vähemmän katkonaista monien toisiaan seuranneiden katastrofien vuoksi. Kristittyjen tilanne 900-luvun loppupuolelta alkaen muuttui yhä kaaottisemmaksi. Kurdien, turkkilaisten ja dailamilaisien hyökkäykset, ryöstöt ja hävitysten jälkeen tulivat joukkokääntymiset islamiin (1010-luvulla) ja idän kristillisiä keskuksia sammui yksi toisensa jälkeen. Varsinkin luostareita tuhottiin: jopa ”idän Athos”, Tur<sup>c</sup>Abdinin luostarikeskus hävitettiin 1089 ja 1125 ”muistokin siitä, miten munkit olivat eläneet, oli kadonnut”. Alueella on yhä 70 luostarin rauniot. Hävitettyjen ja hävinneiden käsikirjoitusten määrää voi vain arvailla. Lisäksi idän apostolinen (nestoriolainen) kirkko 1200-luvun puolivälissä uudisti

riittinsä ja liturgiset kirjansa mosulilaisen Gabrielin luostarin johdolla. Uudistetut liturgiset, rukous- ja hymnikirjat perustuivat vain ja ainoastaan Peshittaan.<sup>50</sup>

Syyriankielisten evankeliumien ensimmäinen painos (Widmanstadt 1555) ja ensimmäinen kriittinen editio (G. H. Gwilliam 1901) ovat ”lähes identtiset”. Jälkimmäinen tehtiin 42 käsikirjoituksen pohjalta, joista tärkeimmät ovat 400- ja 500-luvuilta.<sup>51</sup> Tästä identtisyydestä sai alkunsa yleinen käsitys Peshittan käsikirjoitusten homogeenisyydestä ja varianttien vähäisyydestä. Tätä kantaa on kuitenkin jouduttu korjaamaan.

Allgeier löysi 1932 400-luvun lopun peshittakäsikirjoituksesta 70 vanhasyyrialaista (lähinnä Sin) lukutapaa. Vööbusin itse ympäri Lähi-itää keräämistä käsikirjoituksista löytyy kuitenkin vielä paljon arkaaisempia. Erikoisin on kuitenkin vuosituhannen vaihteen tienoilta peräisin oleva Ms. Paris Syr. 30, jossa on yli 800 (!) poikkeavaa lukutapaa, joista suurin osa vanhasyyrialaisia. Näissä kaikissa on kuitenkin sellaisiakin arkaaisia lukutapoja, joita ei löydy kummastakaan VS-käsikirjoituksesta, vaan ne perityvät aina Diatessaroniin asti. VS-lukutavat esiintyvät jaksoittain: paikoin runsaina, paikoin puuttuen täysin.<sup>52</sup>

Edellä on siis puhuttu koko ajan evankeliumeista, joiden keskeistä asemaa syyrialaisessa kristillisyydessä kuvastaa sekin, että Peshittasta puuttui kokonaan UT:n lyhyimmät kirjeet ja Ilmestyskirja.<sup>53</sup> Peshittan Vanha testamentti on juutalaiskristillistä tai täysin juutalaista alkuperää, sillä (1) siinä on paljon juutalais-aramaismeja, (2) sitä ilmeisesti kirjoitettiin heprealaisin kirjaimin aina Efraimin aikaan asti, (3) Psalmien on jaettu viiteen osaan ja (4) siinä on halakhan ja haggadan selityksiä. Varsinkin Sananlaskut, mutta myös Hesekiel, vastaa suurelta osin täysin targumia vastoin heprealaista alkutekstiä. Ruut ja osa aikakirjoista ovat midrash-vaikutteisia. Kuitenkin Pentateukki, Jesaja, pienet profeetat ja osa psalmeista näyttävät enemmän Septuagintan vaikutusta ja lienevätkin käännetty Hexaplan Septuagintasta.<sup>54</sup> 400-luvulta lähtien länsi- ja itäsyyrialaisilla on ollut omat tekstimuotonsa, joita luetaan erilaisten vokalisoitijärjestelmien takia eri tavoin (lännessä halelûyô, yêshu<sup>c</sup>, idässä hallelûyâ, îshô<sup>c</sup>). Melkiittien versio pyrki ”sopuun” Septuagintan kanssa. Vanhin käsikirjoitus on vuodelta 464. Ensimmäisestä painoksesta (Pariisi 1645) puuttui apokryfikirjat. Englantilaiset ja amerikkalaiset raamattu- ja lähetyjärjestöt ovat painattaneet sekä länsi- että itäsyyrialaisen Peshittan.<sup>55</sup>

#### 4. Muita syyrialaisia käännöksiä

Monofysitismien kiivaana puolustajana tunnettu Filoksenos Mabbugilainen teki myös Uuden testamentin käännöksen 507/8 (ns. Philoxeniana). Se on sikäli edelläkuvatusista syyrialaisista perinteistä irrallaan, että se on tehty suoraan kreikkalaisesta tekstistä erittäin suureen sanatarkkuuteen pyrkien – minkä takia se ei myöskään ole aina kovin sujuvaa tai edes ymmärrettävää syyriaa.<sup>56</sup> Siitä on säilynyt Vanhan testamentin osalta vain Jesajan kirjan fragmentteja, mutta ne viisi Uuden testamentin kirjaa, joita klassisessa Peshittassa ei ollut, päättyivät Peshittan nykyisin käytössä olevaan painokseen.<sup>57</sup>

Tuomas Harkelilainen (Heraclea) käänsi koko UT:n syyriaksi 616. Se on, mikäli mahdollista, vielä Philoxenianaakin kirjaimellisempi käännös. Sen marginaalissa oli kriittinen apparaatti vaihtoehtoisista lukutavoista.<sup>58</sup>

Kirjaimellistumistendenssi ei koske ainoastaan raamatunkäännöksiä, vaan syyrialainen käännöstekniikka yleensäkin alkoi 600-luvulla pitää käännettävänä perusyksikkönä *sanaa* aikaisemman *lauseen* sijaan. Tämän seurauksena esimerkiksi partikkelien *de*, *gar* ja *ün* vastineina alettiin käyttää järjestelmällisesti partikkeleita *dên*, *gêr*, *hâkîl*. Siitä, että jokainen kreikan sana alettiin kääntää systemaattisesti yhdellä vastineella, on lopputuloksena luonnollisesti käännöslainoja (esim. *subhâ* alkoi edustaa dok-saa myös ”mielipiteen” merkityksessä). Käännösperiaatteissa tapahtunutta muutosta havainnollistaa seuraava taulukko:<sup>59</sup>

(I Kor 3:3)	kata anthrôpon	
Peshitta	babsar	”dynamic/modulation”
Philoxeniana	nâsâ’ît	”transposition”
Harklea	ak barnâsâ	”formal equivalent”

Syro-Hexapla on Tellan piispa Paavalin 617 valmistama Origeneen Hexaplan viidennen kolumnin käännös. Siitä on säilynyt pari sataa vuotta myöhäisempi kopio.<sup>60</sup>

Käännöshistorian erikoisuuksiin kuuluu myös, että se ei ole päättynyt. Viimeisin vaihe on Libanonissa 1995 ilmestynyt ”uusassyrialainen” käännös, johon törmäsin sattumalta viime keväänä Hakaniemen kristillisessä kirjakaupassa. Se ei kuitenkaan ole Lähi-idässä saavuttanut suurtakaan suosiota: Syyrian ja Israelin syyrialaisortodoksissa seurakunnissa käytännöllisesti katsoen kukaan ei tiennyt moisen käännöksen olemassaolosta.

## Epilogi: pia desideria

Vanhasyyrialainenkin teksti on ilman muuta selvästi kreikasta riippuvainen.<sup>61</sup> Mutta ei ole *periaatteessa* mahdotonta, etteikö syyrialaisissa evankeliumeissa voisi olla jopa sellaisia osia (esim. joitakin fraaseja), jotka pohjautuisivat samoihin aramealaisiin lähteisiin, joista evankelistat muotoilivat kreikkalaiset ”alkutekstinsä”! Jos tällaisia aramealaisia lähteitä, olivatpa ne vaikka hajanaisia perikooppikokoelmia, nimittäin oli olemassa (mikä on varsin todennäköistä), niin on vaikea kuvitella miksi arameankieliset alkukristityt eivät olisi käyttäneet *niitä* levittäessään kristinuskoa itään toisille arameankielisille. Tätä tukee se, että varhaisimmissa syyrialaisissa käsikirjoituksissa on paljon lukutapoja, jotka eivät näytä liittyvän kreikkalaiseen käsikirjoitukseen, mutta ovat kylläkin sujuvaa arameaa. Tosin näitä voidaan yhtä hyvin pitää enemmän tai vähemmän apokryfistenkin lähteiden heijastumina. (Jos muuten myöhemmin olisi löydetty evankelistojen käyttämä arameankielinen lähde, sitä oltaisiin ilmeisesti pidetty apokryfisenä!) Itsenäinen aramealainen evankeliumitraditio selittäisi myös sitä, miksi kreikkalainen ”alkuteksti” koettiin syyriassa vuosisatojen ajan vieraaksi, eikä sen sanamuotoa pyritty jäljittelemään (edes käännettäessä kreikkalaista kirjallisuutta, joka sisälsi sitaatteja evankeliumeista).

Ensimmäisen vuosisadan tapahtumilla spekulointia ei kuitenkaan voida vahvistaa sen enempää kuin kumotakaan.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> *Vööbus* 1951, 16–17 (sit. Irenaeus: *Contra haereses libri quinque* PG VII, 686, 884, 890).
- <sup>2</sup> *Vööbus* 1951, 19–20 (Tieto perustuu mm. Eusebiuksen ja Hieronymuksen todistukseen; Eusebius: *Kirkkohistoria* 3:24–25).
- <sup>3</sup> *Vööbus* 1987, 179. *Vööbus* 1951, 11–17, 19, 22–23, 37, 40, 44; *Joosten* 1991, 288–89. Viidennen evankeliumin käyttöä D:ssä kannattavat myös *Plooij, Baumstark, Peters, Leloir* ja *Klijn*. D:n alkukielestä *Lyon* 1994, 203 (nootti 30).
- <sup>4</sup> *Worth* 1992, 26.
- <sup>5</sup> *Worth* 1992, 25.
- <sup>6</sup> *Black* 1967, 287–89.  
Arabialainen käännös on julkaistu Roomassa 1888 (P. A. Ciasca), Heidelbergissä 1926 (tr. Preusschen, ed. Pott) ja Beirutissa 1935 (A-S. Marmardji). Jälkimmäisessä on ranskalainen käännös.
- <sup>7</sup> *Lyon* 1994, 197, (tarkemmin ks. *Vööbus*: *History of Asceticism* I, 40–43).
- <sup>8</sup> *Worth* 1992, 25–26.
- <sup>9</sup> esim. *Lyon* 1994, 206. (Diatessaron-kirjallisuutta esiteltä sivuilla 15–18).



- <sup>10</sup> Lyon 1994, 195.
- <sup>11</sup> Lyon 1994, 67–68, 201–202, 206. (100-luvulle ajoittamista kannattaa myös Black, 264).
- <sup>12</sup> Lyon 1994, 190.
- <sup>13</sup> Vööbus 1951, 167.
- <sup>14</sup> Vööbus 1951, 33–45, 168.
- <sup>15</sup> Lyon 1994, 203–206.
- <sup>16</sup> Lyon 1994, 200.
- <sup>17</sup> Black 1967, 169.
- <sup>18</sup> Joosten 1991, 273–281. Hän on käyttänyt seuraavia kriteerejä:
1. Sana esiintyy syyr. evankeliumissa, mutta ei aikaisemmassa syyriassa. (Tässä kuitenkin ongelmana on olematon lähdemateriaali ”aikaisemman syyrian” tutkimiseen.)
  2. Sana ei esiinny muussa syyrialaisessa kirjallisuudessa – paitsi selvästi UT:sta riippuvaisena.
  3. Sanalla on täsmällinen syyrialainen vastine, jota käytetään yleisesti UT:n ulkopuolella.
  4. Sana on kyseisessä merkityksessään hyvin tunnettu länsiarameassa.
- <sup>19</sup> Joosten 1991, 284–286 (vasta-argumenttien kumoamista 283–284).
- <sup>20</sup> Vööbus 1951, 33–45, 119, 172.
- <sup>21</sup> Lyon 1994, 191, 198–200.
- <sup>22</sup> Vööbus 1951, 33–44, 172.
- <sup>23</sup> Lyon 1994, 190.
- <sup>24</sup> Lyon 1994, 191.
- <sup>25</sup> Lyon 1994, 190.
- <sup>26</sup> Lyon 1994, 192.
- <sup>27</sup> Lyon 1994, 192–193.
- <sup>28</sup> Lyon 1994, 194.
- <sup>29</sup> Brock 1983, 10.
- <sup>30</sup> Black 1967, 250–258.
- <sup>31</sup> Black 1967, 262–263.
- <sup>32</sup> Lyon 1994, 19, 203 Olen merkinnyt palato-alveolaarista soinnitonta frikatiivia (= suhu-s) tässä sh:lla erotukseksi ”tavallisesta” s-äänteestä, mutta muualla esitelmässä molempia s:llä.
- <sup>33</sup> Brock 1983, 11.
- <sup>34</sup> Vööbus 1951, 146–150.
- <sup>35</sup> Vööbus 1951, 152–156.
- <sup>36</sup> Vööbus 1951, 157–163.
- <sup>37</sup> *Encyclopaedia Judaica*, 858.
- <sup>38</sup> Vööbus 1987, 4. Vööbus 1951, 46–58. Lyon 1994, 196.
- <sup>39</sup> Lyon 1994, 196.
- <sup>40</sup> Lyon 1994, 196.
- <sup>41</sup> Lyon 1994, 195.
- <sup>42</sup> Vööbus 1951, 59–60, 172–173.
- <sup>43</sup> Vööbus 1951, 119–120.
- <sup>44</sup> Vööbus 1987, 4. Vööbus 1951, 62–65, 68–69, 168, 175.
- <sup>45</sup> Vööbus 1951, 74–82, 84.
- <sup>46</sup> Vööbus 1951, 87–106.
- <sup>47</sup> Vööbus 1951, 108–110.
- <sup>48</sup> Vööbus 1951, 121–127, 132–134.
- <sup>49</sup> Vööbus 1951, 136–137.

Sari Kuustola

## Itäisten ja orientaalisten ortodoksisten kirkkojen välinen dialogi

### Taustaa

Kristologisten erimielisyyksien seurauksena Kalkedonin kirkolliskokouksessa v. 451 hereettisiksi leimattujen, ns. *orientaalisten ortodoksisten* kirkkojen sekä virallista ortodoksisuutta edustavien *bysanttilaisten eli idän ortodoksisten* kirkkojen välisten suhteiden lämpeneminen viime vuosikymmeninä on tuonut nämä kaksi kirkkoperhettä lähelle täyden ehtooliisyyden palauttamista. Vuonna 1985 käynnistyneessä virallisessa dialogissa on saavutettu hyvinkin positiivisia tuloksia, joiden lopullista hyväksymistä ja julkistamista kuitenkin vielä odotellaan. Kirkkojen lähentymisen merkitystä ilmentää esimerkiksi koptilaisen kirkon paavi ja patriarkka Shenuda III:n Egyptissä v. 1989 järjestetyn teologisen dialogin yhteiskomitean toisessa kokouksessa pitämä avauspuhe, jossa hän korosti bysanttilaisten ja orientaalisten kirkkojen ykseyden ja yhteistyön välttämättömyyttä kirkon mission kannalta. Hän viittasi myös syvenevään maallistumiseen, epämoraalisuuteen, ihmisten epätoivoon ja hengelliseen etsintään, joihin ortodoksinen usko ja traditio voivat antaa vastauksia.

*Orientaalis-ortodoksinen* kirkkoperhe käsittää vanhat, jo ensimmäisten kristillisten vuosisatojen aikana syntyneet ja eräänlaisten kansalliskirkkojen aseman saavuttaneet ortodoksiset kirkot: koptilais-ortodoksinen, syyrialais-ortodoksinen, armenialais-apostolinen, Etiopian ortodoksinen ja Intian syyrialais-ortodoksinen kirkon. Näitä ei kuitenkaan aina ole käsitetty yhdeksi kirkkoperheeksi, vaan kysessä on teologisissa keskusteluissa käyttöön otettu konventio, jonka mukaan Kalkedonin päätöslauselman ulkopuolelle jättyneitä ja siten vain kolme ensimmäistä ekumeenista kirkolliskokousta tunnustaneita kirkkoja kutsutaan *orientaalis-ortodoksisiksi* erotukseksi seitsemän ensimmäistä kirkolliskokousta hyväksyneistä *itäisistä ortodoksisista* kirkoista. Orientaalis-ortodoksisista kirkoista on aiemmin käytetty myös nimityksiä *ei-* tai *esi-kalkedoniset* kirkot sekä harhaoppisuuteen viittaavaa nimitystä *monofysiitit*. *Idän ortodoksiin* kirkkoihin puolestaan kuuluu neljä vanhaa patriarkaattia, so. Konstantino-

polin ekumeeninen patriarkaatti, Aleksandria, Antiokia ja Jerusalem sekä patriarkaatit Venäjällä, Romaniassa, Serbiassa ja Bulgariassa, autokefaaliset kirkot Georgiassa, Kyproksella, Kreikassa, Puolassa, Albaniassa, Tshekinmaassa ja Slovakiassa ja Amerikassa sekä autonomiset Suomen arkkipiispakunta ja Japanin kirkko. Historiallisista perinteistä johtuen näistä on käytetty myös nimitystä *kalkedoniset* kirkot tai kaikkein yleisimmin *ortodoksiset* kirkot.

Itseään oikeaoppisiksi kutsuvien kristittyjen hajaannusta tarkastellessa näyttää vahvasti siltä, että jo 400-luvulla bysanttilais-imperialistisen ja Lähi-idän kansallissävyytteisen ortodoksisuuden ajatus- ja käsitemaailma poikkesivat toisistaan. Syyrian, Egyptin ja Armenian kristilliset yhteisöt vastustivat keisarikunnan sentralismia, mistä aiheutuvat jännitteet vaikuttivat myös vuoden 451 tapahtumiin. Tosin väitettä egyptiläisten ja syyrialaisien kansallismielisestä motivoituneisuudesta on arvosteltu historiallisen tutkimuksen rajojen ylittämisestä ja mielivaltaisesta historian psykologisoinnista. Se, onko orientaalistien kirkkojen kansalliskirkollisuus enemmän Kalkedonin tapahtumien syy vai seuraus, onkin mielenkiintoinen kysymys. Joka tapauksessa nuo yhteisöt halusivat korostaa irtisanoutumistaan Efesosssa kaksi vuosikymmentä aiemmin tuomitun Nestorioksen opeista. Kieltäessään Neitsyt Marialta *Theotokoksen*, Jumalansynnyttäjän, nimen Nestorios erotti Kristuksen kaksi luontoa tavalla, jota virallinen ortodoksisuus ei voinut hyväksyä. Toista ääriäiläitää edusti ns. Eutykheen oppi, jonka mukaan Kristuksen kaksi luontoa sekoittuivat inhimillisen sulautuessa jumalalliseen ikään kuin pisara valtameriin, mikä viime kädessä johti monofysitismiin, käsitykseen siitä, että Kristuksella on vain yksi, jumalallinen luonto.

Koska orientaaliset kristityt eivät yhtyneet Kalkedonin kirkolliskokouksen päätöslauselmaan Kristuksen kahdesta luonnosta, jumalallisesta ja inhimillisestä, jotka sekoittumatta, muuttumatta, eroamatta ja jakautumatta yhdistyivät yhdessä olennessa, heidät on aina tälle vuosisadalle asti luokiteltu harhaoppisiksi monofysiiteiksi. Orientaaliset kirkot puolestaan ovat syyttäneet ortodokseja nestoriolaisuudesta, mihin on kristologisen formuloinnin lisäksi ollut syynä Kalkedonin konsiilin hyväksymä paavi Leon kirje sekä Nestorioksen oppilaiden, Theodoroksen ja Hiban osallistuminen kirkolliskokoukseen. Vasta tämän vuosisadan aikana molemmat osapuolet ovat kypsyneet tunnustamaan kummankin kirkkoperheen säilyttäneen alkuperäisen ortodoksisen uskon muuttumattomana.

## Epäviralliset neuvottelut

### 1. Århus 1964

Ortodoksien keskinäinen ekumeeninen pyrkimys ja toive yhden Kristuksen kirkon ykseyden palauttamisesta virisi yhtäaikaan maailmanlaajuisen ekumeenisen hengen kanssa. Erityisen rohkaiseva oli Rodoksella v. 1961 järjestetty yleisortodoksinen konferenssi. Seurasi sarja epävirallisia keskusteluja, joita käytiin Tanskan Århusissa v. 1964, Bristolissa Englannissa v. 1967, Genevessä v. 1970 sekä Addis Abebassa v. 1971. Molempia ortodoksia kirkkoperheitä, niin kalkedonista kuin ei-kalkedonistakin, edusti Århusin keskustelussa 15 teologia, jotka varsin pian huomasivat menneisyydestä periytyneiden väärinkäsitysten alkavan selvitä. Tutkissaan Kalkedonin kirkolliskokousta ja yhteisen kirkkoisän, Kyrillos Aleksandrialaisen, opetusta Jumalan Sanan inkarnoitumisesta (μία φύσις του θεου λόγου σεσαρκωμένη) molemmat osapuolet huomasivat olevansa täysin yksimielisiä kristologisen dogman olemuksesta, sama totuus oli vain ilmaistu erilaisin termein. Koska keskustelijat torjuivat varauksetta niin Eutykheen kuin Nestorioksenkin opetukset, he katsoivat, ettei Kalkedonin kirkolliskokouksen hyväksyminen tai hyväksymättä jättäminen sido harhaoppisuuteen. Lisäksi osanottajat suosittelivat menneisyyden jännitteiden kannalta olennaisten poliittisten, sosiologisten ja kulttuuristen tekijöiden osuuden tunnistamista ja tutkimista.

### 2. Bristol 1967

Bristolissa teologit löysivät uusia yksimielisyyden aiheita. Tärkeimpiä lienee muistutus yhteisistä isistä, joihin lukeutuvat mm. pyhät Ignatius, Ireneus, Antonios, Atanasius, Basileios, Gregorios Nyssalainen, Johannes Krysostomos, Efraim Syyrialainen ja Kyrillos Aleksandrialainen. Jälleen viitattiin yhteisen uskon erilaiseen formulointiin; toiset ovat puhuneet kahdesta luonnosta, tahdosta ja energiasta hypostaattisesti yhdistyneinä yhdessä Herrassa Jeesuksessa Kristuksessa, toiset puolestaan yhdestä, yhdistyneestä, jumal-inhimillisestä luonnosta, tahdosta ja energiasta samassa Kristuksessa. Kuitenkin molemmat puhuvat yhdistymisestä ilman sekaantumista, muuttumista, jakautumista ja eroamista. Noiden neljän määritelmän todettiin kuuluvan yhteiseen traditioon. Siksi ne, jotka puhuvat kahdesta, eivät jaa eivätkä erota, ja ne, jotka puhuvat yhdestä, eivät sulauta tai sekoita. Kristologisen yksimielisyyden formuloinnin lisäksi annettiin suositus kirkkojen lähentymisprosessin kannalta olennaisten kanonisten, liturgisten ja oikeudellisten ongelmien tutkimisesta. Näitä ovat

esimerkiksi anateemat, joidenkin kirkolliskokousten hyväksyminen tai hyväksymättä jättäminen sekä ennen virallisen ehtoollisyhteyden palauttamista tarvittavat oikeudelliset vakuutukset ja sopimukset.

### 3. Geneve 1970

Genevessä 1970 vahvistettiin Århusissa ja Bristolissa saavutettu kristologinen yksimielisyys. Samalla kuitenkin kiinnitettiin huomiota traditiossa ilmeneviin erilaisuuksiin ja niistä nouseviin ongelmiin. Kysymyksiä herättivät mm. tiettyjen kirkolliskokousten merkitys ja paikka kirkon elämässä, joidenkin ristiriitoja herättäneiden kirkon opettajien pannaanjulistaminen tai toisaalta pyhäksijulistaminen sekä kirkon ykseyden ilmentymiseen liittyvät lakisääteiset järjestelyt paikallisella, alueellisella ja globaalilla tasolla. Idän ortodoksiset kirkot ovat nähneet seitsemän ekumeenista kirkolliskokousta sisäistä yhteenkuuluvuutta ja jatkuvuutta edustavaksi dogmaattisen määritelmän kokonaisuudeksi, kun taas orientaalis-ortodoksit katsovat autenttisena säilyneen kristillisen uskonsa pohjautuvan kolmeen ekumeeniseen kirkolliskokoukseen, joita kirkon liturginen ja patristinen traditio ovat täydentäneet. Geneven osapuolet pääsivät yhteisymmärrykseen siitä, että pikemminkin kuin auktoriteettina, konsiilit tulisi käsittää karismaattisina tapahtumina kirkon elämässä. Anateemojen kumoamisesta teologit esittivät näkemyksen, ettei niiden poistaminen ehkä ole tarpeellista, kuten ei myöskään toisella puolella tuomittujen opettajien julistaminen pyhäksi. Ehtoollisyhteyden palauttamisen kannalta todettiin kuitenkin välttämättömäksi, että virallisia anateemoja ei enää tulisi jatkaa toisen osapuolen kunnioittamien opettajien, kuten Leon, Dioskoruksen ja Severuksen kohdalla.

Pohdittaessa jurisdiktion liittymistä myös ekklesiologiaan nostettiin esille kysymys alueellisen autonomian tai autokefaalisuuden perinteisestä mallista. Varhaisina vuosisatoina paikallinen ykseys ilmeni yhden piispan johtamana presbyteerien kollegiona. Erilaisista syistä johtuen tuosta perinteestä on sittemmin jouduttu tinkimään ja joissakin tapauksissa useamman kuin yhden piispan ja yhden eukaristian olemassaolo tietyllä paikkakunnalla on ollut tosiasia. Kuitenkin kirkon luonteen vaatima normi on periaatteissaan suojeltava. Teologit totesivat vielä, että kirkon universaali traditio ei vaadi yhdenmuotoisuutta kaikissa opillisen formuloinnin yksityiskohdissa, jumalanpalvelusmuodossa tai kanonisessa käytännössä. Eriytyisesti kiitettiin molemminpuolisten vierailujen edistäneen keskinäistä luottamusta ja ymmärtämystä. Orientaalis-ortodoksisten teologian opiskelijoiden opiskelulle itäisten ortodoksisten kirkkojen instituuteissa toivottiin vastavuoroisuutta; jatkossa tulisi rohkaista itäisten ortodoksien

lähtöä Orientin teologisiin oppilaitoksiin. Lopuksi teologit päättivät Århusin, Bristolin ja Geneven osanottajista koostuvan, keskinäistä kirjeenvaihtoa käyvän jatkokomitean perustamisesta sekä erityisen, keskustelujen tuloksien editoinnista vastaavan toimeenpanokomitean perustamisesta.

#### *4. Addis Abeba 1971*

Addis Abebassa vuonna 1971 kiinnitettiin erityisesti huomiota molemminpuolisten anateemojen kumoamiseen. Teologit pääsivät yksimielisyyteen siitä, että kun anateemat tiettyjä henkilöitä vastaan lakkaavat vaikuttamasta, niin kyseiset henkilöt pannaan julistaneen osapuolen ei kuitenkaan tarvitse tunnustaa heitä pyhiksi. Autokefaalisten kirkkojen eräviä liturgisia kalentereita ja pyhien listoja ei katsottu aiheelliseksi yhdenmuotoistaa. Mieluummin kuin virallisessa julistuksessa tai seremoniassa monet näkivät paremmaksi kumota anateemat kaikessa hiljaisuudessa, niin kuin jotkut kirkot olivat jo alkaneet tehdä. Herra on antanut kirkolle auktoriteetin sekä sitoa että päästää, mutta kyseenalaistaisiko ekumeenisessa kirkolliskokouksessa julistetun pannan kumoaminen kirkon erehtymättömyyden? Tätä kysymystä pohiessaan teologit katsoivat, ettei kirkko anateemoja purkaessaan joudu tinkimään uskon perusasioista. Kirkolla on aina auktoriteetti selventää konsiilien päätöksiä.

Ennen anateemojen kumoamista tulisi kuitenkin huolellisesti tutkia kyseisten henkilöiden opetusta ja sen todellista tarkoitusta sekä niitä olosuhteita, joissa heidät tuomittiin. Tutkimuksen motiivina tulisi olla halu ymmärtää, ja näin ollen pienet virheet (ko. henkilöiden opetuksessa) tulkittaisiin toissijaisiksi. Myös se, miten anateemat on aikaisemmin kumottu, tulisi selvittää. Kaikkien kirkkojen pastoraalinen tehtävä on kirkollislehtien tai muiden tiedotusvälineiden avulla valmistaa seurakuntalaisiaan anateemojen kumoamisen, erityisesti silloin kun se merkitsee muutoksia kirkollisiin teksteihin tai hymnografiaan. Tärkeä ja samalla vaikea ja aikaavievä kasvatuksellisen prosessin osa on kirkkohistorian, tekstikirjojen ja teologisten käsikirjojen uudelleenkirjoittaminen. Yllämainitut muutokset voitaisiin liittää osaksi liturgista uudistusta, joka tähtää jumalanpalvelustraditioiden vaihtelevuuden ja rikkauden molemminpuoliseen hyödyntämiseen.

## Virallinen dialogi

### 1. Chambesyn avaus ja alakomitean valmisteleva kokous 1985–1987

Tultaessa 1980-luvun puoliväliin aika oli vihdoin kypsä neuvottelujen avaamiseksi virallisella tasolla. Chambesyssä 10.–15.12.1985 yhteiskomission ensimmäisessä kokouksessa keskityttiin kysymykseen dialogin kahden kirkkoperheen nimityksistä. Kommunikeaan hyväksyttiin lopulta nimet *ortodoksinen kirkko* (the Orthodox Church) ja *orientaalis-ortodoksiset ei-kalkedoniset kirkot* (the Oriental Orthodox Non-Chalcedonian Churches). Jonkin verran osanottajat myös keskustelivat Århusissa, Bristolissa, Genevessä ja Addis Abebassa käytyjen epävirallisten neuvottelujen tuloksista, joiden he uskoivat voivan tarjota hyödyllistä materiaalia virallista dialogia varten. Lopuksi yhteiskomitean kokous asetti kuusihenkisen alakomitean valmistelemaan seuraavaa kokousta teemanaan ”Kohti yhteistä kristologiaa”, jonka osa-alueita olivat a) terminologiset ongelmat, b) synodien formulaatiot, c) historialliset tekijät, d) kristologisten dogmien tulkinta tänään.

Lykkäysten ja järjestelyvaikeuksien jälkeen Korintossa syyskuussa 1987 kokoontunut alakomitea valmisteli tekstin kristologisesta terminologiasta yhteiskomission toista kokousta varten. Tarkastellessaan termejä *fysis*, *ousia*, *hypostasis* ja *prosopon* (φύσις, ουσία, υποστάσις, πρόσωπον) työryhmä yritti selvittää näiden tarkan merkityksen ja totesi, etteivät varhaisemmat teologit käyttäneet termejä *fysis* ja *hypostasis* sekaisin, niin kuin joskus on väitetty. Erityispaino asetettiin yhteisen isän, pyhän Kyrillos Aleksandrialaisen tunnustukselle miltei koko ongelman keskittymisestä vakuutukseen siitä, onko Neitsyt Maria *Theotokos*. Tunnustaessaan Jeesuksen Kristuksen, Jumalan ainoa-syntyisen Pojan, syntyneeksi pyhästä Neitsyt Mariasta kirkot ovat sanoutuneet irti sekä Nestorioksen että Eutykheen opeista kaikista terminologisista eroavuuksista huolimatta.

Molemmat osapuolet näkevät Kristuksen kahden luonnon hypostaattisen unionin välttämättömäksi ihmiskunnan pelastuksen kannalta. Vain inkarnoitunut Logos, täydellisenä Jumalana ja samanaikaisesti täydellisenä ihmisenä, voi pelastaa ihmiset synnistä ja tuomiosta. Unionin neljä attribuuttia – sekaantumatta, muuttumatta, jakaantumatta ja eroamatta – työryhmä totesi kuuluvaksi sekä kalkedonilaiseen että ei-kalkedonilaiseen perinteeseen.

## 2. Anba Bishoy 1989

Ortodoksisen kirkon ja orientaalis-ortodoksisten kirkkojen välisen teologisen dialogin yhteiskomission toinen kokous pidettiin Egyptissä Bishoyn luostarissa 20.–24.6.1989. Kokouksessa oli 23 osanottajaa 13 eri maasta ja kirkosta. Ensimmäisessä istunnossaan yhteiskomissio palasi kysymyseen dialogin osapuolten nimityksistä. Orientalisten edustajien ilmaistua tyytymättömyytensä edellisessä kokouksessa sovittua nimitystä *orientaalis-ortodoksiset ei-kalkedoniset kirkot* (the Oriental Orthodox Non-Chalcedonian Churches) kohtaan osapuolet päättivät Sveitsin metropoliitta Damaskinoksen ehdotuksesta hyväksyä nimityksen *orientaalis-ortodoksiset kirkot* (the Oriental Orthodox Churches). Alakomitean laatima kristologista terminologiaa koskeva teksti todettiin liian suppeaksi ja sekä historiallisilta että teologisilta näkökohdiltaan osittain puutteelliseksi. Asiaa korjaamaan valittu työryhmä, johon kuuluivat New Delhin syyrialais-ortodoksinen metropoliitta Paulos Mar Gregorios, professorit Vlassios Phidas ja John Romanides Kreikasta, Ivan Dimitroff Bulgarian ortodoksisesta kirkosta sekä koptilais-ortodoksisen kirkon edustaja hra Joseph Moris Faltas, esitti kolmisivuisen luonnoksensa seuraavan päivän yhteisistunnossa.

Esityksen hyväksyminen merkitsi virallista irtisanoutumista yli 1500 vuotta vallinneista väärinkäsityksistä. Sopimuksen allekirjoittaneet todistivat: ”Olemme perineet isiltämme Kristuksessa yhden apostolisen uskon ja tradition, vaikkakin kirkkomme ovat olleet erossa toisistaan vuosisatojen ajan. Kahtena, toinen toistemme ehtoollisyhteyden ulkopuolella olleena ortodoksisena kirkkoperheenä me nyt rukoilemme ja luotamme Jumalaan, että hän palauttaisi tuon yhteyden yhteisessä uskontunnustuksessa todistamamme, ensimmäisten vuosisatojen jakamattoman kirkon apostolisen uskon perusteella.” Julkilausumassa todetaan Isän ja Pyhän Hengen kanssa jumaluudessaan ikuisesti yksiolennollisen Logoksen inkarnoituneen Pyhästä Hengestä ja Neitsyt Mariasta ja tulleen siten ihmiseksi, kuitenkin ilman syntiä. Koska se, mitä Maria kohdussaan kantoi, oli samanaikaisesti täydellinen Jumala ja täydellinen ihminen, häntä kutsutaan *Theotokokseksi* eli Jumalansynnyttäjäksi. Kristuksen hypostaasiksen todetaan olevan kahdesta muodostunut *ainoastaan kontemplaatiossa* (θεωρηματικῶς). Jeesuksen Kristuksen ainutlaatuinen theandrinen persoona (προσωπον) on yksi ikuinen hypostasis, joka otti ihmisluonnon inkarnaatiossa.

Pyrityään mahdollisimman tarkasti määrittelemään termit *physis* ja *hypostasis* osapuolet totesivat, etteivät isät ole käyttäneet kyseisiä termejä sekaisin. Kolminaisuuden toisen persoonan ihmiseksi tuleminen on hypostaattisen unionin mysteeri, jonka allekirjoittaneet nöyrällä ihmettelyl-



lä tunnustavat. Nestorioksen ja Eutykheen harhaopit tuomitaan; kumpikaan osapuoli ei jaa eikä erota inhimillistä luontoa jumalallisesta eikä kumpikaan ajattele inhimillisen sulautuneen jumalalliseen ja siten lakanneen olemasta. Hypostaattisen unionin salaisuutta kvalifioivat neljä attribuuttia kuuluvat yhteiseen traditioon. Yhtyessään määritelmiin *sekaantumatta*, (ασυγχυτως) *muuttumatta* (ατρεπτως), *eroamatta* (αχωριστως) ja *jakaantumatta* (αδιαιρετως) ne, jotka puhuvat Kristuksen kahdesta luonnosta, eivät kiellä niiden erottamatonta, jakaantumatonta unionia; ja ne, jotka puhuvat Kristuksen yhdestä, jumal-inhimillisestä luonteesta, eivät kiellä jumalallisen ja inhimillisen jatkuvaa, dynaamista läsnäoloa Kristuksessa ilman muutosta ja sekoittumista.

Kokous asetti 10-henkisen alakomitean tutkimaan kirkkojen välisiä pastoraalisia ongelmia ja valmistamaan näistä raportin yhteiskomitean seuraavaa istuntoa varten, joka määrättiin pidettäväksi syyskuussa 1990 Chambesysssa, Genevessä.

### 3. Chambesy 1990

Teologisen dialogin yhteiskomission kolmas kokous pidettiin ekumeenisen patriarkaatin keskuksessa Chambesysssa Sveitsissä 23.–28. syyskuuta v. 1990. Kokousta isännöi Sveitsin metropoliitta Damaskinos. Kokouksen 34 osanottajaa tulivat Itävallasta, Bulgariasta, Kyprokselta, Tsekkoslovakiasta, Egyptistä, Etiopiasta, Suomesta, Kreikasta, Intiasta, Libanonista, Puolasta, Sveitsistä, Syyriasta, Iso-Britanniasta, Yhdysvalloista ja Jugoslaviasta, lisäksi Venäjän alueelta olivat edustettuina Venäjän, Georgian ja Armenian kirkot. Kokoukseen osallistujat saivat kaksi raporttia, toisen Chambesysssa 20.–22.9.1990 kokoontuneelta teologisten asiain alakomitealta ja toisen pastoraalisten suhteiden alakomitealta, joka oli valmistellut tekstinsä Anba Bishoyn luostarissa Egyptissä tammi–helmikuun vaihteessa 1990. Osanottajille jaettiin teologiselle alakomitealle annetut paperit, joissa käsiteltiin seuraavia aiheita: dogmaattiset formulaatit sekä paikallisten ja ekumeenisten synodiin anateemat sosiaalisessa kontekstissaan; anateemat ja konsiilien päätökset; historialliset tosiasiat ja Kalkedonin kirkolliskokous; historialliset tosiasiat ja Kalkedonin terminologia; kristologisen dogman tulkinta tänään.

Nämä paperit, kaksi alakomiteain mietintöä ja neljännen epävirallisen keskustelun (Addis Abeba) yhteenvedo muodostivat Chambesysssa käsiteltyjen asioiden perustan. Työryhmä, johon kuuluivat Libanonin kreikkalais-ortodoksinen metropoliitta George Khodr, metropoliitta Paulos Mar Gregorios Intian syyrialais-ortodoksisesta kirkosta, armenialais-apostolisen kirkon arkkipiispa Keshishian, Etiopian kirkon arkkipiispa Garima,

professori John Romanides Kreikasta, syyrialais-ortodoksinen metropoliitta Matta Mar Eustathius, professori Ivan Dimitrov Bulgariasta sekä sihteereinä professori V. Phidas ja piispa Krikorian valmisti luonnoksen toista yhteistä julkilausumaa ja kirkkoja koskevia suosituksia varten. Toinen työryhmä, jonka muodostivat professori Papavassiliou Kyproksen ortodoksisesta kirkosta, piispa Christoforos Tshekinmaan ortodoksisesta kirkosta, metropoliitta Paulos Mar Gregorios, Liqa Seltanat Habta Mariam Warqinch Etiopian kirkosta sekä sihteerinä koptilais-ortodoksinen tohtori George Dragas, valmisti mietinnön pastoraalisia asioita koskevista suosituksista.

Anba Bishoyn historialliseen julkilausumaan pohjautuva toinen yhteinen julkilausuma allekirjoitettiin Sveitsissä 28. syyskuuta 1990. Toisessa julkilausumassa todetaan molempien kirkkoperheiden tuomitsevan Eutykheen harhaoppi. Molemmat tunnustavat Logoksen syntyneen Isästä ennen kaikkia aikoja ja tulleen lihaksi Jumalansynnyttäjistä, Neitseestä Mariasta; teksti jatkuu nikealais-konstantinopolilaisen uskontunnustuksen päälinjoja mukailien ja siirtyy seuraavaksi nestoriolaisen harhaopin tuomitsemiseen. Kumpikin kirkkoperhe opettaa Logoksen hypostaasisen muodostuneen hänen jumalallisen, luomattoman luontensa, joka on yhteinen hänelle, Isälle ja Pyhälle Hengelle, yhdistyessä luotuun ihmisluontoon, jonka hän otti inkarnaatioissa ja teki sen omakseen. Jälleen toistetaan kahden luonnon yhdistyneen Kristuksessa *sekaantumatta, muuttumatta, jakaantumatta ja eroamatta*, ja *ainoastaan kontemplaatioissa*. Hän, joka tahtoo ja toimii, on aina lihaksitulleen Logoksen yksi hypostasis. Kummatkin hylkäävät tulkinnat, jotka eivät täydelleen vastaa kolmatta ekumeenista konsiilia ja Kyrillos Aleksandrialaisen Johannes Antiokialaiselle osoittamaa kirjettä. Ortodoksit suostuvat siihen, että orientaalis-ortodoksit edelleen käyttävät Kyrillokselta perimäänsä terminologiaa *lihaksitulleen Logoksen yksi luonto* (μία φύσις του θεου λόγου σεσαρκωμένη), kun he kuitenkin tunnustavat Logoksen kaksinkertaisen olemuksen yhteisyyden, jonka Eutykhes kielsi.

Orientaalis-ortodoksit hyväksyvät ortodoksien kahden luonteen formulaan, koska siihen liitetään tarkennus *ainoastaan kontemplaatioissa*. Molemmat kirkkoperheet hyväksyvät yhteisen perinnön muodostavat kolme ensimmäistä kirkolliskokousta. Ortodoksisen kirkon neljän myöhemmän konsiilin opetuksia ortodoksit pitävät yllämainittuja kohtia (julkilausumassa kohdat 1–7) vastaavina, kun taas orientaalis-ortodoksit katsovat tämän olevan ortodoksien tulkinta asiasta ja reagoivat siihen myönteisesti. Seitsemännen ekumeenisen kirkolliskokouksen opetuksen ikonien kunnioituksen teologiasta ja käytännöstä orientaalis-ortodoksit näkevät olevan sopusoinnussa oman, vanhastaan periytyvän käytäntönsä kanssa. Koska kirkkoperheet tunnustavat molempien säilyttäneen alkuperäisen ortodok-

sisen uskon ja katkeamattomana jatkuneen apostolisen tradition, tulisi kirkkojen kumota menneisyyden anateemat, jotka niitä vielä erottavat toisistaan. Ottaakseen askeleita käytännön tiellä ortodoksien tulee kumota orientaalis-ortodoksia konsiileja ja isiä vastaan suuntaamansa anateemat ja tuomiot, samoin tulee menetellä orientaalis-ortodoksien tuomitsemiensa ortodoksisten kirkolliskokousten ja isien suhteen. Tavasta, jolla anateemat kumotaan, tulisi kunkin kirkon päättää itsenäisesti.

Pastoraalisen alakomitean mietinnön pohjalta Chambesyssa keskusteltiin lisäksi kirkkoperheiden välisistä suhteista ja valmistautumisesta ykseyteen, suhteista muihin kristillisiin kirkkoihin ja osallistumisesta ekumeeniseen liikkeeseen, yhteisestä palvelemisesta kärsimyksen, puutteen, epäoikeudenmukaisuuden ja konfliktien maailmassa sekä yhteistyöstä yhteisen uskon ja tradition julistamisessa.

Erittäin tärkeäksi koettiin kirkkojen jäsenten intensiivinen valmentaminen ykseyteen, niin että he osallistuisivat yhteiskomitean antamien suositusten toteuttamiseen. Kirkkoperheiden johtajien, pappien ja maallikkojen tulisi vierailta toinen toistensa luona, teologisten oppilaitosten professorien ja opiskelijoiden keskinäistä vaihtoa viikon tai jopa useita vuosia käsittävien periodien ajaksi tulee rohkaista ja paikallisyhteisöissä, joissa molemmat kirkkoperheet ovat läsnä, seurakuntalaisten ja myös pappien tulisi osallistua toinen toistensa sunnuntai- ja juhlapalveluksiin. Yhteiskomitean päätöksistä tulisi julkaista avaindokumentit kirkkojen käyttämillä kielillä, ja näiden lehtisten tulisi olla kohtuuhintaan saatavilla kaikissa seurakunnissa. Lisäksi olisi hyödyllistä julkaista kristologista terminologiaa selventäviä lehtisiä. Tarpeen on myös molempien perheiden kaikki kirkot kattava historiallis-deskriptiivinen teos, joka mahdollisimman paljon valokuvia sisältävänä tulisi toimittaa eri seurakuntiin niiden omilla kielillä. Asiantuntijoiden kirjoittamien, neljännen, viidennen ja kuudennen vuosisadan väärinkäsityksiä positiivisemmalla ymmärtämyksellä käsittelevien kirkkohistoriallisten teosten välttämättömyys on ilmeinen.

Kummankin kirkkoperheen tulee suostua siihen, että ne eivät molempien kirkkojen kasteen tunnustamiseksi kasta toinen toistensa jäseniä uudelleen, ellei näin jo ole menetelty. Kirkkojen tulisi aloittaa kahdenkeskiset neuvottelut toinen toistensa kirkollisten tilojen ja palvelujen hyödyntämiseksi siellä, missä ne toiselta puuttuvat. Ongelmia on ilmennyt esim. kun jommassakummassa kirkossa on toimitettu avioliittovihkimys, jonka toisen kirkon piispa on mitätöinyt, tai kun kahden kirkkoperheen jäsenten keskinäiset avioliitot on vietetty toisessa kirkossa toista vastaan ja noista avioliitoista tulevat lapset on pakotettu toisen kirkon jäseniksi toista kirkkoa vastaan. Tällaisissa tapauksissa kirkkojen tulisi keskenään sopia asianmukaisesta menettelytavasta, kunnes kirkkojen ykseys ratkaisee nämä ongelmat lopullisesti.

Yhteisen osallistumisen ekumeeniseen liikkeeseen ja Kirkkojen maailmanneuvoston toimintaan todetaan tarvitsevan parempaa yhteissuunnittelua. Näin ollen suositeltiin valmistelemaa keskustelua Canberrassa, Australiassa, helmikuussa 1991 järjestettyä KMN:n 7. kokousta varten sekä mielekästä ohjelmaa yhteissuunnittelun tehostamiseksi jatkossa. Roomalaiskatolisten ja protestanttien kanssa käytäviä keskusteluja varten tulisi järjestää pieniä neuvotteluryhmiä, jotka käsittelevät naisen asemaa kirkossa ja ortodoksien yhteistä vastausta esim. naispappeuteen, ortodoksien ja muiden kristittyjen seka-avioliitoista aiheutuvia pastoraalisia ongelmia, ortodoksien ja muihin uskontokuntiin kuuluvien välisiä avioliittoja, ortodoksien näkemystä avioerosta, avioliiton mitätöinnistä ja abortista. Yhdessä tulisi neuvotella proselytismin ongelmasta ja uskonnonvapaudesta sekä hahmottaa eri kirkkojen kanssa solmittavan, kristittyjä käännynnäisiä koskevan sopimuksen viitekehykset. Erityisesti tulisi kiinnittää huomiota uniatismin teologiaan ja käytäntöön roomalaiskatolisessa kirkossa, mistä sittemmin keskusteltaisiin kyseisen kirkon edustajien kanssa.

Roomalaiskatolisten ja protestanttien kanssa meneillään olevien ja jo käytyjen kahdenkeskisten keskustelujen tuloksia selvittelemään tarvitaan vielä aivan erityinen neuvotteluryhmä. Paikallisia ja maailmanlaajuisia ongelmia, kuten nälänhätää, köyhyyttä, sairauksia, poliittista, uskonnollista tai sosiaalista sortoa, pakolaiskysymystä, huumeita ja työttömyyttä koskevien humanitaaristen projektien toteuttamiseen kaivataan yhteistä lähestymistapaa. Yhteistyötä tulee lisätä myös kirkkojen tärkeimmän tehtävän toteuttamisessa eli ihmisten opastamisessa uskossa sekä siinä, miten uskovien tulee suhtautua tämänhetkisestä sekularismista, sen tarjoamista erilaisista ideologioista, AIDS:sta, kulutushuumasta jne. nouseviin vaaroihin. Lisäksi kirkkojen tulee etsiä mielekäs tapa työskennellä yhdessä kristillisessä missiossa toinen toistensa sekä muiden kristittyjen kanssa.

