

ORTODOKSIA

50

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSIAN JA ITÄ-EUROOPAN KIRKKOJEN
TUTKIMUKSEN LAITOS

Toimituskunta

Joensuun piispa Arseni, toimituskunnan puheenjohtaja
Matti Kotiranta, toimittaja
Markku Heikkilä
Isä Andreas Larikka
Hannu Mustakallio

Kuopio 2005

ORTODOKSIA

50

Published by

FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together

DEPARTMENT OF ORTHODOXY
AND EAST EUROPEAN CHURCHES STUDIES
UNIVERSITY OF HELSINKI

Editorial Board

Bishop of Joensuu Arseni, Chairman of the Editorial Board
Markku Heikkilä
Fr. Andreas Larikka
Hannu Mustakallio

Editor-in-Chief:
Matti Kotiranta (University of Joensuu)

ISSN 0355-5690

Gummerus Kirjapaino Oy
Saarijärvi 2005

SISÄLLYS

KIRJOITUKSIA

Sanna-Ilariä Kittelä:

Erään prinsessan tapaus: Anna Kornena
– Naisen rooleista bysanttilaisessa
yhteiskunnassa..... 5

Kai Selin:

Gudaföderskan Maria i den karelsk-ortodoxa
traditionen..... 21

Elina Kahla:

Intercissors on the Part of Russia
– Lives of the Mothers Dunja, Matrona and
Makarija..... 33

Jukka Korpela:

Solovetskin luostari ja Venäjän Pohjois-
Karjalan varhainen ortodoksisuus 61

Irina Karvonen:

Kuka oli Joonas Jaasjärveläinen?..... 83

Hanna Kemppi:

Lintulan luostarimiljöön historian peilinä
1895–1939..... 112

Riina Nguyen:

Liturgical Renewal in the 20th Century.
Alexander Schmemmann's views on liturgical
reform in the context of Roman Catholic
liturgical reform in the 20th century:
Differences and continuities..... 176

Vladimir Sokratilin:

Teologinen koulutus Venäjällä – historiaa ja
nykypäivää..... 193

Kaj Appelberg:

Teologian opiskelu Ateenan yliopistossa 209

Teemu Kurki:

Tessalomikin Aristoteleen yliopiston
teologinen tiedekunta 213

KIRJA-ARVOSTELUT

Andreas Larikka:

Ralph-Johannes Lilie, *Byzanz –
Das zweite Rom* 217

Juha Eerola:

The Autonomous Orthodox Church of
Estonia 218

TIETOJA KIRJOITTAJISTA 220

CONTENTS

ARTICLES

- Sanna-Ilaria Kittilä:*
 Story of a Princess: Anna Komnene. Roles of
 Women in Byzantine Society 5
- Kai Selin:*
 Mary, the Mother of God in the Karelian
 Orthodox Tradition 21
- Elina Kahla:*
 Intercessors on the Part of Russia – Lives of
 the Mothers Dunja, Matrona and Makarija ... 33
- Jukka Korpela:*
 Monastery of Solovetsk and Early Orthodoxy
 of Northern-Karelia in Russia 61
- Irina Karvonen:*
 Who Was Jonah of Jaasjärvi? 83
- Hanna Kemppi:*
 The milieu of Lintula convent 1895–1939:
 a mirror of history 112
- Riina Nguyen:*
 Liturgical Renewal in the 20th Century.
 Alexander Schmemmann's views on liturgical
 reform in the context of Roman Catholic
 liturgical reform in the 20th century:
 Differences and continuities 176
- Vladimir Sokratilin:*
 Theological Education in Russia – History
 and Present 193
- Kaj Appelberg:*
 Theological Studies at the University of
 Athens 209
- Teemu Kurki:*
 The Faculty of Theology of
 the Aristotle University of Thessaloniki 213
- BOOK REVIEWS**
- Andreas Larikka:*
 Ralph-Johannes Lilie, *Byzans –
 Das zweite Rom* 217
- Juha Eerola:*
 The Autonomous Orthodox Church of
 Estonia 218

NOTES ON THE CONTRIBUTORS 220

Sanna-Maria Kittelä

Erään prinsessan tapaus: Anna Komnena – Naisen rooleista bysanttilaisessa yhteiskunnassa

1. Johdanto

Bysanttilaisen yhteiskunnan patriarkaalinen luonne on problemaattinen Bysantin naisten tutkimuksen kannalta. Se aiheuttaa usein ennako-ole- tuksia naisten alistetusta asemasta kodin piiriin suljettuina olentoina. Yk- sittäisistä vaikuttajanaisista, kuten Anna Komnenasta tehdyissä tutkimuk- sissa on usein havaittavissa voimakas pohjavire, joka liittyy bysanttilaisen yhteiskunnan luonteeseen: joko heidät on nähty yhteiskunnan järjestyksen rikkoneina poikkeustapauksina tai vaihtehtoisesti heidän ansioitaan on vähätelty, jopa kyseenlaistettu.