#### 4.1. *Chambesy 1993*

Ortodoksisen kirkon ja orientaalis-ortodoksisten kirkkojen teologisen dialogin yhteiskomitean neljäs kokous pidettiin Ekumeenisen patriarkaatin keskuksessa Sveitsin Chambesyssä 1.–6. marraskuuta 1993. Kokouksen 30 osanottajaa edustivat Albaniaa, Itävaltaa, Kyprosta, Tshekin tasavaltaa, Egyptiä, Etiopiaa, Suomea, Kreikkaa, Intiaa, Libanonia, Puolaa, Romaniaa, Venäjää, Sveitsiä, Syyriaa, Iso-Britanniaa ja Yhdysvaltoja. Sveitsin metropoliitta Damaskinoksen isännöimässä kokouksessa kiinnitettiin huomiota ennen kaikkea seuraaviin asioihin: Millä auktoriteetilla on ana-teemojen kumoamiseen vaadittava toimivalta eri kirkkoissa ja mitkä ovat ehtoollisyhteyden palauttamisen oletetut seuraukset? Minkä ja kenen ju-

listamat sekä mitä ja ketä vastaan suunnatut anateemat voidaan kumota? Miten ehtoollisyhteyden palauttaminen tulisi ymmärtää ja miten se tulisi toteuttaa kirkollisessa elämässä? Mitkä ovat täyden ehtoollisyhteyden kanoniset ja liturgiset seuraamukset? Interortodoksinen komitea päätyi valmisteleavassa istunnossaan esittämään seuraavanlaisia ratkaisuja:

1. Kukin kirkko voi kumota ekumeenisten synodien langettamat anateemat, jos ja kun on varmistettu, ettei pannaanjulistettu henkilö ole ollut harhaoppinen.
2. Ekumeenisten synodien julistamia anateemoja kumottaessa ennakkotapauksen muodostaa kolmannen ekumeenisen konsiilin Johannes Antiokialaista vastaan langettaman tuomion poistaminen, mikä tapahtui Kyrillos Aleksandrialaisen ja Johannes Antiokialaisen välisellä dogmaattisella sopimuksella; uuden kirkolliskokouksen koollekutsumiselta siis vältyttiin.
3. Uudelleen harkittaviksi ehdolla olevat ekumeenisten kirkolliskokousten julistamat anateemat voidaan kumota interortodoksisella päätöksellä, jonka tekee yleisortodoksinen synodinen kokous tai Ekumeeninen patriarkaatti paikalliskirkkojen pyhien synodien yhteisellä konsensuksella.
4. Anateemat, jotka voidaan kumota, ovat neljännen, kuudennen ja seitsemännen kirkolliskokouksen julistamat tuomiot Dioskorosta ja Severusta vastaan, sekä paikallisten synodien ja ortodoksisten patriarkkojen langettamat anateemat yllämainituille samoin kuin heidän opetuksiaan seuranneille Timotheos Aelurokselle, Pietari Mungokselle, Pietari Gnafeukselle, Filoksenos Hierapolilaiselle ja Jakob Baradeokselle, joiden kaikkien väärinkäsitysten ja virheellisten tulkintojen selvittyä on voitu osoittaa sanoutuneen irti monofysiittisestä harhaopista ja pitäytyneen Kyrilloksen ortodoksisessa kristologiassa.
5. Samanaikaisesti vanhojen orientaalis-ortodoksisten kirkkojen tulisi kumota neljäntä ekumeenista kirkolliskokousta, ortodoksisia patriarkkoja Flavianusta, Anatoliosta, Gennadiosta, Juvelianosta, Leo Roomalaista sekä keisareita Markianusta ja Pulceriaa vastaan julistamansa anateemat.
6. Molemminpuolinen anateemain kumoaminen poistaa kaikki esteet täydellisen ehtoollisyhteyden tieltä ja merkitsee samalla seitsemän ekumeenisen kirkolliskokouksen hyväksymistä ortodoksisiksi.
7. Kirkollisen ykseyden palauttaminen tulisi tapahtua molempien kirkollisten auktoriteettien yhteisellä asetuksella. Tämä asetus voisi tapahtua esim. diptyykkien, patriarkkojen ja kirkkojen johtajien yhdessä viettämän jumalanpalveluksen tai patriarkaalisen/piispallisen synodin kautta. Kyseinen toimenpide edellyttää kuitenkin vähintään

- kahta peruselementtiä; ensinnäkin, rauhantahtoisten kirjeiden vaihtamista kirkkojen johtajien välillä ja toiseksi, ehtoollisyhteyden palauttavan asetuksen juhlallista lukemista ja uudenmuotoisia diptyykejä molempien kirkkojen kaikissa hiippakunnissa.
8. Sekä rauhankirjeissä että yhteisessä julistuksessa tulisi mainita, etteivät orientaaliset kirkot syytä ortodokseja nestoriolaisuudesta, eivätkä ortodoksit pidä orientaalis-ortodoksisia kirkkoja monofysiittisinä, vaan tunnustavat ne kaikissa suhteissa ortodoksisiksi ja hyväksyvät sen tosiasian, että niiden erottaminen ortodoksisen kirkon yhteydestä aiheutui liioitellusta pyrkimyksestä suojella oikeaoppista uskoa. Lisäksi molempien osapuolten tulee julistuksissaan kumota yllämainittuja henkilöitä ja konsiileja vastaan julistamansa anateemat.
  9. Kirkollisen hallinnon järjestäminen vaatii kanonisen järjestyksen yhteistä mukauttamista. Periaatteessa edellytetään, ettei samalla kirkollisella alueella ole paralleleja hierarkioita. Jo olemassaolevat kansalliset, kielelliset ja pastoraaliset ehdot huomioon ottaen paikallisten hierarkioiden on kuitenkin mahdollista toteuttaa keskenään sopimiaan ratkaisumalleja.
  10. Molempien kirkkoperheiden tulee kunnioittaa toistensa liturgisia muotoja ja tapoja. Yhteisiä jumalanpalveluksia varten tulisi ottaa käyttöön liturgiaspesialistien hahmottelema yhteinen liturgiamuoto. Samalla todetaan, ettei erilaisten liturgisten riitusten olemassaolo anna oikeutta muodostaa niiden mukaisia paralleleja hierarkioita.

#### *4.2. Orientaalis-ortodoksien vastaus interortodoksisen komitean mietintöön anateemojen kumoamisesta ja ehtoollisyhteyden palauttamisesta*

Interortodoksisen komitean mietintöön laatimassaan vastauksessa orientaalis-ortodoksit ilmaisivat Chambesyssä 1993 syvän tyytymättömyytensä joihinkin mietinnössä annettuihin ehdotuksiin. Orientaalisten edustajien vastaus heijastaa selvästi keskustelun senhetkistä vaikeutta. Heidän mielestään Chambesyssä 1990 hyväksytty julkilausuma ei edellytä neljän myöhemmän kirkolliskokouksen pitämistä ckumeenisena. He ehdottavat kaikkia, niin kirkolliskokouksia kuin kirkkojen opettajia vastaan suunnattujen anateemojen kumoamista nimiä mainitsematta. He eivät myöskään näe anateemojen kumoamisen merkitsevän kyseisten konsiilien hyväksymistä tai henkilöiden pitämistä pyhinä. Kummankin kirkkoperheen kaikkien kirkkojen tulee kumota anateemat hyväksi katsomallaan tavalla. Orientaalis-ortodoksiset edustajat tunnustavat kaikkien paikallisten autokefaalisten kirkkojen johtajien muistelemisen erityisilaisuuksissa järjes-

tettävissä yhteisissä liturgioissa välttämättömäksi, kuitenkin yhden paikallisen kirkon ei ole tarpeellista muistella toisen paikalliskirkon pyhiä. Edustajat eivät myöskään yhdy ajatukseen asetuksen juhlallisesta lukemisesta siten kuin raportissa esitetään. Ehtoollisyhteyden palauttamisen symbolisesta toimenpiteestä tulisi keskustella tulevaisuudessa tuota suurenmoista tapahtumaa lähestyttäessä. Lisäksi orientaalis-ortodoksit kaipaavat selvennystä kirkollisen hallinnon yhteistä järjestämistä käsittelevään kohtaan (9) samoin kuin diptyykkien merkitykseen tämän päivän ortodoksisessa kirkossa.

#### 4.3. *Millä/kenellä on anateemojen kumoamiseen tarvittava kirkollinen toimivalta (orientaalis-ortodoksisten kirkkojen yhteistä lausuntoa mukaillen)*

Orientaalis-ortodoksiset kirkot antoivat Chambesyssä 1993 yhteisen lausuntonsa siitä, millä tai kenellä on anateemojen kumoamiseen tarvittava kirkollinen toimivalta. Lausunnossaan he esittivät seuraavanlaisia näkemyksiä. Anateemojen kumoamiseen vaadittava pätevyys on yleensä kirkon korkeimmalla instanssilla. Ortodoksisessa kirkossa normaalisti piispojen synodilla on valta päättää tärkeimmistä opillisista, moraalisisista ja juridisista kysymyksistä.

Koptilais-ortodoksisen kirkon korkein auktoriteetti on Aleksandrian paavin ja patriarkan alaisuudessa toimiva pyhä synodi, johon alunperin kuuluivat myös Etiopian piispat, mutta joilla nykyään on oma piispallinen synodinsa. Kirkollisen vuoropuhelun tuloksia arvioidessaan hänen pyhytensä paavi Shenuda III:n johtama synodi on korostanut, että sen tarkoitus on aina edetä yhdessä muiden orientaalis-ortodoksisen perheeseen kuuluvien kirkkojen kanssa.

Syyrialais-ortodoksisen kirkon ylin hengellinen ja hallinnollinen elin on pyhä yleinen synodi. Antiokian ja koko idän patriarkalla on etusija pyhässä synodissa samoin kuin yleisissä, patriarkaalisisissa ja paikallisissa synodeissa.

Armenialais-apostolisen kirkon korkein instanssi on katolikoksen johtama piispallinen synodi. Lopullista vahvistamista varten se kuitenkin alistaa päätöksensä kansalliskirkolliselle yleiskokoukselle, jossa enemmistön muodostavat maallikot.

Intian (Malankaran) syyrialais-ortodoksisessa kirkossa anateemojen kumoamiseen tarvittava toimivalta on piispallisella synodilla, jossa etusija kuuluu katolikokselle.

Samassa lausunnossa orientaalis-ortodoksit vahvistavat kolmen ensimmäisen kirkolliskokouksen muodostavan kirkkoperheiden yhteisen perin-

nön. On yleisesti hyväksyttyä, että niihin sisältyy apostolisen uskon olemus ja että niitä seuranneet konsiilit ovat ainoastaan näiden kolmen uudelleentulkintaa. Ortodoksisen kirkon neljän myöhemmän konsiilin suhteen orientaaliset edustajat pitäytyvät Chambesyn toisen yhteisen julkilausuman kahdeksannessa kohdassa. Tällä ymmärtämyksellä ja näillä perusteilla orientaalis-ortodoksit näkevät ekklesiaalisen ykseyden palauttamisen kahden kirkkoperheen välillä täysin mahdolliseksi. Lausunnossa otetaan kantaa myös siihen, mitä seurauksia ehtoollisyhteyden palauttamisella tulee olemaan. Orientaalis-ortodoksien mielestä kirkkoperheiden tulisi pysyä yhden ortodoksisen tradition kahtena erillisenä perheenä, joilla on täydellinen kirkollinen ykseys. Erilaisen historiallisen kehityksen tuomia poikkeavuuksia ei voida eikä tulekaan muuttaa vaan ne on tulkittava rikkauksiksi ortodoksialle. Jäsenilleen kulttuurisen, etnisen ja kansallisen identiteetin antavat kirkot haluavat pitää paikalliset ja kansalliset traditiot erillisinä.

Ortodoksisen kirkon ekumeenisen patriarkan *primus inter pares* -asemaa vastaavaa perinnettä ei orientaalisissa kirkoissa ole. Yhteisiä liturgioita ja tapaamisia silmälläpitäen onkin tärkeää määritellä kirkon johtajia koskeva protokolla, jota laatimaan voitaisiin perustaa pieni komitea täyttämään ehtoollisyhteyttä lähestyttäessä. Yhteenvedossaan orientaalis-ortodoksit toteavat vielä, että anateemojen kumoamiseen ei tarvita yleistä tai ekumeenista kirkolliskokousta. Kun kirkkojen pyhät synodit hyväksyvät kristologisen julkilausuman, kunkin kirkon tulee kumota anateemat itselleen sopivimmalla tavalla. Pyhien vastavuoroinen tunnustaminen on hankala kysymys; tässä yhteydessä orientaaliset edustajat viittaavat Addis Abeban neuvotteluihin: ”...kun anateemat tiettyjä henkilöitä vastaan lakkaavat pätemästä, niin kyseiset henkilöt pannaan julistaneella osapuolella ei ole mitään tarvetta tunnustaa heitä pyhiksi. Autokefaalisilla kirkoilla on erilaiset liturgiset kalenterit ja pyhien listat”.

#### 4.4. Ehdotuksia anateemojen kumoamiseksi (teologisen dialogin yhteiskomitean valmisteleman tekstin mukaan)

Teologisen dialogin yhteiskomitea antoi Chambesyssä 1993 lopuksi ehdotuksia anateemojen kumoamiseksi. Lähtökohtana on pidettävä molempien kirkkoperheiden yksimielisyyttä siitä, että niiden aikaisemmin tuomitsemat konsiilit ja isät ovat opetuksessaan ortodoksisia. Kumoamisen on tapahduttava molempien kirkkojen johtajien yksimielisellä ja samanaikaisella kirkollisella asetuksella, jonka sisällön molemmat osapuolet tunnustavat joka suhteessa ortodoksiseksi. Anateemojen kumoamisen tulee merkitä täydellisen ehtoollisyhteyden molemminpuolista palauttamista välit-



tömästi, sekä sitä, etteivät mitkään menneisyyden tuomiot, synodiset sen paremmin kuin henkilökohtaisetkaan, enää päde. Lisäksi tulisi sopia kirkkojen johtajien diptyykkien luettelon liturgisesta käyttämisestä. Pastoraalisten asiain alakomitean tulee jatkaa sille asetettua tärkeää tehtävää. Yhteiskomitean puheenjohtajan olisi aiheellista täydemmin informoida kirkkojen johtajia dialogin tuloksista. Kirkolliseen jurisdiktioon liittyvät asiat tulisi jättää paikalliskirkkojen vastaavien viranomaisten järjestettäväksi yleisten kanonisten ja synodisten periaatteiden mukaan. Ensisijaisen tärkeää on, että menneisyyden erot ylittävän ortodoksisen uskon yhteinen ymmärtäminen saavuttaa kaikkien kirkkojen kaikki jäsenet.

## **Kirkollisen ykseyden palauttamiseen liittyviä ongelmia**

### *1. Ongelmia interortodoksisessa kontekstissa*

On selvää, ettei vuosisatojen ajan toisistaan erossa olleiden kirkkojen yhdistäminen ole pikkujuttu, eikä ole yhdentekevää, miten ja millaisin ehdoin virallinen ehtoollisyhteys kahden kirkkoperheen välillä palauteaan. Kun kuitenkin näinkin positiivisia tuloksia on saavutettu, herää kysymys, miksi virallisten neuvottelujen läpimurtoa joudutaan vielä odottelemaan.

Ortodoksisten kirkkojen opillinen ja liturginen yhteys ei suinkaan ole aina merkinnyt mielipiteiden ja ajattelutapojen yhdenmukaisuutta. Jokin aika sitten eräät ortodoksiset kirkot alkoivat vaatia teologisen keskustelun uudelleen aloittamista. Ne ovat arvostelleet Chambesyn päätöslauselmaa liian ylimalkaiseksi ja vaatineet huomion kiinnittämistä erityisesti synodiproblematiikkaan. Egyptin Anba Bishoyn kokouksesta jäivät kutsusta huolimatta pois Antiokian kreikkalais-ortodoksisen sekä syyrialais-ortodoksisen patriarkaatin edustajat, Jerusalemin patriarkaatti, Puolan, Gruusian ja Romanian kirkkojen edustajat sekä Etchmiadzinin ja Kilikian armenialais-apostoliset kirkot. Kaikki poisjääneet paikalliskirkot olivat olleet edustettuina dialogin ensimmäisessä kokouksessa ja osa niistä oli ollut mukana Anba Bishoyn kokouksen valmisteluissa. Poissaolot johtuivatkin pääosin tiedonkulku-, viisumi- ja matkustusvaikeuksista eivätkä protestista itse dialogia vastaan. Ainoastaan Jerusalemin patriarkaatti on tehnyt päätöksen vetäytyä kaikista ekumeenisista dialogeista. Israelissa Lähi-idän ortodoksikristittyjä koettelevat moninaiset ongelmat, joista polttavimpia ovat emigraatio ja proselytismi, esiintyvät kärjistyneimmil-

lään. Ennen kaikkea viimeksi mainittu on ollut syynä Jerusalemin patriarkaatin varaukselliseen suhtautumiseen ekumeeniseen liikkeeseen. Jostain syystä Pyhän maan patriarkaatti on myös pyrkinyt luomaan yhteyksiä kreikkalaiseen konservatismiin mm. tukemalla vanhakalenterista kreikkalaislahkoa Australiassa, mikä on aiheuttanut skismaa Jerusalemin ja Konstantinopolin patriarkaatin välillä. Kuitenkin Jerusalemin patriarkaatti on myönteisesti kiinnostuneena vakuuttanut seuraavansa tätä nimenomaista, ortodoksien ja orientaalis-ortodoksien välillä käytävää dialogia ja on ilmaissut valmiutensa liittyä siihen takaisin.

Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin mukaan tärkein avoimeksi jäävä kysymys on neljännen, viidennen, kuudennen ja seitsemännen synodin ekumeenisuus. Patriarkka Bartolomeos katsoo lisäksi keskustelua tarvittavan lukuisista liturgisista, sakramentaalisista, teologian opetukseen liittyvistä, luostareita koskevista ja hierarkkien asemaan liittyvistä hallinnollisista ja kanonisista kysymyksistä. Ekumeeninen patriarkka on kuitenkin antanut orientaalis-ortodoksien kanssa käytyville neuvotteluille täyden siunauksensa. Hän on esittänyt myönteisiä arvioita dialogin tuloksista niin virkaanastujaispuheessaan kuin Egyptiin, Libanoniin ja Syyriaan suuntautuneilla vierailuillaan. Isä Heikki Huttunen Helsingin ortodoksisesta seurakunnasta uskoo patriarkaatin noudattavan tiettyä strategiaa tulosten lopullisessa hyväksymisessä. On todennäköistä, että se haluaa saada kaikki asiat selviksi yhdellä kerralla. Kun pienimmätkin esteet täydellisen sovinnon tieltä on raivattu, voidaan ortodoksien ja orientaalis-ortodoksien välisen ehtoollisyhteyden palauttaminen toteuttaa yhtenä asiakokonaisuutena. Korostacssaan ortodoksien yhteistyön tärkeyttä 1500 vuo tisen skisman parantamisessa patriarkka Bartolomeos on samalla varoittanut paikallisia kirkkoja yksipuolisista sopimuksista, jotka saattaisivat johtaa väärinkäsityksiin. Myös Venäjän kirkko on saattanut omaksua samanlaisen menettelytavan, vaikkakin on totta, että lukuisten sisäisten ongelmien kanssa painiskelevan kirkon on ollut vaikea vaieta sisällään yhä voimistuvaa konservatiivista ääntä. Nämä konservatiiviset voimat suhtautuvat kriittisesti kaikkia ekumeenisiä vuoropuheluita kohtaan. Venäjän kirkon piispainkokouksessa syksyllä 1994 kiinnitettiin erityisesti huomiota synodiproblematiikkaan ja todettiin, että aiheeseen liittyvää keskustelua tulee jatkaa.

---

Jotkut ovat nähneet anateemojen kumoamiseen liittyvän huomattavia ongelmia. Ortodoksisessa perinteessä ekklesiologinen yhteys ilmaistaan eukaristiassa eri paikalliskirkkojen johtajien muistelun yhteydessä. Vanhan kirkon anateemoille asettamaa painoarvoa ilmentää juuri se tosiseikka, että jokaisella kerralla eukaristian viettoon osallistuu pyhien koko yhteisö Jumalan valtakunnassa ja että tämän yhteisön ulkopuolelle joutumisella on syvälekäyviä ekklesiologisia, soterilogisia ja eskatologisia vai

kutuksia. Siinä skismaattisessa tilanteessa, jossa itäiset ja orientaaliset ortodoksiset kirkot ovat olleet, tiettyjä orientaalisen tradition pyhiä ei itäisessä ortodoksiassa kutsuta pyhiksi, ei sen tähden, että heiltä yksilöinä puuttuisi ”pyhyys”, vaan koska nämä pyhät eivät muodosta osaa *communio sanctorum*issa, johon itäiset ortodoksit eukaristiassa osallistuvat. Täydellisen eukaristisen ykseyden on sanottu edellyttävän pyhien yhteisön täydellistä samuutta. Anateemojen kumoamiseen liittyy kysymys siitä, ylittääkö perinteen auktoriteetti kanonisen auktoriteetin, salliiko ortodoksien tapa käsittää traditio heidän hyväksyä ekumeenisiksi julistettujen kirkolliskokousten päätösten muuttamisen.

Kysymys jurisdiktion järjestämisestä on myös relevantti. Kirkon elämässä jurisdiktiokin on käsitettävä osaksi ekklesiologiaa. Varhaisessa kirkossa jokaisella paikkakunnalla yhden piispan alaisuudessa toteutunut eukaristinen ykseys on itse asiassa yksi ekklesiologian syvimpiä aspekteja. Miten kirkon tulee siinä tapauksessa kohdata skismasta johtuvat poikkeamat? Sellaisen ongelmallisen tilanteen, jossa samalla paikkakunnalla olisi ollut kaksi piispaa, varhainen kirkko ratkaisi useimmiten seuraavalla tavalla. Ensinnäkin, viran sai pitää episkopaalisuutensa vanhempi piispa. Toiseksi, entisiä piispoja saatettiin nimittää khorepiskopoksiksi, jotta kahden piispan läsnäololta samassa kaupungissa vältyttiin. Kaikki kirkkohistoriasta poimittavat esimerkit ilmentävät kuitenkin selvästi, kuinka täydellinen ykseys merkitsi varhaiselle kirkolle myös jurisdiktion – niin kuin sitä nykyään kutsutaan – yhtenäisyyttä ja ykseyttä.

Kun tästä huolimatta monien jurisdiktioiden läsnäolo samalla alueella on nykyään vallitseva käytäntö itäisessä ortodoksisessa perinteessä, niin kannattaako keskustella tästä eklesiaalisesta periaatteesta ortodoksien ja orientaalisortodoksien välisissä neuvotteluissa? Ensiksikin, ortodoksien ei pitäisi koskaan lakata muistuttamasta itselleen nykyisen tilanteensa epänormaaliutta. Toiseksi, tätä kirkollista periaatetta ei myöskään tulisi jättää niin helposti huomioimatta kirkkojen ponnisteluissa ehtoollisyhteyden palauttamiseksi. Jos täysi ykseys tarkoittaa sitä, mitä kirkkojen yhteinen ekklesiologia edellyttää, niin niiden tulee myös huolehtia, että tämä ykseys tekee oikeutta kirkkojen näkemykselle. Täysi ykseys tulisi saavuttaa paikallistasolla asteittain keskinäisen kasvun kautta. Jurisdiktion järjestäminen onkin tulevaisuuden tehtävä. Se ei välttämättä edes ole niin kivulias prosessi kuin voisi kuvitella; esim. Aleksandriassa koptilaisortodoksisen ja kreikkalaisortodoksinen patriarkka ovat jo julistaneet mielihyvin suostuvansa toinen toisensa alaisuuteen heti kun täysi kirkollinen ykseys on saavutettu.

Paikalliskirkkojen synodeille antama suositus anateemojen kumoamisesta ei myöskään ole jäänyt täysin vaille vastakaikua. Esimerkiksi Romanian kirkon piispainsynodi on hyväksynyt virallisen dialogin tulokset. Se

on näin ollen ottanut etäisyyttä Konstantinopolin patriarkaatin suosimaan linjaan. Romanian kirkon johtohahmoin kuuluva Moldovan ja Bukowinan metropoliitta Daniel on kuitenkin saanut arvostusta yhtenä ortodoksisen ekumenian innokkaimpana puolestapuhujana. Vaikka orientaalis-ortodoksista kirkoista yksikään ei tietävästi ole virallisesti hyväksynyt kaikkia neuvottelutuloksia, ne ovat omaksuneet yleisesti ottaen ortodokseja hyväksyvemmän linjan ehtoolliskysymyksessä. Itäisten ortodoksien varovaisempaan suhtautumiseen kytkeytyvien syiden perusteellinen selvittäminen on vaikeaa. Kirkkokohtaisten antipatioiden ajan pitäisi olla ohi, ja voi vain toivoa, että kirkkojen johtajat ovat tarpeen vaatiessa valmiita joustamaan henkilökohtaisissa mielipiteissään. Tiettyä vaikeutta on aiheuttanut eriävyys asioiden käsittelytavassa. Teologisia painotuksia huolellisesti vaalivien kreikkalaisten laatiman hyvin tarkan ja yksityiskohtaisen asiakirjan esitleminen Chambesyn aiheutti hämmennystä orientaalisten edustajien keskuudessa. Yleensäkin orientaalis-ortodoksien suhtautuminen dialogiin ei ole ollut yhtä teologisoiva kuin itäisten ortodoksien. Tämän suhtautumistavan ikävimpiä seurauksia on ollut asiakirjojen epätarkasta lukemisesta johtuva valmistautumattomuus vastapuolen tekemiin ehdotuksiin prosessin edetessä. Isä Heikki Huttunen Helsingin ortodoksisesta seurakunnasta arvioikin, että ”vaikka dialogi itse katsoo päättyneensä, voi olla, että kirkot passittavat sen uuteen istuntoon”.

## *2. Ongelmia ekumeenisessa kontekstissa*

Mikä sitten on itäisten ja orientaalisten ortodoksien toisistaan uudelleen löytämän ortodoksisuuden merkitys kansainvälisessä ekumeenisessä liikkeessä? Ekumeenisen liikkeen ja Kirkkojen maailmanneuvoston on sanottu olevan kriisissä ja suuntaa vailla. KMN:n ortodoksiset ja orientaalis-ortodoksiset jäsenet ovatkin useammin kuin kerran ilmaisseet yhteisen huolensa järjestön tulevaisuudesta. Vaikka kirkkojen välisessä dialogissa saavutetut positiiviset tulokset ovat varmasti osaltaan rohkaisseet näitä kahta kirkkoperhettä yhteisiin kannanottoihin, ei ortodoksinen yksimielisyys ole läheskään aina ollut selviö. Se ei myöskään ole ollut selviö KMN:n kokouksissa, joissa itäiset ja orientaaliset ortodoksit ovat äänestäneet yhtenä ryhmänä. Chambesyn julkilausuman lopullinen hyväksyminen saattaisi purkaa ryhmän sisällä ilmeisesti vieläkin vaikuttavia ennakkoluuloja, mikä puolestaan helpottaisi huomattavasti ortodoksisen konsensuksen löytymistä.

Eräät ortodoksiset paikalliskirkot ovat kokeneet suhtautumisen ekumeeniseen liikkeeseen kaiken kaikkiaan hyvin ongelmalliseksi. Ne eivät ole halunneet lähteä ekumeenisiin neuvotteluihin ortodoksisuuden peri-

aatteiden kustannuksella. Vaikka ne ovat ilmaisseet huolestuneisuutensa ortodoksisen mielipiteen hukkumisesta protestanttisiin äänenpainoihin KMN:ssa, ne eivät ole – pyrkiessään täyttämään Kristuksen tahtoa ”että he kaikki olisivat yhtä” sekä tiedostaessaan kaikkien kristittyjen välisen yhteistyön merkityksen tämän päivän sekularisoituneessa maailmassa – vetäytyneet kokonaan pois ekumeenisesta liikkeestä. Ortodoksit antavat tunnustusta monille positiivisille tuloksille, joita KMN:ssa on saavutettu niin teoreettisella kuin käytännölliselläkin tasolla. Samalla ne ovat kuitenkin painottaneet, että on olemassa raja, jonka ylittäessään ”vapaa ajattelu” vahingoittaa kristillistä ajattelua ja ykseyttä. Artikkelissaan venäläis-ortodoksisen kirkon suhtautumisesta ekumeeniseen liikkeeseen metropoliitta Nikodim viittaa protestanttisten teologiiden taipumukseen ”ei ainoastaan ajatella, vaan myös puhua myrskyisän dynamismin termein”. Protestanttisisä ja ortodoksisissa teologiassa vallitsevan eron havainnollistamiseksi tämän dynamismin voi sanoa odottavan Herran ilmestystä maanjäristyksessä ja tulella pikemmin kuin hiljaisessa hengessä.

Ei-ortodoksisten kirkkojen jäsenmäärän kasvu on herättänyt levottomuutta ortodoksien keskuudessa. Uusien jäsenkirkkojen hyväksyminen ja niiden edustuksen järjestäminen KMN:n keskuskomiteassa ja yleiskokouksissa on vakavan harkinnan arvoinen asia. Ortodoksit ovat yksimielisiä suhteestaan osallistumiseensa KMN:ssa. He seuraavat kolmannen esikonsiliaarisen pan-ortodoksisen kokouksen suosituksia: ”Ortodoksinen kirkko uskollisena ekklesiologialleen, sisäisen rakenteensa identtisyydelle ja jakamattoman kirkon opetukselle osallistuessaan KMN:n toimintaan ei hyväksy ajatusta ”tunnustusten tasa-arvoisuudesta” eikä voi nähdä kirkon ykseyttä tunnustusten välisenä sovitteluna. Jumala yksin kutsuu jokaista kristittyä uskon ykseyteen, joka eletään sakramenttien ja tradition kautta. Ortodoksinen kirkko uskoo oman opetuksensa ja hierarkkisen rakenteensa perustuvan rikkomattomaan traditioon, joka on halki vuosisatojen siirtynyt sukupolvelta toiselle apostolisesta ajasta lähtien. Ortodoksit eivät ole mukana KMN:n toiminnassa ”kohteliaisuuden” vuoksi, vaan etsiäkseen kristillistä ykseyttä.

KMN:n seitsemänten kokoukseen Canberrassa, Australiassa osallistuneet itäiset ortodoksiset ja orientaalis-ortodoksiset delegaatit osoittivat KMN:lle kokouksen jälkeen ortodoksien yhteisen huolen järjestön tulevaisuudesta. Kuitenkaan he eivät halunneet lausuntoaan ymmärrettävän ortodoksien haluttomuutena jatkaa dialogia eikä mielenkiinnottomuuden tai välinpitämättömyyden osoituksena muita kristittyjä kohtaan, vaan ilmauksena aidosta kiinnostuksesta ekumeenisen liikkeen tulevaisuutta kohtaan. Lausunnossaan ortodoksit painottavat aluksi, että KMN:n päätaavoite tulee olla kirkollisen ykseyden palauttaminen. Ortodoksit ovat panneet merkille, kuinka KMN:n peruskirjasta on etäännytty yhä kauemmas.

He pelkäävät KMN:n muodostuvan foorumiksi, jossa vaihdetaan teologisia mielipiteitä ilman mitään erityistä kristillistä perustaa. Ortodoksit seuraavat mielenkiinnolla mutta myös huolestuneina järjestön pyrkimyksiä luoda suhteita muihin uskontoihin. He tukevat keskustelun avauksia, erityisesti sellaisten, jotka tähtäävät avoimuuden, molemminpuolisen kunnioituksen ja humanin yhteistyön lisäämiseen eri uskontokuntien välillä. Tämän kaltaisessa dialogissa kristittyjen tulee todistaa uskonsa yhtenäisyyttä. Aito dialogi edellyttää suurempia teologisia ponnistuksia kristillisen sanoman välittämiseksi maailman eri kulttuureille. Vuoropuhelun muiden uskontojen kanssa tulee tapahtua moninaisuuden rajat määrittelevän teologisen kritiikin pohjalta, ja tämän kritiikin luominen on toimikenttensä laajentamiseen pyrkivän KMN:n ensimmäinen tehtävä.

Ortodoksit ovat pahoillaan siitä, että heidän asennoitumisensa ehtoliskysymykseen ei ole saanut laajaa ymmärtämystä Kirkkojen maailmanneuvostossa. Monet KMN:n jäsenistä katsovat ortodoksien itsepintaisesti pysyttelevän eukaristisen yhteisön ulkopuolella. Ortodoksit huluuvat kuitenkin jälleen kerran muistuttaa, että kysymys liittyy uskon ykseyteen ja ortodoksisen ekklesiologian peruseriaatteisiin. Ortodokseille ehtoollinen on ykseyden korkein ilmaus, ei keino, jonka avulla ykseyteen pyritään.

Ortodoksit ovat kiinnittäneet huomiota KMN:n muuttuvaan päätöksentekoprosessiin. He näkevät muutosten heikentävän ortodoksisen todistuksen mahdollisuuksia muutoin protestanttisessa järjestössä. Kaiken edellä esitetyn perusteella ortodoksit ovat joutuneet kysymään itseltään: ”Onko nyt tullut aika, jolloin ortodoksisten kirkkojen ja KMN:n muiden jäsenkirkkojen täytyy tarkistaa suhteensa järjestöön?”

Mikä sitten on ortodoksisen läsnäolon merkitys ekumeenisessa liikkeessä? Protestanteille ortodoksien osallistuminen KMN:n toimintaan on hyvin tärkeää. Ortodoksien jättäytyminen järjestön ulkopuolelle paitsi vahingoittaisi protestanttien ja ortodoksien välistä kommunikointia myös horjuttaisi merkittävästi järjestön uskottavuutta. Ei siis ole lainkaan yhdentekevää, mitä ortodoksisen ryhmän sisällä tapahtuu. Ortodokseille itselleen itäisten ja orientaalisien ortodoksisten kirkkojen ykseyden palauttaminen olisi tietenkin merkittävä ekumeeninen tapahtuma. Ihanteellisimmillaan se toimisi esimerkkitapauksena, joka motivoisi sekä protestantteja että ortodokseja entistä voimakkaammin hakemaan KMN:lle uutta suuntaa ja etsimään kirkollista ykseyttä. Esittämästään kritiikistä huolimatta ortodoksit ovat voimakkaasti sitoutuneet KMN:n toimintaan. Lähtökohdan ortodoksien mukanaololle ekumeenisessa liikkeessä tänäkin päivänä luo se tosiasia, että heidän osallistumisensa ekumeeniseen toimintaan ei suinkaan ole vierasta kirkon historialle. ”Ortodoksista ekumeniaa” kuvaavat esim. seuraavat Konstantinopolin patriarkka Athenagoras I:n KMN:ssa v. 1967 lausumat sanat: ”Mitä tietoisempi kirkko on siitä, että

sillä on totuus ja että se on pysynyt uskollisena Kristuksen sanalle, traditiolle ja yhden jakamattoman Kirkon sanomalle, sitä suurempi velvollisuus sillä on osallistua dialogiin ja tehdä yhteistyötä muiden kristillisten kirkkokuntien kanssa rakkauden, nöyryyden ja palvelemisen hengessä.”

## LÄHTEET

### Kirjat

*Gregorios P., Lazareth W. H., Nissiotis N. A. (ed.)*

1981 *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology.* WCC 1981.

*Limouris, Gennadios (compiled by)*

1994 *Orthodox Visions of Ecumenism 1902–1992.* WCC Publications. Geneva 1994.

*Valognes, Jean-Pierre*

1994 *Vie et mort des Chrétiens d'Orient.* Fayard.

### Lehdet

*Glaube in der 2. Welt 9/1994 – Mehr Ökumene gefordert.*

*Glaube in der 2. Welt 12/1994 – Umgang mit anderen Konfessionen.*

*Glaube in der 2. Welt 1/1995 – Bischofssynode.*

*MECC newsreport March/April 1994 – Ecumenews.*

*Mecc newsreport May/June 1994 – Ecumenical Patriarch Details Future Plans.*

*Logos 2/1991 – Syndesmoksen ja orientaalistien ortodoksinuorten kokous vaatii ehtoollisyhteyden palauttamista. – Isä Heikki Huttunen: Ortodoksit eku-meenisessä liikkeessä – visioita ja vaikeuksia.*

*Logos 4/1991.*

*Logos 1/1993 – Liian hyvää ollakseen totta? Sopu orientaalis-ortodoksien kanssa vastatuulella.*

### Julkaisematon materiaali

*Seuraavat teologisen dialogin vaiheisiin liittyvät paperit:*

*A Common Statement of the Oriental Orthodox Churches concerning the Lifting of the Anathemata and the Restoration of Full Ecclesial Communion between the two Families of Orthodox Tradition.* Geneve November 1.–6.1993.

*Communique.* Chambesy 10.–15.1985.

*Communique.* Geneve November 1.–6.1993.

*Meeting of the Joint Sub-Committee of Joint-Commission of the Theological*

- Dialogue between the Orthodox Churches and the Oriental Orthodox non-Chalcedonian Churches. Corinth September 13.–26.1987.
- Raportti ortodoksisen kirkon ja orientaalis-ortodoksisten kirkkojen välisen teologisen dialogin yhteiskomission toisesta kokouksesta. Raportin laatinut isä Heikki Huttunen.
- Report of the Interorthodox committee – Lifting of Anathemas and Restoration of Communion. Geneve 1993.
- Response of the Oriental Orthodox Committee to the Report of the Interorthodox Committee on Lifting of Anathemas and Restoration of Communion. Geneve 1993.
- Second Agreed Statement and Recommendations to the Churches. Geneve September 23.–28.1990.
- SYNDESMOS The Oriental Orthodox.
- Which is the canonical procedure from each side for the lifting anathemas and the restoration of ecclesiastical communion. Protop. George Dragas. Geneve 1993.

## HAASTATTELUT

Helsingin ortodoksisen seurakunnan pastori, Syndesmoksen presidentti, Heikki Huttunen. Useita keskusteluja kesällä ja syksyllä 1995.

## SUMMARY

Sari Kuustola: *The Theological Dialogue between the Eastern and the Oriental Orthodox Churches*

After having accused each other of heresy for over 1500 years, the Eastern and the Oriental Orthodox Churches have come very close to restoring full ecclesiastical communion during the last three decades. The old churches of Egypt, Syria, Armenia, Ethiopia and India, which abandoned the christological formula established by Council of Chalcedon in 451, have been in theological consultation; working towards the establishment of one Oriental Orthodox Church family. Another party of the dialogue has been the Eastern Orthodox Church family of the Byzantine tradition.

The most eminent theologians of the Eastern and the Oriental Orthodox Churches considered the unofficial consultations, which started in Århus, Denmark in 1964, to be a very promising start for correcting many misunderstandings inherited from the past. Finally, in the middle of 1980s the official dialogue between the churches began in Chambésy, Geneve. At the second meeting of theological discussion in Anba Bishoy, Egypt, in 1989, the representatives of the churches declared their first common statement in which they stated: "We have inherited from our fathers in Christ one apostolic faith and tradition, though, as churches, we have been separated from each other for centuries". Both church families condemned the Eutychian and Nestorian heresies of which they had earlier accused each other. The Eastern Orthodox do not thus regard the Oriental Orthodox as adherents of Eutychian monophysitism, which only



accepts the divine nature of Christ. The Oriental Orthodox no longer accuse the Eastern Orthodox of dividing and separating the two natures of Christ.

The second common statement, which was based on the first was signed in Chambésy in 1990. At the latest official meeting in Chambésy in 1993, special attention was paid to the lifting of anathemas pronounced against each other's fathers and teachers and the ecclesiastical synods as well as the practical effects of the restoration of ecclesiastical unity.

Elisa Varkemaa

## **Kiintymystä, ymmärrystä, arvostelua – Amerikan ortodoksisen kirkon (OCA) suhteesta Venäjän ortodoksiseen kirkkoon**

### **1. Taustaa**

Rakkaat Venäjän kirkon hierarkit, tervehdimme teissä äitikirkkomme, joka istutti Pyhän Ortodoksian Amerikkaan, ruokki sitä ja lopulta kaikki historialliset vaikeudet voittaen oikea-aikaisesti ja viisaasti siunasi kirkollisen riippumattomuutemme. Tunnustamme – ja tulemme aina tunnustamaan – Moskovan ja koko Venäjän patriarkaatin suuruuden tässä kauaskatseisessa, epäitsekäässä ja luovassa kanonisessa ratkaisussa.<sup>1</sup>

Näin tervehti Amerikan ortodoksisen kirkon (OCA) *primas* metropoliitta Ireney vuonna 1975 Yhdysvalloissa vierailevia venäläisiä kirkonmiehiä. Miten tähän oli tultu? Ortodoksisen uskon ensimmäiset siemenet kylvettiin Amerikan maaperälle jo 1794, jolloin kaksi hurskasta munkkia Valamon luostarista Laatokan saaresta lähti lähetystyöhön Alaskaan. Kun Alaska siirtyi 1800-luvun puolivälin jälkeen Yhdysvaltojen hallintaan, levisi ortodoksinen kirkko pian myös muualle Yhdysvaltoihin. Lokakuun vallankumouksen jälkeen kävi yhteydenpito Moskovan ja Amerikan välillä hankalaksi ja uudella mantereella voi sanoa vallinneen käytännöllisen autokefalian jo 1920-luvulta saakka. Neuvottelut virallisen autokefalian myöntämisestä aloitettiin 1960-luvulla ja autokefaliaa koskeva sopimus allekirjoitettiin 31.3.1970. Patriarkka Aleksii allekirjoitti asiaa koskevan *tomoksen* 10.4.1970, vain kuusi päivää ennen kuolemaansa. Moskovan patriarkaatin aiheet autokefalian myöntämisestä herättivät jo ennen lopullista toteutumistaan voimakasta vastarintaa etenkin Ekumeenisen patriarkaatin piirissä eivätkä kriittiset äänet suinkaan vaimenneet sittenkään, kun päätös oli virallisesti tehty. OCA:n autokefaaliseen asemaan johtanutta kehitystä ja siitä käytyä keskustelua on valottanut *Hannu T. Kampuri*

artikkelissaan, joka julkaistiin *Ortodoksiassa* 1979.<sup>2</sup>

Tarkoitukseni on tässä artikkelissa valottaa sitä, miten OCA:n ja Venäjän ortodoksisen kirkon suhteet muotoutuivat sen jälkeen kun ensinmainittu oli saanut autokefaliansa. Olen selvittänyt asiaa yleisen kirkkonhistorian pro gradu -tutkielmassani<sup>3</sup>, johon tämä artikkeli perustuu. Tutkielman, kuten siis myös tämän artikkelin, lähdeaineistona on ollut OCA:n virallinen julkaisu, *The Orthodox Church* -lehti. Lehden päätoimittajana toimi sen perustamisesta 1965 aina vuoteen 1984 Suomessakin tunnettu ja arvostettu patriistiikan tutkija ja ekumeenikko John Meyendorff. Hänen jälkeensä päätoimittajana aloitti Leonid Kishkovsky, joka jatkaa toimesaan edelleen.

Hannu T. Kamppuri totesi edellä mainitussa artikkelissaan, että Moskovan patriarkaatin OCA:lle myöntämä autokefalia merkitsi kirkkojen suhteiden normalisoitumista. Moskovan hierarkian suhteet Amerikassa elävään tytärkirkkoon olivat olleet periaatteessa poikki vuodesta 1924, jolloin Amerikan metropoliittakunta julistautui väliaikaisesti autonomiseksi yhteydenpidon Moskovan ja Amerikan välillä käytyä hankalaksi. Samalla se omaksui nimen Metropolia, mikä nimi vakiintuikin käyttöön. Moskovan patriarkaatti vaati 1928 ja uudelleen 1933 Metropolian johtoa allekirjoittamaan vakuutuksen lojaalisuudesta neuvostohallitukselle. Metropolia Platonin kieltäytyttyä Moskova julisti hänet kirkonkiroukseen ja lähetti Amerikkaan oman piispansa. Näin sai alkunsa Amerikan patriarkaalin eksarkaatti. Suurin osa Metropolian jäsenistä pysyi kuitenkin metropoliittia Platonin laumassa. Toisen maailmansodan jälkeen Moskovan patriarkaatti pyrki liittolaisuuden mukanaan tuoman positiivisen julkisuuden turvin palauttamaan Amerikan Venäjän kirkosta eronneet ryhmät alaisuuteensa ja Metropolian kirkolliskokous hyväksyi Moskovan patriarkaatin hengellisen auktoriteetin, mutta ei hallinnollista. Patriarkka Aleksi uudisti edeltäjänsä langettaman kirkonkirouksen laajentaen sen koskemaan kaikkia Metropolian piispoja.<sup>4</sup> Kaikkien näiden repivien ristiriitojen jälkeen kirkkojen suhteiden voi todella sanoa kaivanneenkin normalisoinnista. Miten normaalit kirkkojen suhteet sitten olivat Metropolian saatua autokefaliansa, siihen on tarkoitus tulevassa kurkistaa.

## 2. Venäjän kirkon hengellinen perintö

Myös OCA:n Pyhä synodi katsoi 1975 venäläisten hierarkkien vierailun yhteydessä ajan sopivaksi lausua julki ne periaatteet, jotka ohjasivat kirkon suhdetta äitikirkoonsa. Ensimmäisenä ja tärkeimpänä periaatteena

mainittiin ikuinen ja muuttumaton ortodoksinen opetus kirkosta ja sen ykseydestä. Toiseksi otettiin esille historiallinen ja hengellinen yhdysside amerikkalaisen ortodoksian ja Venäjän kirkon välillä. Kolmanneksi määrittäväksi tekijäksi mainittiin Venäjän kirkon senhetkinen traaginen asema ateistisen hallitusvallan alla. Kaiken kaikkiaan julkilausuma piirsi kuvan melkoisesta kiintymyksestä entiseen äitikirkkoon, josta sittemmin oli tullut isosisar.<sup>5</sup>

*The Orthodox Church* -lehdessä korostettiin toistuvasti, että kirkon tärkeimpiä tunnusmerkkejä olivat ykseys ja missionaarisuus. OCA määritteli omaa olemistaan paljolti suhteessa näihin ihanteisiin. Koska kirkon ykseys nähtiin kirkon tärkeänä tunnusmerkkinä, koettiin Amerikan ortodoksissa vallitseva hajaannus luonnollisesti traagisena. Kanonisesti sitä pidettiin täysin käymättömänä ja lehdessä mainittiin, että vuodesta 1921<sup>6</sup> aina OCA:n autokefalian saamiseen saakka kaikki Amerikan ortodoksiryhmittymät olivat olleet epäkanonisia. Autokefaalista ortodoksista kirkkoa kaavailtiin perustaksi, jolle ykseyttä voitaisiin rakentaa. Moskovan patriarkaattia kiiteltiin siitä, että se oli ymmärtänyt Amerikan ortodoksian kestävämmän tilanteen ja luopunut oikeuksistaan Amerikassa, jotta kanoninen pattitilanne voitaisiin ratkaista. Moskovan pahinta kilpailijaa ekumeenista patriarkaattia taas moitittiin siitä, että se ja sen jurisdiktioon kuuluva Amerikan suurin ortodoksiryhmittymä kreikkalainen arkkihiippakunta halusivat jatkaa kirkollista imperialismia. Meyendorff vihjaisi pääkirjoituksessaan myös, että ekumeeninen patriarkaatti vastusti amerikkalaista autokefaliaa ja itse asiassa kaikkia Amerikan ortodoksien ykseyspyrkimyksiä, koska pelkäsi niiden johtavan siihen, että patriarkaatin ote Amerikan kreikkalaisyhteisöstä höltyisi. Päätoimittaja Meyendorff ruoti asiaa todeten hieman poleemisesti, että Venäjän kirkon oli ollut Konstantinopolia helpompaa ottaa askel Amerikan ortodoksian kestävämmän tilanteen ratkaisemiseksi, koska se ei ekumeenisen patriarkaatin tavoin ollut koskaan ymmärtänyt työtään Amerikassa *diasporana* vaan *missiona*.<sup>7</sup>

Toinen kirkon tärkeä tunnusmerkki, josta OCA:n piirissä usein kirjoitettiin olikin missionaarisuus, joka nähtiin nimenomaan Venäjän ortodoksisen kirkon parhaana perintönä; olihan OCA itse juuri Venäjän kirkon Alaskassa tekemän lähetystyön hedelmä. Tämän perinteen katsottiin velvoittavan OCA:a pitämään esillä ortodoksista todistusta omassa elinympäristössään. *Mission*-käsitteellä ei OCA:n kontekstissa useimmiten tarkoitettu mitään mertentakaista pakanalähetystä, vaan kirkon todistustehtävää omassa ympäristössään. Tästäkin OCA kävi jatkuvaa polemiikka kreikkalaisen arkkihiippakunnan ja ekumeenisen patriarkaatin kanssa. Missionaarisuuden vaateeseen vedoten OCA koetti jatkuvasti houkutella Kreikkalaista arkkihiippakuntaa ja muita pienempiä ryhmittymiä liitty-

mään yhteyteensä ja muodostamaan siten todellisen Amerikan ortodoksisen kirkon, joka olisi avoin kaikille ihmisille etnisestä taustasta riippumatta. Etnisesti orientoituneita ortodoksiryhmittymiä moitittiin siitä, että ne pitivät kirkkoa jonkinlaisena kerhona, jolla pönkitettiin kansallista identiteettiä. OCA katsoi nimensä *The Orthodox Church in America* velvoittavan siihen, että sen lähetystehtävä oli suunnattu kaikille ihmisille kansallisuudesta riippumatta. *Mission* katsottiin edellyttävän, että kirkko olisi kaikenlaisen etnisen rajoittuneisuuden yläpuolella. Venäjän kirkkoa *The Orthodox Church* -lehdessä kiiteltiin siitä, että se oli ymmärtänyt tehtäväkseen luoda Amerikkaan amerikkalaisen ortodoksisen kirkon, ei venäläistä. OCA:n oma kansallinen identiteetti olikin lehden palstoilla paljon esillä. Toistuvasti korostettiin, että OCA oli nimenomaan kirkko kaikkia amerikkalaisia varten, etnisestä taustasta tai sen puutteesta riippumatta. Samalla koetettiin vakuutella, että kirkossa oli ja tulikin olla tilaa erilaisille kansallisille traditioille. Koska tätä piti jatkuvasti teroittaa, ei asia ehkä ollut niin itsestään selvä, kuin sen ehkä olisi toivottu olevan. Tärkeänä askeleena kirkon amerikkalaistumisessa nähtiin Sitkan ja Alaskan piispa Theodosiuksen valinta OCA:n uudeksi metropoliitaksi 1977 Ireneyn jäätyä eläkkeelle. Theodosius oli syntyperäinen amerikkalainen, kun Ireney taas oli syntynyt Valko-Venäjällä ja edusti siten kirkon vanhaa maahanmuuttajastruktuuria. Amerikkalaistuminen nähtiin tärkeänä kirkon missionaarisuuden kannalta. Ykseys ja missionaarisuus nähtiin kirkon tärkeimpinä tunnusmerkkeinä ja niitä pidettiin Venäjän ortodoksisen kirkon OCA:lle jättämänä perintönä. Vuonna 1978 John Meyendorff katsoi pääkirjoituksessaan, että venäläinen lähetystyö Amerikassa oli vuodesta 1794 alkaen ollut aidosti missionaarista, ei imperialistista. Tässä hän katsoi Venäjän kirkon johdon johdonmukaisesti poikenneen maan maallisten hallitsijoiden politiikasta. OCA:ssa siis nähtiin, että vaikka Venäjän kirkon johto olikin joskus toiminut vastoin tätä periaatetta – oletetusti maallisten viranomaisten painostuksen alla – ei kirkko varsinaisesti ollut koskaan siitä luopunut. Autokefalian myöntäminen haluttiin nähdä aikaisemman kehityksen johdonmukaisena huipentumana.<sup>8</sup>

Myös Venäjän kasteen tuhatvuotisjuhlaa 1988 vietettiin OCA:ssa mission merkeissä. OCA pyrki käyttämään kaiken ortodoksisen uskon saaman ylimääräisen julkisuuden hyväkseen; OCA:n seurakunnissa, hiippakunnissa ja seminaareissa järjestettiin runsaasti erilaisia tapahtumia ja Venäjälle suuntautuneita pyhiinvaellusmatkoja mainostettiin näyttävästi. Päätoimittaja Leonid Kishkovsky korosti *The Orthodox Churchin* pääkirjoituksessa jo etukäteen, että vaikka *millennium* oli OCA:lle tärkeä historiallinen ja hengellinen muistojuhla, ei juhlaa ollut OCA:ssa tarkoitus suinkaan viettää slaavilaisessa vaan amerikkalaisessa sävellajissa. OCA:n piispainkokous päätti jo ennakkoon, että Amerikassa juhluvuoden vietos-

sa painotettaisiin nimenomaan evankelioimista ja lähetystä. Myös itse juhluvuonna OCA pyrki pitämään *missio*-teemaa näkyvästi esillä. *Millennium* oli siis Amerikassakin tärkeä muistojuhla, mutta ilmeisesti sille oli tarpeen löytää oma sisällöllinen painotus.<sup>9</sup>

Oma lukunsa OCA:n ja äitikirkon hengellisessä yhteydessä olivat kirkon pyhät. OCA:ssa kunnioitettiin Venäjän kirkon pyhiä ja *The Orthodox Church* kertaili heidän elämäkertojaan ja opetuksiaan tämän tästä. Ensimmäisen oman pyhänsä OCA sai jo 1970, jolloin Herman Alaskalainen kanonisoitiin Alaskassa. Toinen OCA:lle hyvin merkityksellinen pyhä oli Innokenti Venjaminov, joka oli palvellut 1800-luvulla Alaskan lähetyskentällä pappina ja piispana. Hänet kanonisoitiin 1977 Moskovassa Pyhän synodin päätöksellä. Aloite tuli OCA:n Pyhäältä synodilta, joka oli 1974 asiasta keskusteltuaan ottanut yhteyttä Moskovan patriarkaattiin, että se tutkisi Innokentin asiaa ja kanonisoiisi hänet, jos näkisi sen sopivaksi. OCA auttoi myös tarvittavan aineiston kokoamisessa.<sup>10</sup>

OCA:n ja Venäjän kirkon hengellisessä yhteydessä nayttää ainakin OCA:n silmin aivan erityinen asema olleen patriarkka Tiuhonilla (1918–1925). Tiuhon oli ennen patriarkaksi valintaansa toiminut amerikkalaisen arkkihiippakunnan arkkipiispana ja hänellä oli tuossa virassa toimiessaan ollut näky Amerikan autokefaalisesta ortodoksisesta kirkosta, jossa kansallisuuskysymykset ja politiikka olisivat toisarvoisia. Tiuhonia kunnioitettiin siis OCA:n autokefalian varhaisimpana arkkitehtinä ja hänen hahmonsa nähtiin muutenkin lähes profeetallisena. OCA:ssa Tiuhonia muistettiin erityisen näkyvästi vuonna 1975, jolloin tuli kuluneeksi 50 vuotta hänen kuolemastaan. Moskovan patriarkaattissa ei Tiuhonin muistojuhlia vietetty mitenkään erityisen näkyvästi. Patriarkaatin lehden näkökulmasta ”Tiuhonin merkivuotta tärkeämpi muistojuhla näytti olleen ”suuren voiton juhla”, jota vietettiin toisen maailmansodan päättymisen ja fasismin kukistumisen muistoksi. Tiuhonin muistelemineen olisi kaiketi ollut Moskovassa liian arka aihe, edustihan ensimmäinen vallankumouksen jälkeinen patriarkka virallisesti taantumusta. Patriarkka Pimen oli ottanut vuosikymmenen alussa etäisyyttä edeltäjänsä Tiuhoniin todeten kirkon ja valtion suhteissa vallankumouksen jälkeen ilmenneiden vaikeuksien johtuneen siitä, etteivät kirkon vanhaan järjestelmään sitoutuneet johtajat olleet ymmärtäneet vallankumouksen yhteiskuntaa uudistavaa merkitystä. OCA:ssa Tiuhonin asiaa pidettiin esillä jatkuvasti ja vuonna 1988 tervh-tiessään Venäjän kasteen juhluvuoden merkeissä järjestettyä kirkolliskokousta OCA:n metropoliitta Theodosius ehdotti Tiuhonin kanonisointia, mikä toteutuikin vuotta myöhemmin. OCA:ssa uutinen otettiin vastaan odotetun lämpimästi ja Theodosius lähetti asian johdosta Moskovaan sähkeen, jossa hän totesi, että Tiuhonin kanonisointi korosti Amerikan ja Venäjän kirkkojen hengellistä yhteyttä.<sup>11</sup>

### 3. Moskovan patriarkaatti ja sen hierarkia

Venäjän kirkon suhteen OCA:n piirissä lähdettiin aina siitä, että Venäjän kirkko oli aito ortodoksinen paikalliskirkko ja Moskovan patriarkaatti sen laillinen edustaja. OCA:n lujaa luottamusta Moskovan patriarkaatin vilpittömyyteen ei horjuttanut edes se, että sen nähtiin olevan hyvin pitkälle lojaali suhteessa neuvostovaltioon. Autokefaliakeskustelun yhteydessä vuonna 1970 Alexander Bogolepov kirjoitti, että Moskovan patriarkaatin tuella neuvostohallitukselle ei ollut mitään vaikutusta sen valtaan korkeampana kirkollisena viranomaisena. Hän totesi, ettei puhtaasti kanonisesti tarkastellen ortodokseilla ollut kerta kaikkiaan muuta vaihtoehtoa kuin tunnustaa Moskovan patriarkaatin kanonisuus, kuten kaikki paikalliskirkot tekivätkin.<sup>12</sup> Tämä voi kuulostaa itsestään selvältä, mutta sitä se ei välttämättä ollut OCA:n kontekstissa; lähinnä vallankumouksen emigranttien keskuudessa syntynyt ja Amerikassakin vaikuttanut ns. synodaalikirkko lähti päinvastoin kaikissa kannanotoissaan siitä, että Moskovan patriarkaatti oli langennut ja katsoi itse edustavansa totista Venäjän ortodoksista kirkkoa, yhdessä Neuvostoliitossa toimivan salaperäisen katakombikirkon kanssa.

Vaikka suhtautuminen Moskovan patriarkaatin asemaan oli lähtökohdiltaan yksiselitteinen, oli todellisuus toki paljon monisärmäisempi. Venäjän kirkon vaikea asema ateistisen maallisen vallan puristuksessa vaati kirkon johtoa kompromisseihin ja tämä aiheutti harmaita hiuksia myös amerikkalaisille kirkonmiehille. *The Orthodox Church* -lehdessä kiinnitettiin tämän tästä huomiota patriarkaatin edustajien myötäsukaiseen asenteeseen suhteessa neuvostohallitukseen. Tämän katsottiin olevan johdonmukaista jatkumoa patriarkka Sergein 1927 omaksumalle lojaalisuuspolitiikalle. John Meyendorff totesi pääkirjoituksessaan 1974, ettei venäläisten kirkonmiesten keskuudessa sen paremmin Venäjällä kuin ulkomailla oltu päästy yksimielisyyteen siitä, oliko omaksuttu lojaali linja ollut viisas, vai olisiko kovemmalla vastarinnalla kenties päästy kirkon kannalta parempaan tulokseen. Lehdessä saatettiin toisinaan hyökätä kärkevästikin Venäjän kirkon hierarkkeja vastaan. Toisaalta esimerkiksi vuonna 1975 venäläisten kirkonmiesten vieraillessa Yhdysvalloissa lehti puolusti heitä vähintään yhtä kiivaasti niitä vastaan, jotka väittivät heitä valepukuisiksi kommunisteiksi.<sup>13</sup>

OCA:n piirissä siis yhtä kaikki katsottiin, että Moskovan patriarkaatin asema neuvostovaltion puristuksessa oli realiteetti, jonka kanssa oli eletävä. Paljon parempana ei kuitenkaan pidetty myöskään ekumeenisen patriarkaatin asemaa Turkin valtion puristuksessa. Sitä, että suuret ja vanhat patriarkaattit joutuivat toimimaan olosuhteissa, missä niillä ei ollut riittä-

vää toimintavapautta pidettiin suurena onnettomuutena. Sitä merkittävämpänä OCA näkikin oman roolinsa ortodoksisena kirkkona, jolla oli etuoikeus toimia vapaassa maassa. *The Orthodox Church* tarttui hanakasti Brysselin arkkipiispa Vasilin Amerikan vierailullaan esittämään näkemykseen, että OCA oli maailman autokefaalisista kirkkoista ainoa, joka oli valtiosta täysin riippumaton. Kirkollisen itsenäisyyden katsottiin parantavan kirkon mahdollisuutta toimia vaiennettujen ortodoksikirkkojen puolesta puhujana. Vaikkakin nuorin ja siksi arvovallaltaan vähäisin, totesi päätoimittaja Meyendorff kirkkonsa olevan kooltaan ja vaikutukseltaan suuremman kuin monien kaikkein vanhimpien patriarkaattien yhteensä. Amerikkalaisen yhteiskunnan suoma uskonnonvapaus nähtiin jumalallisen lahjana, joka velvoitti.<sup>14</sup>

Patriarkka Alekski kuoli huhtikuussa 1970. *The Orthodox Church* julkaisi hänestä lyhyen muistokirjoituksen, jossa todettiin hänen olleen mukana kirkkonsa traagisimmissa vaiheissa ja joutuneen itsekin sisäiseen karkoitukseen ja omaksuneen sen jälkeen ”täysin orjamaisen asenteen” suhteessa neuvostovaltioon. Arvio juuri edesmenneestä patriarkasta oli siis sangen tyly, varsinkin kun otetaan huomioon, että hän oli viimeisenä virkatoimenaan allekirjoittanut OCA:n autokefaliaa koskevan tomoksen. Puhuesaan tomoksen luovutustilaisuudessa Moskovassa silloinen Sitkan ja Alaskan piispa Theodosius puhui kuitenkin kohteliaasti satojen tuhansien amerikkalaisten suuresta kiitollisuudesta edesmennyttä patriarkkaa kohtaan. Aleksin seuraajasta patriarkka Pimenistä ei OCA:n piirissä odotettuakaan suuria. Meyendorff kommentoi, että ”realistisesti mahdollisista” kandidaateista Pimen oli ehkä paras. Hän katsoi yksinkertaisen ja hurskaan munkin valinnan tyydyttäväksi niiden kannalta, jotka Venäjällä kirkkoja kansoittivat. Hiukan ironisesti hän kirjoitti, ettei kukaan odottanutkaan Venäjän kirkon ottavan kantaa mihinkään vaan ainoastaan rukoilevan. Meyendorffin arviot olivat samansuuntaisia kuin muutkin lännessä esitetyt: Pimeniä pidettiin syvästi uskonnollisena, mutta ei kovin älyllisenä eikä voimakkaana persoonallisuutena.<sup>15</sup>

Moskovan patriarkaatin alemmista hierarkeista jonkinlaista erityisasemaa OCA:n piirissä nautti Venäjän kirkon ulkoasiainosaston pitkäaikainen johtaja, metropoliitta Nikodim. Hänen panoksensa oli suuri siinä kehityksessä, joka 1960-luvulla johti OCA:n autokefaliaan. Dimitri Grigorieff kirjoitti 1978 Nikodimin kuoltua *The Orthodox Church* -lehdessä, että ilman tämän ymmärtäväisyyttä, sinnikkyyttä ja diplomaattista tahdikuutta sopimukseen ei luultavasti olisi päästy. Nikodim oli patriarkan jälkeen luultavasti Venäjän kirkon tunnetuin hierarkki ulkomailla ja hänen kommunistiyhteyksistään kuiskittiin toistuvasti, niin myös *The Orthodox Churchin* sivuilla. Mitään kovin tyrmäviä arvioita ei kunnioitetusta autokefalian kättilöstä kuitenkaan esitetty, ja edellä mainitussa muistokirjoi-



tuksessa kuitattiin epäilyt todeten, että ne jotka arvostelivat Nikodimia hänen satunnaisista poliittisista lausunnoistaan eivät täysin ymmärtäneet realiteetteja, jotka liittyivät kirkon ja valtion suhteisiin Neuvostoliitossa.<sup>16</sup>

#### 4. Neuvostoliitto, Venäjän kirkko ja ihmisoikeudet

Suhtautuminen Neuvostoliittoon oli OCA:n piirissä lähtökohdiltaan kielteinen. Vaikka suurin osa varsinaisista vallankumouksen emigranteista olikin ohjautunut synodaalikirkkoon, oli ilmapiiri Amerikan venäläisten keskuudessa yleensäkin neuvostovastainen. Synodaalikirkon asenteesta OCA:n kannanotot poikkesivat kuitenkin esimerkiksi siinä, ettei OCA:n piirissä synodaalikirkon tapaan nähty vallankumousta edeltänyttä mallia esimerkiksi kirkon ja valtion suhteista erityisen ihanteellisina. Ortodoksisien kirkkojen perinnäistä valtiokirkkomallia arvosteltiin varsin avoimesti. Venäjän vallankumous oli kuitenkin erottanut Amerikan arkkihiipakunnan äitikirkoista, mikä oli aiheuttanut monenlaista hankaluutta. Neuvostovaltion nähtiin toimineen taustalla myös silloin, kun Moskovan patriarkaatti oli koettanut 1930- ja 1940-luvuilla saattaa metropoliittakunnan jälleen helmaansa; Neuvostoliiton ajateltiin tuolloin koettaneen saavuttaa etuja Amerikassa kirkon kautta. Myös autokefalian myöntämisen jälkeen oltiin taipuvaisia ajattelemaan, että jos kirkkojen suhteissa esiintyi jotain ongelmia, olivat ne pohjimmiltaan seurausta Neuvostoliiton sekaantumisesta. Yksi kirkkojen suhteita hiertänyt asia oli kysymys Moskovan patriarkaatin eksarkaattista. Autokefaliasopimukseen oli sisällytynyt kohta, jonka mukaan eksarkaatti periaatteessa hajotettiin ja Moskovan patriarkaatti sitoutui olemaan enää koskaan perustamatta sellaista Amerikkaan. Eksarkaatin seurakunnat saivat kuitenkin niin halutessaan jäädä patriarkaatin yhteyteen, mutta uusia seurakuntia siihen ei enää hyväksyttäisi. Ainakin OCA:n tulkinnan mukaan sopimukseen sisältyi myös kohta, jonka mukaan patriarkaatti nimenomaan suosittelisi seurakunnilleen OCA:han liittymistä. Asia ei kuitenkaan edennyt aivan OCA:n toivomalla tavalla ja OCA syyttelikin toisinaan patriarkaattia vitkuttelusta. John Meyendorff arveli 1986 tämän, kuten muidenkin OCA:n ja Moskovan patriarkaatin välisten ristiriitojen, johtuvan hallituksen sekaantumisesta Venäjän kirkon asioihin.<sup>17</sup>

Amerikan ortodoksien pääasiallinen mielenkiinto suhteessa Neuvostoliittoon kohdistui kuitenkin maan ihmisoikeustilanteeseen. Neuvostoliitto nähtiin Amerikan ortodoksien parissa yksiselitteisesti totalitaristisena ty-

ranniana joka rajoitti kansalaistensa vapautta. Päätoimittaja Meyendorff julisti 1970 *The Orthodox Church* -lehdessä, että vaikka kirkon tehtävä ei ollutkaan sekaantua politiikkaan, oli kaikkien velvollisuus todistaa vainoista. Lehden suhtautumista Neuvostoliittoon leimasi syvä epäluulo. Jopa 1970-luvun alkupuolella, kun suurvaltasuhteissa elettiin liennytyksen aikaa, näkivät Amerikan ortodoksit, että Neuvostoliiton osalta liennytyksintö nousi lähinnä taloudellisista lähtökohdista. Lehti moitti myös liennytyksen aikana Neuvostoliittoa sangen kärkevästi kiinnittäen huomiota sen uskontopolitiikkaan ja ihmisoikeusrikkomuksiin. OCA koetti myös aktiivisesti vaikuttaa tilanteeseen. Metropoliitta Ireney lähetti 1973 presidentti Nixonille kirjeen, jossa hän pyysi tätä pitämään uskonnonvapausasiaa esillä keskusteluissa Leonid Brezhnevin kanssa. Vuonna 1975 lehdessä todettiin Yhdysvaltain hallituksen kääntäneen liennytyksen nimissä kuoron korvansa ortodoksikansalaisten protesteille.<sup>18</sup>

Liittolaisekseen tässä taistelussa uskonnonvapauden puolesta *The Orthodox Church* poimi Neuvostoliitossa 1960-luvulla virinneen toisinajatteluliikkeen. Etupäässä kirjoitettiin kristityistä toisinajattelijoista, mutta mielenkiinto ei rajoittunut pelkästään ortodoksitoisinajattelijoihin, vaan esimerkiksi ns. dissidenttibaptistien vaiheita seurattiin. *The Orthodox Church* seurasi ilmeisen tarkasti sekä neuvostolehdistöä että Venäjän kirkon virallista tiedotustoimintaa. Uskonnonvapauskysymyksissä luotettiin kuitenkin näitä enemmän maanalaisiin *samizdat*-lähteisiin. Toisinajattelijoiden niin neuvostovaltiolle kuin Venäjän kirkollekin muodostamaa oppositiota pidettiin näkyvästi esillä. Yhden 1970-luvun alkupuoliskon kuuluisimman toisinajattelijan, Alexandr Solzhenitsynin kirjoittamaa 1972 kuulun ”paastokirjeensä” asettui John Meyendorff tukemaan Solzhenitsyniä tämän arvostellessa Venäjän kirkon johtoa ja kysyi, oliko valehteleminen todella enää tarpeellista, niin kuin se ehkä oli ollut Stalinin kaudella. Meyendorff jatkoi, että vaikka kirkon johtoa ei voinutkaan pitää vastuullisena uskonnonvapauden rajoituksista, olisi sen kuitenkin aika edes alkaa puhua totuudenmukaisesti kirkon ja valtion suhteesta Neuvostoliitossa. Hän totesi, ettei kirkon silloisen johdon taholta ollut edes odotettavissa suunnanmuutosta. Solzhenitsynin julkaistua suurteoksensa *Vankileirien saaristo* 1974 kirjoitti Meyendorff, että käynnissä oli välienselvittely yhden valtavan rohkean miehen ja julman ja sortavan yhteiskunnan välillä. Lehden lukijoita kehoitettiin rukoilemaan Solzhenitsynin ja koko toisinajatteluliikkeen puolesta. Meyendorff näki, että päivästä toiseen sinnittelevän virallisen kirkon ja perimmäisen inhimillisen vapauden puolesta taistelevien toisinajattelijoiden välillä oli psykologinen ja hengellinen kuilu, joka voisi laajentuessaan koitua kohtalokkaaksi koko Venäjän ortodoksiselle kirkolle. Hänen näkemyksensä mukaan tuota kuilua silloittivat parhailaan kasvavat nuorten venäläisten intelligenttien joukot, jotka liit-

tyivät kirkkoon. Kirkon tulevaisuus riippui siitä, kuinka hyvin nuo uudet voimat saisivat äänensä kuuluviin.<sup>19</sup>

Solzhenitsynin tapaus antoi siis Meyendorffille kimmokkeen ruotia taas myös Venäjän kirkon hierarkian ominaislaatua. Hän totesi kirkon elossa säilymisen olevan todellinen ihme. Hän jatkoi, että tuolla ihmeellä oli hintansa; vaikka patriarkka Pimenillä oli ”vankileirien saaristosta” jopa omakohtaisia kokemuksia, hän ei sanoisi asiasta sanaakaan. Hän viittasi patriarkan hiljattaiseen puheeseen Genevessä, jossa tämä oli ylistänyt Neuvostoliiton järjestelmää sen sosiaalisen oikeudenmukaisuuden johdosta. Meyendorff osoitti kuitenkin myös ymmärtämystä Venäjän kirkon johdolle todeten, että olisi asioiden liiallista yksinkertaistamista väittää, että kyse olisi yksinomaan pelkuruudesta tai petoksesta tai että kirkon johto koostuisi hallituksen agenteista. Hän viittasi Venäjän kirkon ikivanhaan hallituksen määräyksiin alistumisen traditioon. Hän muistutti myös, ettei kirkon johtajien kannalta ollut kyse ainoastaan henkilökohtaisesta rehellisyydestä, vaan myös kirkko-organisaation hengissäsäilymisen edellytyksistä.<sup>20</sup> Tämänkaltainen tasapainottelu närkästyksen ja ymmärtämyksen välillä leimasi *The Orthodox Church* -lehden suhtautumista Venäjän kirkon hierarkiaan laajemminkin.

*The Orthodox Church* seurasi Solzhenitsynin vaiheita, kun hänet karkotettiin Neuvostoliitosta. Pian tämän jälkeen lehden mielenkiinto kirjailijaa kohtaan kuitenkin laimeni. Tähän lienee vaikuttanut myös se, että Solzhenitsynin asenne OCA:a kohtaan muuttui. Vielä vuonna 1974 hän vastasi synodaalikirkon esittämään uteluun, että synodaalikirkko oli väärässä syyttäessään OCA:a yhteistyöstä ateististen voimien kanssa. Seuraavana vuonna oleskellessaan Yhdysvalloissa Solzhenitsyn kirjoitti artikkelin, jossa hän nimenomaan syytti OCA:a siitä, että se oli yhteistyössä Moskovan patriarkaatin kanssa, otti siltä vastaan ohjeita ja oli siten alttiina myös kommunistihallinnon vaikutukselle.<sup>21</sup> Tämä lienee hieman viilentänyt *The Orthodox Church* -lehden mielenkiintoa kirjailijan ajatuksia kohtaan. Tai ehkä lehti ei alunperinkään ollut niin kiinnostunut hänen ajatuksistaan. Ehkä hän oli pikemminkin symboli Neuvostoliiton uskonnonvapaustais-  
telulle.

Tultaessa 1970-luvun puoliväliin alkoi näkyä merkkejä siitä, että ihmisoikeustilanne Neuvostoliitossa olisi muuttumassa parempaan suuntaan. Helsingin ETY-kokous 1975 käänsi maailman huomiota turvallisuuskysymysten ohella myös ihmisoikeuksiin ja Yhdysvaltain ulkopoliitikassa tapahtui merkittävä muutos presidentinvaihdoksen myötä 1976. Näitä muutoksia päätoimittaja Meyendorff piti toivoa antavina. Vaikka *The Orthodox Churchin* mielenkiinto Solzhenitsyniä kohtaan oli hiipunut, pysyi toisinajattelu ilmiönä lehden palstoilla koko ajan. Toisinajatteluliikehdintä voimistui 1970-luvun puolivälin jälkeen sallivamman linjan rohkaise-

mana ja *The Orthodox Church* eli mukana ja raportoi erilaisten ryhmien edesottamuksia ja osoitti niille runsaasti tukea. Yhdysvaltain Neuvostoliiton ihmisoikeustilanteeseen kiinnittämä huomio alkoi kuitenkin kiristää maiden välejä ja näin siirryttiin liennytyksestä viileämpään kauteen. Vuosikymmenen vaihteen tienoilla neuvostohallituksen into vaientaa soraäänä lisääntyi uudelleen. OCA:n piirissä asia nähtiin siinä valossa, että Neuvostoliitolla oli varaa kiristää otettaan, kun länsi oli joka tapauksessa suurvaltapolitiikan viilennyttyä kääntynyt sitä vastaan. Lehti seurasi kiristymistä suurella myötätunnolla ja esimerkiksi isä Dimitri Dudkon ja hänen perheensä koettelemuksia seurattiin kuin henkeä pidättäen.<sup>22</sup> *The Orthodox Church* -lehden kriittisyys Neuvostoliittoa kohtaan pysyi kuitenkin myös 1980 luvun alun kiristyneessä tilanteessa sävyllään jollain lailla pragmaattisena; lehti arvosteli valtiota, joka sortii uskovia kansalaisiaan. Varsinaiseen kommunisminvastaiseen vyörytykseen ja ideologiseen sodankäyntiin *The Orthodox Church* ei juuri osallistunut.<sup>23</sup>

Tähän mennessä OCA:n piirissä oli jo pitkälti sopeuduttu siihen, että Venäjän kirkon johto tulisi vaikenemaan maan uskonnonvapauden rajoituksista. Ihmisoikeusnäytelmän sankareita olivat toisinajattelijat, Venäjän virallisen kirkon hierarkialle oli varattu parhaimmillaankin vain statistin rooli. Toisinaan asia herätti jonkinlaisia purkauksia. Patriarkka Pimenin edesottamuksiin lehti puuttui, kun presidentti Reagan 1983 puhui Yhdysvaltain kansallisen evankelistaliiton vuosikokoukselle ja nimitti puheessaan Neuvostoliittoa ”pahan valtakunnaksi”. Pimen lähetti asian johdosta Reaganille avoimen kirjeen, jossa hän kysyi, oliko presidentillä perusteita nimitellä Neuvostoliittoa ”ihmiskunnan historian surulliseksi ja satunnaiseksi luvuksi”. Reaganin puheet neuvostouhasta hän kuittasi paikkansa pitämättömiksi. Kirjeen tultua julkisuuteen *The Orthodox Church* kommentoi sitä murskaavasti todeten sen tuovan mieleen Stalinin kauden, jolloin Venäjän kirkon johdon orjamaisen asenteen suliteessa neuvostohallintoon katsottiin olleen ilmeisimmillään. Lehti jatkoi, että Pimenin oli yleensäkin raportoitu tukevan neuvostopolitiikkaa niin kotimaassa kuin ulkomaillakin. Lehti lainasi ironiseen tyyliin Pimenin sanoja, että hänen kirjeensä taustalla oli ”huoli maailman onnesta, joka taas riippui suurvaltasuhteista, luottamuksesta ja kunnioituksesta Neuvostoliiton ja Yhdysvaltain suurten kansojen välillä”. Kirjoittajan päähän ei näytä edes pälkähäneen, että Pimen olisi voinut aidosti loukkaantua kotimaahansa kohdistuneesta hyökkäyksestä. Erittäin kielteistä palautetta patriarkka Pimen sai myös toimitettuaan muistopalvelukset edesmenneille Neuvostoliiton johtajille, ensin Leonid Brezhneville ja vähän myöhemmin Juri Andropoville. Erityisen raskauttavana pidettiin sitä, että Pimen oli puheessaankin kehunut Brezhneviä puhunut tämän ”inspiroivassa ohjauksessa laaditusta perustuslaista, joka turvasi täysin normaalit suhteet kirkon ja valtion välil-

lä”. Lehden asenne Venäjän kirkon ylimpään johtoon vaikuttaa lähinnä alistuneelta; enää ei juuri närkästystä herättänyt kirkonjohtajien passiivisuus suhteessa hallitusvaltaan, vaan se, että he toisinaan myös aktiivisesti puolustivat valtion politiikkaa.<sup>24</sup>

## 5. Uskonnonvapauskysymykset hiertävät ekumeenisella foorumilla

OCA pyrki pitämään uskonnonvapauskysymyksiä esillä myös ekumeenisen liikkeen foorumilla. Metropolia oli liittynyt Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) jäseneksi sen toisessa yleiskokouksessa Evanstonissa 1954, kun Venäjän kirkko liittyi vasta seuraavan yleiskokouksen yhteydessä 1961. OCA:ssa ekumeeninen osallistuminen nähtiin tärkeänä, koska se tarjosi mahdollisuuden dialogiin ei-ortodoksisten kristittyjen kanssa. Dialogin päämääränä oli löytää todellinen ykseys Kristuksessa, joka oli ortodoksisessa kirkossa. Niin kauan kun ekumeenisessa liikkeessä oli mahdollisuus tällaiseen dialogiin, katsottiin ortodoksien velvollisuudeksi ottaa siihen osaa. KMN:n toiminta ei kuitenkaan ollut OCA:n katsannossa aina näiden päämäärien mukaista. Maailmanjärjestöä kritisoitiin toisaalta siitä, että se pyrki ykseyteen väärin keinoin; voimakasta arvostelua sai osakseen esimerkiksi KMN:n suositus käyttää yhteistä ehtoollista välineenä yhteyden etsinnässä. Toinen kritiikkiä herättänyt piirre oli se KMN:n taipumus poliittiseen osallistumiseen ja sitoutumiseen. OCA:n näkökulmasta KMN:on olisi tullut keskittyä opillisiin kysymyksiin ja välttää yhteiskunnallista osallistumista, jolla katsottiin olevan pikemminkin hajottava kuin yhdistävä vaikutus. Tästä lähtökohdasta oli luontevaa, että KMN:n eri toiminta-alueista OCA osallistui lähinnä *Faith and Order*-komission työskentelyyn. Tässä sen panos olikin merkittävä; John Meyendorff toimi jopa komission puheenjohtajana vuosina 1971–1975. Myös Venäjän ortodoksinen kirkko piti ekumeenista osallistumista koskevissa kannanotoissaan KMN:n uskonnollista ansaita ensisijaisena. Venäjän kirkon Pyhä synodi ja patriarkka Pimen lähettivät KMN:lle sen kohua nostattaneen Bangkokin kokouksen jälkeen kirjeen, jossa moitittiin järjestöä siitä, että se ”häpesi saarnata ylösnoussutta Kristusta”. OCA ja Venäjän kirkko olivat siis samassa rintamassa vaatimassa, että KMN:on tulisi keskittyä opillisiin kysymyksiin.<sup>25</sup>

Ekumeenisen osallistumisen kentästä löytyi kuitenkin myös alueita, joilla OCA ja Venäjän kirkko ajautuivat eri linjoille. Vaikka OCA linjasi-kin näkemyksiään siihen suuntaan, että KMN:n ei pitänyt sekaantua poli-

tiikkaan, piti se kuitenkin tärkeänä, että uskonnonvapauskysymykset olisivat esillä myös ekumeenisessa toiminnassa. OCA:n ensimmäinen kirkolliskokous autokefalian saamisen jälkeen protestoi sen johdosta, että ”eräät ekumeeniset järjestöt” olivat antaneet tukea ja apua vallankumouksellisille järjestöille mutta jättäneet huomiotta sen, että kommunistimaissa poljettiin kristillistä uskoa ja inhimillistä vapautta. Myös OCA:n piispainkokouksen 1973 julkaisema ensyklika listasi OCA:n kannalta hyväksyttävii kristittyjen yhteistoiminnan alueita. Yksi keskeisimmistä oli uskonnonvapauden puolustaminen. KMN oli aina 1970-luvun puoliväliin saakka sangen haluton ottamaan sosialististen maiden uskonnonvapaustilannetta asialistallcen, mistä OCA:n piirissä tehtiin kriittisiä huomioita. Tilanne alkoi kuitenkin muuttua 1975 KMN:n Nairobin yleiskokouksen myötä. Neuvostoliittolaiset isä Gleb Jakunin ja fyysikko Lev Regelson onnistuivat lähettämään yleiskokoukselle vetoituksen ohi Venäjän kirkon virallisen delegaation. Kokouksen viralliseen työjärjestykseen vetoomusta ei enää voitu ottaa, mutta se julkaistiin kokouksen osanottajille päivittäin jaettavassa tiedotuslehdessä. Jakunin ja Regelson halusivat vetoomuksellaan kiinnittää maailmanjärjestön huomion uskonnollisiin vaiinoinhin ja ehdottivat monia käytännön toimenpiteitä asian eteenpäinviemiseksi. Venäjän virallinen kirkko pyrki mitätöimään vetoomuksen siinä erikoisemmin onnistumatta.<sup>26</sup>

John Meyendorff kommentoi Nairobin tapahtumia pääkirjoituksessaan pitäen niitä osoituksena siitä, että maailman yleinen mielipide oli kiinnostunut Neuvostoliiton uskonnonvapaustilanteesta. Nairobissa käytyä keskustelua hän piti irtiottona siitä ”hiljaisuuden salaliitosta”, joka oli hallinnut ekumeenista maailmanjärjestöä suhteessa ihmisoikeuskysymyksiin ja erityisesti sosialististen maiden uskonnonvapaustilanteeseen. Hän piti tärkeänä sitä, että asia vakiinnuttaisi paikkansa KMN:n asialistalla. Nairobin yleiskokous antoikin KMN:n pääsihteerille tehtäväksi valvoa, että asiasta järjestettäisiin neuvotteluja Helsingin sopimuksen allekirjoittajamaiden kirkkojen kanssa. Ensimmäinen raportti aiheesta oli esillä keskuskomitean kokoontuessa 1976. *The Orthodox Church* raportoi asiasta hyväksyvään sävyyn. OCA:a keskuskomiteassa edustaneen John Meyendorffin mainittiin ehdottaneen, että huomio kiinnitettäisiin Neuvostoliiton uskontolainsäädäntöön. Tämä resepti oli OCA:ssa esillä muulloinkin. Kaiketi Venäjän kirkon edustajia haluttiin säästää vaikeuksilta, joita heille ehkä koituisi siitä, että heidän nimensä mainittaisiin kiusallisissa yhteyksissä.<sup>27</sup>

OCA säilytti kriittisen suhtautumisensa KMN:oon läpi 1970-luvun, vaikka ihmisoikeuskysymysten murtautumista järjestön työjärjestykseen pidettiin positiivisena merkinä. Vuosikymmenen lopulla järjestön toimintaa arvosteltiin *The Orthodox Churchin* palstoilla näkyvästi. Faith and Order -komission BEM-läpimurtoa 1982 pidettiin kuitenkin merkittävänä

ja sen katsottiin osoittavan, ettei ekumeeninen työskentely ollut vain ajan ja henkisten voimavarojen haaskausta. KMN:n Vancouverin yleiskokousta 1983 kiiteltiin siitä, että se saattoi olla alku paluulle teologisempien ja raamatullisempien aiheiden pariin. Toisaalta kokouksen ihmisoikeuksista, rauhasta ja oikeudenmukaisuudesta antamia julkilausumia pidettiin yksipuolisina. OCA:n delegaatioon kuulunut John Tkachuk kommentoi, että leimallista lausunnoille oli ollut ”länsimaiden ja etenkin Yhdysvaltain vastainen ennakkoluulo ja metakristillinen kohteliaisuus Neuvostoliittoa kohtaan”. Venäjän kirkko puolestaan piti Vancouverin kokousta kaiken kaikkiaan onnistuneena.<sup>28</sup>

## 6. Rauhantyö ei innosta Amerikan ortodokseja

Aina toisesta maailmansodasta lähtien ponnistelut rauhan hyväksi saivat näkyvän roolin Venäjän ortodoksisen kirkon toiminnassa. Kirkon rauhantyön tiedettiin olevan tiukasti sidoksissa Neuvostoliiton ulkopoliittikkaan. Tätä ei kirkon johto yrittänyt kiistää; patriarkka Pimen piti rauhantyötä osana kirkon isänmaan palvelemista. Toisaalta rauhantyö oli jumalanpalveluselämän ohella lähes ainoa alue, jolla kirkko saattoi valtiovallan rajoitusten puitteissa toimia. Kuten *Teuvo Laitila* on todennut, toimivat kirkon järjestämät rauhankokoukset toimivat poliittisen tarkoituksenmukaisuuden ohella myös uskonnollisena propagandana, joka oli periaatteessa kiellettyä.<sup>29</sup>

Myös Yhdysvalloissa rauhanliike nousi 1960–1980-luvuilla pariinkin otteeseen äänekkääksi. Ensin kansakunta kävi sotaa Vietnamissa ja tämä nostatti myös voimakasta sodanvastaista liikehdintää; 1969 kokoontui Washingtoniin yhteen ainoaan sodanvastaiseen mielenosoitukseen noin 500 000 ihmistä. Toisaalta monet amerikkalaiset näkivät Vietnamin sodan elimellisenä osana kommunismin vastaista taistelua. Oikeistolaiset pyrkivät leimaamaan sodan vastustamisen kommunistien, hippien ja muiden ääriainesten touhuksi. Yhdysvaltain kirkkojen piirissä näkyvin reaktio oli sodan vastustaminen, mutta toisaalta monet kirkonmiehet näkivät sodan osana taistelua ”jumalatonta kommunismia” vastaan. Myös seuraavan vuosikymmenen alussa rauhanliike nousi, silloin kiristyneen suurvaltapolitiittisen tilanteen vuoksi. Ydinsodan uhka kokosi 1982 noin 800 000 ihmistä marssimaan rauhan puolesta ja samana vuonna tehdyn mielipidemittauksen mukaan 75 prosenttia kansasta kannatti ydinaseiden määrän jäädyttämistä silloiselle tasolle eli ns. *freeze*-ohjelmaa.

Kaikkea tätä vasten OCA:n into rauhanasian ajamiseen näyttää oikeas-

taan yllättävän vähäiseltä. Vietnamin sodan vuosina lehti sivusi rauhan-asiaa muutaman kerran. Toisinaan se raportoi Venäjän kirkon rauhanpyrintöjä hieman pisteliääseen sävyyn. Lisäksi yhdessä pääkirjoituksessa ruodittiin oikeutetun sodan problematiikkaa ottamatta selkeästi kantaa yhteiskunnan päivänpolttavaan kysymykseen. 1980-luvun alun jääkautena *The Orthodox Church* piikitteli Yhdysvaltain rauhanliikettä todeten Neuvostoliiton olevan varmasti hyvillään kampanjasta, joka syytti yksipuolisesti länttä asevarustelun kiihdyttämisestä. Venäjän kirkolle päätoimittaja taas heitti, ettei kristittyjen vastuuta voitu täyttää latelemalla ”rauhaarakastavia latteuksia”. Kireän tilanteen taustalla päätoimittaja näki luottamuspulan, joka vallitsi kansojen välillä. Syylliseksi asiointilaan hän nimesi valtion, joka tietoja salailemalla, kieltämällä vapaan keskustelun ja tukahduttamalla kriittisen opposition loi epäluuloa ja pelkoa ruokkivan ilmapiiriin. Rauhantahoisia puheita tärkeämpinä hän piti ihmisoikeuksiin liittyviä pyrkimyksiä. Vuonna 1984 isä Vladimir Berzonsky sivusi aihetta vielä yhdessä pääkirjoituksessa. Asia oli tuolloin polttavan ajankohtainen, sillä televisio-ohjelma kuvittelusta ydinsodan jälkeisestä tuhosta oli juuri järkyttänyt katsojia niin Yhdysvalloissa kuin muuallakin. Berzonsky totesi, että ensimmäisen sanan suhteessa ydinaseisiin täytyi olla ”ei koskaan”. Hän arvosteli maansa hallitusta asevarustelun kiihdyttämisestä, mutta myös rauhanliikettä siitä, että vaatiessaan yksipuolista aseistariisuntaa se unohti kansainvälisen politiikan realiteetit ja kommunismin vaarat. Hän muistutti, että kyse oli paitsi ydinsodan välttämisestä, myös vapaudesta ja muista inhimillisistä arvoista. Berzonsky huomautti myös, että rauhanmarssijoiden toimet voisivat kääntyä tavoitettaan vastaan; kun Neuvostoliitto riemukseen huomaisi, että marssijat painostaisivat Yhdysvaltain hallituksen aseistariisuntaan, voisi sen halukkuus vakaviin neuvotteluihin haaleta. Pääkirjoitus henki OCA:n vanhastaan tuttua epäluuloa Neuvostoliiton aikeita kohtaan.<sup>30</sup>

Verrattuna Venäjän ortodoksiseen kirkkoon OCA osallistui varsin laimeasti keskusteluun sodasta ja rauhasta. Selityksiä tälle on löydettävissä useitakin. Yksi on se, että Yhdysvalloissa rauhanliike liitettiin usein vasemmistolaisuuteen. Vietnamin sodan yhteydessä taistelu jumalatonta kommunismia vastaan oli ehkä OCA:n katsannossa riittävä syy sodalle. Toisaalta autokefaliakeskustelun tiimellyksessä oli esitetty väitteitä, että OCA joutuisi Venäjän kirkon ja sen taustalla vaikuttavan neuvostohallituksen painostuksen alaiseksi. Kun Venäjän kirkon rauhanponnistelujen tiedettiin olevan tiukasti sidoksissa Neuvostoliiton ulkopolitiikkaan, OCA halusi ehkä välttää kannanottoja, jotka voitaisiin tulkita tueksi Venäjän kirkon rauhanponnisteluille ja samalla niiden poliittisille ulottuvuuksille. OCA:n piirissä haluttiin myös kytkeä rauhankysymykset tiukasti ihmisoikeusproblematiikkaan. Liennytyistä ei katsottu suopeasti, jos se vaati silmien ummistamista ihmisoikeusrikkomuksilta.<sup>31</sup>



## 7. Varovaista tukea uudistuspolitiikalle

Suurvallat pääsivät uuteen lähentymisen kauteen 1980-luvun puolivälin tienoilla Mihail Gorbatshovin päästyä valtaan Neuvostoliitossa. Vielä vuonna 1985 ei uudistuspolitiikka juurikaan ulottunut uskontoasioiden piiriin. *The Orthodox Church* suhtautui aluksi uuteen *glasnost*-politiikkaan vähintäänkin epäluuloisesti. Lehti pysyi uskollisena linjalleen ja koko uudistuspolitiikkaa arvioitiin lähinnä siitä näkökulmasta, miten se vaikutti uskovien asemaan. Brezhnevin syrjäyttämisen ja Juri Andropovin lyhyen kauden jälkeen lehti raportoi uskonnollisen suvaitsevaisuuden Neuvostoliitossa lisääntyneen. Kuitenkin vuonna 1986 lehti siteerasi Pravdan artikkelia todeten ettei neuvostovaltion virallinen suhtautuminen ollut suinkaan pehmenemässä, päinvastoin. Myös NKP:n uuden puolueohjelman katsottiin tukevan vaikutelmaa kovenevasta linjasta. Kannanottoja perestroikan alkuvaiheessa leimasi siis melko perusteellinen varovaisuus, eikä uutta avoimuutta ylen määrin hehkutettu myöhemminkään.<sup>32</sup>

Vähitellen myös kirkon ja uskovien asemat alkoivat kuitenkin muuttua. Paitsi että Gorbatshovin politiikka ei ollut niin voimakkaasti ateistisen ideologian virittämää kuin edeltäjiensä, hän myös huomasi, että kansakunnan moraalinen tila voisi muodostua vakavaksi esteeksi uudistuspolitiikan tielle ja että kirkosta voisi olla hyötyä kansakunnan moraalisen tilan kohottamisessa. Lisäksi uskontopolitiikan muutoksen arveltiin olevan tarpeellista ulkomaitten hellyttämiseksi ja apu lännestä oli enemmän kuin tarpeen uudistuspolitiikan läpiajossa. Vuonna 1987 *The Orthodox Church*kin pääsi jo kuitenkin aprikoimaan, kuinka kauan Gorbatshovin suvaitsevampi linja suhteessa uskontoon tulisi kestäämään. Vuosi 1987 olikin merkittävä virstanpylväs uskovien aseman kehityksessä: julkinen mielipide alkoi suhtautua uskontoon yhä myönteisemmin. Uskontopolitiikka herätti myös poliitikoissa voimakkaita intohimoja ja vanhoilliset koettivat kaikin keinoin panna kapuloita uudistajien rattaisiin. Yhtä kaikki perestroika toi vähitellen helpotusta myös toisinajattelijoiden asemaan, ja 1987 *The Orthodox Church* uutisoi, että Neuvostoliitto oli vapauttanut noin 140 poliittista vankia. Lehdessä muistutettiin kuitenkin myös siitä, että epäoikeudenmukaisesti vangittuja virui maan vankiloissa vielä lukemattomia. Heidän asemaansa katsottiin voitavan parhaiten auttaa tukemalla Gorbatshovin uudistuspolitiikkaa.<sup>33</sup>

Asiat Neuvostoliitossa kehittyivät siten, että Venäjän kirkko sai viettää 1000-vuotisjuhlaansa 1988 huomattavan juhlallisesti. Jo pari vuotta aiemmin kirkko oli saanut järjestää kolme kansainvälistä kongressia, jotka herättivät lännessä suurta huomiota, ei vähiten siksi, että niissä voitiin käsitellä asioita, jotka aikaisemmin olisivat olleet liian arkaluontoisia.

Juhlavuonna tapahtui myös käänne, jota on pidetty virallisena alkuna kirkon ja valtion suhteiden uudelle sunnalle: Gorbatshev kutsui huhtikuussa 1988 kirkon johdon Kremliin keskustelemaan kirkon ja valtion suhteista. Pimen esitti Gorbatsheville joukon konkreettisia ehdotuksia siitä, miten kirkon toimintaedellytyksiä voitaisiin parantaa. Useimmat näistä toteutuivat melko pian.<sup>34</sup>

Kaikkea tätä luonnollisesti seurattiin OCA:n piirissä mielenkiinnolla. Päätoimittaja Kishkovsky kirjoitti toukokuussa 1988 pääkirjoituksessaan näkevänsä ”toivon hivenen” siitä, että Neuvostoliiton valtaapitävät olisivat huomanneet, että suhtautumista uskontoon olisi ehkä tarpeen tarkistaa. Mistään yltyöpäisyydestä *The Orthodox Church* -lehteä ei siis voi moittia. Juhlavuonna pidettyä kirkolliskokous herätti OCA:n piirissä huomiota sillä, että siellä voitiin keskustella asioista entistä vapaammin ja kriittisemmin. Heinäkuussa päätoimittaja Kishkovsky kehotti amerikkalaisia pysymään tarkkaavaisina ja katsomaan, palautettaisiinko kirkkorakennuksia ja luostareita todella kirkolle ja saisivatko uskovaiset todella harjoittaa hyväntekeväisyyttä ja antaa kristillistä kasvatusta, mikä oli aiemmin ollut Neuvostoliitossa kiellettyä. Muutokset siis rekisteröitiin ja nähtiin positiivisina, mutta linjan kestävyyttä epäiltiin. Lehdessä todettiin monien uskovien Neuvostoliitossa pelkäävän, että uskonnollisten yhteisöjen uudet oikeudet peruutettaisiin niin pian kuin *millennium*-vuosi olisi ohi. Tämä pelko lienee aiheuttanut myös varovaisuuden OCA:n piirissä.<sup>35</sup>

Vuonna 1988 Moskovassa pidetty Ronald Reaganin ja Mihail Gorbatshevin huipputapaamisen yhteydessä Reagan vieraili Daniovin luostarissa kiinnittäen näin huomiota uskonnonvapauskysymykseen. Uskonnollisista oikeuksista tulikin yksi tapaamisen pääteemoista. Tästä *The Orthodox Church* kertoi erittäin hyväksyvään sävyyn ja Reaganin eleeseen kiinnitettiin huomiota myös pääkirjoituksessa. Päätoimittaja näki erittäin tärkeäksi sen, että Yhdysvaltain johtaja oli samaan aikaan pyrkinyt sekä lievittämään jännitystä suurvaltojen välillä että saamaan aikaan parannuksia ihmisoikeustilanteeseen.<sup>36</sup>

*The Orthodox Church* kirjoitti vielä 1988 edelleen vangittuina olevista toisinajatteliijoista. Samana vuonna huomiota herätti kuuden toisinajattelijan vaatimus, että patriarkka Pimenin tulisi eroa tehtävistään, koska hän oli liian vanha toimiakseen tehokkaana johtajana uudessa tilanteessa. Lehti kertoi asiasta hyvin toteavasti, itse asiaan siinä ei otettu kantaa. Seuraavana vuonna lehti kuitenkin julkaisi Venäjällä virinneen Kirkko ja perestroika -liikkeen lehdistötiedotteen, jossa moitittiin kirkon liikkeellelähtöä uudistusprosessiin aivan liian hitaaksi. Lehti uutisoi myös venäläisten ”ortodoksiaktivistien” väittäneen, että kirkon johdon antamat tiedot 700–800 uudelleenavatusista kirkosta olisivat olleet vahvasti liioiteltuja. ”Kristillinen yhteisö” pyysi lehden mukaan länttä ymmärtämään, ettei

Moskovan patriarkaatin antamiin tietoihin ollut luottamista. *The Orthodox Church* siis antoi toisinajattelijoiden äänen kaikua sivuillaan vielä perestroikan vuosinakin. Ilmeisesti OCA:n piirissä katsottiin edelleen, että muutoksen mahdollisuus lepäsi nimenomaan toisinajattelijoiden harteilla.<sup>37</sup>

Patriarkka Pimenin kuoltua toukokuussa 1990 *The Orthodox Church* julkaisi sangen neutraalin muistokirjoituksen. Hänen seuraajakseen valittu Aleksii II oli lehden lukijoille jo vanha tuttu, sillä lehti oli 1988 julkaissut silloisen Leningradin metropoliitan haastattelun, jossa tämä oli kertonut muun muassa kirkon ja valtion suhteita määräävistä tekijöistä ja perestroikasta. OCA:n piirissä Aleksin valinta patriarkaksi nähtiin merkittävänä käänteenä Venäjän kirkon historiassa. Päätoimittaja Kishkovsky totesi, että pystyäkseen johtamaan kirkkonsa dynaamiseen todistukseen muuttuvassa yhteiskunnassa uuden patriarkan tulisi löytää keinot, joilla silloittaa valtava kuilu, joka näytti erottavan kirkon viralliset struktuurit aktiivisten pappien ja maallikoiden ryhmistä sekä ”uskovista massoista”. Aleksin odotettiin siis päättävän ”pysähtyneisyyden ajan”, jonka Venäjän kirkossa katsottiin vallinneen. Seuraavassa numerossa todettiin hyväksyvään sävyyn, ettei uusi patriarkka ollut hukannut aikaa saattaakseen kirkon entistä näkyvämpään asemaan yhteiskunnassa. Moskovassa 1991 tapahtuneen vallankaappausyrityksen jälkeen lehti julkaisi otteita patriarkan lausumista elokuisessa Moskovassa kutsuen niitä ”moraalisen varmuuden, uskon ja järjen ääniksi”. Aleksin valinta patriarkaksi nähtiin OCA:n piirissä jonkinlaiseksi vakuutukseksi siitä, että uusi aika oli todella alkanut Venäjän kirkossa. Tätä vakuutti lehden haastattelussa John Meyendorff, joka oli ollut Moskovassa vallankaappausyrityksen aikana. Hän totesi, että kirkon uusi voima voitiin pitkälti laskea uuden patriarkan ansioksi.<sup>38</sup>

Aleksii kutsui pian valintansa jälkeen OCA:n metropoliitta Theodosiuksen vierailulle Moskovaan. *The Orthodox Church* korosti, että Theodosius oli ensimmäinen autokefaalisen kirkon pää, jolle Aleksii esitti virallisen vierailukutsun. Vierailu toteutui jo heinäkuussa 1990 ja Theodosius kutsui Aleksin vastavierailulle Yhdysvaltoihin. Aleksii matkustikin Yhdysvaltoihin marraskuussa 1991. Leonid Kishkovsky kutsui ennen vierailua pääkirjoituksensa otsikossa patriarkkaa ”hengelliseksi ja moraaliseksi jättiläiseksi” ja totesi Aleksin saapuvan Amerikkaan yhtenä aikansa suurena uskonnollisena johtajana. Patriarkan vierailu nosti julkisuudessa esiin myös kysymyksen siitä, aikoiko OCA nyt Venäjän kirkon olosuhteiden muututtua palata äitikirkkonsa helmaan. Leonid Kishkovsky vastasi näihin kysymyksiin todeten, ettei patriarkan vierailun viesti ollut ollenkaan tämä, vaan paremminkin viesti ”kaikkien ortodoksien yhteisestä päämäärästä, yhteisestä tehtävästä ja yhteisestä visiosta”. Hän totesi, että jos

kaikki Amerikan ortodoksit voisivat ottaa onkeensa patriarkan viestin, voisivat he yhdessä rakentaa amerikkalaisen ortodoksisen kirkon, joka voisi olla myös suuri apu Itä-Euroopan ja Lähi-Idän ortodoksikirkoille. Kishkovsky näki patriarkan kantavan viestiä ortodoksisesta yhteydestä ja ortodoksisesta missiosta, joka oli Amerikan ortodokseille kutsu täysi-ikäisyyteen.<sup>39</sup>

Moskovan patriarkan vierailu OCA:ssa oli kaikkine juhlavine tapahtumineen eräänlainen riemujuhla sen johdosta, että kunnioitetun entisen äitikirjon johtaja saattoi puhua ja toimia vapaasti. Venäjän kirkon muuttunut tilanne näkyi kirkkojen suhteissa myös siten, että OCA:n Pyhä synodi päätti syysistunnossaan 1991, että OCA perustaisi vuoden 1992 alusta Moskovaan ”edustustokirkon”. Tarkoituksena oli ”vahvistaa OCA:n ja Venäjän kirkon välistä yhteistyötä kaikilla alueilla”. Asiaa koskeva sopimus allekirjoitettiin patriarkan Yhdysvaltain-vierailun yhteydessä. Tapah- tumaa voitaneen pitää eräänlaisena huipentumana kirkkojen suhteiden normalisoitumiselle.<sup>40</sup>

## VIITTEET

- <sup>1</sup> *TOC* Mar 1975, 5.
- <sup>2</sup> *Kamppuri* 1979.
- <sup>3</sup> *Varkemaa* 1996.
- <sup>4</sup> *Kamppuri* 1977, 17–19, 26–29; *Meerson* 1988, 126–129.
- <sup>5</sup> *TOC* Mar 1975, 8.
- <sup>6</sup> Kreikkalainen arkkihiippakunta perustettiin Amerikkaan 1921. Sitä ennen kaikki Amerikan ortodoksit olivat kuuluneet käytännössä Moskovan patriar- kaatin jurisdiktioon.
- <sup>7</sup> *TOC* Jun-Jul 1970, 4; Dec 1970, 4; Mar 1974, 4; Feb 1977, 4; *Varkemaa* 1996, 17–19.
- <sup>8</sup> *TOC* May 1970, 4; Jun-Jul 1971, 4; Jan 1975, 4; Nov 1975, 4; Jul 1978, 4; *Varkemaa* 1996, 61–62.
- <sup>9</sup> *TOC* Jul 1987, 2; Jan 1988, 2; *Varkemaa* 1996, 89–90.
- <sup>10</sup> *JMP* 12/1977, 3–4; *Varkemaa* 1996, 63.
- <sup>11</sup> *TOC* May 1975, 4; Aug 1988, 1, 4; Jan–Feb 1990, 1, 3; *Meijer* 1991, 15, 16.
- <sup>12</sup> *TOC* Mar 1970, 5.
- <sup>13</sup> *TOC* Jun–Jul 1974, 4; Mar 1975, 4; *Varkemaa* 1996, 48.
- <sup>14</sup> *TOC* May 1970, 4; Oct 1971, 4; Oct 1975, 4; Jun 1977, 4;
- <sup>15</sup> *TOC* Apr 1970, 1, 7; Aug–Sep 1971, 4; *Davis* 1995, 49.
- <sup>16</sup> *TOC* Mar 1972, 2; Dec 1978, 7.
- <sup>17</sup> *TOC* Apr 1970, 2, 6; Nov 1986, 4; *Ware* 1970, 202.
- <sup>18</sup> *TOC* Jun–Jul 1970, 5; Jun–Jul 1973, 1; Oct 1973, 4; Nov 1975, 2.
- <sup>19</sup> *TOC* May 1972, 4; Oct 1973, 4; Feb 1974, 4.
- <sup>20</sup> *TOC* Feb 1974, 4.
- <sup>21</sup> *Scammell* 1984, 894, 919–920.
- <sup>22</sup> *TOC* Mar 1980, 4; *Anderson* 1994, 98, 135; *Varkemaa* 1996, 69–71.
- <sup>23</sup> *Varkemaa* 1996, 73–74.

- <sup>24</sup> *TOC* Feb 1983, 6; May 1983, 8; Oct 1984, 4, 5; *Varkemaa* 1996, 65.  
<sup>25</sup> *TOC* Dec 1970, 4; Jan 1973, 4; May 1973, 5–7; *Voutilainen* 1988, 11–14.  
<sup>26</sup> *TOC* Dec 1970, 4; May 1973, 5–7; *Ellis* 1986, 355–358; *Laitila* 1991, 146–147.  
<sup>27</sup> *TOC* Apr 1976, 4; Oct 1976, 1, 2; *Voutilainen* 1988, 50–54; *Varkemaa* 1996, 52–54.  
<sup>28</sup> *TOC* Mar 1979, 1; Oct 1982, 4; Oct 1983, 4, 6; *Voutilainen* 1988, 83–86.  
<sup>29</sup> *Ellis* 1986, 271–272; *Laitila* 1991, 168–169; *Meijer* 1991, 48–49.  
<sup>30</sup> *TOC* May 1971, 1, 4; Nov 1971, 1; Jul 1982, 4; May 1984, 4.  
<sup>31</sup> *Varkemaa* 1996, 59, 76–77.  
<sup>32</sup> *TOC* Apr 1986, 5.  
<sup>33</sup> *TOC* Jun 1987, 2; Oct 1987, 1.  
<sup>34</sup> *Davis* 1995, 61–68.  
<sup>35</sup> *TOC* May 1988, 2; Jul 1988, 2.  
<sup>36</sup> *TOC* Jul 1988, 2.  
<sup>37</sup> *TOC* May 1988, 3; Mar–Apr 1989, 10; Jul–Aug 1989, 5.  
<sup>38</sup> *TOC* Apr 1988, 4; May–Jun 1990, 1; Jul–Aug 1990, 2; Sep–Oct 1990, 1; Sep–Oct 1991, 6, 9.  
<sup>39</sup> *TOC* Dec 1990, 1, 5; Nov–Dec 1991, 2; Jan–Feb 1992, 2, 5.  
<sup>40</sup> *TOC* Nov–Dec 1991, 2; Jan–Feb 1992, 10.

## LYHENTEET

KMN Kirkkojen maailmanneuvosto  
 NKP Neuvostoliiton kommunistinen puolue  
 OCA The Orthodox Church in America

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### Sanoma- ja aikakauslehdet

JMP The Journal of the Moscow Patriarchate.  
 TOC The Orthodox Church.

### Kirjallisuus

*Anderson, John*

1994 Religion, state and politics in the Soviet Union and successor states. Cambridge.

*Davis, Nathaniel*

1995 A Long Walk to Church. A Contemporary History of Russian Orthodoxy. Boulder & San Francisco & London.

*Kamppuri, Hannu T.*

- 1977 Autokefalian ongelma Yhdysvaltain ortodoksiassa. – Yleisen kirkkohistorian laudaturtyö. HYTTK.  
 1979 Autokefalian ongelma Yhdysvaltain ortodoksiassa. – Ortodoksia 28, 89–112.

*Laitila, Teuvo*

- 1991 Venäjän ortodoksinen kirkko. – Lahtinen, Aarno & Laitila, Teuvo & Suttner, Ernst Chr. Usko toivo ja vallankumous. Kristinusko ja kirkot Neuvostoliitossa. Keuruu.

*Meerson, Michael A.*

- 1988 The Orthodox Church in America. – Eastern Christianity and Politics in the twentieth century. Christianity under stress, Vol 1. Ed. Pedro Ramet. Durham & London.

*Meijer, Marko*

- 1991 Venäjän ortodoksisen kirkon omakuva vuosina 1971–1990. Patriarkka Pimenin kannanotot kirkon elämän heijastajina. Yleisen kirkkohistorian pro gradu -työ. IYYTTK.

*Scammell, Michael*

- 1984 Solzhenitsyn: a biography. New York & London.

*Ware, Timothy (Bishop Kallistos of Diokleia)*

- 1970 USA. News and comments. Eastern Churches Review 3:2.

*Varkemaa, Elisa*

- 1996 Kiintymystä, ymmärrystä, arvostelua Amerikan ortodoksisen kirkon (OCA) suhde Venäjän ortodoksiseen kirkkoon 1970–1991. Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. HYTTK.

*Voutilainen, Soili*

- 1988 Kirkkojen maailmanneuvoston Nairohin ja Vancouverin yleiskokoukset ja Venäjän ortodoksinen kirkko. Yleisen kirkkohistorian pro gradu -työ. HYTTK.

**SUMMARY**

Elisa Varkemaa: *Affection, Understanding and Criticism – On the relationship of the Orthodox Church of America (OCA) to the Russian Orthodox Church (ROC)*

This article discusses the nature of the relationship between the OCA and the ROC, after the former had received its autocephalous status. The source of reference used for this article was the OCA's official publication, *The Orthodox Church*.

The autocephaly, which the Moscow Patriarchate granted to the OCA in 1970 signified the normalization of the relationship between these two churches. This

relationship had been cut off since 1924, when the Metropolitan of America temporarily declared the OCA to be an autonomous body.

In 1975 the Holy Synod of OCA expressed the principles, which would direct the OCA's relationship to the Mother Church in the future. The first and most important was the eternal and unchangeable orthodox teaching of the Church and its unity. Second, the historical and spiritual bond between American orthodoxy and the Russian Orthodox Church was emphasized. And lastly, the tragic position of the Russian Orthodox Church under the atheistic Soviet regime was condemned.

The attitude to the former Soviet Union was principally negative among the members of the OCA. Although large numbers of emigrants to the United States after the Russian Revolution had become members of Synodal Church, their attitude on the whole was strongly anti-Soviet. The Orthodox Church magazine mainly wrote about christian dissidents. It carefully followed the Soviet government's persecution of Solzhenitsyn, particularly focusing upon his banishment from the Soviet Union. In ecumenical forums the OCA also continued to question the status of freedom of religion in the Soviet Union.

The situation changed with the advent of perestroika and glasnost. The Holy Synod of OCA decided in 1991 during its autumn session that it would establish a "representative Church" to Moscow in the very beginning of 1992. The aim was strengthen cooperation between the OCA and the ROC at every level. The formal contract was signed during the visit of His Holiness, Patriarch Alexy II of Moscow and All Russia to the United States. This event can be seen as the culmination point of normalization of the relationship of these two churches.

sen tekemän päätöksen mukaisesti meletiaaniseen kalenteriin siirtyminen oli mahdollista vasta, kun kaikki autokefaaliset kirkot olivat sen hyväksyneet. Koska ekumeeninen patriarkaatti ei vielä marraskuuhun 1923 mennessä ollut saanut muiden kirkkojen kannanottoja, se päätti itsekin toistaiseksi pitäytyä juliaaniseen kalenteriin. Tästä päätöksestään patriarkaatti tiedotti Serafimille 5.11.1923 päivätyssä kirjelmässään. Patriarkaatin kirjelmä myönsi Suomen ortodoksiselle kirkolle oikeuden edelleen käyttää gregoriaanista kalenteria. Poikkeuksen muodosti vuoden 1924 pääsiäinen, jota myös Suomessa tuli viettää juliaanisen kalenterin mukaan.<sup>9</sup>

Konstantinopolin kirjelmä ehätti kirkollishallituksen käsittelyyn vasta 28.12.1923.<sup>10</sup> Patriarkaatile laatimassaan vastauksessa apulaispiispa Hermanin johdolla kokoontunut kirkollishallitus totesi, että juliaanisen kalenterin soveltaminen vuoden 1924 pääsiäisen viettoon tulisi aiheuttamaan Suomessa käytännöllisiä ongelmia. Monissa seurakunnissa gregoriaaninen kalenteri oli jo täysin vakiintunut, ja kirkollishallitus ennakoisi osittain paluun vanhaan kalenteriin aiheuttavan seurakunnissa levottomuuksia. Patriarkaatin määräyksen toteuttaminen olisi lisäksi merkinnyt vuonna 1921 Sortavalassa pidetyn ylimääräisen kirkolliskokouksen tekemän ajanlaskupäätöksen osittaisia mitätöimistä. Näillä perusteilla kirkollishallitus anoi patriarkaatilta poikkeuslupaa viettää myös vuoden 1924 pääsiäistä uuden ajanlaskun mukaan.<sup>11</sup> Kirkollishallituksen työskentelystä syrjäytetty arkkipiispa Serafim puolestaan lähestyi Konstantinopolin patriarkaattia yksityisluonteisesti kirjeitse niinikään vuoden 1923 joulukuussa.<sup>12</sup>

Venäläisten asema vaikeutui entisestään vuoden 1924 alussa. Loppuvuodesta 1923 vahvistetun asetuksen nojalla valtioneuvosto lakkautti piispan ja apulaispiispan virat 1.1.1924. Samalla Suomen ortodoksinen kirkko jaettiin hallinnollisesti Karjalan ja Viipurin hiippakuntiin. Karjalan hiippakunnan piispaksi valtioneuvosto nimitti piispa Hermanin. Arkkipiispa Serafim taas siirrettiin kielilain nojalla lakkautuspalkalle, koska hän ei säädetyssä määräajan puitteissa ollut osoittanut riittävää suomen kielen taitoa.<sup>13</sup> Serafimin syrjäyttämisen jälkeen kirkon hallinto siirtyi lopullisesti suomalaisen linjan käsiin.

Kanonisen suhteen muutos sekä arkkipiispa Serafimin syrjäyttäminen merkitsivät käännekohtaa ajanlaskukysymyksessä. Juliaanisen kalenterin kannattajilla ei enää käytännössä ollut mahdollisuuksia virallista tietä jarruttaa Sortavalassa vuonna 1921 tehdyn ajanlaskupäätöksen toteuttamista. Jäljelle jäi joko mukautuminen tai avoin konflikti sekä Suomen hallituksen että uuden kirkollisen esivallan kanssa.



## 2. Pääsiäisen ajankohta aiheuttaa ongelmia

Kirkollishallitus joutui odottamaan Konstantinopolin ratkaisua kalenterikysymyksessä kaksi kuukautta. Patriarkaatti reagoi ensiksi arkkipiispa Serafimin joulukuussa 1923 lähettämään yksityiseen valituskirjelmään. Serafimin kirjeen johdosta patriarkaatti pyysi helmikuun puolivälissä 1924 kirkollishallitukselta lisätietoja ajanlaskuriidoista sekä Suomen ortodoksisen kirkon virallisesta kannasta kalenterikysymyksessä.<sup>14</sup>

Konstantinopoli antoi ajanlaskuasiassa lopullisen päätöksen 27.2.1924. Laajan kalenteriuudistuksen kariuduttua Konstantinopolin Pyhä synodi oli päättänyt toteuttaa suppeamman reformin liikkumattomien juhlien osalta. Uudistus oli määrä toteuttaa 10.3.1924, eikä sitä saanut ulottaa pääsiäiskiertoon. Kirkollishallitukselle osoittamassaan kirjelmässä Pyhä synodi katsoi, että pääsiäiskanonin muuttaminen kuului yleisortodoksiselle kirkolliskokoukselle. Konstantinopoli edellytti tehdyn ajanlaskupäätöksen velvoittavan myös Suomen ortodoksista kirkkoa.<sup>15</sup>

Patriarkaatin päätös oli pettymys sekä suomalaiselle linjalle että valtiovalle. Konstantinopolin omaksuma kanta aiheutti Suomessa erityisongelmia, koska se rohkaisi vanhan kalenterin kannattajia entistä avoimempaan vastarintaan. Samalla se heikensi merkittävästi kirkollishallituksen kykyä kontrolloida tilannetta.

Valtiovallan kannalta kalenterikysymys mutkistui hankalaan aikaan. Sisäpolitiikassa vuosina 1922–1923 tapahtunut siirtymä oikealle oli johtanut kommunistikansanedustajien pidätyksiin vuoden 1923 lopulla. Pidätyksiä seurasi hallituskriisi. Kyösti Kallion porvarihallitus joutui eroamaan ja tilalle tuli A. K. Cajanderin johtama toimitusministeristö. Opetusministerin tehtäviä hoiti keväällä 1924 esittelijäsihteeri Yrjö Loimaranta.<sup>16</sup>

Aloite valtiovallan suuntaan tuli tällä kertaa läänintasolta. Viipurin maaherra Lauri Kristian Relander raportoi vuoden 1924 alussa sisäministeriölle läänissään puhjenneista ajanlaskuselkkauksista. Sisäministeriö välitti tiedon edelleen opetusministeriölle, joka vaati kirkollishallitusta ryhtymään asiassa toimenpiteisiin.<sup>17</sup>

Opetusministeriö pyrki edelleen välttämään näkyvää sekaantumista ajanlaskukysymykseen. Varovaisuuden taustalla oli osaltaan vuonna 1923 hyväksytty uskonnonvapauslaki, joka periaatteessa edellytti valtiolta neutraliteettia uskonnollisessa suhteessa.<sup>18</sup> Kulissien takana ministeriö kuitenkin johdonmukaisesti noudatti aiemmin omaksumaansa linjaa, joka edellytti tiukkaa pitäytymistä vuoden 1921 ylimääräisen kirkolliskokouksen ajanlaskupäätökseen.

Maaliskuussa 1924 opetusministeri Loimaranta lähestyi kalenterikysymyksessä sekä Viipurin läänin maaherraa että piispa Hermania. Loima-

ranta esitteli 28.3.1924 päivätyssä kirjeessään Hermanille niitä syitä, joiden nojalla valtiovallan oli ollut pakko puuttua kalenterikysymykseen. Ministeri katsoi, ettei maan hallitus ollut voinut hyväksyä arkkipiispa Serafimin venäläisiä suosivaa politiikkaa. Loimaranta perusteli valtiovalan toimintaa myös sillä, että tarkemmin määrittelemättömät venäläismieliset piirit olivat käyttäneet kalenterikysymystä omien poliittisten päämääriensä ajamiseen.<sup>19</sup>

Loimaranta paljasti Hermanille, että Valamon luostari oli ottanut ajanlaskuasiassa yhteyttä opetusministeriöön. Patriarkaatin 27.2.1924 päivätyt kirjelmä oli hyvin munkkien tiedossa. Tämän lisäksi he viittasivat Suomen ortodoksisen kirkon perusasiakirjan, ns. Tomoksen kohtaan 7, joka takasi piispoille ja maallikoille oikeuden järjestää kirkkokunnan olot maan lakien mukaisiksi. Järjestelytoiminnan tuli kuitenkin tapahtua kanoneja kunnioittaen. Valamolaiset katsoivat, että ulottaessaan kalenteriuudistuksen koskemaan myös pääsiäisenviettoa Suomen ortodoksisen kirkon johto ei ollut noudattanut Tomoksen seitsemättä kohtaa.<sup>20</sup> Munkit pitivät näin kiinni venäläisten jo aiemmin omaksumasta tulkinnasta, jonka mukaan pääsiäisen ajankohta perustui kanoneihin.

Konstantinopolin ajanlaskukysymyksessä omaksuman kannan ohella opetusministeriön ja kirkollishallituksen liikkumatilaa kavensi maaliskuussa 1924 tieto siitä, että luostarit olivat jo aloittaneet pääsiäiskierron juliaanisen kalenterin mukaan. Loimaranta antoikin epäsuorasti piispa Hermanille oikeuden myöntää lupia vanhan kalenterin käyttöön.<sup>21</sup>

Loimaranta asetti lupien myöntämiselle varsiu liukat ehdot. Ministeriö ei hyväksynyt lupakäytännön ulottamista Karjalan suomalaisiin seurakuntiin. Raja-Karjalan suuret seurakunnat jäivät näin siis vaille oikeutta vanhan kalenterin käyttöön. Poikkeuslupien myöntämisen tuli lisäksi rajoittua ainoastaan vuoden 1924 pääsiäiseen. Loimaranta kehotti piispa Hermania ja kirkollishallitusta myös mahdollisuuksien mukaan rajoittamaan levottomuuksia aiheuttavaa uutisointia.<sup>22</sup> Opetusministeriön tekemät, vuoden 1924 pääsiäisen viettoa koskeneet varaukset merkitsivät asiallisesti ottaen Konstantinopolin 27.2.1924 antaman ohjeen osittaista kumoamista.

Keväällä 1924 opetusministeriössä jopa harkittiin poliisivoiman käyttöä niskuroivia luostareita vastaan. Ministeriön 28.3.1924 Viipurin läänin maaherralle L. K. Relanderille osoittamassa luottamuksellisessa kirjeessä todettiin, että opetusministeriö oli neuvotellut kalenterikysymyksessä syntyneestä tilanteesta sekä pääministerin että sisäasiainministerin kanssa.<sup>23</sup>

Ministerien keskinäisen neuvonpidon tuloksena hallitus päätti toistaiseksi jatkaa aiemmin omaksumallaan maltillisella linjalla. Opetusministeriö kehottikin Relanderia tiedottamaan edelleen lääninsä poliisiviranomaisille, että näiden tuli osoittaa kalenterikysymyksessä varovaisuutta ja

harkintaa.<sup>24</sup> Opetusministeriön maltillisen linjan taustalla oli ilmeisesti ministeriön pitkäaikaisen virkamiehen Antti Inkisen vaikutus. Suomalaiskansallisesta peruslinjastaan huolimatta Inkinen oli kirkkopoliitikkona selkeästi E. N. Setälää pehmeämpi. Inkisen vuonna 1925 laatima promemoria osoittaa, että hän itse piti pidättyvää asennetta kalenterikysymyksessä viisaimpana vaihtoehtona.<sup>25</sup>

Konstantinopolin patriarkaatin ja opetusministeriön ristipaineeseen joutunut kirkollishallitus toimi pitkälti ministeri Loimarannan 28.3.1924 antamien ehtojen puitteissa. Se antoi luostareille luvan noudattaa juliaanista kalenteria vuoden 1924 pääsiäisen vietossa, koska nämä olivat jo ehtineet aloittaa pääsiäiskierron vanhan ajanlaskun mukaan. Sen sijaan kirkollishallitus eväsi oikeuden vanhan kalenterin käyttöön sellaisilta seurakunnilta, jotka olivat aloittaneet pääsiäiskierron gregoriaanisen kalenterin mukaan, mutta aikoivat silti viettää juliaanisen kalenterin pääsiäistä.<sup>26</sup> Valtiovallan ja uuden ajanlaskun kannattajien intressit oli näin otettu huomioon. Toisaalta kirkollishallitus oli myös löytänyt pätevän syyn sille, ettei se täysin aikonut noudattaa Konstantinopolin 27.2.1924 päivättyä määräystä.

Konstantinopolin kalenterikysymyksessä keväällä 1924 omaksuma kanta palautti suomalaisten mieliin ikävällä tavalla sen, ettei vuoden 1921 ylimääräisen kirkolliskokouksen kalenteripäätöksellä kaikilta osin ollut korkeimman kirkollisen vallan vahvistusta. Sortavalan kirkolliskokouksen maaliskuussa 1921 hyväksymissä ponsissa ei erikseen viitattu pääsiäiskanonin muuttamiseen.<sup>27</sup> Sortavalan päätös olikin Suomessa ulotettu pääsiäiseen ja siitä riippuviin juhliin omavaltaisesti, ilman kanonista hyväksyntää. Keväällä 1924 Konstantinopoli ja venäläiset olivat tosiasiaassa samoilla linjoilla kalenterikysymyksessä.

Konstantinopolin patriarkaatti pelasti piispa Hermanin ja kirkollishallituksen syntyneestä hankalasta tilanteesta viime hetkellä. Patriarkaatti vastasi Suomen ortodoksisen kirkon johdon uutta ajanlaskua koskeneisiin anomuksiin vain hieman ennen pääsiäistä, 10.4.1924. Tuolloin saapunut patriarkka Gregorioksen sähke antoi Suomen ortodoksiselle kirkolle oikeuden soveltaa uutta ajanlaskua myös vuoden 1924 pääsiäiseen.<sup>28</sup> Kirkon johto ei näin uskonut suomalaisten enää vetäytyvän. Vallinneessa tilanteessa patriarkaatti katsoi ilmeisesti viisaimmaksi itse perääntyä, koska muussa tapauksessa tilanne olisi saattanut johtaa hankalaan arvovaltakonfliktiin.

### 3. Tilanne ajautuu umpikujaan

Piispa Herman ja kirkollishallitus eivät tyytyneet Konstantinopolin vuoden 1924 pääsiäisen viettoa koskeneeseen poikkeusratkaisuun. Kirkollishallitus anoi Konstantinopolilta pysyvää erioikeutta uuden ajanlaskun käyttöön myös pääsiäiseen ja siitä riippuviin juhliin nähden.<sup>29</sup> Anooissaan patriarkaatilta poikkeuslupaa gregoriaanisen kalenterin laajempaan käyttöön kirkon suomalainen johto joutui samalla epäsuorasti tunnustamaan, ettei sillä ollut oikeutta ulottaa kalenteriuudistusta pääsiäiskanoniin ilman patriarkaatin hyväksyntää.

Venäläisten pettymykseksi Konstantinopoli osittain myöntyi heinäkuussa 1924 kirkollishallituksen anomukseen. Patriarkaatin 19.7.1924 päivätyssä kirjelmässä todettiin juliaanisen kalenterin olevan edelleen pääsääntöisesti voimassa pääsiäiseen ja siitä riippuviin juhliin nähden. Konstantinopoli hyväksyi kuitenkin Suomessa poikkeuksellisesti gregoriaanisen kalenterin ulottamisen myös pääsiäiskanoniin, koska pääsiäisen vietto uuden ajanlaskun mukaan oli jo vakiintunut käytäntö. Patriarkaatin myöntämä lupa ei ollut rajoittamaton. Sen oli määrä koskea ainoastaan vuoden 1925 pääsiäistä.<sup>30</sup>

Kirkollishallitus löi vuoden 1925 pääsiäisen ajankohdan lukkoon vasta lokakuun lopussa 1924. Tuolloin tehty päätös perustui sekä vuoden 1921 ylimääräisen kirkolliskokouksen kalenteripäätökseen että Konstantinopolin 19.7.1924 myöntämään poikkeuslupaan. Valamon luostarille 29.10.1924 lähettämässään kirjelmässä kirkollishallitus velvoitti luostarit viettämään vuoden 1925 pääsiäistä gregoriaanisen kalenterin mukaan. Niskuroijat kirkollishallitus uhkasi saattaa lailliseen edesvastuuseen.<sup>31</sup>

Kirkollishallituksen kalenteriasiassa tekemän päätöksen jälkeen tilanne alkoi syksyllä 1924 nopeasti kärjistyä. Marraskuussa 1924 Sergei Solntsev informoi E. N. Setälää Karlovcilaisen synodin aktivoitumisesta Suomessa. Synodi oli tyydytyksellä todennut, ettei patriarkka Tiison ollut luopunut ylivallostaan Suomen, Puolan, Viron ja Latvian kirkkoihin nähden. Helsingissä ilmestynyt venäjänkielinen lehti Finljandskaja Gazeta puolestaan oli lokakuussa 1924 saattanut karlovcilaisten kannanoton suuren yleisön tietoon.<sup>32</sup>

Synodin kannanoton taustalla oli ilmeisesti samoihin aikoihin tapahtunut patriarkka Tiisonin ja Konstantinopolin keskinäisten suhteiden kiristyminen. Vuonna 1924 Konstantinopolin patriarkka oli asettunut tukemaan neuvostohallitusta myötäilyttä Elävää kirkkoa. Tiison tuomitsi Konstantinopolin ratkaisun sekaantumisena Venäjän kirkon sisäisiin asioihin. Ekumeenisen patriarkaatin päätös olla tukematta Tiisonia sai myös muut itämaiset patriarkaatit horjumaan kannoissaan.<sup>33</sup>

Venäläisten yhteydet Karlovcin synodiin olivat huolestuttaneet Solntsevia jo vuodesta 1923 alkaen. Setälälle marraskuussa 1924 osoittamassaan yksityiskirjeessä hän arvioi venäläisten pyrkivän Suomen ortodoksisesta kirkosta riippumattoman, Moskovan patriarkaatin alaisen kirkkokunnan luomiseen. Solntsev näki karlovcilaisten aktiviteetin sekä ajanlaskuriiton taustalla laajan venäläisen salaliiton, jonka perimmäisenä päämääränä oli Suomen ortodoksisen kirkon sulauttaminen suunniteltuun Moskovan patriarkaatin alaiseen ”vastakirkkoon”. Lisäksi Solntsev uskoi syrjäytetyn arkkipiispa Serafimin salaa alistaneen Suomen ortodoksisen kirkon karlovcilaisten alaisuuteen. Vastuullisena Suomessa harjoitettuun ulkomaiseen kiihotukseen hän piti Karlovcin synodin esimiestä, metropoliitta Antonia (Hrapovitski). Todisteena karlovcilaisten vehkeilystä Konstantinopolin ajamia uudistuksia vastaan Solntsev käytti metropoliitta Antonin kesällä 1924 tekemää Palestiinan-matkaa. Matkansa aikana Antoni oli pyrkinyt kääntämään Jerusalemin, Antiokian ja Aleksandrian patriarkaattit Konstantinopolia vastaan.<sup>34</sup>

Vaatimukset juliaanisen kalenterin soveltamisesta myös vuoden 1925 pääsiäiskiertoon alkoivat luostareissa kiihtyä loppuvuodesta 1924. Luostareiden lähetystö oli esitellyt asiaa kirkollishallitukselle jo 11.11.1924. Kirkollishallituksen hylättyä vanhan ajanlaskun käyttöä koskeneen anomuksen luostarit päättivät kääntyä suoraan Suomen hallituksen puoleen. Sergei Solntsev varoitti ystäväänsä E.N.Setälää etukäteen odotettavissa olevista hankaluuksista. Solntsev tiesi, että munkkien anomuksen taustalta löytyi nyt myös juridista asiantuntemusta. Luostareiden anomuskirjelmän oli laatinut viipurilainen lakimies Konstantin Lisitzin.<sup>35</sup>

Lintulan, Valamon ja Konevitsan luostarit jättivät valtioneuvostolle vanhan ajanlaskun käyttöä koskeneen anomuksensa vielä marraskuussa 1924. Asian käsittely valtioneuvostossa venyi kuitenkin vuoden 1925 tammikuulle. Samoihin aikoihin, vuosien 1924–1925 taitteessa kirkollishallitukselle alkoi tulla seurakunnista juliaanisen kalenterin käyttöä koskevia anomuksia. Tällaisia anomuksia saapui vuoden 1925 alussa ainakin Viipurin, Helsingin ja Kyyrölän seurakunnista. Lisäksi lehtitiedot kertoivat, että Raja-Karjalassa harjoitettiin jälleen kiihotustyötä juliaanisen kalenterin puolesta.<sup>36</sup>

Luostareiden anomuskirjelmä ei johtanut toivottuun lopputulokseen. Valtioneuvosto vastasi anomukseen kieltävästi 22.1.1925 pitämässään istunnossa. Kielteinen ratkaisu vastasi kirkollishallituksen etukäteen laatimaa toimintasuunnitelmaa. Sergei Solntsev oli jo marraskuussa 1924 yksityisluonteisesti vaatinut hallitusta pitäytymään vuoden 1921 ylimääräisen kirkolliskokouksen ajanlaskupäätöksessä. Solntsev uskoi, että luostarit tulisivat joka tapauksessa uhmaamaan valtioneuvoston ja kirkollishallituksen pääsiäisen viettoa koskeneita määräyksiä. Kirkollishallitus saattoi

Solntsevin mukaan ryhtyä rankaisutoimiin luostareissa ainoastaan siinä tapauksessa, että hallitus pysyisi tiukasti aiemmin tehtyjen päätösten takana.<sup>37</sup> Kirkollishallitus valmistautui näin voimatoimiin luostareita vastaan jo vuosien 1924–1925 vaihteessa.

Vuoden 1925 alussa levisi huhuja, joiden mukaan ekumeeninen patriarkaatti olisi antanut luvan viettää pääsiäistä joko uuden tai vanhan ajanlaskun mukaan. Helsingissä 15.2.1925 pidetyssä epävirallisessa seurakunnankokouksessa kirkollishallitusta syytettiin Konstantinopolin vuoden 1925 pääsiäisen viettoa koskeneen uusimman kiertokirjeen salaamisesta. Syytösten kohteiksi joutuivat erityisesti kirkollishallituksen jäsenet Kusti Repo, Sergei Okulov ja Aleksanteri Sadovnikov. Suomen hallitus sai myös osansa venäläisten katkeruudesta. Käytetyissä puheenvuoroissa hallitusta arvosteltiin epäsuorasti uskonnonvapauslain vastaisesta toiminnasta.<sup>38</sup>

Vuoden 1925 alussa paineet kalenterikysymyksessä alkoivat muutenkin kasautua valtiiovallan harteille. Saatuaan kirkollishallitukselta kieltävään vastauksen vanhan kalenterin käyttöä koskeneisiin anomuksiinsa venäläiset vetosivat lähes poikkeuksetta maan hallitukseen. Helmi–maaliskuussa 1925 kirkollishallitus joutuikin selvittämään kalenterikysymyksessä omaksumaansa kantaa paitsi opetusministeriölle, myös oikeuskanslerille.<sup>39</sup>

Kirkollishallituksen toiveiden mukaisesti opetusministeriö ei reagoanut venäläisten kevättalvella 1925 tekemiin anomuksiin, koska se piti kalenterikysymystä virallisesti Suomen ortodoksisen kirkon sisäisenä asiana.<sup>40</sup> Sergei Solntsevin syksyllä 1924 esittämät epäilyt kalenterikysymyksen poliittisista motiiveista olivat selvästi tehonneet hallitukseen. Opetusministeriön vanhempi hallitussihteeri Antti Inkinen totesi helmikuussa 1925, että kanonisen suhteen muutokseen tyytymättömät piirit olivat syyllisiä ajanlaskulevottomuuksien lietsontaan.<sup>41</sup>

Keväällä 1925 kalenterikysymys alkoi herättää myös hallituksen kannalta kiusallista kansainvälistä huomiota. Ulkoministeri Hjalmar Procope oli yksityistä tietä saanut kuulla tunnetun suomenruotsalaisen hyväntekijän Mathilda Wreden Kansainliiton neuvostolle 12.1.1925 laatimasta, Valamon munkkien kohtelua Suomessa koskeneesta valituskirjelmästä. Procope pyysi Wredeltä selvitystä asiasta, ja saikin kopion valituskirjelmästä sekä ranskankielisenä originaalina että ruotsinkielisenä käännöksenä.<sup>42</sup>

Wreden valitus ei johtanut toimenpiteisiin Kansainliiton taholta. Sen sijaan vuosien 1924–1925 taitteeseen ajoittunut vanhan kalenterin kannattajien massiivinen vyörytys ulkopoliittisine ulottuvuuksineen sai valtiollisen poliisin terävöittämään otettaan kalenterikysymyksen selvittelyssä. Vuoden 1925 ensimmäisinä kuukausina Etsivän Keskuspoliisin ajanlaskukysymystä koskeneiden raporttien määrä kasvoi tuntuvasti edellisiin

vuosiin verrattuna. Sergei Solntsevin ja kirkollishallituksen loppuvuodesta 1924 esittämät epäilyt kalenterikysymyksen varjolla harjoitetusta konspiratiivisesta toiminnasta eivät myöskään voineet jäädä Etsivältä keskuspoliisilta huomaamatta. Valtiollisen poliisin aiempaa pontevampi osallistuminen kalenterikysymyksen selvittelyyn loi kokonaan uudenlaisen tilanteen. Viimeistään vuoden 1921 ylimääräisestä kirkolliskokouksesta lähtien opetusministeriö ja kirkollishallituksen suomalaiset jäsenet olivat käytännössä noudattaneet yhtenäistä politiikkaa suhteessa vanhan ajanlaskun kannattajiin. Ajanlaskukysymystä koskeneiden tietojen vaihto oli myös tapahtunut tämän konsensuksen hengessä. Etsivän Keskuspoliisin maaliskuussa 1925 omaksuma kanta näytti edellyttävän opetusministeriön ja kirkollishallituksen keskinäisen yhteistoiminnan osittaista murtamista. Opetusministeriölle 18.3.1925 lähettämässään kirjelmässä Etsivän keskuspoliisin päällikkö Esko Rieki vaati ministeriötä säilyttämään kirjeenvaihdon salaisena. Taustalla saattoi vaikuttaa Riekin aktivistimenneisyys sekä sen pohjalta noussut epäluulo ”ryssän kirkkoa” kohtaan.<sup>43</sup>

Keväällä 1925 ajanlaskukysymyksessä oli käytännöllisesti katsoen ajautettu pattitilanteeseen. Luostarit ja monet seurakunnat valmistautuivat uhmaamaan kirkollishallituksen pääsiäisen viettoa koskenutta määräystä. Kalenterikiistan väitetyt poliittiset ulottuvuudet sekä valtiollisen poliisin aktiivisempi ote tekivät rauhanomaisen ratkaisun löytymisen entistäkin epätodennäköisemmäksi. Huhtikuussa 1925 vanhan ajanlaskun kannattajat joutuivat näin lopullisesti valitsemaan antautumisen ja taistelun jatkamisen välillä.

#### 4. Kirkollishallitus kääntyy patriarkaatin puoleen

Vuoden 1925 pääsiäistä vietettiin luostareissa ja useissa seurakunnissa kirkollishallituksen ennakoimalla tavalla juliaanisen kalenterin mukaan. Kirkollishallituksen lokakuussa 1924 antamaa, vuoden 1925 pääsiäisen viettoa koskenutta määräystä uhmasivat ainakin Helsingin, Terijoen, Riihelän, Kyyrölän, Uudenkirkon ja Kellomäen seurakunnat. Salmilla monissa taloissa tehtiin gregoriaanisen kalenterin pääsiäisenä töitä kuten normaalina arkipäivänä.<sup>44</sup>

Eräät seurakunnat olivat etukäteen varautuneet odotettavissa oleviin rangaistustoimiin. Terijoella joukko seurakuntalaisia otti vastuun kirkollishallituksen määräyksen rikkomisesta kollektiivisesti kannettavakseen. Tarkoituksena oli näin vapauttaa kirkkoherra Svetlovski vastuusta.<sup>45</sup>

Kirkollishallitus reagoi viivyttelämättä voimassa olleiden ajanlaskumääräysten rikkomisiin. Huhtikuussa 1925, heti pääsiäisen jälkeen, Salmilla asetettiin kuusi vanhan ajanlaskun kannattajaa syytteeseen. Helsingissä piispa Herman pidatti seurakunnan esimiehen rovasti Nikolai Vasiljevin toistaiseksi virasta, koska tämän epäiltiin syyllistyneen kiihotukseen juliaanisen kalenterin puolesta. Kirkollishallitus edellytti myös kaikkien pääsiäispalveluksia vanhan kalenterin mukaan toimittaneiden pappien saapuvan 1.7.1925 kuulusteltaviksi Viipuriin.<sup>46</sup>

Etsivä keskuspoliisi pyrki keväällä ja kesällä 1925 edelleen määrätietoisesti vahvistamaan asemaansa kalenterikysymyksen selvittelyssä. Valtiollisen poliisin mielenkiinto kohdistui ensisijaisesti itärajan tuntumassa sijainneisiin Raja-Karjalan ja Kannaksen seurakuntiin. Huhtikuussa 1925 Etsivä keskuspoliisi jakeli jo opetusministeriöllekin neuvoja siitä, millä tavoin kalenterikysymystä tulisi hoitaa. Terijoen alaosasto vaati 18.4.1925 päivätyssä tilannekatsauksessaan opetusministeriötä pyytämään lausuntoa paikallisilta viranomaisilta ennen suostumista seurakunnankokousten anomuksiin.<sup>47</sup> Käytännössä paikallinen viranomainen oli yhtä kuin Terijoen alaosasto.

Turvallisuuspoliittiset aspektit korostuivat Etsivän Keskuspoliisin toiminnassa vuoden 1925 kesää kohti. Poliisi oli vakuuttunut siitä, että kalenterikiista oli yhdistänyt rajaseudun venäläisemigrantteja. Emigranttien uskottiin tukeneen ja avustaneen Neuvostoliitosta laittomasti Suomeen tulleita henkilöitä.<sup>48</sup>

Keväällä 1925 kalenterikysymyksessä oli tultu äärimmäiselle rajalle. Jatkuvien auktoriteettiongelmien kanssa kamppailleella kirkollishallituksella ei käytännössä enää ollut varaa nöyryytyksiin. Lisäksi Etsivän Keskuspoliisin aiempaa aktiivisempi rooli edellytti kirkon johdolta voimakkaampia toimia ajanlaskulevottomuuksien tukahduttamiseksi. Kalenterikysymyksen poliittiset ulottuvuudet sekä niihin kytkeytynyt valtiollisen poliisin toiminta antoivat piispa Hermanille ja kirkollishallitukselle viitteitä siitä, että valtiovalta saattoi olla menettämässä luottamustaan kirkon johdon kykyyn kontrolloida tilannetta. Kysymys oli paitsi kirkon johdon uskottavuudesta, myös sen poliittisesta luotettavuudesta.

Kesäkuussa 1925 Sortavalassa kokoontunut Suomen ortodoksisen kirkon toinen lakisääteinen kirkolliskokous joutui vastentahtoisesti ottamaan kantaa kalenterikysymykseen. Vanhan ajanlaskun kannattajien tekeman aloitteen pohjalta kysymystä pohtineen lakivaliokunnan mietintö tuomitsi jyrkästi kaikki juliaanisen kalenterin palauttamiseen tähdänneet pyrkimykset.<sup>49</sup>

Valiokunta katsoi mietinnössään, että kalenterin uudistus oli kansalliselta kannalta välttämätön toimenpide. Se piti näin kalenterireformia erottamattomana osana suomalaisen linjan ohjelmaa. Tästä lähtökohdasta kä-



sin valiokunta suositti kirkolliskokoukselle pidättäytymistä ajanlaskukysymyksen enemmästä käsittelystä. Kirkolliskokous päättikin noudattaa lakivaliokunnan suositusta äänin 19–7. Päätökseen tyytymättömät Valamon edustajat laativat kirkolliskokouksen menettelyn pohjalta valituksen Konstantinopolin patriarkalle. Valitus ei kuitenkaan johtanut jatkotoimiin patriarkaatin taholta.<sup>50</sup>

Kirkollishallituksen Suomen ortodoksisesta kirkosta marraskuussa 1918 annetun asetuksen nojalla keskuudestaan kokoama kirkollinen alioikeus käsitteli keväällä 1925 tapahtuneita voimassa olleiden ajanlaskumääräysten rikkomisia 1.–2.7.1925. Oikeudenkäynnissä kahdeksan pappia tuomittiin tilapäisesti menettämään virkansa. Pisimmän tuomion sai helsinkiläinen rovasti Vasiljev, joka pantiin viralta neljäksi kuukaudeksi. Varsinaisten tuomioiden lisäksi kirkollinen alioikeus antoi yhden varoituksen sekä lykkäsi yhden jutun syyskuulle.<sup>51</sup> Kokonaistilannetta ajatellen annetut rangaistukset olivat varsin lieviä.

Luostareiden osalta tilanne oli hankalampi. Valtioneuvosto oli tammi-kuussa 1925 täydentänyt 26.11.1918 Suomen ortodoksisesta kirkosta annettua asetusta. Näin täydennettyyn asetukseen sisältyi pykälä, jonka mukaan alempana oikeusasteena luostarioikeudenkäynneissä toimi erityinen munkkineuvosto. Kirkollishallitus oli jo 22.5.1925 päättänyt asettaa Valamon, Lintulan ja Konevitsan niskuroivat johtokunnat syytteeseen. Se ei kuitenkaan itsenäisesti osannut ratkaista kysymystä siitä, kenelle tuomiovalta oli siirrettävä tilanteessa, jossa munkkineuvostot olivat jäävejä tuomitsemaan. Ongelman ratkaisemiseksi kirkollishallitus kääntyi 13.7.1925 opetusministeriön puoleen.<sup>52</sup>

Opetusministeriölle lähettämässään kirjelmässä kirkollishallitus katsoi, että tuomiovalta voitiin siirtää joko kirkolliselle ali- tai ylioikeudelle. Kirkollishallitus itse piti tuomiovallan delegeoimista alioikeudelle munkkien oikeusturvan kannalta parempana, koska tällöin valitusmahdollisuus ylempään instanssiin säilyi.<sup>53</sup> Käytännössä ehdotus merkitsi tuomiovallan jättämistä kirkollishallitukselle.

Valtioneuvostolla ei ollut huomauttamista kirkollishallituksen tekemän esityksen suhteen. Loppukesällä 1925 kirkollinen alioikeus langettikin luostareissa ensimmäiset tuomiot vanhan ajanlaskun puolesta harjoitettuun kiihotukseen osallistuneille. Viisi munkkia karkotettiin Serbiaan.<sup>54</sup> Rangaistustoimia ei kuitenkaan toistaiseksi ulotettu luostarien johtokuntiin.

Selviytyäkseen kalenteririidoista kirkollishallitus tarvitsi Konstantinopolin tukea. Opetusministeri E. N. Setälä kehotti kirkollishallitusta 15.8.1925 kääntymään Konstantinopolin Länsi- ja Pohjois-Euroopan eksarkin, metropoliitta Germanoksen puoleen. Setälä oli saanut Tampereen luterilaiselta piispalta Jaakko Gummerukselta kirjeen, jossa tämä suositti

yhteyden ottamista Germanokseen. Luterilaisen kirkon ulkosuhteista 1920-luvulla pitkälti vastannut Gummerus oli tavannut metropoliitta Germanoksen Tukholman Life and Work -kokouksen valmistelujen yhteydessä elokuussa 1925. Germanos oli ilmaissut Gummerukselle olevansa valmis vierailemaan Suomessa. Tämä edellytti kuitenkin virallista kutsua joko Suomen ortodoksiselta kirkolta tai maan hallitukselta.<sup>55</sup>

Opetusministeri Setälän kirjelmä saapui kirkollishallitukselle aavistuksen verran liian myöhään. Arkkipiispa Herman oli Arthur Hjeltin välityksellä jo saanut Tukholmassa yhteyden metropoliitta Germanokseen. Luterilaisten teologiensa ja arkkipiispa Hermanin yhteistoiminnan teki mahdolliseksi se, että sekä Hjelt, Gummerus että Herman olivat Suomen World Alliance -osaston jäseniä. Kirkollishallituksen 13.8.1925 Konstantinopoliin lähettämän sähkeen nojalla patriarkka valtuutti metropoliitta Germanoksen vierailemaan Suomessa vielä samana syksynä.<sup>56</sup>

## 5. Metropoliitta Germanos Valamossa 23.–24.9.1925

Konstantinopolin patriarkaatin Länsi- ja Pohjois-Euroopan eksarkki, Tyatiran metropoliitta Germanos vieraili Suomessa 14.9–1.10.1925. Germanoksen kaksiviikkoisen Suomen-vierailun ohjelma noudatteli pääsääntöisesti opetusministeriön sekä kirkollishallituksen laatimaa ennakkosuunnitelmaa. Ohjelmaan sisältyi myös käynti Valamon luostarissa.<sup>57</sup>

Arkkipiispa Herman ilmoitti metropoliitan odotettavissa olevasta vierailusta luostarin johtajalle igumeni Pavlinille puhelimitse 15.9.1925. Samalla Herman ilmoitti aikovansa toimittaa Valamossa palveluksen gregoriaanisen kalenterin mukaan yhdessä Germanoksen kanssa.<sup>58</sup>

Levottomuuksia ennakoivut igumeni Pavlin kääntyi 16.9.1925 arkkipiispan puoleen lyhyellä anomuskirjeellä. Pavlin ilmoitti aikovansa itse yhdessä taloudenhoitaja Haritonin kanssa osallistua arkkipiispan ja metropoliitan toimittamaan palvelukseen. Samalla igumeni totesi, että luostarin johtokunnan muut jäsenet aikovat kanonisiin syihin vedoten kieltäytyä osallistumasta gregoriaanisen kalenterin mukaan toimitettuun palvelukseen. Omasta asemastaan luostarin johtajana huolestunut Pavlin pyysi arkkipiispaa luopumaan suunnitellusta Valamon-vierailusta.<sup>59</sup>

Metropoliitta Germanoksen Suomessa antamat lausunnot osoittivat nopeasti, ettei Konstantinopolilla ollut aikeita tukea vanhan ajanlaskun kannattajia. Metropoliitta kiitti Suomen hallituksen toimintaa suhteessa ortodoksiseen kirkkoon. Edelleen hän ilmaisi Konstantinopolin tukevan kan-

salliselta pohjalta nousevaa kirkollisen elämän kehittämistä.<sup>60</sup> Germanoksen esiintyminen merkitsi johdonmukaista jatkoa sille suomalaista linjaa myötäilleelle politiikalle, johon Konstantinopoli oli jo heinäkuussa 1923 Fanarissa käydyissä neuvotteluissa sitoutunut. Selustansa varmistanut arkkipiispa Herman saattoi näin käydä avoimeen hyökkäykseen vanhan ajanlaskun kannattajia vastaan.

Arkkipiispa Hermanin ja metropoliitta Germanoksen Valamon-vierailu 23.–24.9.1925 sujui näennäisen rauhallisesti. Vierailun aikana toimitettuihin jumalanpalveluksiin osallistui kuitenkin vain murto-osa luostarin veljestöstä. Igumeni Pavlinia ja taloudenhoitaja Haritonia lukuunottamatta myös luostarin johtokunta kieltäytyi osallistumasta metropoliitan ja arkkipiispan toimittamiin palveluksiin.<sup>61</sup>

Vierailun aikana metropoliitta Germanoksen kanssa käymissään keskusteluissa igumeni Pavlin syytti ajanlaskulevottomuuksien lietsomisesta Karlovcin synodin esimiestä metropoliitta Antonia. Antonin Konstantinopolia sekä sen alaista Suomen ortodoksista kirkkokuntaa vastaan kohdistaman hyökkäyksen taustalla oli vuosina 1924–1925 kiihtynyt Konstantinopolin ja Moskovan patriarkaattien keskinäinen valtataistelu. Tässä taistelussa Moskovan patriarkan valtaoikeuksien perillisenä esiintyneellä pakolaispiispojen synodilla oli huomattavia intressejä valvottavanaan. Karlovcilaisten kannalta Suomen ortodoksien ajanlaskuongelmilla oli lähinnä välinearvoa aseena taistelussa Konstantinopolia vastaan. Metropoliitta Germanos ilmaisikin Pavlinille Konstantinopolin aikovan ryhtyä toimiin pakolaispiispojen synodin toiminnan tukahduttamiseksi.<sup>62</sup>

Arkkipiispa Hermanin ja metropoliitta Germanoksen Valamon-vierailu merkitsi vuoden 1925 tilanteessa kirkon johdon suorittamaa harkittua ja tietoista provokaatiota. Kieltäytyminen yhteydestä metropoliitan ja arkkipiispan kanssa voitiin tulkita asettumiseksi kirkollista esivaltaa vastaan. Tämä taas merkitsi munkkiuteen sisältyvien kuuliaisuuslupausten rikkomista. Valamossa syksyllä 1925 ilmennyt tottelemattomuus oli näin luonut edellytykset voimatoimille luostareita vastaan.

## 6. Oikeudenkäynnit luostareissa

Kirkollishallitus ryhtyi toimenpiteisiin Valamon johtokuntaa vastaan pian metropoliitta Germanoksen Suomen-vierailun jälkeen. Sergei Solntsevin johdolla se riisti 8.10.1925 pappisoikeudet viideltä luostarin johtokunnan jäseneltä. Päätös aiheutti ongelmia Valamon hallinnolle, koska erotettujen johtokunnan jäsenten tilalle ei luostarista löytynyt riittävästi tehtäviin

sopivia Suomen kansalaisuuden saaneita munkkeja. Valtioneuvosto ei kuitenkaan suostunut kirkollishallituksen anomukseen saada nimittää kolme Venäjän kansalaista tilapäisesti johtokunnan jäseniksi.<sup>63</sup>

Valamon johtokunnan erottaminen ei riittänyt valtioneuvostolle. Opetusministeriö velvoitti 24.10.1925 kirkollishallituksen suorittamaan laajempia tutkimuksia Valamossa ilmenneiden ajanlaskulevottomuuksien johdosta. Tutkimusten suorittamisen kirkollishallitus delegoi kirkkoherra Simo Okuloville ja pastori Nikolai Varfolomejeville.<sup>64</sup>

Kirkollishallituksen asettamat tutkintotuomarit suorittivat alustavia kuulusteluja Valamossa 9.–12.11.1925. Tutkintopöytäkirjoista käy ilmi, että neljän päivän aikana Okulov ja Varfolomejev kuulustelivat yhteensä 257:a munkkia. Näistä 180 oli säilyttänyt Neuvosto-Venäjän kansalaisuuden. Juliaanisen kalenterin kannatus näyttää tutkintopöytäkirjojen valossa olleen suhteellisesti suurempaa niiden keskuudessa, jotka olivat säilyttäneet Neuvosto-Venäjän kansalaisuuden. Tähän saattoi osittain vaikuttaa Suomen kansalaisiksi otettujen lojaalius uutta esivaltaa kohtaan. Tutkintopöytäkirjojen antama kuva vanhan ajanlaskun kannatuksen laajuudesta saattaa toisaalta myös olla vääristynyt. On mahdollista, että juliaanisen kalenterin kannatus oli todellisuudessa suurempaa kuin mitä pöytäkirjoista käy ilmi.

Opetusministeriölle 12.11.1925 laatimassaan lausunnossa kirkollishallitus totesi seitsemäntoista vuosina 1923–1924 Neuvosto-Venäjältä saapuneen munkin syyllistyneen tottelemattomuuteen kirkollista esivaltaa kohtaan. Luostarin rauhan turvaamiseksi kirkollishallitus pyysi opetusministeriötä ryhtymään toimiin munkkien karkottamiseksi takaisin Neuvosto-Venäjälle. Muodolliseksi karkotusperusteeksi tuli munkkien valtiovallalle antaman lojaalisuuslupauksen rikkominen.<sup>65</sup>

Valamon luostari oli vuosina 1923–1924 Suomen hallituksen suostumuksella ottanut vastaan joukon Neuvosto-Venäjältä saapuneita munkkeja. Munkit oli päästetty Valamoon, koska he kaikki olivat luostarin vanhoja asukkaita. Hankkeeseen alusta lähtien penseästi suhtautunut hallitus oli vaatinut Suomeen saapuneilta munkeilta kirjallisen vakuutuksen siitä, että nämä tulisivat noudattamaan uutta ajanlaskua sekä alistumaan valtiovalaan ja kirkollishallituksen määräyksiin.<sup>66</sup> Vaaditusta lojaalisuuslupauksesta olikin syksyllä 1925 hyötyä, koska se näytti tarjoavan muodollisen perustan karkotuspäätökselle. Munkkien voitiin nyt osoittaa syyllistyneen valtion vastaiseen toimintaan.

Opetusministeriöllä oli loppuvuodesta 1925 runsaasti hyviä syitä ratkaista karkotusasia kirkollishallituksen toivomalla tavalla. Marraskuussa 1925 *Istvestija-lehti* julkaisi neuvostohallitusta myötäillen, Aleksandr Vvedenskin johtaman Varhaisapostolisen kirkon yhteisöjen neuvoston ulkoasiain kansankomissariaatille antaman ilmoituksen, jonka mukaan Ve-

näjän ortodoksisen kirkon ulkomailla ollut omaisuus kuului Neuvostotasavaltojen liitolle. Neuvoston julkilausumassa vaadittiin lisäksi ulkomailta oleskelleelta Venäjän kirkon papistolta vakuutusta lojaalisuudesta neuvostohallitukselle.<sup>67</sup> Varhaisapostolisen neuvoston julkilausuma tuskin johti emigranttipapiston taholta minkäänlaisiin toimenpiteisiin. Se antoi kuitenkin viitteitä siitä, että neuvostohallitus edelleen pyrki käyttämään kirkkoa oman politiikkansa välikappaleena. Valtiovallan näkökulmasta Neuvosto-Venäjän kansalaisuuden säilyttäneet munkit merkitsivät uhkaa valtakunnan turvallisuudelle.

Opetusministeriö kääntyi munkkien karkotusasiassa sisäasiainministeriön puoleen jo marraskuussa 1925. Setälän ponnisteluista huolimatta karkotusprosessi juuttui vuosien 1925–1926 taitteessa byrokratian rattaisiin. Talvella 1926 kirkollishallitus alkoi kiirehtiä karkotusten täytäntöönpanoa. Kirkon johtoa huolestutti tieto siitä, että juliaanisen kalenterin puolesta harjoitettu kiihotus oli luostareissa jälleen voimistumassa.<sup>68</sup>

Kirkollishallituksen ja opetusministeri Setälän ajama karkotuslinja ei saanut Suomessa varauksetonta hyväksyntää. Loppuvuodesta 1925 nimi-merkki Lucas oli Helsingissä ilmestyneessä Svenska Pressen -lehdessä hyökännyt opetusministeri Setälän ajanlaskukysymyksessä omaksumaa linjaa vastaan. Lucas epäili Setälän olleen ensimmäisten kesällä 1925 toimeenpantujen munkkikarkotusten takana.<sup>69</sup> Hyökkäyksen taustalla saattoi olla innokkaana suomalaisuusmiehenä tunnetun Setälän persoonaa kohtaan tunnettu vastenmielisyys. Toisaalta Suomen ruotsinkielisen väestön oli vähemmistöasemastaan käsin helppo samastua venäläisten vaikeaan tilanteeseen.

Keväällä 1926 kirkollishallitus alkoi valmistella varsinaisia oikeudenkäyntejä edellisen vuoden marraskuussa toimitettujen tutkimusten pohjalta. Kirkollishallitus ilmoitti 4.2.1926 Valamon luostarin johtajalle igumeni Pavlinille aikovansa asettaa syytteeseen yhteensä 51 luostariveljestön jäsentä. Syytteeseen asetettavista 18 oli Suomen kansalaisia ja 33 Venäjän kansalaisia. Kirkollishallitus tiedusteli lisäksi Pavlinilta, minkä tyyppisiä rangaistuksia luostarissa oli tapana antaa.<sup>70</sup>

Kirkollisen alioikeuden tutkintotuomarit kuulustelivat syytetyinä olleita munkkeja Valamossa 17.–18.5.1926. Valamon johtokunnan laatiman anomuksen perusteella kirkollishallitus oli poistanut syytettyjen listasta kaikkiaan kahdeksan nimeä.<sup>71</sup> Alioikeus langetti tuomiot Sergei Solntsevin johdolla 7.6.1926. Syytetyistä kaikkiaan 24 tuomittiin karkotettavaksi luostarista. Näistä viisi sai kuitenkin jäädä luostariin igumeni Pavlinin luvalla, yksi taas korkean ikänsä puolesta. Jäljellä olleista yhdeksästätoista munkista seitsemältätoista riistettiin oikeus jumalanpalvelusten toimittamiseen sekä osalta oikeus skeeman ja mantian kantamiseen. Tuomiot olivat voimassa, kunnes syytetyt katuisivat. Munkeista kaksi vapau-

kun uudistaminen sisältyi huhtikuussa 1917 asetetun kirkolliskomitean ensimmäisiin esityksiin.

Suomalaiset eivät yleensä pitäneet kalenterikysymystä kanonisena vaan käytännöllisenä ongelmana. Tämä tulkinta nousi esiin jo 1900-luvun alkuvuosina, jolloin suomalaisen linjan edustajat ensimmäistä kertaa nostivat esiin vaatimuksen täydellisestä, myös pääsiäiseen ja siitä riippuviin juhliin sovelletusta kalenterireformista. Venäläiset taas katsoivat, ettei kirkollisen ajanlaskun uudistaminen ollut mahdollista ilman laajan kirkolliskokouksen myötävaikutusta.

Venäläisten kannalta ajanlaskukysymyksellä oli laajempaa periaatteellista kantavuutta. Kysymys oikeasta kirkollisesta kalenterista ei sinänsä ollut ongelman ydin. Olennaisempaa oli, missä määrin yksittäisillä kirkkokunnilla oli oikeutta omavaltaisesti poiketa ortodoksisen kirkon yleisesti hyväksymästä käytännöstä.

Vuosina 1917–1923 kalenterikysymys oli venäläisille poliittisesti tärkeä. Juliaanisen kalenterin jatkuva käyttö turvasi yhteyden Venäjän äitikirkkoon myös muuttuneissa valtiollisissa olosuhteissa. Lisäksi se tarjosi mahdollisuuden torjua suomalaisen linjan piirissä virinnyttä kirkollista separatismia. Vuonna 1923 tapahtuneen kanonisen suhteen muutoksen jälkeen ajanlaskukysymyksen merkitys Suomen ja Venäjän välisen kirkollisen yhteyden takaajana heikkeni. Samanaikaisesti tapahtunut kalenterikiistojen painopisteen siirtyminen seurakunnista luostareihin johti ajanlaskukysymyksen uskonnollisten motiivien korostumiseen.

Oikeudenkäynnit Valamon veljestöä vastaan eivät lopettaneet ajanlaskukiistoja Suomen ortodoksisessa kirkossa. Yhteiskunnallinen tilanne oli 1920-luvun lopulla kuitenkin jo kehittynyt siihen suuntaan, ettei oikeudenkäyntejä enää tarvittu. Suomalainen linja oli voittanut kirkon sisäisen valtataistelun. Toisaalta yhteiskunta oli yllättävän nopeasti toipunut itsenäisyyden alkuvuosien traumaattisista kokemuksista. Kaksikymmenluvun lopun Suomi ei ollut oikeusvaltio sanan nykyisessä merkityksessä. Demokraattinen järjestelmä kuitenkin toimi, eivätkä viranomaiset voineet täysin mielivaltaisesti kohdella kansallisia tai uskonnollisia vähemmistöjä. Sisäasiainministeriön munkkien karkotusasiassa vuonna 1926 omaksuttu kanta oli tästä osoituksena.

## VIITTEET

<sup>1</sup> *Setälä* 1966, 153.

<sup>2</sup> OKHA F.e.1/17, Kirk.alioik.ptk. 19.10.1927. Munkkien puolustuskirjelmä.

<sup>3</sup> *Setälä* 1966, 153.

<sup>4</sup> *Solntsev* 1926, 44.

- <sup>5</sup> VA AIK 3 Nippu B7 19.2.1925, Ajanlaskukysymys Suomen kreikkalais-katolisessa kirkkokunnassa.
- <sup>6</sup> *Solntsev* 1926, 44.
- <sup>7</sup> VA EK 382/XVII B, *Isvestija* 180/12.8.1923, Kreikkalais-katolisen kirkon vainoamiset Suomessa. Suomennos.
- <sup>8</sup> *Curtiss* 1965, 167; *Laitila* 1991b, 90.
- <sup>9</sup> UmA 44 J, Patriarkaatti Serafimille 5.11.1923.
- <sup>10</sup> UmA 44 J, Kirkollishallitus patriarkalle 28.12.1923.
- <sup>11</sup> UmA 44 J, Kirkollishallitus patriarkalle 28.12.1923.
- <sup>12</sup> VA AIK 3 Nippu B5a, Ekumeeninen patriarkaatti Hermanille 14.2.1924.
- <sup>13</sup> *Perola* 1943, 21–22; *Setälä* 1966, 168; *Koukkunen* 1982, 24–25.
- <sup>14</sup> VA AIK 3 Nippu B5a, Ekumeeninen patriarkaatti Hermanille 14.2.1924.
- <sup>15</sup> OKHA Fa.5 NT, Konstantinopolin patriarkaatti kirkollishallitukselle 27.2.1924.
- <sup>16</sup> *Puntila* 1982, 140; *Salokangas* 1988, 638; *Lauha* 1993, 34.
- <sup>17</sup> VA Opm. KD 9/407 1924; VA AIK 3 Nippu B7 19.2.1925, Ajanlaskukysymys Suomen kreikkalais-katolisessa kirkkokunnassa.
- <sup>18</sup> *Kansanaho* 1976, 59.
- <sup>19</sup> UmA 44 J, Loimaranta Hermanille 28.3.1924.
- <sup>20</sup> UmA 44 J, Loimaranta Hermanille 28.3.1924.
- <sup>21</sup> UmA 44 J, Loimaranta Hermanille 28.3.1924; VA AIK 3 Nippu B7 19.2.1925, Ajanlaskukysymys Suomen kreikkalais-katolisessa kirkkokunnassa.
- <sup>22</sup> UmA 44 J, Loimaranta Hermanille 28.3.1924.
- <sup>23</sup> OKHA Antti Inkinen, Sekalaista, Opetusministeriö Relanderille 28.3.1924. Yksityisluontoinen kirje ei signeerauksen perusteella ollut opetusministeri Loimarannan käsialaa. Tekstiin oli mahdollisesti laatinut tammikuussa 1924 eronneen Kallion hallituksen opetusministeri Niilo Liakka. Sosiaaliministeriön raittiusosaston päälliköksi palannut Liakka oli vuosina 1921–1924 joutunut jonkin verran perehtymään ortodoksien kalenteriongelmiin. Lisäksi Liakka ja Relander olivat saman puolueen, Maalaisliiton jäseniä. *Rantoja* 1963, 420.
- <sup>24</sup> OKHA Antti Inkinen, Sekalaista, Opetusministeriö Relanderille 28.3.1924.
- <sup>25</sup> VA AIK 3 Nippu B7 19.2.1925, Ajanlaskukysymys Suomen kreikkalais-katolisessa kirkkokunnassa; *Autio* 1986, 152.
- <sup>26</sup> VA AIK 3 Nippu B7 19.2.1925, Ajanlaskukysymys Suomen kreikkalais-katolisessa kirkkokunnassa.
- <sup>27</sup> AK 6/20.3.1921, Kirkkokuntamme vuoden 1919 ylimääräisen kirkolliskokouksen istunnot t.v. maaliskuun 9 ja 10 päivinä.
- <sup>28</sup> AK 8/20.4.1924, Uutisia, Pääsiäisjuhlan viettämistä koskevasta asiasta ...
- <sup>29</sup> *Setälä* 1966, 188; *Koukkunen* 1982, 36.
- <sup>30</sup> UmA 44 J, Kirkollishallitus Valamon luostarille 29.10.1924; VA AIK 3 Nippu B7 19.2.1925, Ajanlaskukysymys Suomen kreikkalais-katolisessa kirkkokunnassa; *Setälä* 1966, 188.
- <sup>31</sup> UmA 44 J, Kirkollishallitus Valamon luostarille 29.10.1924; OKHA C.a.14 Kirk.hall.ptk 27.1.1925.
- <sup>32</sup> VA ES Solntsev Setälälle 21.11.1924 VAY 5418.
- <sup>33</sup> *Curtiss* 1965, 173.
- <sup>34</sup> VA ES Solntsev Setälälle 21.11.1924 VAY 5418.
- <sup>35</sup> VA ES Solntsev Setälälle 21.11.1924 VAY 5418; AIK 3 Nippu B7 19.2.1925, Ajanlaskukysymys Suomen kreikkalais-katolisessa kirkkokunnassa.
- <sup>36</sup> OKHA C.a.14 Kirk.hall.ptk. 27.1.1925; 26.2.1925; VA EK 382/XVII B, EK sisäministeriölle ja opetusministeriölle 17.2.1925; AIK 3 Nippu B7 19.2.1925, Ajanlaskukysymys Suomen kreikkalais-katolisessa kirkkokunnassa.

- <sup>37</sup> VA ES Solntsev Setälälle 21.11.1924 VAY 5418; AIK 3 Nippu B7 19.2.1925, Ajanlaskukysymys Suomen kreikkalais-katolisessa kirkkokunnassa.
- <sup>38</sup> VA EK 382/XVII B, EK sisäministeriölle ja opetusministeriölle 17.2.1925.
- <sup>39</sup> OKHA C.a.14, Kirk.hall.ptk 26.2.1925; 17.3.1925.
- <sup>40</sup> OKHA C.a.14, Kirk.hall.ptk. 26.3.1925; AK 7/5.4.1925, Uutisia, Viipurin seurakunta.
- <sup>41</sup> VA ES Solntsev Setälälle 21.11.1924 VAY 5418; AIK 3 Nippu B7 19.2.1925, Ajanlaskukysymys Suomen kreikkalais-katolisessa kirkkokunnassa.
- <sup>42</sup> UmA 44 J, Ulkoministeriö Enckellille 23.2.1925.
- <sup>43</sup> VA EK 382/XVII B, Riecki opetusministeriölle 18.3.1925; *Ahti* 1987, 85.
- <sup>44</sup> VA EK 382/XVII B1, Sortavalan alaosaston til.kats. 16.4.1925; EK opetusministeriölle ja sisäministeriölle 17.4.1925; Terijoen alaosaston til.kats. 18.4.1925; *Koukkunen* 1982, 37; *Setälä* 1966, 190.
- <sup>45</sup> VA EK 382/XVII B1, Terijoen alaosaston til.kats. 18.4.1925.
- <sup>46</sup> VA EK 382/XVII B1, Sortavalan alaosaston til.kats. 16.4.1925; Terijoen alaosaston til.kats. 12.6.1925; *Koukkunen* 1977b, 179.
- <sup>47</sup> VA EK 382/XVII B, Terijoen alaosaston til.kats. 18.4.1925.
- <sup>48</sup> VA EK 382/XVII B, Terijoen alaosaston til.kats. 12.6.1925.
- <sup>49</sup> AK 13/5.7.1925, Kirkkokuntamme toinen lakimääräinen kirkolliskokous.
- <sup>50</sup> VA EK 382/XVII B, EK opetusministeriölle 5.1.1926; AK 13/5.7.1925, Kirkkokuntamme toinen lakimääräinen kirkolliskokous.
- <sup>51</sup> AK 13/5.7.1925, Uutisia. Kirkollinen oikeus ...
- <sup>52</sup> VA Opm. KD 31/332 1925.
- <sup>53</sup> VA Opm. KD 31/332 1925.
- <sup>54</sup> VA EK 382/XVII B1, Valamosta karkoitettujen munkkien lähtö ulkomaille 30.9.1925.
- <sup>55</sup> VA Opm. Da20, Opetusministeriö kirkollishallitukselle 15.8.1925; *Sormunen* 1935, 80; *Setälä* 1966, 183.
- <sup>56</sup> *Setälä* 1966, 183; *Lauha* 1993, 296.
- <sup>57</sup> AK 18/20.9.1925, Tyatiran metropoliitta, Konstantinopolin patriarkan eksarkki Länsi- ja Pohjois-Euroopassa, arkkipiispa Germanos Suomessa; *Setälä* 1966, 182–184.
- <sup>58</sup> OKHA Fe.1/17, Pavlin Hermanille 16.9.1925.
- <sup>59</sup> Luostarin johtokunnan muut jäsenet olivat varajohtaja Ioasaf, rahastonhoitaja Ieronim, kalustonhoitaja Mitrofan, rippi-isä Mihail sekä järjestyksenvalvoja Iona. OKHA Fe.1/17, Pavlin Hermanille 16.9.1925.
- <sup>60</sup> Helsingin Sanomat 255/21.9.1925, Metropoliitta Germanos Karjalassa.
- <sup>61</sup> AK 19/5.10.1925, Konstantinopolin Patriarkan eksarkki Länsi- ja Pohjois-Euroopassa, Tyatiran metropoliitta, arkkipiispa Germanos Suomen ortodoksisen kirkkokunnan vieraana.
- <sup>62</sup> AK 19/5.10.1925, Konstantinopolin Patriarkan eksarkki Länsi- ja Pohjois-Euroopassa, Tyatiran metropoliitta, arkkipiispa Germanos Suomen ortodoksisen kirkkokunnan vieraana.
- <sup>63</sup> VA Opm. KD 40/335 1925; OKHA Fe.1/17, Kirk.hall. opetusministeriölle 7.10.1925; Kirk.hall.ptk. 8.10.1925.
- <sup>64</sup> OKHA Antti Inkinen, Kirkoll.alioikeuden tutkintoptk. 9.–10.11.1925; Fe.1/17, Kirk.hall opetusministeriölle 12.11.1925.
- <sup>65</sup> OKHA Fe.1/17, Kirk.hall.opetusministeriölle 12.11.1925.
- <sup>66</sup> Karjala 273/8.10.1926, Munkkikarkoituksia Valamon luostarista.
- <sup>67</sup> VA EK 382/XVII B, Isvestija 21.11.1925, P. Synodin ilmoitus ulkoasiain kansankomissariaatille.



- <sup>68</sup> OKHA F.e.1/17, Kirk.hall. opetusministeriölle 14.1.1926; Kirk.hall. opetusministeriölle 10.2.1926.
- <sup>69</sup> VA EK 382/XVII B1, Svenska Pressen 28.9.1925, Dagens text (Lucas).
- <sup>70</sup> OKHA F.e.1/17, Kirk.hall. Pavlinille 4.2.1926.
- <sup>71</sup> OKHA F.e.1/17, Valamon johtokunta kirkollishallitukselle 13.3.1926; kirk.hall.ptk. 29.3.1926.
- <sup>72</sup> OKHA F.e.1/17, Kirk.hall.ptk. 29.3.1926; Kirk.alioik.ptk. 7.6.1926.
- <sup>73</sup> VA AIK 3 Nippu B14c, Sisäasiainministeriö opetusministeriölle 31.8.1926; Promemoria 27.1.1927.
- <sup>74</sup> VA AIK 3 Nippu B14c, Sisäasiainministeriö opetusministeriölle 31.8.1926; Promemoria 27.1.1927.
- <sup>75</sup> VA AIK 3 Nippu B14c, Sisäasiainministeriö opetusministeriölle 31.8.1926; Promemoria 27.1.1927.
- <sup>76</sup> VA AIK 3 Nippu B, Promemoria 27.1.1927.
- <sup>77</sup> OKHA F.e.1/17, Kirk.hall. Pavlinille 26.10.1926.
- <sup>78</sup> OKHA F.e.1/17, Pavlin kirkollishallitukselle 23.11.1926; Kirk.hall.ptk. 1.3.1927.
- <sup>79</sup> OKHA F.e.1/17, Opm. kirkollishallitukselle 28.3.1927.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### PAINAMATTOMAT LÄHTEET

Valtionarkisto (Kansallisarkisto)	VA
Etsivän Keskuspoliisin arkisto	EK
Kansio 382, Uskonnolliset yhteisöt	
XVII B, (Kreikkalais)katolinen kirkko	
XVII B1, Ajanlaskuriidat	
Valtioneuvoston arkisto	VN
Opetusministeriö	Opm.
Kirjediaarit	KD
Kirjekonseptit	Da
Antti Inkisen kokoelma	AIK
Kansio 3, Ortodoksinen kirkko	
Nippu B, Ajanlaskukysymys	
Eemil Nestor Setälän arkisto	ES
Kirjeenvaihto VAY 5418	
Ulkoministeriön arkisto	UmA
EK ulkoministeriölle I, 1919–1921	
Ryhmä 44	
Osasto J	
Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen arkisto (Kuopio)	OKHA
Kirkollishallituksen pöytäkirjat C.a.14	
Oikeudenkäyttö, kirkollinen alioikeus F.e.1	
Asiavihko 17	
Antti Inkinen	
Notaari Tulehmon paperit F.a.5	NT

**SANOMALEHDET**

Aamun Koitto (AK)	1921, 1924–1925
Helsingin Sanomat	1925
Karjala	1926

**KIRJALLISUUS***Ahti, Martti*

1987 Salaliiton ääriviivat. Oikeistoradikalismi ja hyökkäävä idänpolitiikka 1918–1919. Diss. Espoo.

*Autio, Veli-Matti*

1986 Ensimmäisen tasavallan kulttuuripolitiikka 1917–1944. – Opetusministeriön historia IV. Pieksämäki.

*Curtiss, John Shelton*

1965 The Russian Church and the Soviet State 1917–1950. Gloucester.

*Kansanaho, Erkki*

1976 Suomen kirkon hallinto. Vaasa.

*Koukkunen, Heikki*

1977 Helsingin ortodoksinen seurakunta 1827–1977. Pieksämäki.

1982 Tuiskua ja tyventä. Suomen ortodoksinen kirkko 1918–1978. Pieksämäki.

*Laitila, Teuvo*

1991 Venäjän ortodoksinen kirkko. – Usko, toivo ja vallankumous. Kristinuskon ja kirkot Neuvostoliitossa. Keuruu.

*Lauha, Aila*

1993 Suomen kirkon kansainväliset suhteet 1923–1925. SKHST 159. Jyväskylä.

*Perola, Aleksi*

1943 Kreikkalaiskatolinen kirkkokunta itsenäisyytensä ensimmäisen neljänneksen vuosisadan aikana. – Ortodoksia 6. Kuopio.

*Puntila, L. A.*

1982 Suomen poliittinen historia 1809–1966. Keuruu.

*Rantoja, Waldemar*

1963 Liakka, Niilo. – Eteläpohjalaisia elämäkertoja A-L. Vaasa.

*Salokangas, Raimo*

1988 Itsenäinen tasavalta. – Suomen historian pikkujättiläinen. Porvoo.

*Setälä, Voitto*

1966 Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925. Diss. Porvoo.

*Sormunen, Eino*

1935 Piispa Jaakko Gummeruksen persoonallisuus ja elämäntyö. – Kaksi piispa. Helsinki.

## SUMMARY

Timo Frilander, *The Calendar Question and Finnish Orthodox Church in 1923–1927*

The position of the Russian fraction in the Finnish Orthodox Church weakened remarkably in the beginning of 1924, when archbishop Serafim was superseded. The new bishop, a former Estonian rector, Herman (Aav), accepted the aims of the Finnish fraction and obeyed the policy adopted by Finnish government. Russians, if not able to obey laws and orders in force concerning the calendar, were forced in to open resistance.

In the beginning of 1925 the Finnish government was concerned because of the troublesome international attention directed toward the unsolved calendar question. In addition to this, the government became aware of the conspiratorial activity of the Soviet government with respect to the calendar question. The state police started investigations in eastern frontier region, and bishop Herman with his ecclesiastical board was forced to handle the supporters of the old calendar more harshly. The Finnish fraction received support from the patriarchate of Constantinople, which was already committed to the policy of the Finnish action in summer 1923.

With the support of the patriarchate and the Finnish government the Ecclesiastical board organized large trials against the supporters of the old calendar in monasteries in 1925–1927. As a consequence of the trials and deportations, the situation in Finnish Orthodox Church stabilized. The defeated Russians created private parishes, which joined the Moscow Patriarchate.

**Tapani Kärkkäinen**

## **Aamun Koitto 100 vuotta – suomalaisuustaistelusta kysyvään journalismiin**

Viime syksynä Suomen nuoressa lehdistöhistoriassa tuli täyteen kunnioitettava sataluku, kun tuli kuluneeksi pyöreä vuosisata Aamun Koiton perustamisesta. Maamme kristillisistä lehdistä tiettävästi vain Lähetysseurat on sitä vanhempi.

”Hengellistä lukemista Suomen kreikkalais-katoliselle väestölle” oli alkujaan aikamoinen kulttuurihanke. Suomenkielinen ortodoksinen karjalaisraivas, jolle lehti oli tarkoitettu, eli köyhyydessä paljolti vailla lukutaitoaakin. Lehden suuri missio olikin tuoda tölleihin sivistyksen valoa.

Mutta pappi *Sergei Okulovin* (1853–1940), lehden perustajan ja Suomen ortodoksisen kirkon *grand old manin* mielessä siinteli kauaskantoisimpiakin ajatuksia. Sivistystason kohoaminen oli merkitsevä karjalaisen ortodoksisväestön kasvamista myös yhä tietoisemmin suomalaisuuteen ja suomalaiseen kulttuuripiiriin.

Siinä mielessä Aamun Koiton ohjelma oli osa vuosisadanvaihteen kulttuuritaistelua suomalaisesta Karjalasta. Suomalaisuus oli myös lehden ensimmäisen puolivuosisadan ohjelma, eri aikoina tosin eri painotuksin.

Laatokan rannan Sortavala tarjosi syrjäisyydestään ja pienuudestaan huolimatta oivallisen henkisen maaperän Aamun Koiton aatteellisille linjanvedoille. Kaupunki oli 1880-luvulta lähtien ollut yksi ns. kulttuurikarelianismin keskuksista, ja siellä toimi kuulu opettajaseminaari, joka valoi nuoriin kansankynttilöihin suomalaista raivaajajenkeä.

Sortavalan ”radikaalipappien” kansallinen henki ja suomalaisuusaate on tullut jo moneen kertaan hyödynnetyksi pienen kirkkomme itsetuntoa pönkitettäessä. Sergei Okulovin, *Mikael Kasanskin* (myöh. Kasanko), *Sergei Solntsevin* ja *Aleksanteri Sadovnikovin* (myöh. Somersaari) aate-maailman linkit itään on sen sijaan enimmäkseen unohtettu. Voi kysyä, olisivatko Sortavalan suomalaisortodoksiset aatepyrinnöt – Aamun Koitto etunenässä – koskaan nähneet päivänvaloa ilman vaikkapa arkipiispa *Antonia* (Vadkovski, 1846–1912)? Hänessä henkilöityvät monet Venäjän

kirkon uudistumisen aatteet. Hän korosti lähetyksen ja kansanopetuksen tärkeyttä, maallikkoveljestöjen toimintaa (vrt. PSHV), älymystön tarpeiden huomioonottamista ja – mikä tärkeintä – kansankielistä jumalanpalvelusta.

Okulovkin todennäköisesti ammensi ajattelunsa edistykselliset piirteet Venäjän kirkon liberaalien ja uudistusmielisten piireistä. Hän oli käynyt Pietarin hengellisen akatemian ja osasi siten – vanhojen sivistyskielten ohella – luonnollisesti myös venäjää. Aamun Koiton toimittajana Okulov seurasi koko ajan venäläisen kirkollisen lehdistön tarjontaa, suomentaen sekä uutisia että ajatuksia.

Aamun Koittoa ja Sortavalan pappien ohjelmaa voi siis tarkastella osana Venäjän kirkon liikehdintää ja uudistuspyrkimyksiä. Kiinnostus Venäjän kirkon uudistusmielisiin ei näin palvellut ainoastaan suomalaisten omia kansallisia pyrkimyksiä, vaan Okulovia askarrutti selvästi kirkon uudistuminen laajemmassakin mielessä.

Vanhoja, tsaarinaikaisia Aamun Koittoja lukiessa ei voi olla ajattelematta, mitä tragediaa kirkkomme henkisellet ja aatteelliselle kehitykselle ja kypsymiselle merkitsikään Venäjän kirkon haaksirikko vallankumouksen myrskyissä. ”Kansallisen kirkkokunnan” taival vuodesta 1918 eteenpäin tuntuu aatteellisesti kovin umpioituneelta myös Aamun Koitossa kun sitä vertaa vuosisadantaitteen rohkeisiin ja syvällisiin uusiin tuuliin. Minne katosi se raikas uudistamisen ja kyselemisen henki, joka elähdytti Aamun Koittoa varsinkin vuosina 1905–1906?

Surullista on myös se, että Venäjän kirkon ulkomaille siirtyneen älymystön hengentuotteet eivät koskaan löytäneet tietään Aamun Koittoon eivätkä varmaan muutenkaan Suomen vähälukuisen ortodoksiälymystön piiriin.

Aamun Koiton kehitys itsenäisessä Suomessa kuvasti pontevaa rakennustyötä. Nyt oli tarjoutunut mahdollisuus toteuttaa käytännössä niitä ajatuksia, joita ns. sortovuosien aikana oli kehitelty. Haave kansankielisestä kirkosta oli mahdollista nyt toteuttaa, mutta kielestä ja kansallisuudesta tulikin – ajan hengen mukaisesti – eräänlainen itseisarvo.

”Kansallisen projektin” saavutukset olivat tietenkin juhlimisen arvoisia – kirkkokunnan kanonisen aseman selkiintyminen, toisen kansankirkon asema kaikkine etuineen, tarmokas nuori arkkipiispa jne.

Itsenäisen Suomen Aamun Koitossa heijastuu kuitenkin jyrkkä henkinen katkos Venäjän vallan vuosiin nähden. Kirkon sisäinen uudistuminen ja siitä käytävä kriittinen keskustelu ei enää tuntunut kiinnostavan ketään.

1920- ja 1930-lukujen aikana suomalaisuus (karjalaisuus) ja sen erinomaisuus muodostuivat Aamun Koiton kirjoituksissakin jonkinlaiseksi

liturgiseksi vakuutteluksi. Näinä vuosina muovautui se kuva menestystarinasta, ”ryssän sorrosta” huolimatta suomalaisuuden paratiisiin selvinneestä sankarikirkosta, jota vaikkapa koulun ortodoksisen uskonnon oppikirjat ovat tähän päivään asti toistaneet.

Samalta ajalta juontaa juurensa myös papistomme samastuminen suomalaiseen kansallisvaltioon. Pappien muodonmuutos hapankaalilta tuoksahtelevista ”ryssänpapeista” salonkikelpoisiksi rotareiksi tosin tapahtui vasta evakkoajalla, jolloin ortodoksien enemmistö lopullisesti sulautui enemmistökulttuuriin.

Suomalaistamisaaatteessa heijastui kipeästi identiteettikriisi, johon suomalaiset ortodoksit ajautuivat päästessään nyt rakentamaan omaa kirkkoon. Toisaalta suomalaistamispyrkimykset kuvastivat myös nuoren Suomen henkistä ahtautta – tilaa uskonnolliselle erilaisuudelle ei usein juurikaan ollut, ainakaan jos se oli kytkeytynyt venäläisyyteen. Karjalaisia ortodokseja kipeämmin epäluuloisuuden seuraukset kokivat kaupunkien venäläiset, joille eräissä tapauksissa ei ollut tilaa edes omissa seurakunnissaan. Esimerkiksi Tampereella kirkollishallitus ei 1930-luvulla myöntänyt lupaa toimittaa kirkkoslaavinkielisiä jumalanpalveluksia, koska ”kirkkokansan enemmistö oli suomalaista”.

Kansallistaminen oli myös Aamun Koiton linjana. Näinä vuosina Sergei Okulovin, joka edelleen oli virallisena päätoimittajana, ääni kuului lehdessä enää harvoin. Okulovin lempeä argumentointi nousi palstoille vain silloin, kun tarvittiin ortodoksisuuden puolustamista joitain yksittäisiä suvaitsemattomuden purkauksia vastaan.

Okulov joutui elämänsä loppuvuosina suoranaisten sankarikultin kohteeksi – hänelle sepitettiin ylistyskanoneita ja pidettiin puheita. Suomalaiskansallinen edistys teki hänestä sankarinsa, mutta tajusi myös saavansa olla tekemisissä harvinaislaatuisten vanhuksen kanssa.

Sotienjälkeistä aikaa Aamun Koitossa tarkasteltaessa ehkä kiinnostavinta on se, että lehdestä kehittyi voimakkaiden toimittajapersoonallisuksiensa kautta yhä selvemmin aikakauslehti, jolla oli oma profiilinsa ja ambitioita olla enemmän kuin pelkkä tiedotuslehti.

Enää ei myöskään ollut vain yhtä aatetta, johon lehden linja nojautuisi. Suomalaisuuden rummuttaminen ei enää tuntunut riittävän. Karjalainen kylä-oli-hajonnut, ja uusi-aika-tuotti-uudenlaisen lehdenkin.

Pappismunkki *Paavalin* (toimittajana 1945–55) toiminta-ajatus perustui selkeään rajanvetoon sota edeltäneeseen aikaan nähden. Kansalliskiihkoilun sijasta oli etsiydyttävä oman hengellisen perinteen alkulähteille: askeesiin, mietiskelyyn ja liturgiaan. Paavalin ajattelu heijasti tässä suhteessa sodanjälkeisinä vuosikymmeninä tapahtunutta kehitystä, jossa suomalaisten ortodoksien identiteetin rakennusaineeksi alkoivat jälleen

tulla kansainvälisestä ortodoksiasta ja myös Venäjältä saadut vaikutteet.

Rovasti *Erkki Piironen* kaksi vuosikymmentä (1955–75) Aamun Koiton ruorissa tekivät lehdestä selkeämmin toisaalta läheisen oloisen perhelehden, toisaalta mielipidevaikuttajan. Aamun Koitto pyrki jakamaan ortodoksien kuulumiset Helsingistä Inariin ja kertomaan kaikesta rakentavassa me-hengessä. Lehti toimi myös keskustelun foorumina, ja sillä oli omiakin ambitoita kirkon kehityksen suuntaan nähden. Välillä Piironen ja piispojen välit ajautuivat umpikujaan, ja Aamun Koiton rooli kirkon ”äänenkannattajana” joutui puitavaksi. Lehden asemaan äänenkannattajana ja toisaalta yksityisen yhteisön lehtenä sisältyikin jo sinällään tietty jännite, joka ristiriitatilanteessa voi aktivoitua.

*Irja Laineen* valinta päätoimittajaksi Piironen jälkeen merkitsi omalla tavallaan merkittävää murrosta lehden historiassa. Laine näyttää näet lopullisesti (?) katkaiseen pappisvaltaisen jatkumon lehden teossa. Häntä ennen olivat toki maallikot *Fina Saarikoski* ja *Aari Surakka* (Surakka tosin jo pappiskandidaattina) tehneet lehteä sotavuosina, mutta Paavali olikin sitten kiitellen otettu vastaan toimittajaksi nimenomaan pappina. Pappouden oli katsottu turvaavan lehden ”kirkollisuuden” maallikkoutta paremmin.

Voi sanoa, että 1970-luvulle tultaessa oli Aamun Koitossakin siirrytty aikaan, jolloin toimittajuuden nähtiin vihdoinkin kirkollisessakin journalismissa muodostavan oman ammattinsa. Ymmärrettiin, että teologinen harrastuneisuus tai loppututkimus ei sinällään annakaan riittäviä valmiuksia lehden toimittamiseen.

Ammattina ortodoksilehden toimittaja asettuikin kiinnostavaan vastahankaan aika ajoin esiintyvään, teologisesti hetteiseen ”opettajat-opetettavat”-vastakkainasetteluun nähden. Tästä tuoreena ilmentymänä olivat Irja Laineen alullepanemat Aamun Koiton pääkirjoitukset, jotka korostivat lehden itsenäistä linjaa pohtijana, vaikuttajana ja miksei opettajanakin.

Siinä mielessä viime aikoina harrastettu sapelinkalistelu ”kirkon linjan” kuuluvuudesta lehdistössämme tuntuu jälkijättöiseltä. Aamun Koitto on jutuillaan, pääkirjoituksillaan, painotuksillaan ja vaikenemisillaan – koko normaalilla toimitustyöllään – luonut ”omaa linjaansa” jo vuosikymmeniä. Tohtiiko kukaan väittää, ettei se olisi samalla ollut syvästi uskollinen kirkollensa ja solidaarisesti palvellut sitä?

Laineen ajoista lähtien Aamun Koitto on koettanut vastata muun lehdistön yleisen kehityksen tuomaan haasteeseen. Se on halunnut olla eräänlainen kirkollinen yleislehti, joka pitää kiinnostuneina niin papit kuin maallikotkin ja valottaa ilmiöt ja kertoo kuulumiset aina Ivalosta Kotkaan ja Moskovasta Kaliforniaan.

Tälle pyrkimykselle rajat on aina asettanut talous. Irja Laine oli lehden

ensimmäinen päätoiminen toimittaja, ja täysipäiväisyys näkyikin aluksi lehdessä ammattimaisuutena ja viimeistellympänä journalismina. Ortodoksien ”Kotimaaksi” Aamun Koitosta ei kuitenkaan ole ollut, sillä yhden ihmisen resurssit eivät siihen ole riittäneet eivätkä voikaan riittää.

Valtakunnallinen viikottain tai kaksi kertaa kuussa ilmestyvä lehti tarvitsisi päätoimittajan lisäksi ainakin muutaman toimittajan (heidän joukossaan kuvatoimittaja, valokuvaaja ja graafikko) ja joukon paikallisia freelance-avustajia.

Aamun Koitosta ei ole tullut valtakunnallista, laajalevikkistä ortodoksi-lehteä myöskään sen takia, että tarpeeksi innostusta tai näkemystä ei ole ollut kirkon päättäjiä ja/tai lehden tekijöiden keskuudessa. Toisaalta Aamun Koiton ja sen palstatilan syrjässä on aina roikkunut myös julkaisija PSHV, mikä on merkinnyt lukijakuntaa rajoittavaa järjestölehti-imagoa. Siitä lehti ei vielä kukaan ole päässyt eroon.

Aamun Koiton 100-vuotisjuhlassa, joka pidettiin 2. marraskuuta 1996 Kuopiossa, toimittaja *Harri Saukkomaa* pohti Aamun Koiton merkitystä ja haasteita. Hän arveli, että sadan vuoden kuluttua Aamun Koitto tuskin enää ilmestyy paperille painettuna. Itse luulen, että sähköisen rinnakkaisversion tekeminen lehdestä voi olla tarpeen jo viiden vuoden kuluessa.

Aamun Koiton – ja koko suomalaisen ortodoksilehdistön, missä muodossa se elämäänsä jatkaakaan – toisen vuosisadan edessä on myös suuria sisällöllisiä haasteita.

Kristillisen yhtenäiskulttuurin aika on ohi, ja ne, jotka valitsevat ortodoksisuuden oman elämänsä viitekehyyksiksi, etsivät siitä todellisia rakennuspuita arvoilleen, elämäntavalleen ja valinnoilleen. Tämä etsintä ei ole vain tiedollista tai älyllistä vaan yhä enemmän kokonaisvaltaista. Usein siihen liittyy voimakkaasti myös kysyvä elementti – enemmän kuin valmiita vastauksia toivotaan avointa ja etsivää asennetta. Tälle etsijöiden joukolle tietävän, valmiita vastauksia jakelevan ja triumfalistisen ortodoksian tie on varmasti käyty loppuun.

Toisaalta Aamun Koitto selvästikin palvelee myös sellaista ortodoksiaa, jolle kirkko on tavallaan osa vanhaa karjalaiskylää. Myös sillä on paikkansa ja tarpeensa.

Kokonaan uudenlaisia näkymiä avaavat ortodoksimaahanmuuttajien tarpeet. Olisiko Aamun Koitonkin otettava sivuilleen myös ruotsin-, venäjän- ja englanninkielistä aineistoa?

Millainen ortodoksinen journalismi voisi tällaisiin haasteisiin sitten vastata? Uskon, että kaikessa lyhykäisyydessään sellainen, joka ottaa oman sanomansa vakavasti ja asettuu kulkemaan ja etsimään yhdessä kuluttajiensa kanssa. Ja vähän enemmänkin – lehden olisi kuljettava koko ajan ikään kuin kysymysten ja haasteiden etunenässä, ennakoitava niitä ja



herätettävä niistä keskustelua. Mitä muitakaan suoran, demokraattisen ja yhteisen keskustelun foorumeita meillä kirkossamme on kuin lehdistöme? Luulen myös, että tässä asiassa voi löytyä yllättävän paljon opittavaa vuosisadan takaa Sergei Okulovilta ja hänen Aamun Koitostaan.

Sääli muuten, että juhlavuosi ei tarjonnut tilaisuutta Okulovin toiminnan ja ajattelun tuoreeseen arviointiin. Olisiko meillä hänessä peräti pyhä ihminen – niin itsestäänselvä, ettemme tule ajatelleeksi hänen työnsä ja persoonansa erikoislaatuista kirkkautta?

## SUMMARY

Tapani Kärkkäinen: *One Hundred Years of the Finnish Orthodox Press*

"Aamun Koitto", the oldest Orthodox magazine and one of the oldest Christian magazines in Finland, celebrated its 100th anniversary in autumn 1996. It was founded in 1896 in Sortavala, a small Karelian town on the shore of Lake Ladoga, by Fr. Sergei Okulov.

The beginnings of "Aamun Koitto" can be seen in context of the Finnish national awakening at the end of 19th century as well as a part of cultural struggle for national consciousness over Orthodox inhabitants of the Karelian boarderlands. "Aamun Koitto" propagated Orthodox religion and Finnish national consciousness to Orthodox Karelians, whose national and linguistic identity shifted between Russian and Finnish. Karelia was also the scene of increasing russification by the end of 19th century.

In "Aamun Koitto" the cultivation of Finnish language and culture was seen as the only way for the Orthodox Church to survive in a mainly Protestant country. One can say that Finnish identity and the struggle for its place in the church was the guiding principle of "Aamun Koitto" for its first 50 years.

However, it would be not correct to see "Aamun Koitto" solely as a Finnish enterprise. In his work Fr. Sergei Okulov can be seen to have reflected ideas of enlightened and progressive circles of the Russian Orthodox Church. "Aamun Koitto" was founded while bishop Antony (Vadkovsky) was the Archbishop of Finland, which in those days was an archdiocese of the Russian Orthodox Church. He encouraged the use of local language and activity of lay brotherhoods (bratstvo), and later played an important role in preparations of the All-Russian Church Council.

When Finland gained its independence in 1917, and the Orthodox Church of Finland became autonomous, it was time to begin to carry out those ideas set forth e.g. in "Aamun Koitto". These included use of Finnish as a liturgical language, new calendar, and the building of a national church. In the effects of this work, (the radical displacement of Russian language and culture inside the Church, eager adaptation to norms of Finnish national state etc.) one can see the low self esteem of the Orthodox population. That development also reflected tragic consequences of breakdown of the Russian cultural and intellectual link, which was of such vital importance to "Aamun Koitto" and certain working of the Finnish Orthodox intelligentsija.

After the Second World War "Aamun Koitto" gave testimony to the renewal

and vibrancy of Finnish Orthodoxy. National questions no longer played a central role.

The role of "Aamun Koitto" itself changed. It no longer merely submitted itself to national ideologies. One can say that in the post-war decades, the leading aspiration: "Aamun Koitto" was to answer questions concerning the Orthodox faith, unity and way of life in the complexity of modern society.

In its attempt to give Orthodox testimony for its readers "Aamun Koitto" also became conscious of its role as an influential factor inside the Church. Sometimes the tension between the independence of a magazine published by a private organization and its role of an official organ of the Church became visible.

During the festivities of the anniversary a question was raised about the future of the Orthodox press in Finland. It may well be, that in 50 years "Aamun Koitto" will no longer be printed on paper. Even if it were to be published in electronic form, it is obvious that there will always be a need for Orthodox journalism that takes its message seriously. But the press should also be progressive in the sense of questioning various aspects of Church life. The press is one of the few areas of free, democratic and open discussion in the Church.

## Pappismunkki Arseni

# Emali-ikonit osana venäläistä taidekäsityötä

Monia kirkkojemme sakraalisia esineitä koristavat emalille maalatut pienet ikonit. Maamme merkittävin kokoelma emaliminiatyri-ikoneja on Valamon luostarin omistuksessa. Useat luostarissa nykyäänkin käytössä olevista ehtoolliskalustoista, käsiristeistä, evankeliumikirjoista sekä ikonien metallivaipoista on koristettu emali-ikoneilla. Käsittelen tässä artikkelissa emaliminiatyrien valmistusta ja historiaa osana venäläistä kirkollista taidekäsityötä. Emaliminiatyrien valmistusta ja kauppaa Valamon luostarissa esittelevät jaksot perustuvat arkistolähteisiin.

Emaliminiatyrejä on tutkittu toistaiseksi melko vähän. Tämä johtunee osaltaan siitä, että viime aikoihin saakka ei 1700–1800-luvuille ajoittuvia ikoneja ole yleensä pidetty tieteellisen tutkimuksen kannalta kiinnostavina. Aiheesta ei sen vuoksi löydy juurikaan kirjallisuutta muulta kuin valmistusmenetelmien osalta.<sup>1</sup> Vuonna 1994 ilmestyi taidehistorian kandidaatti S. Gnutovan kirjoittama teos ”Русская эмаль XVII- начала XX века из собрания музея имени Андрея Рублева” (Venäläisiä emaleja 1700-luvulta 1900-luvun alkuun Andrei Rublev museon kokoelmista), joka on toistaiseksi ainoa vain kirkolliseen käyttöön tarkoitettuihin emaleihin perehtynyt kirja. Emali-ikonien lisäksi kirjassa esitellään myös metalli-ikonien ja ikonien metallivaipojen emalikoristeita. Olen käyttänyt Gnutovan teosta artikkelini keskeisimpänä tutkimuskirjallisuutena. Tuoreudestaan huolimatta teos kuitenkin sisältää jo vanhentunutta tietoa. Tämä kuvaa osaltaan vähäiselle mielenkiinnolle jääneiden emaliminiatyri-ikonien tutkimuksen nopeaa edistymistä. Ennen Neuvostoliiton kirkostumista ei emalimaalauksista kirjoitettaessa juurikaan huomioitu 1800-luvulla emalille maalattuja ikoneja. Suomenkielisessä kirjallisuudessa on emaliminiatyreistä vain vähäisiä mainintoja. Sysäyksen käsillä olevan artikkelin kirjoittamiseen sain kesällä 1996 Valamon luostarissa vieraillelta Pietarin Venäläisen museon tutkija Valentina Borisovalta. Hän on yhdessä kirjoittajan kanssa tutkinut kaikki Heinäveden Valamossa olevat emalimaalaukset.

Emalimaalauksen pohjamateriaalina on lasi, jonka valmistus tunnettiin Egyptissä jo neljännellä vuosituhannella e.Kr. ja tekniikka saattaa olla

sitäkin vanhempaa. Vanhimmat varsinaiset emaliesineet tunnetaan kuitenkin vasta 1300-luvulta e.Kr. Kreetalta ja Kyprokselta.<sup>2</sup> Emalilla kaunistettiin kultasepäntöitä sekä käyttöesineitä. Emalitekniikka kehitettiin huippuunsa Bysantissa 10.–15.-vuosisadoilla ja se tuli keskiajalla suosituksi myös lännessä. Venäläiset oppivat värillisen emalin valmistustavan Bysantista.<sup>3</sup> Sieltä on peräisin myös venäläisten emalista käyttämä nimitys ”finift”. Sanan pohjana on kreikan kielen φεγγίτης (fengitis), joka merkitsee vaaleaa, sädehtivää kipsiä.<sup>4</sup>

## Valmistusmenetelmät

Emali on vaikea ja monia työvaiheita vaativa materiaali, joka sisältää kuitenkin paljon mahdollisuuksia. Emalikoristelu voidaan toteuttaa monella eri menetelmällä: uurtoemalina, kuoppaemalina, kammio- eli solueemalina, lankaemalina, kohokuvaemalina, maalausemalina ja valkopohjaemalina. Emali on yleensä metallioksideilla, mutta myös metallisuoloilla tai metallijauheella värjätty koriste- tai suojalasitemassa, joka sulatetaan metalliesineen, lasin tai keramiikan pinnalle. Tässä onkin eräs emalimaalauksen teknisistä ongelmista. Emaliin tarvitaan sellaista lasimassaa, joka tarttuu metalliin kiinni ja supistuu jäähtyessään yhtä paljon kuin metalli. Jos emali ei olekaan tällaista, se irtoaa pohjastaan metalliin jäähtyessä ja vetäytyessä kokoon.

Valkopohjaemali on maalausemalin muunnos, jossa maalattava pohja on värittömän lasin sijasta valkoista. Maalausemali kehitettiin Italiassa 1400-luvun jälkipuoliskolla ja sitä käytettiin erityisesti Limognessa Ranskassa.<sup>5</sup> Valkopohjaemali, joka mahdollisti koloristisen maalaustavan, oli suosittu etenkin 1600–1800-luvuilla. Venäjällä alettiin valkopohjaemalilla maalata jo 1640-luvulla Moskovassa ja Solvytšegodskissa.<sup>6</sup>

Valkopohjaemalissa kuperaksi taottu metallilevy peitetään molemmin puolin emalilla. Kuvapuolen emali on valkoinen ja taustan yleensä läpinäkyvä. Taustaan tarvitaan ns. vastaemali, ettei metallipohja väännyisi poltossa kuvapinnan valkoemalin pintajännitteen vuoksi. Saadulle valkealle pohjalle maalataan emalivärein haluttu kuva. Eri metallit antavat emalille erilaisen värin. Sininen väri syntyy koboltista, karmiininpunainen kullasta, violetti magnesiumista, keltainen uraanista ja hopeasta sekä vihreä kuparista ja kromista. Tinaoksidia, luutuhkaa tai kryoliittia käytetään tekemään lopputulos läpinäkyvämmäksi.

Menneinä aikoina maalaustyö suoritettiin nädän- tai oravankarvasiveltimillä ja jotkut mestarit käyttivät myös hanhensulkaa. Emalimaalaukses-

sa on tärkeää, että värien annetaan kuivua kunnolla ennen polttoa ja että maalaus aloitetaan korkeimman mahdollisen polttolämmön vaativista väreistä. Yleensä maalaus vaatii useita polttokertoja ja jokaisella kerralla voi työhön tehdä tarvittavia muutoksia ja tarkennuksia. Värejä voi myös polttaa useaan kertaan, jotta saavutetaan haluttu väri ja kiilto, jota voi vielä lisätä mekaanisella kiillotuksella. Tempera- ja öljyvärimaalaukseen verrattuna emalimaalaus on materiaaliltaan kestävämpää. Emalimaalauksessa värit eivät menetä kirkkauttaan, vaan pysyvät samanlaisina kuin heti polttamisen jälkeen.

## Missä emalimaalauksia tehtiin?

Valkoemali yleistyi Venäjällä varsin nopeasti ja suurin osa 1700-luvun lopulla valmistetuista kultasepäntöistä oli koristettu valkoemalimaalauksin. Aikakauden emalimaalauksista on löydettävissä yhtäläisyyksiä norsunluulle ja posliinille maalattuihin miniatyyreihin. Tämä on havaittavissa erityisesti tyylillisenä samankaltaisuutena sekä maalaus pohjien muodossa.

Sen aikaiset valkopohjaemalimaalaukset edustavat korkeaa teknistä taitoa ja taiteellista tasoa. Tekniikka mahdollisti dekoratiivisen lopputuloksen vuoksi maalausten varsin laajat käyttömahdollisuudet. Menetelmää käytettiin ehtoollisastioita, vihkikruunuja, alttariristejä ja -evankeliumeita sekä ikonien metallivaippoja koristavien miniatyyri-ikonien valmistamiseen. Joskus valkopohjaemalille maalattuja ikoneja käytettiin jopa jumalanpalveluspukujen koristamiseen sekä hyvin usein myös piispojen mitroihin ja panagioihin.

Emaliminiatyrejä valmistettiin enimmäkseen Rostovissa, mutta myös Moskovassa, Pietarissa sekä vähäisessä määrin monissa luostareissa. Kysymys yksittäisten miniatyyrien maalaajista, syntypaikasta ja ajoituksesta on toistaiseksi vielä suurelta osin avoin. Tiedetään, että 1600-luvulla emaliminiatyrit valmistettiin yleensä samassa verstaassa jossa varsinaisen esinekin tehtiin. Sen sijaan 1700-luvulta lähtien emaliminiatyrejä maalanneet mestarit saattoivat myydä tuotteitaan eri puolilla Venäjää asuville kultasepille. Näin ollen esineen valmistuspaikka ja -aika ei ole välttämättä sama kuin siihen kiinnitettyjen emali-ikonien.<sup>7</sup> Joitakin mestareita tunnetaan 1700-luvulta arkistolähteiden pohjalta ja maalauksien signee-rauksista.<sup>8</sup> Tekijää, tekopaikkaa tai -aikaa koskevat merkinnät ovat emalimaalauksissa kuitenkin melko harvinaisia.

Valamossa, kuten muissakin venäläisissä luostareissa, pyrittiin viime

vuosisadalla omavaraisuuteen jopa kirkollisten esineiden valmistuksen osalta. Valamossa toimi useita eri verstaita sekä ikonimaalaamo. Todennäköisesti 1850-luvun taitteessa alettiin luostarin ikonimaalaamossa valmistaa myös valkoemalimaalauksia. Tästä todistavat muutamat teokset joihin on kirjoitettu valmistusvuosi ja tekopaikaksi Valamon luostari. Luostarin veljestöluettelosta löytyy viime vuosisadalta vain noviisi Ivan Sirotinin kohdalla maininta työskentelystä emalimaalausten parissa. Luettelossa todetaan Sirotinin eläneen Valamossa vuosina 1846–58 ja työskennelleen vuosina 1850–58 ikonimaalarina sekä maalanneen finiftille.<sup>9</sup> Sama dokumentti kertoo Ivan Sirotinin syntyneen v. 1829 maanviljelijäperheen lapsena Pietarin kuvernementin Novoladožskin kihlakunnassa. Vuonna 1858 hän jostakin syystä lähti Valamosta ja siirtyi Staraja Ladogassa sijainneeseen Nikolain luostariin. Arkistolähteistä ei kuitenkaan selviä oliko Sirotin oppinut emalimaalauksen jo ennen Valamoon tuloaan. Valamoon tullessaan Sirotin oli vasta 17-vuotias, joten on todennäköisempää että hän sai oppinsa joltakin munkilta, joka itse oli saanut koulutuksen mahdollisesti jossakin Pietarin taidekouluista.

Emaliminiatyörien suosio ja tekeminen lisääntyi kun valmistusmenetelmää alettiin opettaa v. 1779 Pietarin taideakatemiassa. Sinne perustettiin erityinen miniatyyrimaalauksen luokka, jossa opetettiin myös ”finiftien” maalausta. Hiukan myöhemmin, v. 1790 perustettiin vielä erityinen emaliminiatyörien maalausluokka, jota johti useita vuosia tunnettu miniatyyrimaalari akateemikko P. G. Žarkov. Koulutuksen aloittaminen kertoo osaltaan miniatyyriä tunnustamisesta viralliseksi taiteeksi. Miniatyyrimaalauksen luokassa opiskeli suuri joukko oppilaita, joista vain harvat kohosivat elinaikanaan maineeseen. Yhtenä harvoista voidaan mainita P. I. Ivanov (1736–1813), joka johti miniatyyrimaalauksen luokkaa Žarkovin jälkeen.

## Massatuotteita ja yksilöllisiä mestariteoksia

Emaliminiatyörejä tilasivat 1700–1800-luvuilla Rostovin, Moskovan ja Pietarin verstaista pääasiassa luostarit ja seurakunnat.<sup>10</sup> Se aiheutti erityisesti viime vuosisadan loppupuolella teollisen kehityksen ja vaurastumisen vuoksi kasvavan kysynnän. Tämä puolestaan vaikutti massatuotannon syntyyn sekä taiteellisen ja teknisen tason laskuun.<sup>11</sup> Sommitelmat yksinkertaistettiin äärimmilleen ja henkilöt kuvattiin viitteenomaisesti muutamalla vedolla. Lähes primitiivisiä pieniä metallikehyksisiä emali-ikoneja myytiin suuret määrät halpaan hintaan luostarien pyhiinvaeltajille ja mat-

kailijoille. Tunnettu venäläinen kotiseutututkija A. A. Titov huomioi emali-ikonien kaupasta seuraavaa: ”Rostov välittää tuotteitaan melkein koko Venäjälle. Tärkeimpiä heidän tuotteidensa tilaajia ovat venäläiset luostarit, jotka myyvät heidän ikoneitaan. Luostarien rahastonhoitajat ottavat tuotteita myyntitiliin sopien maksavansa tuotteet, kunhan kaikki on myyty.”<sup>12</sup> Näin oli myös Valamon luostarin laita, jonne tilattiin esimerkiksi 28.11.1900 myyntiin 2700 kappaletta pyhittäjäisiä Sergei ja Herman Valamolaisista esittävää emali-ikonia.<sup>13</sup> Tilatut ikonit olivat kuutta eri kokoa, osa suorakaiteen ja osa taas ovaalin muotoisia. Valamoon tilattiin valkoemali-ikoneja Rostovista ainakin Pjotr Ivanovitš Kuznetsovilta<sup>14</sup> ja Aleksandr Aleksandrovitš Nalobinilta.<sup>15</sup>

1860-luvulla muotoutui kaksi emali-ikonien maalaustapaa, ammattimainen korkeatasoinen ikonimaalaus ja kansanomaisen maalaustapa. Näitä molempia toteutettiin rinnakkain aina Venäjän vallankumoukseen saakka. Suurin osa viime vuosisadan loppupuolen emali-ikoneista on erotettavissa varhaisemmista ikoneista voimakkaan, puhtaan ja peittävän värityksensä ansiosta. Teokset luovat dekoratiivisuudessaan mielikuvan kansanomaisesta tuotteesta, joka on harkitusti suunnattu kaupunkien pienituloiselle valtaväestölle.

Rostovissa työskenteli 1870–90-luvuilla monia maalareita, joilla oli selkeä omaperäinen maalaustyyli. Emalille maalattiin samanaikaisesti toisintoja paikallisten mestarien maalaamista ikoneista sekä painokuvien ja tunnettujen taiteilijoiden teosten toisintoja. Viimeksimainituista sopivat esimerkiksi eurooppalaiset Rafael, Botticelli sekä Leonardo da Vinci ja venäläisistä maalareista mm. V. Borovikovskij, A. Ivanov sekä V. Vasnetsov.<sup>16</sup> Valkoemalille maalatut toisinnot poikkesivat voimakkaasti esikuvistaan ja niitä arvostettiin maalareiden omina teoksina.

Hyvänä esimerkkinä edellä kerrotusta on Suomen ortodoksisessa kirkkomuseossa oleva 25 emaliminiatyriä käsittävä sarja Laatokan Valamon näkymiä.<sup>17</sup> Maalaukset kuuluivat ennen toista maailmansotaa Valamon muinaismuistokokoelmaan.<sup>18</sup> Emaliminiatyrit on valmistettu taiteilija Pjotr Balasovin laatiman ja v. 1863 julkaistun ”Valamon luostarin näkymiä” -nimisen litografiasarjan pohjalta.<sup>19</sup> Kaksi maalauksista on signeerannut Oduvalov niminen henkilö. Valamon luostarin arkistosta ei ole löytynyt tietoa kyseisen nimisestä maalaresta tai luostarin asukkaasta. Nähdäkseni on kuitenkin hyvin todennäköistä, että maisemasarja on maalattu Valamossa. Balasovin litografiasarja pohjautuu osalta hänen itsensä tekemiin ja osalta muiden taiteilijoiden maalaamiin luostarinäkymiin. Emalimaalaukset seuraavat väritykseltään alkuperäisiä maalauksia, joten niiden tekijän on täytynyt tuntea alkuperäiset maalaukset tai olla kosketuksissa Valamon maisemiin. Emaliminiatyrejä erikoisalanaan tutkivan taidehistorioitsija Valentina Borisovan mukaan maisemasarjan teokset voi niiden tekotavan

ja värityksen puolesta jakaa kolmeen ryhmään. On siis oletettavaa, että maisemasarjan teoksia on ollut maalaamassa kolme eri mestaria.<sup>20</sup>

Kuten Rostovissa, on myös Moskovassa ja Pietarissa valkoemalille maalatuissa ikoneissa havaittavissa kansanomaisen taiteen vaikutusta. Se näkyy erityisesti henkilöhahmojen selkeään realistisessa esitystavassa ja vaatteiden maalauksessa sekä kasvoissa. Rostovilaisten emalien kasvava tuotanto vaikutti suoraan tuotteiden taiteelliseen laatuun ja taiteelliseen tasoon. Nopea maalaustapa saavutti niin suuren pelkistyksen, että maalaus saatettiin suorittaa pääosin kahdella ja joskus jopa yhdellä poltolla. Valkoiselle pohjalle maalattiin summittaisesti tarvittavat pohjavärit ja niiden päälle mustalla yksityiskohdat rakennuksista, henkilöiden kasvoista ja puvuista. Tällä tavoin kertamaalauksena valmistunut miniatyyri vaati vain yhden polttokerran.

Valkoemalille maalattujen pienoiskonien tuotanto kasvoi 1860–70-luvuilla niin, että Rostovin kaupungin verstaiden keskimääräinen vuosituotanto käsitti kaksi miljoonaa ikonia. Nopeimmat mestarit kykenivät maalaamaan jopa 300–600 miniatyyriä päivässä. Suuriin mittoihin kasvanut tuotanto johti hintojen laskuun. Saadakseen riittävän palkan maalarit olivat pakotettuja tekemään päivittäin maksimimaaran tuotteita. Tällaisessa tilanteessa ei tuotteiden laadulle asetettu luonnollisestikaan kovin suuria vaatimuksia. Nopeasti toteutetut pienetkin teokset tosin paljastavat maalarien korkean ammatillisen taidon. Massatuotteiden rinnalla tehtiin tilauksesta myös teknisesti vaativia monella polttokerralla rakentuvia korkeatasoisia valkoemalimaalauksia.

## Valamolaisia valkoemalimaalauksia

Venäläisen museon kansantaiteen osaston kokoelmissa Pietarissa on yksi valamolainen emali-ikoni, johon on merkitty valmistuspaikka ja -aika.<sup>21</sup> Kaksipuolinen messinkikehyksinen ikoni esittää luostarin perustajia pyhittäjäisiä Sergeitä ja Hermania. Etupuolella ovat pyhittäjäisiä taustanaan v. 1794 valmistunut pääkirkko. Ylhäälle sinisen taivaan keskelle pilveen on kuvattuna Kristuksen kirkastus, jonka muistolle luostari on pyhitetty. Taustapuolen emalimaalauksena on teksti: ”Pyhittäjäisien Sergein ja Hermanin Valamon ja koko Venäjän maan ihmeidentekijäin ikoni. Muistoa vietetään 28.6. ja pyhäinjäännösten siirtoa 11.9. Maalattu Valamon luostarissa 1854.”

Valamon luostarin kokoelmiin kuuluu kolme emaliminiatyriä, joihin on myös merkittynä valmistusvuosi ja tekopaikka. Vain yksi näistä on



ikoniaihe: Pyhä Kolminaisuus ilmestyy Aleksanteri Syväriläiselle.<sup>22</sup> Ikonin koko on ilman ympäröivää hopeakehystä 16,8 x 14 cm. Maalauksen alalaidassa oleva teksti kertoo ikonin valmistuneen Valamon luostarissa vuoden 1855 tammikuussa. Päivämäärä ei ole selvillä, sillä sen kohdalta on lohjennut pala emalia. Ikonin piirros on hyvin vahva ja väritys kirkas, mutta rauhallinen. Taustan maisema on käsitelty elävästi. Emali-ikonin mallina on varmaankin ollut joku luostarin ikoneista. (Kuva 1)

Toinen dateerattu emaliminiatyryri on Valamo esittävä näkymä luostarin lahdelta nähtynä.<sup>23</sup> Maalaus on herkän pastellisävyinen ja sitä reunustaa aikakauden ikoneille tyypillinen musta reunus. Lähes kuvan keskelle on esitetty pilven päällä Kristukseen päin rukoukseen kumartuneet luostarin perustajat. Maalauksen alalaidassa on seuraavan sisältöinen teksti: ”Pyhittäjien Sergei ja Herman Valamon ihmeidentekijäin kuva. Maalattu heidän luostarissaan 1858.” Maalaus on kooltaan 11 x 14,5 cm ja siinä on ajalleen tyypillinen metallipaperilla koristettu kehys. (Kuva 2) Maalauksen esikuvana on Sergejevin piirtämä ja Tseskijn v. 1810 painama ”Valamon luostarin näkymä” -litografia.<sup>24</sup> Sergejevin litografia vaikutti siihen, että pyhittäjäisien ikonien taustalle alettiin kuvata luostarinäkymää normaalista perspektiivistä. Samainen litografia on saattanut olla esikuvana myös edellä kuvatulle Venäläisen museon kokoelmiin kuuluvalla pyhittäjäisien ikonin taustamaisemalle.

Kolmas luostarin kokoelmiin kuuluva maalaus, jossa on valmistuspaikka ja -ajankohta, esittää keisarivierailua.<sup>25</sup> Maalaus on kooltaan 11 x 14,5 cm ja siinä on vastaanlainen kehys kuin viimeksi esitellyssä. Emaliminiatyryri on melko tarkka toisinto Komashev nimisen taiteteilijan v.1854 tekemästä öljyvärimaalauksesta.<sup>26</sup> Emalimaalaus on väritykseltään ja yksityiskohdiltaan lähes identtinen alkuperäisen öljyvärimaalauksen kanssa. Teoksen alalaidassa on seuraava teksti: ”Papiston igumeni Innokentin johdolla, hallitsija keisari Aleksanteri siunatun läsnäollessa, 10. elokuuta 1819 toimittama rukouspalvelus kirkossa, jossa sijaitsevat pyhittäjien Sergein ja Hermanin Valamon ihmeidentekijäin pyhäinjäännökset. Maalattu Valamon luostarissa 1858.” (Kuva 3)

Edellä esitellyt neljä valkoemalimaalausta ovat ainoat tunnetut teokset, joiden valmistuspaikka on kiistatta Valamo. Luostarin omistuksessa on muita emaliminiatyryrejä, jotka ovat tyylillisesti hyvin lähellä edellä esiteltyjä, mutta toistaiseksi on rohkeaa luokitella niitä valamolaisiksi. Varmuudella ei tiedetä, montako henkilöä luostarissa on työskennellyt emalimaalauksen parissa ja mille aikajaksolle emaliminiatyryrien tuotanto rajoittuu. Näyttää siltä että tekotavan on luostarissa hallinnut vain muutama henkilö. Heistä ainoastaan edellä mainittu Ivan Sirotin on kuulunut veljestöön ja muut ovat saattaneet olla vain tilapäisesti ikonimaalaamoon töihin palkattuja. Mikäli näin on, he ovat voineet saada emalimaalausoppinsa



*Kuva 1. Pyhä Kolminaisuus ilmestyy Aleksanteri Syväriäläiselle, 1855, 16,8 x 14 cm.*



*Kuva 2. Pyhittäjien Sergei ja Herman Valamon ihmeidentekijöiden kuva, 1858, 11 x 14,5 cm.*



*Kuva 3. Rukouspalvelus 10. elokuuta 1819 Keisari Aleksanterin vieraillessa Valamon luostarissa, 1858 (Valamon luostari), 11 x 14,5 cm.*

Pietarista. Saattaa olla niinkin, että emalimaalaus jäi Valamossa vain lyhyeksi kokeiluksi, joka ajoittuu 1850-luvulle.

Kirkoissamme olevat emaliminiatyypit ovat vielä toistaiseksi tutkimatta. Niiden joukosta saattaa löytyä kiinnostavia ja harvinaisia yksilöitä. Toivoakseni jatkossa kyetään tutkimaan ja dokumentoimaan koko materiaali. Tämä olisi edellytyksenä laajemmallekin tutkimukselle ja toisi osaltaan varmaankin lisäselvyyttä valkoemaliminiatyyprien maalaamiseen Valamon luostarissa. Tämän artikkeli yhteydessä nähtävät kuvat valamolaisista emaliminiatyypeistä julkaistaan nyt ensimmäistä kertaa.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Ks. esim. *Ehrström* 1924, 73–87.
- <sup>2</sup> *Kallio, Kallio, Kämäräinen, Lahtinen, Mattila, Sakari* 1991, 111.
- <sup>3</sup> *Bank* 1977, 18.
- <sup>4</sup> *Sophocles*, ei painovuotta, 1137.
- <sup>5</sup> *Tolvanen* 1967, 144.
- <sup>6</sup> *Gnutova* 1994, 9.
- <sup>7</sup> Hyvänä esimerkkinä tästä on Suomen Ortodoksisessa kirkkomuscossa esillä oleva suuri evankeliumikirja Valamosta. OKM 1818. Evankeliumikirjan kuluiin kuvatut neljä evankelistaa ja keskellä oleva Kristuksen ylösnousemus ovat nuorempia kuin muut kannen miniatyyrit. Ne ajoittuvat Valentina Borisovan arvion mukaan 1800-luvun ensimmäiselle neljännekselle. Muut kannen kymmenen pyöreää emali-ikonia ovat 1700-luvun jälkipuoliskolta. Ne on siirretty kanteen muusta kokonaisuudesta.
- <sup>8</sup> Esim. *Komelova* 1980, 276; *Kaliuzine, Komelova, Kostochkina, Kostiuk, Orlova* 1987, 9, 27–29.
- <sup>9</sup> VLA Ba: 13. Veljestöluettelon numero 112.
- <sup>10</sup> *Gnutova* 1994, 13.
- <sup>11</sup> *Arseni* 1995, 71–72.
- <sup>12</sup> *Titov* 1886, 102.
- <sup>13</sup> VLA Bj: 6.
- <sup>14</sup> VLA Bj: 6.
- <sup>15</sup> VLA Bj: 7.
- <sup>16</sup> *Gnutova* 1994, 13.
- <sup>17</sup> OKM numerot 1053–1077.
- <sup>18</sup> *Valamon muinaismuistokokoelma* 1924, 6. Teokset on nähdäkseni ryhmitelty luettelon numeroille 31 ja 32.
- <sup>19</sup> *Thomenius* 1982, 196; *Thomenius* 1985, 10, 115.
- <sup>20</sup> *Valentina Borisovan* suullinen tiedonanto Kuopiossa 7.8.1996.
- <sup>21</sup> ГРМ Р-891, Kansantaiteen osasto. Pietari.
- <sup>22</sup> VL, Museo 111.
- <sup>23</sup> VL, Museo 86.
- <sup>24</sup> *Thomenius* 1983, 61.
- <sup>25</sup> VL, Museo 6.
- <sup>26</sup> VL 130.

## LYHENTEET

- GPM Gosudarsvennyj Ruskij Muzej (Valtiollinen Venäläinen Museo), Pietari  
 OKM Ortodoksinen Kirkkomuseo, Kuopio  
 VLA Valamon luostarin arkisto, Heinävesi  
 VL Valamon luostarin kalustoluettelo, Heinävesi

## SUULLISET TIEDONANNOT

Venäläisen museon kansantaiteen osaston tutkija Valentina Borisova.

## KIRJALLISUUS

*Arseni, pappismunkki*  
 1995 Ikonikirja, Keuruu.

*Bank, Alice*  
 1977 Byzantine art in the Collections of Soviet Museums. Translated from Russian by Inna Sorokina. Leningrad.

*Ehrström, Eric O. W.*  
 1924 Taidekäsityö – teknillinen opas. Suomentanut Frans Nykänen. Helsinki.

*Gnutova, S.*  
 1994 Русская эмаль XVII- начала XX века из собрания музея имени Андрея Рублева. Москва.

*Komelova G. N.*  
 1980 Д. Й. Евреинов – Русский миниатюрист на эмали. Памятники культуры новые открытия. Ленинград.

*Kallio, Rakel – Kallio, Veikko – Kämäräinen, Eija – Lahtinen, Heikki – Mattila, Tiinaliisa – Sakari, Marja*  
 1991 Taiteen pikkujättiläinen. Porvoo – Helsinki – Juva.

*Kaliazine, Ninel – Komelova, Galina – Kostochkina, Natalia – Kostiuk, Olga – Orlova, Karina*  
 1987 Русская эмаль XII- начала XX века из собрания Государственного Эрмитажа. Ленинград.

*Sophocles, E. A. (ei painovuotta)*  
 Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods (From B.C. 146 to A.D. 1100) volume II. New York.

*Titov, A. A.*  
 1886 Очерки живописи по финифти в г. Ростове. Ярославль.

*Thomenius, Kristina*

1982 *Kuvataide ja kirkolliset esineet*, Valamo ja sen sanoma. Helsinki. s.195–222.

*Thomenius, Kristina*

1983 *De heliga fäderna Sergej och Herman*, Valamo klosters grundarc. En hagiografisk undersökning.

*Thomenius, Kristina*

1985 *Pyhät kuvat*, Ortodoksisen kirkkomuseon taidearteita. Kuopio.

*Tolvanen, Jouko*

1967 *Taidesanakirja*. Helsinki.

*Valamon muinaismuistokokoelma*

1924 *Valamon muinaismuistokokoelma*. Sortavala.

## SUMMARY

Hieromonk Arseni: *Emal-icons as a part of Russian Art-handicraft*

This article discusses the methods of production of emal-miniatures and their history as a part of Russian art-handicraft. The key component of emal painting is glass, which had been produced in Egypt as early as 4000 B.C. There is even some evidence to suggest that the preparation techniques might actually be older than this. The oldest emal-objects date from approximately 1300 B.C. and were discovered in Crete and in Cyprus. Emal was used as adornment in jewelry and other objects. The preparation techniques of emal reached its height in Byzantium during the 10th–15th centuries and these techniques also became very popular in the West. Russians acquired their preparation techniques of colored-emal from Byzantium. The Russian designation for emal "Finift," also derives its origin from Byzantium.

White-emal came into general use quite rapidly and primarily in jewelry made near the end of the eighteenth century. Emal-miniatures were most commonly made in Rostov but also in Moscow and in St. Petersburg, though some small scale production occurred in many monasteries. The Monastery of Valaam strived for self-sufficiency in the manufacture of objects used in daily church services. At the dawn of 1850s they also began to produce white-emal paintings in painting house of the Valaam monastery. During the nineteenth century rapid industrialization and the subsequent rise in the standard of living increased the demand for emal-miniatures. This resulted in the massproduction of emal-icons which led to a decrease in the artistic and technical standards of these objects.

David Whipple

## Ippolit Vishenskij: A New Account of Pilgrimage for a New Era

At the beginning of the eighteenth century, Russia was in the process of dramatic transformation. The reforms of Peter the Great, though far from complete, would eventually touch upon virtually all aspects of society. But in particular, they would radically alter the status of the Russian Orthodox Church. Since the conversion of Rus', the church had played a crucial role in both connecting Russia with the whole of Orthodoxy and promoting piety throughout the land. One rite that enjoyed immense popularity since the introduction of Christianity to Russia was pilgrimage. Holy shrines and relics were believed to possess great spiritual power. Visiting these sites gave pilgrims the ability to relive the life and sufferings of a saint or even Christ himself. The hardships and trials of the actual journey permitted pilgrims to expiate guilt for their sins in some way. Naturally, the more distant the site and the more difficult the route, the greater the affect. Thus it was pilgrimage to Jerusalem, where pilgrims could retrace the steps of Christ himself, reexperience his suffering, and ultimately gain the benefits of his death in grace and forgiveness that was both the most difficult and prestigious destination. The desire on the part of the faithful to literally retrace the footsteps of Christ was very strong. As Paulinus of Nola observed, "the principal motive which draws people to Jerusalem is the desire to see and touch the places where Christ was present in the body."<sup>1</sup> The earliest account of a Russian pilgrim to Jerusalem is the *Khozhdenie igumena Daniila (The Pilgrimage of the Abbot Daniel)*, which dates from the early twelfth century.

### 1. The Pilgrimage of Abbot Daniel

The earliest extant account of a Russian pilgrim to the Holy Land is the well known *Khozhdenie igumena Daniila (The Pilgrimage of the Abbot Daniel)*. Daniel made his pilgrimage to the Holy Land between 1106 and

1108. His account begins with an exhortation to his brothers asking them to forgive him his sins and not to blame him for his lack of judgement. He then begins the tale of his journey in Constantinople. The route from Russia to Constantinople is not given. Daniel describes his route to Palestine largely in the form of impersonal chains or lists of the sites he visited, usually with the distances between them carefully recorded. From Constantinople he describes his journey to Jerusalem, using separate sections to describe the places he visits en route; such as Ephesus, Patmos, and Cyprus. He then gives an extremely detailed account of all the holy sites in Palestine, with particular focus on the holy shrines of Jerusalem and its environs, most notably: the Church of the Holy Sepulchre, Golgotha, the tomb of the blessed Virgin, and the site of Christ's baptism. His moving description of the Easter Vigil in the Church of the Holy Sepulchre and the miracle of the holy fire, coming down from Heaven to light the candles is the climax of the account. Daniel's account was widely read and very popular judging from the large number of extant manuscripts. In the following centuries, Daniel's account became the prototype for the accounts of later Russian pilgrims to the Holy Land.

Both Daniel's record of his pilgrimage, and the surviving accounts of Russian pilgrims after him extol Christian ideals and also serve to instruct the reader in Christian tradition. Daniel states that his account was written "for the faithful, so that in hearing the description of the holy places, they might be mentally transported to them, from the depths of their soul, and thus obtain from God the same rewards as those who have visited them."<sup>2</sup> Though Daniel's is the earliest extant account of a Russian pilgrim to Jerusalem, there is nothing to suggest that his long journey to worship at the shrines of Palestine was extraordinary.<sup>3</sup> In fact, Daniel himself notes that several other Russian pilgrims attended the Easter vigil at the Church of the Holy Sepulchre with him. For some six hundred years, later Russian pilgrims who chose to make a written record of their pilgrimage imitated, and indeed often simply copied Daniel's account. Not only was the content imitated, but the author's impersonal style of description became the norm for these later accounts. This tradition of imitation was so strong that it was not broken until the eighteenth century account of Ippolit Vishenskij.



## 2. Ippolit Vishenskij and his journey

Ippolit Vishenskij was a hieromonk of the Monastery of Sts. Boris and Gleb in Chernigov, and set out on his pilgrimage to Jerusalem from Chernigov in October of 1707. He would not return to Russia for nearly two years. In the course of his travels, Vishenskij would visit most every significant city and shrine in Orthodoxy: the great city of Constantinople with its many churches, monasteries, and relics, Damascus, the monastery of St. Catherine on Mt. Sinai, the Holy Mountain-Mt. Athos and its monasteries, and most importantly the city of Jerusalem. At the very beginning of his account, Vishenskij describes his motivations for undertaking this pilgrimage:

I, hieromonk Ippolit, having longed for many years to see the holy places and the holy city of Jerusalem, and to worship at the Tomb of the Lord, and on Mt. Sinai, and in Antioch, and Damascus, and to visit Mt. Athos; and to journey to these holy places on foot, and after God put this into my heart, I quickly completed it. And what I saw with my own eyes, all this I wrote, not appending anything, and not abridging anything, all this that you will read below was described in detail. This traveller began to write in the year of (Our) Lord 1707.<sup>4</sup>

The pilgrimage of Ippolit Vishenskij was epic in every sense of the word. Though it would not be productive to recount each town, city, church, or shrine that he visited, I feel it would be helpful to provide a brief summary of his travels.

Leaving Chernigov in October of 1707, Vishenskij first journeys to the city of Nezhin, where he hears that a caravan of Greek merchants would soon be leaving for Constantinople. He joins the caravan, and soon comes to the city of Jassy. Here Vishenskij gives the voevoda of Moldavia, Mikhail Rakovits, a package from the Archbishop of Chernigov, John Maksimovich. The full contents of this package are not known, but it did include a portion of the Archbishop's newly written book.<sup>5</sup> The Vojevoda was a gracious host to Vishenskij, and gave him a document to insure his speedy and unhindered travel to the Moldavian border. In Jassy, Vishenskij and his companions leave the caravan and then continue on to Bucharest. En route we hear of the poor condition of Christian churches, "We went past the empty village of Shelja, and there three empty churches stand, and no one is permitted to repair them."<sup>6</sup> Vishenskij reaches Bucharest, the capital of Moldavia on Christmas 1707. That very day, Gerasim, the Patriarch of Alexandria, also arrives in the city. Vishenskij then gives a package from the Archbishop of Chernigov to the Patriarch

and he has the occasion to participate in the service in the cathedral church of the monastery of St. Gregory with him. Vishenskij then sets out for Adrianople, crossing the Danube at the village of Gul'tjanitsa, and then continuing south through Old Tsargrad (Preslava). On the twenty-eighth of January our pilgrim arrives in Constantinople. Upon his arrival, he visits the Russian Ambassador to the court of the Turkish Sultan, Peter Andreevich Tolstoi, and presents a letter from the Archbishop of Chernigov. The Ambassador hosts Vishenskij for around ten days while he secures the issue of a firman - which guaranteed free passage throughout the Turkish (Ottoman) Empire for the pilgrim. Vishenskij then comments on the holy sites in Constantinople. Sadly he can only give an external description of Hagia Sophia, since as he notes, "Christians are forbidden to enter the church under penalty of death."<sup>77</sup> He visits the patriarch to receive his blessing, and while there, gives him a copy of the book of the Archbishop of Chernigov, John Maksimovich. Finally having received the firman, Vishenskij leaves Constantinople on the fourteenth of February by ship. He sails to Chios and Rhodes, stops on both islands and describes them in some detail. He then continues on to Cyprus. He relates the story of St. Lazarus and the ultimate fate of his remains, gives the number of major cities on the island, and provides the number of monasteries as well. He also describes a miracle-working icon of the Mother of God, painted by St. Luke. Having left Cyprus, Vishenskij arrives in the city of Jaffa on the ninth of April. Sadly Easter had already arrived, and Vishenskij had not succeeded in reaching the holy city of Jerusalem. Fortunately, he meets the Archbishop of Mt. Sinai in Jaffa, who invites him to come to Mt. Sinai. He accepts with pleasure. He travels through Egypt and reaches Mt. Sinai on the twenty-seventh of May. Vishenskij gives a most detailed description of the Sinai monastery, its churches, relics, and legends surrounding them. On the sixteenth of July, Vishenskij leaves Egypt for Palestine. Strangely enough instead of travelling directly to Jerusalem, he instead goes far to the north to Damascus and Sidon. Outside Damascus he recounts the story of Paul. Finally after much travail, Vishenskij reaches the holy city of Jerusalem on the second of September. He is greeted by the Patriarch of Jerusalem. He stays in Jerusalem for eight months. Over thirty four pages of his account (approximately one third) are devoted to describing the churches, monasteries, relics, and shrines of the holy city. Unfortunately, in parts he uses the traditional method of description of Russian pilgrims to the Holy Land; and thus simply records such facts as the spatial dimensions of these sights. Not surprisingly, the climax of Vishenskij's account is a description of the cathedral of the Tomb of the Lord (the Church of the Holy Sepulchre) and the miracle of the holy fire. Vishenskij leaves the city on the twenty-eighth of April for

the return to Russia. He journeys overland to Jaffa, then continues by boat to Mt. Athos. He arrives at Mt. Athos on the twenty-third of May. There Vishenskij describes the monasteries of Mt. Athos, giving the number of churches, chapels, and sketes in each as well the number of monks. He leaves Mt. Athos for Constantinople on the twenty-ninth of June. He spends fourteen days in Constantinople then returns "by the very same path to my country."<sup>8</sup> Vishenskij says nothing about the return trip, except for the fact that he arrived safely in Chernigov.

### **3. Breaking with Daniel – Vishenskij's Innovative Account**

Up until Vishenskij's account, there had been a very narrow focus of interest for Russian pilgrims, namely describing the holy character and significance of the Christian shrines visited. One of the most striking differences is Vishenskij's wider interest in recording the actual route of his pilgrimage and describing his observations en route. During the course of his journey, Vishenskij consistently describes his surroundings; the appearances of the places he visits as well as remarking on the conditions and customs of the local populations. He paid particular attention to the Balkan lands he passed through while travelling to Constantinople. Passing through what is now Bulgaria, Vishenskij comments on the poverty of the local Christian inhabitants, "We went past Bulgarian and Serbian villages, and in the huts and houses there are no benches, nor tables or windows; nor do they have floors."<sup>9</sup> He does not confine his observations to Christians alone. After reaching Egypt, Vishenskij records his rather negative view of the local populace, "In Egypt the people are not good; the black Arabs (and) even their women walk about naked without shame ..."<sup>10</sup>

Though throughout this account, the holy sites receive the respect and attention they deserve, Vishenskij notices and remarks about subjects that earlier pilgrims never thought to include. Interestingly for a pious churchman, Vishenskij pays considerable attention to such secular concerns as the size and strength of the fortifications of the cities he visits, as well as commenting upon the strength of their garrisons. In describing Jassy, the capital of Moldavia, Vishenskij observes, "Jassy is a very great city, ... it has no fortress or walls around it, it is like a village."<sup>11</sup> While in stark contrast, "Constantinople is surrounded by the sea, it stands on seven hills and is very strong; ... (having) a deep moat and a large garrison."<sup>12</sup>

**BIBLIOGRAPHY***Coleman Simon & Elsner John*

1995 Pilgrimage Past and Present. London: British Museum Press.

*Davies, J. G.*

1988 Pilgrimage Yesterday and Today: Why? Where? How?. London: SCM Press.

*Majeska, George*

1984 Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

*Seeman, Klaus-Dieter*

1976 Die Altrussische Wallfahrtsliteratur. Munich: Wilhelm Fink.

*Stavrou Theofanis & Weisensel Peter*

1986 Russian Travellers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century. Columbus: Slavica.

*Turner Victor & Edith*

1978 Image and Pilgrimage in Christian Culture. Columbia University Press.

*Vishenskij, Ippolit*

1914 Puteshestvie ieromonakha Ippolita Vishenskago v Ierusalim, na Sinai i Afon (1707-1709). In: S. P. Rozanov (ed.), Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik, 61. St. Petersburg, 1914.

Laura Stark

## Sacred person and sacred place in institutional and 'folk' narratives of pilgrimage to Orthodox monasteries in Karelia\*

In recent anthropological discussions of the nature of pilgrimage, scholars have found the concepts of the "sacred" and the "sacred center" useful in attempting to define what distinguishes pilgrimage goals from other places, why people make pilgrimages and how they perceive the pilgrimage experience. Eade and Sallnow (1991) bring our understanding of pilgrimage a step closer by distinguishing three categories in which the 'sacred' aspect of the sacred center may reside. These are: a *sacred person* (the founder of the shrine, a saint, or some other charismatic person connected to the site); a *sacred place* (the features of the site itself contain sacred power, whether through unusual topography and/or its connection to the supernatural or to God); or a *sacred text* (such as the Bible, which is the main focus of pilgrimages to the Holy Land; – people want to visit the sites they have read about and feel closer to Biblical protagonists who have walked there). The authors' point of departure, which I share in this paper, is the idea that the *sacred* at any given pilgrimage site is context-specific and culture-bound; furthermore, sacred messages and meanings are not inherent in the pilgrimage site itself but are constructed and transmitted both by pilgrims and by the institutions controlling the site. For this reason, we need to deconstruct the very category of 'pilgrimage', rather than suggest universal definitions for the pilgrimage experience, as some scholars have done (Turner 1978; Gothóni 1993). In order to illustrate this point, the present paper compares oral (folk) and written (institutional) descriptions of pilgrimage to Orthodox Karelian monasteries prior to World War II in order to examine the different roles played by the sacred person and sacred place in the perceptions of two groups of pilgrims.

The 'image' of the sacred center in pilgrims' perceptions is constructed in part through narratives which Morinis (1992) calls the *informational*

*field* of the sacred center, that is, "the web of tales, legends, history and miracle stories that spins out from the sacred center" (p. 22). As used in this study, the term *informational field* refers to any narrative discourse in either oral or written form<sup>1</sup> which attaches particular meanings to a site or its features, and makes particular links between the site on the one hand, and persons, places, texts, symbols, ideas and/or values on the other. The informational field, of which the pilgrim is aware *prior* to his/her journey, has the potential to affect how the pilgrim perceives and experiences the sacred site: it may have a strong influence on what the pilgrim will consider noteworthy, and what will be passed over unnoticed. In short, the informational field of the sacred center serves as the framework which guides the pilgrimage experience. Bowman, observing the behavior of pilgrims in Jerusalem, puts it another way:

... it is at the sites *whence* pilgrims set out on their searches for the centre that pilgrims learn what they desire to find. At the centre where they go in expectation of fulfilling that desire *pilgrims experience little other than that which they already expect to encounter.*<sup>2</sup>

Much of the informational field of a pilgrimage site takes the form of legends and miracle tales, that is, collective narratives passed from generation to generation. Hence the importance of folklore for understanding pilgrimage: it forms the primary informational field for pilgrims in an oral or semi-oral culture, it serves as the framework which affects the pilgrims' perception and experience of the pilgrimage site once they reach it.

The informational field gives meaning to the sacred center at many levels, including the monastery itself as a symbol or idea, and the physical setting and structures which comprise it. Stories connected to icons, relics, material traces and imprints are another vital layer of the informational field. More importantly they are ways of representing the power of the sacred person fixed to the sacred place, as are the chapels erected in places sacred persons have visited.<sup>3</sup> Archeologists have noted that pilgrimage sites in the Holy Land often display "a sacred topography mapped onto the terrain by monks and pilgrims throughout the landscape of the monastery" (Coleman and Elsner 1994: 77), and Stopford (1994) comments on how this was done with relics and the bodies of saints in Europe. But what is often overlooked is that without the informational field, *such artifacts remain just that*: mere objects without history, meaning or message. Without the informational field surrounding the pilgrimage site, the pilgrim is unable to attach cultural meanings to it—the

informational field is, therefore, a vital part of the pilgrimage experience.

The different informational fields compared here suggest that between 1900 and 1940, there was a marked difference between the semi-literate Orthodox Karelian 'folk'<sup>4</sup> and more educated Orthodox Karelians (for example, priests, church officials, teachers, journalists and seminary students) in their perceptions and experiences of pilgrimage and the sacred center<sup>5</sup>. The reason for these differences, I argue, is that ways of viewing and experiencing the sacred are learned within a community. Thus in two different communities, (here, that of the folk laity and that of more educated persons more involved in institutional church activities), strikingly different approaches to the sacred were possible.

For my analysis of the *folk informational field*, I use as my source material over one hundred oral narratives and anecdotes from the Folklore Archives of the Finnish Literature Society and the Karelian Language Dictionary archives, both located in Helsinki. This material was collected (with a few exceptions) from three areas: Viena Karelia, Aunus Karelia and Ladoga Karelia<sup>6</sup>. The majority of the texts originate in four parishes in Ladoga Karelia: Salmi, Sortavala, Suistamo and Impilahti. The material was collected between 1879 and 1961, and describes pre-World War II experiences and perceptions. The majority of the texts (70) were collected during the period 1930–1940.

This material represents perspectives from traditional agrarian Karelian culture. Even the folk informants for the material collected in the period 1930–1940 already represented the older (and less educated) generation of Orthodox Karelians. Of the 35 informants from that period whose age we know, the *average* age in 1935 was 58.5 years. None of the folk informants appear to have had much contact with the institutional Orthodox church or the activities organized by it. For instance, their pilgrimages were made alone or with relatives or friends rather than in group pilgrimages organized by the Church, and the folk laity here do not appear to be the same lay members who corresponded by letter with monks and priests at Valamo, since there is no mention in any of the descriptions of any monk or priest by name, or anything that would suggest that the monastery brethren were familiar or known to the folk pilgrims.

Eighteen of these folk texts deal with minor or unnamed sacred centers<sup>7</sup>, but 87 texts offer information concerning only four monasteries of Orthodox Karelia: Valamo, Ladoga Karelia (43 texts); Solovetski, Archangel Karelia (16 texts)<sup>8</sup>; Konevitsa, Ladoga Karelia (11 texts), and The Holy Trinity of Svir, (usually referred to as Stroitsa in the folklore), Aunus Karelia (9 texts).

For my discussion of the *institutional informational field*, I use as my

source material 37 lengthy descriptions of pilgrimage and/or monasteries appearing between 1901 and 1939 in the Finnish Orthodox periodical *Aamun Koitto*. Thirty-three of the descriptions deal with pilgrimage to Valamo or experiences at this sacred center, one is a description of Konevitsa monastery, one describes both Valamo and Konevitsa, and two deal with impressions of Lintula convent. The authors of the descriptions were one of three types: 1) literate, educated pilgrims or visitors to the sacred center who described their own personal impressions; 2) members of a group<sup>9</sup> who had visited the monastery and who wrote on behalf of all participants; and 3) group trip organizers such as parish priests or teachers. These organizers sometimes included such information as their hopes and aims for the trip, evaluations as to its success and advice for future organizers. A significant number of the authors were church intellectuals and activists.<sup>10</sup>

The oral narratives and written texts exhibit some basic structural differences: the written texts are usually much longer and organize the pilgrimage events in chronological order or logically according to theme. The oral folk descriptions are shorter and more haphazard in their approach to the subject, often illuminating only one or several aspects of the pilgrimage experience rather than recounting the entire sequence of events. However, the most striking difference between the two types of descriptions is that the oral narratives tend to focus on the sacred person, while the *Aamun Koitto* accounts stress a *place-centered* sacredness.

## Folk narratives and The Sacred Person

In the folk informational field, sacred *persons* form one of the most important thematic elements of the oral tales,<sup>11</sup> while sacred *places* are noteworthy only in terms of their connection to sacred *persons*: In oral narratives, the sacred place is sacred only through the person of the founder, saint or God whose presence there has in some way transformed it. In short, sacred persons are the pretext and justification for the existence of the sacred place.

The memory of sacred persons appears to have been strongly encouraged by parish priests, as in the case of the founders of Stroitsa and Petsamo monasteries:

Alexander Syväriläinen and Saint Triihpoi [Trifon Petsamolainen] were great holy hermits and the founders of monasteries. People



always turned to them in their prayers to ask for help. They were always remembered in church prayers in Karelia. When the priest blessed the congregation by holding up the cross, he always mentioned Saint Aleksi Syväriläinen and Saint Triihpoi as bearers of aid and intercessors. One wasn't allowed to leave the church before the names of those monastery founder-saints were mentioned. Only after that everyone went to kiss the cross and then we were allowed to leave the church. – Woman, 74 years.<sup>12</sup>

Sacred persons in the oral tales tend to be mythological, associated with supernatural power: In the numerous legends in which monastery founders are said to have originally sailed to the monasteries on flat rocks or millstones, a conceptual link is made between the sacred person and the mythical/supernatural: giants and witches also sailed on flat rocks in Finnish tales.<sup>13</sup>

Sacred persons were associated with supernatural control over both the *natural* and *supernatural*: environments: on the one hand, they sailed across water on rocks, cured diseases<sup>14</sup>, fed multitudes single-handedly<sup>15</sup>, their buildings built themselves overnight<sup>16</sup>; on the other, they drove out demons.<sup>17</sup>

Another factor which gives sacred persons in the oral stories and legends an air of distinctiveness is their extreme asceticism: they were separated from ordinary humans not only by their supernatural powers but also by their denial of the physical self:

... They went to the island [Valamo] and there they made themselves a cave in the earth. There they prayed to the Creator. They didn't have any food there, no water, not even fire. They were just there in the cave in the earth. Nobody there came to visit them, nor did anyone know that there was somebody there. They dedicated themselves to God's will there and the Holy Spirit went to give them food. That's how they survived. And they didn't want anything more than water and bread, and some salt ...<sup>18</sup>

... In the beginning their food was berries from the forest, their bed the bare earth and their pillow a stone. Finally some fishermen found them and brought them some seeds to plant grain. Sergei and Herman began to cultivate a little land. They ground the grain with handmills. The Russian Karelian refugee said that these stories really happened.<sup>19</sup>

Antrei Antrayski [Andrian Ontrusovalainen] was a hermit, a holy man, who lived in the woods, tortured himself with fasting and dedicated his life to worshipping God ...<sup>20</sup>

crying and praying, at which point the child, alive and well, miraculously appears sitting on the altar.<sup>30</sup>

In Orthodox Karelia people maintained close, reciprocal relationships with various saints. Each saint in a particular place had his or her own function, usually associated with economy or subsistence. The obligations of the human devotees included lighting candles in front of the saints' icons, bringing offerings or gifts of food, alcoholic drink, wool, linen or butter, sacrificing animals in the saints' honor, observing the saint's day by not performing work associated with the saint on that day, or leaving the 'last' portion of some grain crop unharvested or unthreshed, or a tuft of sheared wool as an offering to the saint.<sup>31</sup> Obligations of the saint, in turn, ranged from granting a large catch of fish or luck in hunting, helping the grain or other crops to grow, protecting cattle from predators, giving protection and aid against disease, etc.

Not fulfilling one's part of the exchange bargain could result in punishment by the saint: if one did not honor the patron saint of the local chapel in the proper way, the saint could punish that person with an accident or illness: sometimes a sorcerer could tell the victim the misfortune was caused by the saint<sup>32</sup>, in other cases the disease's origin was revealed in a dream<sup>33</sup>. It was then necessary to go immediately to the shrine, light candles and bring gifts, money, and/or food in order to appease the saint.

According to one informant, if someone in Orthodox Karelia prayed to Saint Mikkula before leaving on a journey and promised to give money to the church if the journey were successful, but failed to give the promised amount, it was believed that Saint Mikkula was likely to become angry and take his payment anyway: the person's cow or horse might die, or the person might sicken<sup>34</sup>.

Vows or promises involving pilgrimage and monasteries were also part of this exchange relationship. Pilgrimage journeys were made in connection with a miraculous healing or some other divine favor. In one brief description given in Viena Karelia, a man prayed to the "god" Izotei Savatei (Savvati Solokkalainen, founder of Solovetski monastery) and promised that if his wife gave birth to a son, he would make the journey to Solovetski.<sup>35</sup> Making this type of sacred vow or promise was known variously in Karelian dialects as *jeäkseijä*, *jeäksentähine*, *jeäksevüö*, *jeäksie*, among others.<sup>36</sup> The vow could entail a pilgrimage made before the sacred person had fulfilled his part of the bargain (for example in order to seek a cure) or only after the cure had been granted.<sup>37</sup> Children could be also be 'promised' to a monastery if they recovered from misfortune<sup>38</sup>, and a 'substitute' pilgrim could make the pilgrimage journey in order to seek a cure for someone else too ill to travel.<sup>39</sup>

In short, even though sacred centers are always technically *places*, their sacredness in the oral tales depended on their connection to a sacred person or persons. In many cases pilgrimages represented a continuation of the reciprocal relationships that people carried out with sacred persons in everyday life. This is not true, however, of the written *Aamun Koitto* descriptions, in which the sacred place itself, devoid of any association with sacred persons, was the clear goal of the pilgrimage.

## Institutional narratives and the Sacred Place

In the *Aamun Koitto* travel descriptions the most frequently-appearing theme was the suggestion of *sacredness of place* expressed in romantic terms: specifically, the beauty and tranquility of Valamo's natural surroundings. This has also been observed by *Petri Raivo* (1994) in his analysis of the *Aamun Koitto* pilgrimage descriptions between 1918 and 1939:

The central ideological theme in the travel descriptions written by Orthodox pilgrims was the perception of the monastery places and landscapes as sacred. For example, in the case of Valamo, the pilgrimage descriptions created the image of a place which was both physically and spiritually not of this world (p. 125, translation mine).

In the written descriptions from *Aamun Koitto*, the sacred place does not need a sacred person in order to justify its sacredness. The qualities it embodies are sufficient for its status as a sacred center—it becomes personified, the protagonist of the monastery:

The sea, the vast sea, is before my eyes. The evening sun is setting. It brings its golden glitter to the glassy surface of the water. At this moment I am on a rocky spit of land in the Ladoga archipelago. A sweet peace settles in my soul. I have broken away from the bustle and dust of the city and am now happy as I gaze upon God's magnificent nature. It is quiet.<sup>40</sup>

It was a beautiful autumn day. The sun sent its gold to the peaceful surface of Ladoga's waters, along which, quietly but surely, sailed a small boat ... Thousands of visitors hasten to gaze upon Lake Ladoga. They want to enjoy the stillness of this island, in the bosom of nature. In the evenings they want to hear the twittering of the birds and the ringing of the monastery bells.

... Beautiful and charming were the surroundings ... and what of Lake Ladoga itself, how did it appear? Majestic, it stood. It neither surged nor thundered but calmly stretched its protective wings as far as the eye could see. Peacefully it received us and promised to take us safely to the harbor of peace.<sup>41</sup>

I stand and gaze at this ideal Finnish landscape. My eyes are caressed and my heart delighted by the view. The bay is glassy calm. Only here and there do the fishes dance and shatter the calm of the water's surface. In looking at this beauty, one is put under its spell, from which it is difficult to break free. It is still and calm ...

... – My friend! When you visit Valamo with its apple and cherry trees, its lilacs in full bloom, then go out when the sun is setting, stand and listen, and from the nearby woods you will hear the nightingale sing. It is already worth the trouble of coming to Valamo, if you have not heard this rare bird in your own home district.<sup>42</sup>

The magnificent nature draws people to God. The vast sea, sometimes glassy calm, at other times ill-tempered and stormy, the rugged shore cliffs and ancient woods speak to them of God's great and good works.<sup>43</sup>

The cloudless sky, like a giant vault of blue, arches over us. The ship's mast, gilded by the sun, sparkles in the air. The restful waters reflect islands, villages and forests from their endlessly clear surface, forming an enchanting picture the likes of which could not be created by any mortal artist.<sup>44</sup>

We gazed upon and admired the landscapes, each more beautiful than the last, which opened up before our eyes. We knew ourselves to be in the most beautiful chamber in the nature of our motherland, at the centuries-old pilgrimage center of the Karelians. Apple and cherry trees bloomed in well protected and well cared-for orchards ... Lilacs and roses spread their lovely fragrance and colorful glory, the birds sang, and almost nowhere else is their safety so guaranteed as in the forests of Valamo. Water birds seemed tame because they let people come so close.

... Lake Ladoga was at rest, a peaceful, almost glittering expanse of beauty. Everywhere one looked, one could see the most beautiful ideal Finnish landscape sparkling in the sunlight.

"Child of Finland, do not barter away your lovely land ..."

– These lines by Topelius came to my mind as if of their own will.<sup>45</sup>

*Similar descriptions can be found for Konevitsa monastery:*

We drank water from sacred springs, gazed at the beautiful, well cared-for woods and fields of grain, and admired the lovely sandy beaches and other scenery. The order, cleanliness and peacefulness of everything we saw made a singularly good impression on us trip participants and will remain unforgotten in our memories.<sup>46</sup>

The mythical *sacred person* so important in the folk narratives is absent in the *Aamun Koitto* descriptions of pilgrimage and Valamo monastery. There are no stories of saints or holy men who left their traces at the monastery, no tales of miracles performed by these sacred persons. There are no references to close or reciprocal relations with any sacred persons. Only occasionally are anecdotal references made to the recent acts of historical figures, but these stories are different from those recounted in the folk narratives. *Thus even when tales of important persons were used in the written discourse, the literate authors drew upon a different set of cultural lore than did the 'folk'*. A popular tale in the written descriptions concerns the meeting between Russian emperor Alexander I and the hermit Nikolai, of which I have found three nearly identical versions presented by authors in *Aamun Koitto*, but which was not mentioned by a single folk informant:

This insignificant hut is nonetheless important for the fact that the [Russian] emperor Alexander I paid a visit there on his trip to Valamo in August of 1819. The delighted hermit offered his noble guest the best he had, namely turnips from his own herb garden. The emperor took one of them. When a knife began to be sought in order to clean off the skin of the turnip, the emperor said: "I am a soldier and I eat like a soldier", and began to peel the turnip with his teeth.<sup>47</sup>

The great lord, emperor Alexander I, came to greet the hermit Nikolai. The old man received him hospitably and offered the emperor a turnip which he had grown. He started to look for a knife to give to his guest to peel and cut the turnip, but his guest said, "I am a soldier" and bit off a piece of the turnip.<sup>48</sup>

In 1819 the emperor Alexander I came here to visit the old man. The ruler had conversed for a long time with the hermit concerning the great questions of their faith. The old monk had offered the emperor a turnip from his own garden, and when he did not happen to have a knife handy, the emperor peeled the turnip with his teeth, saying, "I'm a soldier and eat like a soldier too".<sup>49</sup>

*Other stories of historical and contemporary figures connected to the monastery include the following:*

In the same graveyard we come to the Swedish king, [Magnus'] grave, whose rectangular headstone tells a piece of this king's life history: King Magnus was saved from a shipwreck by floating on a piece of the ship to Valamo, and there he converted to the Orthodox faith and died a monk.<sup>50</sup>

When he had to leave, the Archbishop [of Sweden] suggested to the hermit [Father Ephrem] that it might be good to offer the Lord a prayer together. What followed was a unique event: the hermit of Valamo dressed in his *skeema* clothing and the head of the Swedish Lutheran church knelt devoutly side by side in front of the King's door and began to pray in a low voice to their common Father in Heaven (...). It was a wonderful moment (...). At the end of the 16th century the Swedish troops of war chief Pontus de la Gardie completely destroyed Valamo monastery, stained the rocks of the monastery island with the blood of hermits in killing nearly 80 monks. Now a hermit of Valamo and the supreme shepherd of the Swedish people knelt together in front of the greatness of God ... Such is the power of love.<sup>51</sup>

If we compare these anecdotes, it is clear that they all have something important in common: they tell of historical figures of authority who, upon visiting Valamo, relinquish some of the social distance between their social rank and that of the monks, thus placing themselves on a level equal to them. We may view these stories as a form of discourse propagated by the monks at Valamo, but their adoption by the *Aamun Koitto* authors suggests that this theme, in which the sacred center commands interest and respect from other political and religious powers, was useful to the Karelian intellectuals and activists of the Finnish Orthodox Church. In the difficult and uncertain times experienced by Karelian Orthodoxy following Finland's independence in 1917–1918<sup>52</sup>, legends of meetings between the monastery and other political and religious powers created a 'tradition' which could be held up as a model for contemporary encounters.

The persons who populate the descriptions in *Aamun Koitto* to the greatest extent, however, are the monks, priests and Igumens with whom the pilgrims came into contact. What they said and did, how they acted towards the pilgrims, is a topic *which is not dealt with at all in the oral folk narratives* but which is stressed in the written descriptions. Accordingly, the emphasis moves away from the *mythic* sacred person and toward the *romanticized sacred place* and the *role of actual persons*, reconstructing the sacred to be relevant for contemporary issues, especially those of

ethnic, linguistic, geographic and religious *identity*, which are also found in abundance in the Aamun Koitto descriptions but which are never mentioned in the oral folk narratives concerning pilgrimage and monasteries (see Stark 1996).

The concept of Valamo *as a place*, a center of Karelian identity and a stronghold located on the Finnish-Russian border; images of past encounters with high authorities in which such authorities held Valamo in high respect; and images of its current inhabitants as familiar, avowed 'friends' of Finland were vital for the political and educational agendas of the reformers and intellectuals of the Karelian Orthodox church.<sup>53</sup>

## Conclusion

The religious worldview of the less-educated Orthodox 'folk' living in the peripheral areas of Ladoga Karelia was based on the importance of *sacred persons* which was manifested in both a cult of traces and in daily relations of reciprocal exchange: folk pilgrimage was a continuation of this everyday worldview concerning the sacred, which incorporated the mythical, legendary monastery figures into the basic human-sacred exchange relationship.

Persons more closely associated with the institutional Orthodox church in Karelia, such as intellectuals and those who participated in organized trips led by church leaders, experienced pilgrimage in a manner much more influenced by official viewpoints and teachings. The romanticization of Valamo monastery as a *sacred place* in institutional Orthodox circles was probably linked to its new geo-political status on the border between newly independent Finland and Russia.

If two different groups of pilgrims can view the essential 'sacredness' of the *same* pilgrimage goal in such different ways, then the search for diversity in pilgrimage experience and for the cultural factors which give rise to this diversity may be a more useful point of departure for understanding pilgrimage and the the sacred center than the search for a universal definition or universal elements of pilgrimage. The idea that the undertakings we call *pilgrimage* in different cultures and at different points in history are in essence all the same thing assumes what should be examined, and reduces the ability of the researcher to uncover why the pilgrimage experience is different in different contexts.

## NOTES

- \* Acknowledgments. I am grateful to Panu Hallamaa for his comments to the original version of this manuscript. This paper is based on research funded by a grant from Suomen Kulttuurirahasto (Finnish Cultural Foundation).
- <sup>1</sup> Although we lack contextual information about the process by which the stories, legends, etc. were transmitted and spread, it was probably similar to that observed by anthropologist *Jill Dubisch* (1990) for a pilgrimage site in present-day Orthodox Greece:  
 "At the same time there is also a large oral tradition, consisting of pilgrims' own experiences and those relayed to them by word of mouth, a large part of which is not found in the literature of the church. The recounting of such stories (as well as tales of unusual vows or other dramatic incidents) is a common type of exchange among pilgrims, especially at major festival times when the crowds are large and people are more likely to fall into conversation with each other" (p. 126).
- <sup>2</sup> *Bowman* 1991: 121, emphasis mine
- <sup>3</sup> Suistamo. Siiri Oulasmaa a) 6212. 1961. Suistamo. E. Toiviainen 424. 1939.
- <sup>4</sup> According to *Kirkinen et. al.* (1995:266), slightly under half of the Orthodox population was non-literate towards the end of the 19th century.
- <sup>5</sup> For more on the differences between oral and written pilgrimage narratives, see *Stark* (1996) based on the same textual source materials.
- <sup>6</sup> In the present study, the terms *Viena Karelia*, *Aunus Karelia* and *Ladoga Karelia* correspond to the same geographic areas that they do in *Mutti Sarmela's* (1994) *Atlas of Finnish Ethnic Culture 2: Folklore*.  
 In 1897, 19, 236 Karelians lived in Viena Karelia (accounting for approx. 49% of the total population) and 59, 281 Karelians lived in Aunus Karelia (approx. 39% of the population) (*Kirkinen et. al.* 1995:272). Of the approximately 45,000 Orthodox Karelians in Finland in the 1890s, nearly one-third lived in Ladoga Karelia (*Kirkinen et. al.* 1995:266).
- <sup>7</sup> *Kelja monastery*: Impilahti. KRK 143. Juho Kuronen 1; Impilahti. KT 129. Juho Kuronen 45. 1936; *Antrei Antrayski's monastery*: Salmi. Ulla Manonen 1135. 1936 and 4716. 1937; *Orusjärvi monastery*: Salmi. M. Pelkonen 306. 1935–40; Salmi. Th. Schwindt VK 89:56. 1879; Priazha. SKSÄ 121. 1992; *Säntämäki monastery*: Makslahti. Ulla Manonen 1139. 1936; *Heinisenmaa monastery*: Sortavala. Th. Schwindt VK 89:55. 1879; *Vahvajärvi island*: Ruskeala. 1939. Anna Mustajärvi PK 29: 5302. – Anna Auvinen, born 1870; Ruskeala<Impilahti. 1939. Eino Toiviainen 550. – Juho Silvennoinen.
- <sup>8</sup> Valamo and Solovetski in particular were major goals for pilgrimage – In the mid-19th century, Solovetski attracted between ten and fifteen thousand pilgrims each summer, while during the same decades, Valamo drew eight thousand visitors annually (*Kohonen* 1983: 36), five thousand alone on the festival day of its founders Sergei and Herman (*Davies* 1988: 136). In the 1930s, Valamo attracted approximately 3,000 Orthodox pilgrims annually, while the number of Lutheran 'visitors' grew steadily from 6,000 to 21,000 annually between the years 1930 and 1938 (*Kilpeläinen* 1994: 389).
- <sup>9</sup> Groups included, among others: members of Ilomantsi Orthodox congregation, members of the Viipuri Orthodox congregation, members of the Salmi Orthodox parish congregation (180 not including children), the Salmi church choir, the youth of the Suistamo Orthodox congregation, the youth of Korpi-



selkä Orthodox congregation, pupils of the Soanlahti primary school, pupils and teachers of the Suojärvi primary school, Sunday-school children of Sortavala, the pupils of the Christian primary school of Korpiselkä parish, participants of the Sortavala drawing course, students of the Orthodox Priest Seminary of Sortavala, the Orthodox students graduated from the Travelling Teachers' Preparatory Institute, the officers of the Finnish 2nd division, members of the Lotta-Svärd (Women's Auxiliary) Association, and members of the Ministry of Transport and the Committee on Appropriations.

- <sup>10</sup> *Raivo* 1994:116
- <sup>11</sup> For other themes central to the oral folk tales and written *Aamun Koitto* descriptions, see *Stark* (1996).
- <sup>12</sup> Suistamo. Siiri Oulasmaa a)5 6220. 1961.
- <sup>13</sup> *Haavio* 1936
- <sup>14</sup> Salmi. 1935–40. M. Pelkonen 448. – Miikkul Izrikki, 69 years; Makslahti. 1936. Ulla Mannonen 1139. – Martta Kuha, 54 years; Salmi. 1934. Martti Haavio 1700. – Nastja Rantsi, 49 years.
- <sup>15</sup> Impilahti. 1936. Sanni Tiensuu a)102. – Maria Mäntylä b. 1882.
- <sup>16</sup> Virtaranta (1964:181–2); Porajärvi. 1936. L. Laiho 4022. – Maksima Jevlova, b. 1863; Suistamo. 1939. J. Hautala 969. – Ivan Tajakka, 70 years; Salmi. 1935–40. M. Pelkonen 448. – Miikkul Izrikki, 69 years.
- <sup>17</sup> Pyhäjärvi V.I. Yrjö Kinnari KRK 126:256. – Heikki Kuranen, 51 years; Sortavala. 1938. Juho Saikkonen 6; Sortavala. 1938. Juho Saikkonen KT 136:94; Kangasniemi. 1894. Henrik Laitinen vol. 1:122; Makslahti. 1936. Ulla Mannonen 1134. – Martta Kuha, 54 years; Salmi. 1938. Mikko Mikkonen KT 131:190. – J. A. Mikkonen; Joensuu. 1938. Maria Pitkänen PK 31:5643. – Heikki Koponen, b. 1892.
- <sup>18</sup> Aunus > Salmi. J. Hautala and L. Simonsuuri SKSÄ A 133. 1938.
- <sup>19</sup> Suojärvi. J. Koivunen KT 128:8. 1936.
- <sup>20</sup> Salmi. Ulla Manonen 1135. 1936.
- <sup>21</sup> Sortavala. KT 137. Selma Saikkonen 120. 1936; Impilahti. Sanni Tiensuu a) 102. 1936; Priazha. SKSÄ 113. 1992.
- <sup>22</sup> Suistamo. Siiri Oulasmaa a) 6209. 1961.
- <sup>23</sup> Pyhäjärvi (Karelian Isthmus) V.I. KRK. Yrjö Kinnari 256.
- <sup>24</sup> Salmi. 1946. O. Harju 3868.
- <sup>25</sup> Salmi. KRK Pekka Pohjanvalo 143.
- <sup>26</sup> Impilahti. Sanni Tiensuu a)102. 1936. – Maria Mäntylä, b. 1882.
- <sup>27</sup> Salmi. 1935–40. M. Pelkonen 410. – Johor Lammas the elder; Suistamo. 1936. Martta Kähmi 75; Aunus. 1938. Niilo Leppänen 301; Porajärvi. 1943. Helmi Helminen 1898. – Ivan Hermonen, 75 years; Sammatu. 1943. Helmi Helminen 1818. – Paraskovja Kurshijev, born 1886.
- <sup>28</sup> Salmi. 1935–40. M. Pelkonen 414. – Anni Spiridonantytär Lammas, formerly Herranen; Salmi. 1935–40. M. Pelkonen 413. – Johor Lammas the elder.
- <sup>29</sup> *Dubisch* 1990: 126
- <sup>30</sup> Aunus. 1938. N. Leppänen 301.
- <sup>31</sup> Vuokkiniemi. 1901. O. Martini III. 608, Karjalan Kielen Sanakirjan arkisto, Kotimaisten Kielten Tutkimuskeskus; Suistamo. 1930. R. E. Nirvi, Karjalan Kielen Sanakirjan arkisto, Kotimaisten Kielten Tutkimuskeskus.
- <sup>32</sup> Suojärvi. 1941. Viktor Hankka 88; Säämäjärvi. 1928–9. E. V. Ahtia, Karjalan Kielen Sanakirjan arkisto, Kotimaisten Kielten Tutkimuskeskus.
- <sup>33</sup> Oulu. 1930. Samuli Paulaharju 13732. Anni Lehtonen, 50 years.
- <sup>34</sup> Salmi. 1937. Ulla Mannonen 4982. – Martta Kuha 54 years.

- <sup>35</sup> Tulemajärvi. 1942. Helmi Helminen. – Solomonida Petrov, born 1862, Karjalan Kielen Sanakirjan arkisto, Kotimaisten Kielten Tutkimuskeskus.
- <sup>36</sup> Karjalan Kielen Sanakirja, p. 495.
- <sup>37</sup> Impilahti. 1938. PK 5258. Mikko Jaakkola; Uhtua. 1894, K. F. Karjalainen. Karjalan Kielen Sanakirjan arkisto, Kotimaisten Kielten Tutkimuskeskus.
- <sup>38</sup> Suistamo. 1959. Siiri Oulasmaa E 241: 132. – Anna Votkin (formerly Kalevainen), 68 years.
- <sup>39</sup> Suistamo. 1959. Siiri Oulasmaa E 246: 213–214, told by Parakeeva Makkonen.
- <sup>40</sup> ”Kesäisiä muistelmia Valamosta”, AK 1919, no. 15:127. – A – a.
- <sup>41</sup> ”Retki Valamon luostariin”, AK 1923, no. 21:164, [Sortavalan kr.-kat. pappis-seminaarin oppilaat, Pappisseminaarilainen.
- <sup>42</sup> ”Valamon satakielet”, AK 1925 no. 14:130.
- <sup>43</sup> ”Valamo, Laatokan helmi”, AK 1927, no. 13, 14:165. – E. J. Ellilä, *Kansan Kuvalehti*.
- <sup>44</sup> ”Rauhan satamassa”, AK 1937, no. 34:257. – M. Michailov.
- <sup>45</sup> ”Soanlahden kansakoulun oppilaiden Valamon matka 18–19.6. 1925”, AK 1925, no. 14:129.
- <sup>46</sup> ”Salmin kirkkokuoron retki Konevitsan ja Valamon luostareihin”, AK 1939, no. 29:225. – D.K.
- <sup>47</sup> ”Erakon maja”, AK 1901, no. 6: 51.
- <sup>48</sup> ”Sortavalan piirustuskurssilaisten matka Valamoon”, AK 1924, no. 16:126.
- <sup>49</sup> ”Valamo, Laatokan Helmi”, AK 1927, no. 13–14:164. – E. J. Ellilä, *Kansan Kuvalehti*.
- <sup>50</sup> ”Soanlahden kansakoulun oppilaiden Valamon matka 18–19.6.1925”, AK 1925, no. 14: 129.
- <sup>51</sup> ”Ruotsin arkkipiispan Natan Söderblomin mukana Valamossa” AK 1927, no. 20:250–252. – S. Solntsev.
- <sup>52</sup> Such difficulties included threats facing Karelian Orthodoxy from secularization, the growing activities of protestant sects, the decline in Orthodox consciousness, and the moral corruption seen to be part of the spirit of the times, which some priests viewed as the result of atheist movements linked to Marxism (*Kilpeläinen* 1994:179). The threat from the protestant sects appears to have been most widespread at the beginning of the 1930s, in the period of deepest economic depression in Karelia (*Kilpeläinen* 1994: 177)
- <sup>53</sup> See Stark 1996; also *Setälä* 1966; *Kilpeläinen* 1994, 1995.

## LITERATURE

*Bowman, Glenn*

- 1991 Christian Ideology and the Image of a Holy Land: The Place of Jerusalem Pilgrimage in the Various Christianities. In: John Eade and Michael Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*; pp. 98–121. London and New York: Routledge.

*Coleman Simon & Elsner John*

- 1994 The Pilgrim's Progress: Art, Architecture and Ritual Movement at Sinai. In: James Graham-Campbell (ed.), *Archaeology of Pilgrimage*; pp. 73–89. London: Routledge. (World Archaeology 26)

*Davies, J. G.*

1988 Pilgrimage Yesterday and Today: Why? Where? How? London: SCM Press Ltd.

*Dubisch, Jill*

1990 Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine. In: Ellen Badone (ed.), *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*; pp. 113–139. Princeton, NJ: Princeton University Press.

*Eade John & Sallnow Michael*

1991 Introduction. In: John Eade and Michael Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*; pp. 1–29. London and New York: Routledge.

*Gothóni, René*

1993 Pilgrimage=Transformation Journey. In: Tore Ahlbäck (ed.), *The Problem of Ritual*; pp. 101–115. Stockholm: Almqvist and Wicksell International.

*Haavio, Martti*

1936 Calawan poian paasi. *Virittäjä* 40: 267–284.

*Kilpeläinen, Hannu*

1994 Laatokan Valamon maallikot ja pyhissäkävijät-Luostarin ja yhteiskunnan vuorovaikutussuhde. Unpublished Licentiate thesis, Department of Religious Studies, University of Helsinki.

1995 Pilgrimage in Karelia: The Case of Valamo in the 1930s. *Byzantium and the North* VII:96–122.

*Kirkkinen Heikki & Nevalainen Pekka & Sihvo Hannes*

1995 *Karjalan kansan historia*. Porvoo-Helsinki-Juva: Werner Söderström.

*Kohonen, Niilo (ed.)*

1983 *Valamo and its Message*. Helsinki: Valamo-Seura ry.

*Morinis, Alan*

1992 Introduction. In Alan Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*; pp. 1–30. Westport, CT: Greenwood Press.

*Raivo, Petri J.*

1994 Herran valitsemat paikat: Suomen Ortodoksisten luostarien maisemalliset mielikuvat pyhiinvaeltajien kokemina 1918–1939. In Hirvonen, Sari, Hannu Kilpeläinen and Leena Mäkelä (eds.), *Te Menitte Asumaan Meren Saareen ...*; pp. 61–76. Heinävesi: Valamon Luostarin Kirjaston Julkaisuja.

*Sarmela, Matti*

1994 *Suomen perinne atlas: Atlas of Finnish Ethnic Culture 2: Folklore*. Helsinki: Finnish Literature Society.

*Setälä, U. V. J.*

1966. Kansallinen Ortodoksisen Kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925. Helsinki: Werner Söderström.

*Stark, Laura*

1996. Karelian Monasteries and Pilgrimage in Oral and Written Narrative: Institutional and 'folk' representations of the sacred. In *Itemenos*.

*Stopford, J.*

1994. The Archaeology of Christian Pilgrimage. In: James Graham-Campbell (ed.), *Archaeology of Pilgrimage*; pp. 52–72. London: Routledge. (World Archaeology 26).

*Turner Victor & Edith*

1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press.

*Virtaranta, Pertti*

1964. *Lyydiläisiä tekstejä III*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

## Katsauksia ja kirjallisuutta

### Länsi-Euroopan ortodoksien kokous

#### Saint-Gabriel Sur-Sévrès, Ranskassa 1.–3.11.1996

Länsi-Euroopan ortodoksit (Fraternité Orthodoxe en Europe Occidentale) koontuivat yhdeksänten yleiskokoukseen Keski-Ranskan vahvalle katoliselle maaperälle. Kokoukseen osallistui noin seitsemänsataa ortodoksia Ranskasta, Belgiasta, Hollannista, Saksasta, Kreikasta, Venäjältä, Espanjasta, Italiasta ja Norjasta. Kokouksen teemana oli ”Tämän päivän kysymykset – ortodoksinen näkökulma”. Fraternité Orthodoxe on jurisdiktioista riippumaton vapaachtoisjärjestö, joka on toiminut jo yli kolmekymmentävuotta diasporassa elävien ortodoksien yhdistäjänä. Järjestön piirissä on vaikuttanut monia merkittäviä kirkon johtajia. Tänäkin päivänä järjestön kokouksiin saapuvat melkein kaikki Länsi-Euroopan diasporakirkon piispat. *Ekumeeninen patriarkka Bartolomes I* lähetti kokoukselle tervehdyksensä ja siunauksensa.

Kokouksen pääalustukset käsitelivät kristillisen elämän pääkohtia, rakkautta, kirkkoa nykyajassa ja yhteisön sekä yhteiskunnan suhteita. Perjantaina 1.11. pääalustaksi oli kutsuttu *metropoliitta Serafim* (Romanian kirkko). Hän käsiteli kristillisen elämän perusteita ja nykyajan haasteita. Metropoliitta Serafimin mukaan kirkon on pidettävä kiinni kutsumuksestaan, uskottava paaston, liturgian ja katumuksen saarnamisen voimaan. Kriittisestä modernin yhteiskunnan analysoimisesta huolimatta, metropoliitta uskoi kirkon mahdollisuuteen tuoda valo pimeyteen, nostaa vastuu vastuuttomuuden vastapainoksi ja rohkaista evankeliumin totuutta vastaamaan maailman valheeseen.

Alustusten ohella kokous toimi työryhmissä. Työryhmiä oli yhteensä kuusitoista ja ne käsitelivät kirkon suhdetta muun muassa bioetiikkaan, kansalliseen identiteettiin, solidaarisuuteen yhteiskunnissa, ekumeniaan, miesten ja naisten rooliin kirkossa tai kirkon ja median suhteisiin.

Osallistuin itse kirkon ja median suhteista käsittelevään työryhmään, jota johti *Nasiensin piispa Stefanos*. Piispa Stefanoksella oli selkeä ja kriittinen näkemys kirkon ja median suhteista. Ortodoksinen kirkko ei näy Länsi-Euroopassa mediasa. Piispa Stefanoksen mukaan syy on yhtä hyvin kirkon usein kielteisessä suhteessa median luomaan maailmankuvaan, kuin siinä, ettei media tiedä ja tunne mitä ortodoksinen kirkko ajattelee. Kirkon olisikin Stefanoksen mukaan lähdeittävä nöyränä luomaan itsestään mediassa autenttista kuvaa, vailla triumfalismia tai kielteistä ennakoasennetta.

Pidin työryhmässä piispa Stefanoksen pyynnöstä puheenvuoron niistä käytännön mahdollisuuksista, joita mielestäni olisi erityisesti Ranskassa kirkon tiedotuksen kehittämiseksi. Pariisin lähialueilla, jossa asuu arviolta noin satatuhatta ortodoksia, on satoja pieniä seurakunta- ja mielipide lehtiä. Yhdistämällä voimavaroja alueelle olisi mahdollista kaavilla ortodoksista aikakauslehteä, joka palvelisi niin tiedotus- kuin mielipiteenvaihtoforumina. Eri jurisdiktiorajat ylittävä lehti olisi mielestäni omiaan nostamaan median käsitystä ortodoksisesta kirkosta. Yhteinen lehti palvelisi myös kenties näkyvämmän yhteyden ennusmerkkinä.

Perjantai-iltana pidettiin ”pyöreän pöydän keskustelu”, johon oli kutsuttu kuusi alustajaa: Budapestin *metropoliitta Daniel* (Serbian kirkko), Nasiansin *piispa Stefanos* (Ekumeeninen patriarkaatti), isä *Boris Bobrinski* (Sergein instituutti, Pariisi), *professori Nikolas Losski* (Sergein instituutti, Pariisi), *professori Albert Laham* (Antiokian patriarkaatti) ja *Aleksander Kryrshlev* (Kirkko ja yhteiskunta lehti, Moskova). Puheenjohtajana toimi *professori Sergei Sollogoub* Pariisista. Illan teema oli ”Kirkko tänään”.

Boris Bobrinskin mukaan viime vuonna Ekumeenisen patriarkaatin ja Moskovan patriarkaatin välillä eletty kriisi voi olla kirkon ekklesiologian kannalta merkittävä. Nyt toivottavasti ymmärretään, että muutokset ja vanhan kirkon kirkkonäkemys on väistämättä asetettava yhteiseksi päämääräksi.

Professori Nikolas Losski varoitti ortodoksista kirkkoa triumfalismista. Se merkitsee samaa kuin pysähtyminen. ”Kirkon on tultava ulos kauniin kirkkonäkemysensä teoriasta elämään ja toteuttamaan se käytännössä”, vaati hän.

Nasiansin piispa Stefanos piti kiivaan mutta merkityksellisen puheenvuoron. Hän sanoi olevansa väsynyt kuulemaan sitä, kuinka keskustelu paikallisen kirkon rakentamisesta juuttuu aina samaan lauluun. Sen sijaan että elettäisiin kirkkonäkemystä todeksi, keskustellaan arvojärjestyksestä ja vallankäytöstä pulmatilanteissa. Piispa Stefanos kysyi, kuinka voimme olla uskottavia, kun emme pysty toteuttamaan käytännössä mitään siitä paikalliskirkon yhteydestä, josta jokaisessa liturgiassa todistamme.

Vilkkaan keskustelun viimeisen puheenvuoron oli varannut Länsi-Euroopan eksarkki *metropoliitta Jeremias* (Ekumeeninen patriarkaatti). Hän sanoi ymmärtävänsä sen huolen, jota puhujat ovat esittäneet diasporan kiusallisen ongelman tiimoilta. Hän kehotti kärsivällisyyteen ja lupasi että hän tulisi kutsumaan pian koolle erityisen ryhmän eri jurisdiktion edustajia laatimaan yhteisen suunnitelman ongelman ratkaisemiseksi.

Keskustelun puheenjohtaja Sergei Sollogoub muistutti metropoliitta Jeremiasta Ranskan ortodoksien kolmekymmentä vuotta kestäneestä kärsivällisyydestä ja kuuliaisuudesta. Sollogubin mukaan kärsivällisyys on pian lopussa, nyt on toimitettava. Sollogoub sai raikuvat aplodit. Lauantain pääpuhujat olivat kirjailija *Kristos Jannaras* (Ateena), *professori Olivier Clément* (Pariisi) ja *professori Jean-Claude Pollet* (Rennes). Kristos Jannaras puhui ortodoksisesta näkökulmasta rakkauteen. Jannaraksen keskeisin ajatus oli rakkauden ontologisessa yhteydessä Jumalan olemukseen. Jumala on rakkaus. Rakkaus edellyttää olemista, ei päinvastoin. Jannaras varoitti tekemästä rakkaudesta vain psykologista tunnetta. Hän korosti, että rakastava Jumala on vaikuttava persoona, hän kommunikoi Pojassa, joka lepää Pyhässä Hengessä. Rakkaus on olemuksessa, se ei ole tunne.

Olivier Clément ja Jean Claude Pollet käsitelivät yksilön ja yhteiskunnan suhdetta. Clément pitäytyi vallan problematiikkaan ja Pollet käsiteli kristityn ja työn suhdetta. Clément painotti jokaisessa ihmisessä olevan vallan jumalallista alkuperää. Hän viittasi luomiskertomuksen alkuun, jossa Jumala luotuaan ihmisen antoi hänelle vallan (1. Moos. 1:28). Tämän kulminaationa on Kristus, jonka vallan merkit ovat palvelu ja itsensä antaminen muiden edestä.

### *Yhteenveto*

Yhdeksäs Länsi-Euroopan ortodoksien kokoontuminen jätti jälkeensä odottavan mielialan. Diasporan ratkaisemiseksi on tehtävä pian jotakin. Kärsivällisyys ja luottamus kirkon johdon kyvykkyyttä kohtaan ei ollut loppuyhteenvedon perus-

teella aukotonta. Itä-Euroopan mullistukset ja sinne siirtyvä hajaannus saavat aikaan huolestumista. Jos tilanne jatkuu kauan tämänkaltaisena, diasporaa ryhdyttään pian pitämään normaalina läntiseen ortodoksiseen kulttuuriin kuuluvana ilmiönä, joka on vapaan kaupan ja liikkumisen ohella luonnollinen osa sitä.

Viron kirkon asemasta nousut kanoninen kriisi viime keväänä on herättänyt monet Euroopan ortodoksit kysymään, mikä ortodoksisen kirkon ykseyden tulevaisuus oikein on. Patriarkaattien välistä välirikkoa arvioitiin kokouksessa mielestäni huomattavasti laajemmasta perspektiivistä kuin Suomessa. Viron tilannetta ei nähty kahden eri osapuolen erimielisyytenä, vaan kirkon ekklesiologian nykyisen tilan mittarina.

Kokouksessa vallinnut avoin ja kriittinen ilmapiiri heijasteli kahden erilaisen maailmankuvan yhteiselosta. Perinteinen idässä ja etelässä vallitseva ortodoksinen kulttuuri elää vapaan keskustelun ja vuoropuhelun lännessä. Missään vaiheessa keskustelun aikana ei vallinnut epäilystä siitä, etteivätkö ongelmat olisi yhteisiä. Kirkon johtoa kohtaan esitetty kritiikki ei kielinyt kenenkään henkilökohtaisesta kaunasta.

Ortodoksit Länsi-Euroopassa osaavat keskustella kriittisesti rakentamatta vihollekkuvia.

*Jyrki Härkönen*

## **Symposium Karjalan pyhittäjä Aleksanteri Syväriläisestä**

Ulkomaisten taiteen museo Sinebrychoff ja Helsingin yliopiston Ortodoksian ja Itä-Euroopan kirkkojen tutkimuksen laitos järjestivät yhteistyössä kaksipäiväisen symposiumin 25–26.11.1996 Sinebrychoffin juhlavassa Empire-salissa *Kunniaosoitus Pyhittäjä Aleksanteri Syväriläiselle* -näyttelyn jatkeeksi. Symposiumiin osallistui huomattavan paljon alan harrastajia tai aiheesta muuten kiinnostuneita. Esitelmöitsijöitä sekä kommentaattoreita oli kaikkiaan 12. Koolla oli Itä-Euroopan kulttuurin asiantuntijoita Pohjoismaista sekä Venäjältä. Esitelmien aiheet käsitelivät Syvärin luostaria, Aleksanteri Syväriläistä henkilönä ja ikonin aiheena, sekä taide-esineitä, jotka liittyvät hänestä maalattuun suureen elämäkertakoniin. Museossa esillä olleeseen näyttelyyn "Kunniaosoitus Pyhittäjä Aleksanteri Syväriläiselle" osanottajat saivat tutustua oppaan mukana heti symposiumin alkajaisiksi. Näyttely oli yleisön nähtävillä viimeistä päivää ja siihen oli ollut mahdollista tutustua 15.8.1996 alkaen. Näyttely koostui Syvärin luostarista peräisin olleista esineistä ja ikoneista, jotka ovat nykyään Pietarin Venäläisen museon kokoelmissa. Näyttely oli lajissaan ensimmäinen, joka esitteli Syvärin luostarin taidearteita tällaisessa mittakaavassa ulkomailla. Symposiumin järjestäminen oli erittäin tervetullut, sillä Aleksanteri Syväriläistä on tutkittu Suomessa hyvin vähän eikä hän ole edelleenkään kovin tunnettu suuren yleisön joukossa. Aikanaan hän oli tsaariperheen erityisessä suosiossa ja hänen perustamansa luostari oli vuosisatojen ajan myös suosittu pyhiinvaelluskohde.

Symposiumin avasi Opetusministeriön kansliapäällikkö Vilho Hirvi, jonka jälkeen museonjohtaja ja näyttelyn ideoija, prof. Aune Jääskinen lausui omat tervehdyksensä. Symposiumin kaksi ehkä mielenkiintoisinta esitelmää pidettiin aamu-

päivän ensimmäisessä jaksossa. Syvärin luostarin historiaan perehtynyt Irina Solovjova Pietarin Venäläisestä museosta esitelmöi Syvärin luostarin viimeisistä vaiheista. Hän on kirjoittanut Sinebrychoffin näyttelyjulkaisuun myös luostarin ikoneista sekä ajoittanut uudelleen Syväriläisen suuren elämäkertakonin, joka oli esillä myös näyttelyssä. Hagiografiakirjallisuuden tuntija Lea Siilin Joensuun yliopistosta pohti esitelmässään kuka oli Aleksanteri Syväriläinen henkilönä ja mitkä ainekset hänen elämäkertatekstissään ovat historiallista faktaa ja mitkä kompilaatiota.

Solovjova esitteli Syvärin vaiheet pääpiirteissään 1700-luvulta 1920-luvulle todeten, että 1600-luku oli suurimmaksi osaksi luostarin kukoistusaikaa: sinne rakennettiin kirkkoja ja maalattiin freskoja. Luostarin kehitys kohti rappiota alkoi 1700-luvulla, jolloin sen oli osallistuttava erilaisiin hankkeisiin rahallisella panoksella ja omaa työvoimaansa antamalla. Sen saamat lahjoitusvarat supistuivat myös huomattavasti eikä rakennuksia näin ollen pystytty estämään ränsistymiseltä. Rappio jatkui seuraavalla vuosisadalla ja silloin myös ylempi taho kiinnitti huomiota luostarin surkeaan tilaan. Kirkkojen seinämaalaukset olivat huonossa kunnossa, ikonostaasit rikkoutuneet ja ikonit olivat tummuneet ja vaurioituneet ja niiden metallivaipat kadonneet. Luostarin johtajan sinnikkyuden ansiosta luostarissa alettiin kuitenkin tehdä mittavia korjaustöitä, jolloin rakennukset kunnostettiin ja ikonit konservoitiin. Sen esineistöä ja asiakirjoja alettiin siirtää vähitellen säilöön Pietariin 1920-luvulla, kun niiden oli todettu olevan arvokasta kansallista omaisuutta. Paljon esineitä oli kuitenkin ehditty anastaa ja osa niistä päätyi uudelleen sulatettavaksi. Luostarin omaisuutta liitettiin myös etään sovhoosiin yhteyteen. Sitten luostarissa on toiminut mm. tykistödivisioona, lastenkoti, sotasairaala, nuorisovankila sekä mielisairaala. Rakennuksia on vihdoinkin ryhdytty restauroimaan 1980-luvulla ja aivan viime vuosina siellä on pidetty myös jumalanpalveluksia suurina juhlapyhinä.

Siilin puheenvuoro oli selkeä ja se herätti paljon keskustelua. Aleksanterin persoonaa polidittaessa ei hänen mukaansa tule nojautua vain hagiografian antamiin tietoihin, koska ne sisältävät paljon kompilaatiota muista elämäkertoista. On muistettava, että hagiografia ei ole koskaan pyrkinytkään historialliseen totuuteen, vaan sen päätehtävänä on ollut pikemminkin ylistää kuvaamansa henkilön pyhyyttä. Aleksanterin elämäkerran ensimmäisen redaktion kirjoitti hänen oppilaansa Irodion vuonna 1545, 12 vuotta opettajansa kuoleman jälkeen. Elämäkerran ”tilasi” metropoliitta Makari, jonka tavoitteena oli kerätä mahdollisimman monen pyhän elämäkerrat yhdeksi kokoelmaksi. Irodion kopioi muita elämäkertoja aina, kun se oli mahdollista. Tämä saattaa hämmästyttää meitä ja saatamme moittia Irodionia siitä, ettei hän käyttänyt muistitietoaan hyväkseen, koska se vielä tuolloin oli mahdollista. Mutta on ensinnäkin muistettava, että Irodion ei ollut kirjailija ja toiseksi, että hän teki niin hyvän elämäkertatekstin kuin pystyi eli käytti lähteinään hagiografisen kirjallisuuden parhaimmiston kuuluvia teoksia.

Eniten yhtymäkohtia Aleksanterin elämäkerralla on nähty olevan Sergei Radonezilaisen elämäkertatekstiin. Omaperäistä ainesta Syväriläisen elämäkerrasta on kuitenkin löydettävissä mm. vanhempia ja kotipaikkaa koskevissa tiedoissa, Valamoon lähtöä kuvaavassa kohtauksessa, Andrej Zavalishin -nimisen pajarin ja Aleksanterin kohtaamisessa sekä kohtauksessa, jossa Syvärin veljestön jäseniä lähetetään suuri-ruhtinaan hoviin pyytämään muurautapua luostarin kivikirkkojen rakentamista varten. Siilin toi esille hyvin selkeästi, mitkä kohtaukset on lainattu mistäkin teoksesta ja mitkä niistä ovat alkuperäistä aineistoa. Esitelmässään hän viittasi erityisesti 1800-luvun loppupuolen venäläisiin hagiografitutkijoihin, jotka ovat tutkineet myös paljon mm. Syväriläisen ja Radonezilaisen elämäkertojen yhtäläisyyksiä.



Kommenttipuheenvuorossa Tanskassa asuva venäläistutkija Natasha O. Lind, joka tutkii vanhan Valamon luostaria, totesi, ettei hagiografian perusteella voida todistaa mitään pitävästi ja sen tähden historialliset tiedot on etsittävä ensisijaisesti muista lähteistä. Yleisön kysymykset koskivat puolestaan Aleksanteri Syväriläiseen liittyvää tutkimusta, johon Lind totesi, että Venäjällä ei hänen tietääkseen tällä hetkellä kukaan tutki Aleksanterin persoonaa eikä hänestä maalattua suurta elämäkertakonina. Tämä aiheutti luonnollisesti hämmennystä, sillä olihan Syväriläinen suosittu henkilö muinaisessa Karjalassa ja hänestä kertovat tekstit olivat laajalle levinneet.

Eremitaashin kuraattori Augusta Pobedinskaja näytti diakuvia pohjoisvenäläisistä kilvoittelijoista maalatuista ikoneista, joukossa oli myös Aleksanteri Syväriläistä esittäviä ikoneja ja tekstiilejä. Näin yleisö pystyi vertailemaan muista pyhistä maalattuja ikoneja Syväriläisestä maalattuihin. Nelly Lindgrenin (Tukholman yliopisto) aiheena oli puolestaan vanhojen maalausohjekirjojen (podlinniki) antama kuva Aleksanterista. Lindgren pohti, mitä eroja eri aikakausien kirjoissa on ja mitä eroja ja yhtäläisyyksiä Syväriläisen kuvausohjeissa on muihin pyhiin. Hänen johtopäätöksensä oli, että kirjalliset ohjeet Aleksanteri Syväriläisen maalaamisesta ovat selvempiä kuin kuvalliset ohjeet. Mallikuvissa Syväriläinen muistuttaa melkoisesti Sergei Radonezilaista, erona on vain hiusten käsittely pääläella. Aleksanterin parta ei ole puolestaan muuttunut juurikaan eri aikojen ohjeissa, joten on mahdollista, että hänellä oli todellisuudessa *"valkoinen, ei suuren suuri parta, joka oli harva ja leveä, pituudeltaan kuin Sergein"*. Monet henkilöt tunsivat hänet ohjekirjoja laadittaessa, joten niiden kuvauksissa on todennäköisesti ainakin jonkinlainen totuus pohja.

Tapio Hämynen käsitteli puheenvuorossaan kysymystä, miksi Syväriläinen oli niin suosittu. Tosin hänen esitelmänsä painottui lopussa lähinnä Valamoon liittyviin faktoihin. Hämyksen mukaan suosion syitä olivat mm. se, että Syvärin luostarin veljestö piti yhteyksiä ympäröivään väestöön tiiviisti. Tämä johtui lähinnä siitä, että luostarin perustaja oli itsekin paikallisista oloista kotoisin (todennäköisesti vepsäläinen) ja että veljestön jäsenet olivat karjalaista syntyperää. Tavallisesti Karjalan luostareiden munkit olivat pääosin venäläisiä kuten myös luostarin perustajat tuona aikana. Hämyksen näkökanta onkin, että erakat nousivat suuriksi siksi, että heillä oli kiinteät yhteydet yhteisöön – eivät kilvoittelunsa vuoksi.

Tukholman Kansallismuseosta oli paikalla Ulf Abel, joka oli löytänyt museonsa kätköistä neljä Aleksanteri-aiheista pienikokoista ikonia. Näistä vanhimmat Abel ajoitti 1600-luvulle, niistä toisessa Syväriläinen on kuvattu kokovartaloisena kääntyneenä kohti ikonin vasenta ylänurkkaa, jossa on mitä ilmeisimmin esitetty Pyhä Kolminaisuus (vioittunut). Komposiotion asennosta Abel päätteli ikonin olevan moskvalainen ja ikonografian viittaavan Aleksanteri Syväriläiseen, vaikka ikonille on annettu muitakin identifikaatioita. Abel esitteli myös toisen 1600-luvun lopulta peräisin olevan ikonin, joka esittää seitsemää pyhää ja se on maalattu pohjoisvenäläiseen tyyliin. Ikonissa Syväriläisellä on keskeinen asema, sillä hän seisoo lähellä keskimmäistä henkilöä, Pyhää Nikolausta. Perinteinen kompositio, jossa Pyhä Kolminaisuus ilmestyy Aleksanterille löytyy myös 1700-luvun alun ikonista. Tässä ikonissa on nähtävissä puolestaan selvä karjalainen ilmapiiri, mikä ilmenee mm. puustosta sekä puurakenteisesta keljasta. Neljäs ikoni samalta vuosialdalta esittää Aleksanteria puolivartalokuvana, jossa Pyhä kolminaisuus on kuvattu hänen päänsä yläpuolelle. Ikonin kuvaustapa on hyvin perinteinen ja ohjekirjojen mukainen. Abelin esittelemät Tukholman Kansallismuseon ikonit osoittavat, että Syväriläisestä maalattuja ikoneja on mahdollista löytää vielä museoiden varastoista, vaikka niitä ikonikirjoissa on harvemmin esitetty.

Näyttelyesineisiin liittyvät esitelmät pitivät Ljudmila Lihatsova aiheesta "Aleksanteri Syväriläisen muistoarkun peitteen historia" ja Herbert Tillander aiheesta "Hämmästyttävä sädekehän timantti". Nyt näytteillä olleista Syvärin luostarista Pietarin Venäläiseen muscoon siirretyistä tekstiileistä oli esillä parikymmentä kirjontatyötä, jotka ovat osin tsaarittaren ompelimon tuotantoa eikä niitä ole juurikaan tutkittu. Peiteverho lahjoitettiin Syvärin luostariin hopeisen muistoarkun lahjoituksen yhteydessä 1640-luvulla ja se noudattaa tekotavaltaan paljon joitakin Troitse-Sergievin luostarin peitteitä, joten ne lienee ommeltu saman kaavan mukaisesti. Suuren elämäkertaikoin vuodelta 1655 metallivaippaan oli kiinnitetty kullatusta hopeasta tehdyt sädekehä ja tsata (kaulakoriste), jotka on koristeltu helmin ja jalokivin. Sädekehän kaaren keskelle on asetettu punaisten jalokivien ympäröimä, emalikruunussa lepävä safiiri, jota voidaan pitää erikoislaatuksena.

Symposiumin päätti Päikki Prihan mielenkiintoinen esitys, jossa hän tosin esitti jokseenkin keinotekoisien rinnastuksen: hän puhui Syväriläisen läntisestä aikalaisesta Albert Pärstickaresta (Albertus Pictor). Molempia näyttää Prihan mukaan yhdistävän jonkinlainen näkymätön side. Heidän elinaikansa ja toimintansa osuu suunnilleen samaan ajankohtaan 1440-luvulta 1500-luvun alkuun. Olennaista – rinnastamatta Pärstickaren ja Syväriläisen henkilöitä – on kuitenkin havaita, että Pärstickare kirjaili kirkkoteksteilejä samalla tyylillä ja samoista materiaaleista kuin kirjailtiin peiteverhoja, joita Aleksanteri Syväriläisestä ommeltiin yli sata vuotta myöhemmin tsaarin hovissa.

Symposium osoitti, että Aleksanteri Syväriläisen tutkimus on melko niukkaa sekä Suomessa että Venäjällä. Tutkimusmateriaalia näyttää kuitenkin löytyvän runsaasti: tutkimattomia ikoneja museoissa, kuvia ja selostuksia maalausohjekirjoissa, vähän tutkittuja kirkkoteksteilejä jne. Yleisöä oli paikalla runsaslukuisesti, mikä kertoi siitä, että Syväriläisen henkilö maineikkaan luostarin perustajana sekä ikonien aiheena kiinnostaa paitsi "maallikoita" myös itäisen kulttuurin tutkijoita.

*Pia Lillbroönda*

## **Pietarin kestävä myytti Solomon Volkov uskoo kaupunkiinsa**

Solomon Volkov, *Pietari – eurooppalainen kulttuurikaupunki. Suomentanut Sep-po Heikinheimo. Otava. 635 s.*

Solomon Volkovin yritys Pietarin kaupungin kulttuurihistoriaksi on kunnianhimoinen: hän pyrkii yhdistämään kaikki taiteenalat kattavan kronologisen kronikan ja henkilökohtaisista kontakteista kumpuavan muistojen kirjon.

Jälkimmäinen tavoite onnistuu edellistä paremmin, mutta kaikkiaan ehkä juuri siksi lopputulos on erinomainen: elävä, vauhdikas, luettava. Jos Volkovin teosta tarkastelee tiukan tieteellisestä näkökulmasta, siinä on pahojakin puutteita. Käsitteiden käyttö on epäselvää ja ylen subjektiivista, jo tehdyn tutkimuksen ja totutut konventiot iloisesti sivuuttavaa. Lähtökohdaksi otettu paljon tutkittu ja käsitelty Pietarin myytti on Volkovin omalaatuinen tulkinta siitä.

Volkov katsoo olevansa Pietarin kulttuurihistorian kirjoittajana etuoikeutettu. Hän on tuntenut henkilökohtaisesti pietarilaisen kulttuurielämän neljä suurta tä-

män vuosisadan vaikuttajaa: Anna Ahmatovan, George Balanchinen, Dmitri Šoštakovitšin ja Joseph Brodskyn.

Kontaktien ja teoksen lähtökohta on kiehtova. Pietarilaisen jousikvartetin nuoret jäsenet päättivät vierailua iäkkään Anna Ahmatovan luona Komorovossa Karjalan kannaksella. Volkov oli tuolloin, vuonna 1963, 19-vuotias ensiviulisti. Keikka on ikuistettu valokuvassa, ja Ahmatovan karisma on sittemmin sätellyt kaikkiin Volkovin tekemisiin. Nyt ilmestyneessä (suomennos samana vuonna kuin englanninkielinen alkuteos), parikymmentä vuotta kirjoitetussa teoksessaan Volkov nostaa Ahmatovan, hänen elämänsä ja runoutensa yhdessä Šoštakovitšin kanssa Pietarin myytiin keskuksiksi.

Volkov tuli tunnetuksi vuonna 1976 ilmestyneillä kohutuilla Šoštakovitšin muistelmateoksellaan, jonka aitoudesta käytiin kiivasta kiistaa. Tuolloin Volkov oli jo muuttanut New Yorkiin, jossa tutustui 1900-luvun legendaariseen koreografiin Balanchineen ja sittemmin Brodskyyyn. Henkilökohtaiset muistumat, muistista välitetyt mielipiteet ja keskustelunpätkät antavat kulttuurihistorialle väriä. Volkov käyttää niitä taitavasti, myös ja juuri silloin, kun vastaavat tiedot olisivat olleet saatavilla jo monestakin julkaistusta lähteestä.

### *Kestävä ja tuhoutuva kaupunki*

Volkov on yhtä aikaa historioitsija ja muistelija. Hän käy läpi Pietarin kulttuurihistorian kaupungin synnystä nykyhetkeen.

Hänen lähtökohtansa kaupungin historiaan on paljon tutkittu ja tulkittu Pietarin myytti. Sen perustana on kaksinainen asenne kaupunkiin, sen asemaan, historiaan ja kulttuuriin. Kaupunki on ja sen tuli olla klassisen kaunis, harmoninen ja ylväs kulttuurin kehto ja kulttuurisen Venäjän symboli. Toisaalta kaupungin vastustajat näkivät sen jo perustamisesta alkaen keinotekoisena, tuhoon tuomittuna Antikristuksen kaupunkina, josta oikea venäläinen kulttuuri oli kaukana. Tämä käsitys eli 1700-luvulla erityisesti kansan parissa, "kansanrunouden tummassa akanvirrasa", niin kuin Volkov taitavasti ilmaisee.

Koko kaupungin kulttuurihistoria ilmentää tätä vastakkaisuutta. Sen myytti heijastaa "elämää veitsen terällä" kuten Volkov lainaa kuuluisaa Pietarin myyтин tutkijaa V. Toporovia (Volkoville hän on vain "eräs tutkija"). Volkov ei tutkimuksesta perusta. Hänen mielestään jokaisen lukijan on luotava oma tulkintansa Pietarin myytistä. Niin hän tekee itsekin.

Volkoville myytti ei ole se, joka piilee Pietarin kaupungin kaksitasoisuudessa ja kaksoisvalaistuksessa, vaikka hän sitä selvittääkin. Kirjallisuuteen kaksitasoisen Pietarin toi Puškin ja ennen muuta hänen "Vaskiratsastaja"-runoelmansa. Ratsun selässä oleva Pietari kuvastaa kaupunkinsa ikuista suurta voimaa, mutta myöskin sitä uhkaavan tuhon enteitä. Jos ratsu lähtee liikkeelle, edessä on tuho. Tuon tuhon tunnusmerkkejä on alistettu yksilö, Gogolin ja Dostojevskin kuvaama laitakatujen ja loukkojen, synkän Pietarina asukas, jonka mieli jakautuu, joka tulee hulluksi, muuttuu neniksi, hatuiksi ja sumuisiksi houreiksi. Volkov tuntee tämän Pietarin kuvauksen tradition, kuvaa sitä eläytyvästi ja hauskaasti. Mutta sittenkään, vastoin Pietarin myyтин yleistä tulkintaa, se ei ole hänelle "oikea".

Volkovin Vaskiratsastaja pysyy paikallaan, ja niin kauan kuin se pysyy, myös oikea kulttuurinen myytti Pietarista elää, vaikka sitä on aikojen saatossa yritettykin tuhota. On kuvaavaa, että Pietarista lähtönsä jälkeen Volkov on käynyt Pietarissa vain kerran, kaupungin muututtua jälleen Pietariksi. Hänellä oli vain yksi tavoite: nähdä Vaskiratsastaja paikallaan.

Puškinin ”Vaskiratsastajassa” Volkoville on olemaista siinä laulettu kauniin klassisen Pietarin ylistys. 1800-luvun kirjallisuudessa hän katsoo myytin käsitte-  
lyn päättyneen Dostojevskiin, tämän kuvaamaan tuskaan ja kauhuun. Sen sijaan  
Volkov näkee myytin henkiin heräämisen muissa taiteenlajeissa, ennen muuta  
musiikissa ja ”keisarillisen Pietarin” suuressa säveltäjässä Tšaikovskissa. Volko-  
ville Tšaikovskin ”Patarouva” on paljon pietarilaisempi kuin libretton pohjana  
oleva Puškinin pietarilaiskertomus. Libretossa on vain vähän jälkeä myytin kaksi-  
tasoisuudesta, sen sijaan Volkoville se on täynnä loistavan Pietarin elämää ja iloa.  
Niiden juuret hän löytää ja osoittaa jo Mihail Glinkalta.

1900-luvun taitteen modernismin tulkinnaissa Volkov pysyy valitsemallaan lin-  
jalla. Häntä ei kiinnosta 1800-luvun Pietari-myytin monitasoinen ja monimielin-  
sen käyttö Venäjän, Euroopan ja koko universumin kohtalon näyttämönä, jolla on  
käynnissä niin mielen, kielen kuin sosiaalisenkin todellisuuden kumous. Yllättä-  
västi Volkov ei puhu lainkaan monia taiteilijoita kiehtoneesta ”hengen vallan-  
kumouksesta”. Blokin ja monien muiden symbolistien Pietari-runot ja Andrei  
Belyin kuulu ”Peterburg”-romaanin ovat Volkoville selvästi vastenmielisiä. Merež-  
kovskin kuuluisan trilogian Pietari-kuvaa hän julistaa inhoavansa.

### *Loisto ja tragedia*

Volkovia kiehtoo modernismissä Pietarin loiston uudelleen löytäminen, Pietarin  
kehitys eurooppalaisen avantgarden yhdeksi keskuspaikaksi ja venäläisen taiteen  
leviäminen Eurooppaan yhtä aikaa venäläisenä ja eurooppalaisena. Tämän kehi-  
tyksen hän valaisee loistavasti yhdistelemällä eri taiteenlajeja ja niiden edustajia,  
ennen muuta tarkastelemalla teoksia tekijöidensä pietarilaisia elämänvaiheita vasten.  
Kuvaukset musiikin, baletin ja kuvataiteen läpimurrosta Euroopassa ovat  
täynnä herkullisia yksityiskohtia. Volkov on mestari näkemään ja kuvaamaan  
kuriositeetteja suurten linjojen ilmentäjinä.

1900-luvun pietarilainen taide elää Volkoville yhtä lailla sen luojissa kuin  
esittäjissäänkin. Hän löytää kiinnostavia yhteyksiä, esittää rohkeita rinnastuksia,  
jotka tarkemmin eritellen saattavat olla hyvinkin kyseenalaisia, mutta kerronnan  
vauhdissa ne ovat vain kiinnostavia. Tässä suhteessa Volkov löytää katkeamatto-  
man pietarilaisen linjan: juuri sitä hän kutsuu myytiksi, joka hänen mukaansa on  
ollut kaiken aikaa uhattuna, miltei tuhottunakin, mutta säilynyt voimakkaimpien  
kantajiensa mukana hengissä.

Uhkan ja tuhon toivat sosialismi ja sen myötä taiteen tiukat normit. Ne heijastu-  
vat monien pietarilaisten taitelijoiden traagisissa elämänvaiheissa. Ahmatova nou-  
see tragediaan symboliksi, voimalliseksi keskushahmoksi. Toisaalta Šoštakovitš on  
kaikessa traagisuudessaan monimielisen ironian ja salaisten koodien taitaja, jonka  
teokset – juuri pietarilaisina – ovat antaneet mahdollisuudet täysin vastakkaisille  
tulkinnoille. Tämän suhteen Šoštakovitšiin Volkov on jo esittänyt Šoštakovitš-  
teoksessaan. Hän kertoo jo kertomaansa, mutta liittää sen hyvin laajaan kokonais-  
kuvaan. Volkov on parhaimmillaan myös esitellessään erilaisia musiikkielämän  
kummajaisia, oman äänensä säilyttäjiä myös esittävässä taiteessa. Henkilökuvat  
piirtyvät muutamasta kaskusta, repliikistä, muistumasta ja asettuvat laajempaan  
yhteyteen.

*Löydetty Atlantis*

Volkoville Pietari-myytti oli hukkua kuin Atlantis, mutta parhaimmat pietarilaiset voimat pitivät sen hengissä ja ovat nyt nostaneet sitä esiin uudella tavalla. Pietarilainen ja samalla kosmopoliittinen Brodsky on tästä Volkoville loistavin esimerkki. Volkov kertoo Brodskyn elämää ja mielipiteitä, referoi keskusteluja. Runoja hän ei analysoi ja tekee viisaasti siitä pidättyessään.

Brodskyn ohella Volkov on perillä myös uusimmasta pietarilaisesta kulttuurista. Pietarin myytin ehkä merkittävin postmoderni säilyttäjä Andrei Bitov on hänen ystäviään. Bitovin kommentit keskusteluissa ovat Volkovin välittämänä kiinnostavia, tunnetuimman romaanin "Puškinin talo" analysointi ei anna paljonkaan. Bitovista ja muistakin kiinnostavista kirjailijakuvista Volkov siirtyy vaivattomasti pietarilaisen 1970- ja 80-luvun rockin kuninkaaseen Boris Grebenštšikoviin. Tämän sanoituksista hän löytää sekä "oikean", kauniin ja ikuisesti elävän, että "väärän", tuohon tuomitun Pietarin tunteja, mutta osuvimmin hän erittelee Grebenštšikov-faneja, jotka kaappaavat roskapussia kantavan idolinsa porttikäytäväsä, iskevät tainnuksiin, lyövät pullon käteen, ottavat valokuvan ja saattavat sitten kertoa ystävilleen ryyppäneensä Greban kanssa. Jos haluaisi olla ilkeä, voisi sanoa Volkovin jossain määrin tukeutuvan tähän metodiin pietarilaisen kulttuurin tähti-kaartinsa kanssa. Ystäviä ovat monet eikä tekijä itse koskaan unohdu ystäviä kuvatessa.

Volkovin kirja on dialogia subjektiivisesti valittujen menneiden ja nykyisten pietarilaisen kulttuurin huippunimien kanssa. Mutta juuri sellaisena se on ainutlaatuinen, rohkea, hauska ja erittäin luettava. Suomentaja Seppo Heikinheimo antaa nooteissa erilaista kiinnostavaa pikkutietoa Pietarin musiikkielämän yhteyksistä Suomeen. Muilta taiteenaloilta vastaavia tietoiskuja ei ole. Se ei johdu materiaalin puutteesta.

Volkovin Pietari-teos on valtava ja herkullinen täytekakku. Sitä on ilo nauttia. Aiemmista opeista ja makutottumuksista se ei paljon piittaa, mutta tekemisen ilo, into ja rakkaus kohteeseen ei voi olla maistumatta. Mauton Volkov ei ole koskaan, vaikka makujen vivahteista voi olla montakin mieltä.

*Pekka Pesonen*

Nathaniel Davis, *A Long Walk to Church. A Contemporary History of Russian Orthodoxy*. Westview Press, Boulder & San Francisco & Oxford 1995.

Venäjän ortodoksisen kirkon ja Neuvostoliiton kirkkojen historian kirjoitus ei ollut neuvostoaikana mikään helppo sarka tutkijoiden kynnettäväksi. Kyntäjiä kuitenkin riitti jo silloin, vaikka luotettavan lähdemateriaalin puutteessa kuvaa usein piti koota kuin palapeliä. Neuvostoliiton ollessa vielä voimissaan olikin melko vaikea löytää Venäjän kirkon historian kiihкотonta yleisesitystä; tendenssimäisyyden aste vaihteli, mutta useimmilla teoksilla näytti olevan myös muita vaikuttimia, kuin historiankirjoitus.

Nathaniel Davis on kirjoittanut Venäjän kirkon lähihistorian, jossa sekä vaikeudet että kiusaukset on voitettu tyylikkäästi. Toki myös aika ja olosuhteiden muutokset ovat olleet hänen puolellaan. Davisilla on ollut mahdollisuus käyttää eräitä Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen avautuneita arkistoja. Toinen asia jossa ehkä aika on tehnyt tehtävänsä on juuri häiritsevä tendenssimäisyys, tai pikemminkin sen puute. Davis ei suinkaan ylenkatso Venäjän kirkon koettelemuksia eikä pyri

selittelemään neuvostovaltion politiikkaa. Kysymys on ehkä yksinkertaisesti siitä, että vihollinen – Neuvostoliitto – on jo kaatunut ja siksi asioita voidaan tarkastella kiihkottomasti ja analyyttisesti, toteavasti ja samalla kuitenkin myötäeläen.

Davisin teos jakautuu kahteen osaan. Ensimmäinen osa on melko perinteinen mutta nähdäkseni myös erittäin kelvollinen kronologinen esitys Venäjän ortodoksisen kirkon historiasta bolshevikkivallankumouksesta aina Neuvostoliiton hajoamisen jälkeiseen tilanteeseen saakka, noin vuoteen 1993. Davis on käyttänyt arkistolähteiden lisäksi myös aiempia tutkimuksia ja yleisesityksiä, muun muassa Dimitri Pospelovskyn ja Jane Ellisin teokset välähtelevät kirjallisuusuutteella usein. Davis on myös verrannut käyttämiensä arkistolähteiden tietoja aikaisemman tutkimuksen muista lähteistä hahmottamiin tietoihin. Jonkinlaisena punaisena lankana Davisin esityksessä kulkee se, että hän jopa pienoiseen uuvutukseen saakka jaksaa seurata avoimien kirkkojen lukumäärää. Se tuntuu olevan hänelle jonkinlainen yleisindikaattori. Davis kiinnittää huomiota myös kirkollisen elämän alueellisiin eroihin. Esiin nousevat Neuvostoliiton toisen maailmansodan yhteydessä liitettyjen alueiden samoin kuin saksalais miehityksen alla olleiden alueiden erityispiirteet. Ukraina on luku sinänsä monine erityiskysymyksineen. Davis pyrkii piirtämään myös näiden seikkojen vaikutuksesta kirkon koko kuvaan. Aina-kaan itse en ole tullut koskaan ajatelleeksi, miten ukrainalaispaineellinen Venäjän kirkko on ollut toisesta maailmansodasta aivan viime vuosiin saakka, ainakin jos katsotaan määrällisiä mittareita. Aivan kronologisen osan viimeisissä luvuissa Davis hahmottelee jo kirkon tilannetta Neuvostoliiton hajoamisen jälkeisessä uudessa tilanteessa. Hän piirtää kuvaa kirkkoa repivistä ristiriidoista, Ukrainan sekavan tilanteen selvittely nielaisee tilasta leijonanosan. Aivan ensimmäisen osan lopussa Davis suuntaa katseensa jo eteenpäin.

Teoksen toisessa osassa Davis käy läpi Venäjän kirkon elämää eri näkökulmista valottaen aiheitaan toisaalta historiallisesti toisesta maailmasodasta lähtien mutta päätyen niissäkin kuitenkin jo katsomaan tulevaisuuteen, sen haasteisiin ja vaaroihin. Oman lukunsa ovat saaneet kirkon papisto, maanalainen ortodoksinen uskonto, luostarit asukkaineen, teologinen koulutus, julkaisut ja talous sekä kirkon tavalliset jäsenet eli maallikot. Monissa luvuissa on erittäin kiinnostavaa asiaa, esimerkiksi luostareita käsittelevässä luvussa Davis valottaa erittäin antoisasti venäläistä luostariperinnettä ja sen merkitystä kirkon elämälle sekä listaa ja kuvaillee kaikki neuvostoaikana toimineet luostarit. Teologista koulutusta käsittelevässä luvussa hän tarkastelee kiinnostavasti Venäjän kirkon teologista koulutussysteemiä. Toisen osan varsinainen tähtäyspiste on kuitenkin nähdäkseni siinä, että Davis pyrkii siinä hahmottamaan mitkä ovat kirkon voimavarat sen lähtiessä kohtaamaan uuden tilanteen aivan uudenlaisia mahdollisuuksia mutta myös aivan uudenlaisia vaaroja. Hän pyrkii hahmottelemaan myös kirkon kohtalonkysymyksiä: mitkä ovat ne tekijät joiden mukana Venäjän tuhatvuotinen kirkko seisoo tai kaatuu. Vastauksia esittämiinsä kysymyksiinsä hän ei juurikaan paljasta, mutta se kai olisikin liikaa vaadittu.

Long walk to church on mielenkiintoinen ja – mikä hauskin – erittäin luettava esitys Venäjän kirkon lähilohiistoriasta ja tulevaisuuden haasteista ja mahdollisuuksista. Davis kirjoittaa jollain tapaa myötäeläen ja kuitenkin vailla paatosta. Tekijä on elänyt Venäjällä vuosia ja ehkä siksi teosta leimaa eletyn – mutta myös punnitun – elämän maku.

*Elisa Varkemaa*

## Bolševikit etsimässä uskontopoliitikkaa

Arto Luukkanen, *The Party of Unbelief. The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917–1929.* (Studia Historica 48.) Suomen Historiallinen Seura 1994. 274 s.

Arto Luukkanen määrittelee tutkimuksensa *The Party of Unbelief* seuraavasti (s. 20): tutkimuskohteena on ”uskonnon rooli neuvostojohdon poliittisessa ajattelussa ja toiminnassa” lokakuun vallankumouksesta Stalinin ns. toiseen vallankumoukseen eli vuodet 1917–29. Luukkanen jatkaa (ibid.) toteamalla selvittävänsä historiallisen metodin avulla ”neuvostojohdajien erilaisia näkemyksiä, argumentteja ja poliittista käytäntöä” esittääkseen ”bolševikkien uskontopoliitiikan yleiset suuntaviivat”. Tämänkaltaisen tutkimuksen tarpeellisuutta Luukkanen perustelee Dennis J. Dunningin näkemyksellä, että ”hallitukset, jotka hylkäävät tai lyövät laimin uskonnolliset juurensa ovat luonnostaan epästabiileja”. En ole varma, mitä Luukkanen tällä tarkoittaa, mutta oletan, että hän haluaa tutkimuksellaan osaltaan myös selvittää Neuvostoliiton hajoamisen syitä.

Tutkimus perustuu Luukkanen mukaan kolmeen perushypoteesiin. Ensimmäisen mukaan neuvostovaltio ”oli täysin [kommunistisen] puolueen alistama” (s. 24). Tällä Luukkanen haluaa kiistää eräiden aiempien tutkijoiden, mm. John Curtissin hypoteesin, että neuvostohallituksen ja puolueen uskontopoliitikka eivät olleet täysin yhdenmukaisia. Luukkanen lienee tässä oikeassa, mutta toisaalta puolue ei 1920-luvulla ollut (kuten Luukkanen selkeästi osoittaa) yksimielinen tai yhtenäinen eikä myöskään suvereenisti hallinnut neuvostojen maata.

Toinen perushypoteesi on, että ”neuvostojohdon aatemaailmassa (ideologiassa) uskonnolliset ja kansalliset siteet ... yhdistettiin tiukasti toisiinsa” (s. 28). Tämä on puolueen virallisissa asiakirjoissa ja julkilausumissa usein toistettu lähtökohta – täten Luukkanen lähtee samasta oletuksesta kuin bolševikitkin. Avoimeksi jää – myös Luukkanen tutkimuksen jälkeen – miten uskonto ja kansallisuus liitettiin toisiinsa ja miksi. Yhden vastauksen (jonka Luukkanen tutkimuskin näyttäisi vahvistavan) tarjonnee uskonto- ja kansallisuuspolitiikan suhteuttaminen talouspolitiikkaan: sekä uskonnon että kansallisten seikkojen ilmaisun rajoittaminen tai suvaitseminen näyttäisi kulkevan käsi kädessä sen kanssa, mitä vallanpitäjät kulloinkin pitivät parhaana tapana kehittää talouselämää ja samalla kontrolloida sitä.

Kolmas perushypoteesi on, että Neuvostoliiton uskontopoliitiikan ”käytännön toteuttaminen riippui enemmän puolueen sisällä käytävästä valtataistelusta kuin ideologisista argumenteista” (s. 32). Tällä Luukkanen ymmärtääkseni tarkoittaa sitä, että vaikka uskonnonvastaisuus Neuvostoliitossa virallisesti perustui Marxin, Engelsin ja Leninin uskontoa koskeviin väittämiin, filosofiset lähtökohdat olivat uskonnonvastaisessa toiminnassa varsin toisarvoisia.

Tutkimuksen lähteinä Luukkanen käyttää puoluekokousten ja puolue-elinten virallisia asiakirjoja, eri yksityishenkilöiden (lähinnä Trotskin) arkistomateriaalia ja puoluearkiston ja Venäjän valtion eräiden arkistojen vasta nyt tutkijoiden käyttöön annettuja asiakirjoja. Luukkanen ei aineistollaan kuitenkaan pyri uudenlaiseen kokonaisnäkemykseen uskontopoliitikasta vaan pikemminkin jo esitettyjen käsitysten täydentämiseen (s. 25).

Sivuilla 26–28 Luukkanen mainitsee huomattavan joukon aiempia aihetta käsitelleitä tutkimuksia ja tutkijoita. Tarkemmin perustelemattomista syistä Luukkanen rajoittuu tässä englanninkielisiin julkaisuihin, vaikka myös esimerkiksi saksaksi ja ranskaksi on julkaistu huomionarvoisia aiheeseen liittyviä tutkimuksia.

Luukkanen ei juurikaan suhteuta omaa tutkimustaan aiempaan, vaikka selvästi-

kin joitakin eroja on olemassa jo siitäkin syystä, että Luukkasella on ollut käytettävissään aiemmin salassa pysyneitä lähteitä. Uskonkin, että uusien lähteiden tarkempi esittely ja oman ja aiemman tutkimuksen lähdepohtajan vertailu olisi ollut Luukkasen tutkimuksessa hyödyksi.

Tutkimuksen tavoitteen, perushypoteesien, lähteiden ja aiemman tutkimuksen hahmotus muodostavat teoksen ensimmäisen luvun alkuosan. Toisessa osassa Luukkanen esittelee lyhyesti bolševikkien historiallisia ja ideologisia lähtökohlia – historiaa tosin hyvin vähän. Puolueen sisäiset aatteelliset erimielisyydet uskonosta ja kirkosta Venäjällä olisivat ansainneet tutkimuksen jatkolukuja ajatellen enemmän huomiota. Toiseen osioon on sijoitettu myös suppea kuvaus Venäjän uskonnollisesta kentästä 1800-luvulla. Edellä esitetyn tutkimustehtävän kannalta olisi mielestäni ollut välttämätöntä esitellä myös tsaarinajan uskonto- ja kansallisuuspolitiikkaa, etenkin kun kommunistinen puolue Luukkasen mukaan (s. 28) jatkoi tsaarin uskonto- ja kansallisuuspolitiikkaa. Tähän esimerkiksi John Curtissin *Church and State in Russia: The Last Years of the Empire, 1900–1917* (New York 1940), jota Luukkanen ei mainitse, olisi tarjonnut yhden lähtökohdan.

Tutkimuksen neljässä pääluvussa esitellään kronologisesti kommunistisen puolueen sisäisen valtataistelun vaiheita ja eritellään puolueen eri johtomiesten erilaisia käsityksiä uskonnon hävittämisen toteuttamisesta (maltillinen kasvatus, voimaperäinen hävittäminen, välinpitämätön uskonnon kuihtumisen odotus) sekä maatalouspolitiikasta. Viimeksi mainittu oli oleellinen kysymys monesta syystä. Maatalous oli 1920-luvulla Neuvostoliiton talouden selkäranka. Talonpoijistossa oli paljon uskonnollisia ihmisiä. Ilman maaseudun tukea (tai täydellistä alistamista) puolue ei kyennyt pysymään vallassa.

Teoksen perusajatus, puolueen sisäisen valtataistelun tarkastelu uskontoon ja kansallisuuspolitiikkaan liittyvän kiistelystä kautta, on mielenkiintoinen ja melko tuorekin. Ongelma on lähinnä se, että Luukkanen ei nähdäkseen toteuta johdantoluvussa esittämänsä tutkimusasetelmaa. Tämä näkyy jo teoksen nimestä: *The Party ja The Religious Policy* – siitä huolimatta, että koko teos kiistää ajatukset, että 1920-luvulla olisi ollut yhtenäinen puolue tai yhtenäistä uskontopolitiikkaa. Mutta kenties tämä ristiriita syntyy siitä, että Lenin ja Stalin hallitsevat tutkimusta liiaksi (vrt. s. 22–23). Muut, toisenlaiset äänit eivät pääse kuuluville kuin ajoittain, vaikka tutkimuksen parhain anti on juuri näissä toisissa äänissä (Trotski, Zinovjev, Jaroslavski jne.).

Ongelmallinen on nähdäkseen myös uskonnon ja kansallisuuspolitiikan yhteyksien tarkastelu – tai pikemminkin sen puute. Luukkanen mainitsee aina silloin tällöin kansallisuuspolitiikan, mutta hänen alussa esittämänsä hypoteesin tarkastelu olisi edellyttänyt esimerkiksi sen tutkimista, missä määrin kaksi kansallisuuspoliittista ”poikkeamaa”, ”isovenäläinen sovinismi” ja ”paikallinen porvarillinen nationalismi” korreloivat uskontopolitiikkaan. Toisin sanoen missä määrin esimerkiksi jyrkkä uskonnonvastaisuus ja jyrkkä kansallisuuspoliittisten poikkeamien kritiikki kulkivat käsi kädessä. Uskonto- ja kansallisuuspolitiikan suhteiden tutkiminen, jonka Luukkanen asettaa yhdeksi tavoitteekseen, olisi myös edellyttänyt etenkin Neuvostoliiton islamilaisten alueiden uskonto- ja kansallisuuspolitiikan esittelyä paljon suuremmassa laajuudessa kuin Luukkanen on tehnyt. Kirjallisuutta aiheesta olisi ollut riittävästi. Nyt esimerkiksi uskonto- ja kansallisuuspoliittisesti merkittävä Uzbekistanin 1920-luvun (ja osaksi 1930-luvunkin) ns. basmaci-kapina jää kokonaan mainitsematta. Aiheen varhainen klassikko on Joseph Castagnén *Les Basmachis* (Paris 1925), mutta sitä käsiteltiin useaan otteeseen myös 1920-luvun alkupuolen neuvostolehdistössä.

Myös puolueen suhde vanhauskoisuuteen ja ns. lahkoihin, jotka Luukkanen



toistuvasti mainitsee, olisi ansainnut syvällisempää pohdintaa, koska se ymmärtääkseni kertoo jotain oleellista bolševikkien suhteesta (venäläiseen) nationalismiin. Mielenkiintoinen kirjanen aiheesta on esimerkiksi A. T. Lukacevskin kirjanen *Sektanstvo prezd i teper* (Moskva 1925), alkuaan Moskovassa 1925 pidetyn uskonnonvastaisen työn kehittämisseminaarissa pidetty luento, jossa puolustettiin ajatusta, että lahkot voitaisiin vetää mukaan sosialismin rakentamiseen. Taustalla voidaan nähdä Leninin taktiikka; tähän mm. antoi elokuussa 1921 suostumuksensa eräiden Kanadaan vuosisadan taitteessa paenneiden duhoborien paluumuuttolle, sen jälkeen kun duhoborit itse olivat pyytäneet lupaa palata kotimaahansa.

Yksi tutkimuksen erikoisuus, jota ei selitetä, on 1925 perustetun ns. Jumalattomien liiton vaiheiden lähes täydellinen sivuuttaminen. Itse liitto mainitaan useampaan otteeseen (esim. s. 221 ja 222). Liiton syntyhistorian ja alkuvaiheiden selvittely olisi tuonut oman sekoittavan ja selkiyttävän lisänsä Neuvostoliiton ensi vuosikymmenen uskontopolitiikan kiemuroihin.

Tutkimuksessa on mainituista puutteista – ja etenkin kiireen leimasta – huolimatta eräitä osioita, jotka selvästi joko selkiyttävät aiemman tutkimuksen usein hämäriä mainintoja tai tuovat kokonaan uutta valoa tiettyihin kysymyksiin. Tällaisia jaksoja tutkimuksessa ovat mm. vuoden 1918 alkupuolen valtion ja kirkon suhteiden käsittely (s. 75–79), vuoden 1921 kirkollisen esineistön takavarikoinnin syiden ja taustojen selvittely (s. 103–19) ja uskonnon vastaisen propagandan organisoimisen alkuvaiheiden täsmennys (s. 123–28).

Luukkanen päätyy, vaikkakin hiukan epämääräisesti itseään ilmaisten, tutkimuksessaan käsitykseen, että keskustelu uskontopolitiikasta oli samalla keskustelua puolueen tavoitteista ja niiden toteuttamisesta. Tavoitteita ei voitu saavuttaa ilman joukkojen tukea, ja joukkojen tuki taas edellytti myönnytyksiä uskonnolle. Niin kauan kuin puolueen sisällä taisteltiin vallasta, uskontopolitiikalla oli monta suuntaa. Vasta kun Stalin vakiinnutti asemansa, politiikka vakiintui. Mutta koska Stalinin asema perustui siihen, että hänen vihollisensa taistelivat keskenään hänen edukseen, hänen (Stalinin) oli luotava jatkuvan vihollisuuden tila. Uskonto ja muut ”kansanviholliset” olivat nappuloita tässä pelissä.

*Teuvo Laitila*

Vida T. Johnson & Graham Petrie, *The Films of Andrei Tarkovsky. A Visual Fugue. Bloomington & Indianapolis 1994. Kuv. 331 s.*

Venäläisestä elokuvan mestarista Andrei Tarkovskista ja hänen elokuvistaan on kirjoitettu jo monta kirjaa. Vida T. Johnsonin ja Graham Petrien teos ei kuitenkaan ole mikään puuduttava lisä jo olemassaolevaan tekstipaljouteen, vaan se on hyvinkin mukaansatempaava ja asiantunteva analyysi aikamme merkittävimpiin kuuluvan elokuvataiteilijan työstä. Vida T. Johnson toimii venäjän kielen professorina amerikkalaisessa Tuftsin yliopistossa, Graham Petrie puolestaan on näyttämötaiteen professori emeritus kanadalaisessa McMasterin yliopistossa. Tekijät ilmoittavat kummankin osallistuneen jokaisen luvun kirjoittamiseen. Aineistona ovat olleet Tarkovskin elokuvien lisäksi hänen julkaistut kirjoituksensa sekä hänestä tehdyt haastattelut. Tekijät ovat itse haastatelleet lähes viittäkymmentä Tarkovskin työtoveria ja taiteilijaystävä, joiden persoonalliset muistot Tarkovskista syventävät mukavasti aiheen käsittelyä.

Tekijöiden kunnianhimoisena tavoitteena on ollut antaa viimeinkin totuudenmukainen kuva Tarkovskista. Heidän mielestään varsinkaan amerikkalaiset eloku-

vakriitikot eivät ole tähän mennessä osanneet kirjoittaa Tarkovskista ja hänen elokuvistaan objektiivisesti ja oikeudenmukaisesti. Tulkintoja ovat Johnsonin ja Petrien mukaan hämärtäneet väärinkäsitykset ja tietämättömyys Neuvostoliiton/Venäjän oloista ja historiasta. Johnsonin ja Petrien kirjan yksi tavoite onkin sijoittaa Tarkovskin elokuvat oikeaan yhteiskunnalliseen, historialliseen ja kulttuuriin kontekstiin. Heidän voidaankin katsoa onnistuneen tavoitteissaan melko hyvin, vaikka Venäjän poliittisen historian tutkijat varmasti löytäisivät kirjasta paljonkin puutteita. Amerikkalaisia elokuvakriitikkoja ajatellen kirja voi olla kuitenkin jo liiankin tuhtia tavaraa. Yksi ikävä puute kirjassa on: Tarkovskin elokuvien uskonnolliset tai uskonnollisiksi tulkittavat viittaukset saavat valitettavan pintapuolisen ja suppean käsittelyn. Jos kirjoittajana olisi ollut näiden kahden lisäksi vielä joku Matti Paloheimon kaltainen uskonnollisen elokuvan asiantuntija, kirjasta olisi tullut entistä painavampi ja syvällisempi.

Vuonna 1986 kuollut Andrei Tarkovski teki kaikkiaan seitsemän elokuvaa. Viisi ensimmäistä, *Ei paluuta*, *Andrei Rublev*, *Solaris*, *Peili* ja *Stalker* hän teki Neuvostoliitossa, *Nostalgia* ja *Uhri* valmistuivat Italiassa ja Ruotsissa. Tekijät pitivät Neuvostoliitossa valmistuneita elokuvia Tarkovskin onnistuneimpina. Yksi syy siihen voi heidän mukaansa olla se, että Tarkovskilla oli silloin elokuvien varsinaisessa tekovaiheessa hyvin vapaat kädet ja avoin budjetti; neuvostojärjestelmän byrokrattinen kankeus ja politiikka olivat häitäksi vain ennen hankkeiden hyväksyntää ja elokuvien levitys- ja esitysvaiheessa. Kun Tarkovski *Stalkerin* jälkeen siirtyi ulkomaille, hän joutui tottumaan länsimaiseen elokuvien tuottamiseen, joka merkitsi hänelle siirtymistä taiteilijan suorastaan ylenpalttisesta vapaudesta tiukkaan budjettien ja aikataulujen noudattamiseen.

Kirja jakautuu kolmeen päälukuun. Ensimmäisessä käsitellään Tarkovskin henkilöhistoriaa ja hänen asemaansa Neuvostoliiton elokuvapiireissä sekä hänen työmetodejaan. Työmetodien kuvauksessa kiinnitetään erityisesti huomiota Tarkovskin suhteisiin muihin hänen elokuviensa tekemiseen osallistuneisiin ammatti-ihmisiin: näyttelijöihin, kuvaajiin, käsikirjoittajiin, leikkikaajiin, säveltäjiin ja lavastajiin. Tässä osiossa tekijät ovat tukutuneet erityisesti haastatteluihin.

Toisessa pääluvussa käsitellään jokainenokuva omana lukunaan. Näissä luvuissa kiinnitetään huomiota elokuviin ennen muuta taidekoeksina. Kirjan lopussa on lisäksi liitteenä tiivistelmät jokaisen elokuvan juonesta tai tapahtumista. Kolmannessa pääluvussa tekijät kokoavat yhteen Tarkovskin elokuvailmaisun erityispiirteet, analysoivat hänen tyylinsä kehittymistä ja tutkailevat hänen suhdettaan muihin taiteisiin.

Mikko Ketola

## TIETOJA KIRJOITTAJISTA/NOTES ON CONTRIBUTORS

*Timo Frilander*, teologian maisteri, Helsingin yliopisto. – Timo Frilander, Master of Theology, University of Helsinki.

*Jyrki Härkönen*, Ortodoksiviestin päätoimittaja. – Jyrki Härkönen, Chief Editor of the Review "Ortodoksiviesti".

*Aune Jääskinen*, professori, museonjohtaja, Helsinki. – Aune Jääskinen, retired professor and director of Sinebrykoff's Museum.

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

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

*Tapani Kärkkäinen*, filosofian maisteri, toimittaja, Helsinki. – Tapani Kärkkäinen, Master of philosophy, journalist, Helsinki.

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

*Pia Lillbroända*, filosofian maisteri, Helsingin yliopisto. – Pia Lillbroända, Master of philosophy, University of Helsinki.

*Pekka Pesonen*, Venäjän kirjallisuuden apulaisprofessori, Helsingin yliopisto. – *Pekka Pesonen*, Assistant Professor of the Russian Literature, University of Helsinki.

*Veli-Petri Seppälä*, filosofian maisteri, Helsingin yliopisto. – Veli-Petri Seppälä, Master of Philosophy, University of Helsinki.

*Laura Stark*, filosofian maisteri. – Laura Stark, Master of philosophy.

*Elisa Varkemaa*, teologian maisteri, Helsingin yliopisto. – Elisa Varkemaa, Master of Theology, University of Helsinki.

*David Whipple*, Doctoral Candidate, Department of Slavic Languages, University of Michigan.















*Ἐπιπόσει ἔχε ὀγιαυόντων λόγων  
ῶν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας ἐν πίστει καὶ  
ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

*2 Tim. 1:13.*

---

## ORTODOKSIA 46

Julkaisijat  
ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO  
ja  
HELSINGIN YLIOPISTON  
ORTODOKSIAN JA ITÄ-EUROOPAN KIRKKOJEN  
TUTKIMUKSEN LAITOS

---