Tutkiessani Anna Komnena sekä bysanttilaisen naisen asemaa Kom- nenosten aikakaudella 1000-luvun ensimmäisinä vuosisatoina olen tör- männyt molempia ääripäitä edustaviin tutkimuksiin. Anna Komnenan ky- vyt historiantarkkoilijana on kyseenalaistettu, ja on väitetty, ettei hän itse olisi voinut kirjoittaa *Aleksista*, koska oli nainen eikä siten omannut tar- peeksi kokemusperäistä tietoa kirjoittamastaan aiheesta.¹ Anna Komne- naa on myös tarkasteltu feminististen teorioiden näkökulmasta, hänet on nähty näiseuttään vastaan taistelevana patriarkaalisen yhteiskunnan van- kina tai uhrina, eräänlaisena bysanttilaisena profeminiistinä.² Mielestäni tämä lähestymistapa ei ole kulttuurisidonnaisuutensa vuoksi erityisen mielekäs bysantintutkimukseen liitettynä, ei edes Bysantin naistutkimuk- seen. Feminismi määritellään yksinkertaisimmillaan tasa-arvon edistämi- seksi miesten ja naisten välillä. Kuten aatesuuntauksen nimestäkin käy ilmi, on sen perustavanlaatuisen ominaisuus idea naiseudesta. Feminis- min teorian pohjautuvat paljolti pohjoisamerikkalaisen ja länsieurooppa- laisen valkoihoisen, keskiluokkaisen naisen näkemyksiin. Ei ole hede- llistä tarkastella nykyaikaisten näkemysten kautta patriarkaalista yh-

teiskuntarakennetta, joka toimi tuhat vuotta sitten. Emme voi soveltaa nykyaikaisia feminismin teorioita Bysanttiin, jossa ei tunnettu tasa-arvon eikä feminismin käsitteitä niin kuin me ne tänä päivänä ymmärrämme. Se tekisi lähestymistavasta yksinkertaisesti anakronistisen.³

Tarkoitukseni on tässä artikkelissa tarkastella Anna Komnena, ainoa naispuolista bysanttilaista historiankirjoittajaa, hänen rooliaan naisena, keisarin tyttärenä, aikansa älykkönä ja historiankirjoittajana osana bysanttilaista yhteiskuntaa. Pysin antamaan kuvan Annasta sekä naisena että historiankirjoittajana – rooleissa, jotka eivät ole toisiaan poissulkevia. Aloitan kertomalla Anna Komnenan elämästä, koulutuksesta ja saavutuksista. Sen jälkeen esitän pohdintaa erilaisista näkemyksistä, joita tutkijat ovat esittäneet Annasta sekä naisena että historioidisijana. Toivon osoittavani kuulijoille, ettei Annan maailma ollut mustavalkoinen – ja ettei meidän nykypäivänäkään ole syytä sitä mustavalkoisesti tarkastella.

2. Anna Komnenan elämä

Keisari Aleksios I Komnenoksen ja keisarinna Irene Dukainan esikoinen Anna Komnena syntyi aamunkoitteessa lauaintaina 2.12.1083 Konstantinopolin Suuren Palatsin purppurakammiossa. Anna oli *porfyrogemete*, purppurassa syntynyt. Tätä nimitystä käytettiin Bysantin keisarin jälkeläisistä. Aleksiosken valtaannousu vuonna 1081 oli tapahtunut keinoin, jotka eivät lähemmin tarkasteltuna olleet täysin kunniallisia. Oli tarpeen lujittaa valtasuhteita, ja niin pieni Anna kihlattiin kiireesti Konstantinos Dukaalle, Aleksiosken edeltäjän Mikael VII Dukaan pojalle, Bysantin valtakunnan ”lailiselle kruununperijälle”. Kihlauksen molempia osapuolia, sekä Annaa että Konstantinosta pidettiin valtakunnan perijöinä.⁴

Annan kihlaus Konstantinoksen kanssa kuitenkin purkautui vuonna 1092 Annan ollessa 9-vuotias nuoren Konstantinoksen menehdyttyä. Aleksioskelle ja Irenelle oli syntynyt poika, Johannes, joka keisarin vanhimpana poikana oli oikeutettu perimään isänsä valtaistuimen. Huolimatta kruununperimyjärjestelyiden muutoksista oli Annalla edelleen tärkeä rooli keisarillisten valtasuhteiden lujittajana: vuonna 1097 Anna Komnena avioitui *caesar* Nikeforos Bryennioksen kanssa. Tämänkin liiton syyt olivat poliittiset. Annan ja Nikeforoksen liitolla Aleksios I halusi lujittaa Komnenosten ja Bryenniosten suhteita, jotka olivat jo pitkään olleet jouta-kuinkin vihamieliset. Anna suostui avioliittoon vanhempiensa käskystä, vaikka hänen toiveenaan oli ollut pysyä naimattomana.⁵ Sittemmin avioliitto osoittautui onnelliseksi ja kesti yli 40 vuotta. Nikeforos Bryennios

oli sotilas, mutta myös sangen sivistynyt mies, joka jakoi vaimonsa kiinnostuksen kirjallisuuteen ja tieteisiin. Anna kuvaileekin aviomiestään hehkuvin sanankäyttein, kertoen hänen olleen ”aikansa merkittävin mies kaikin tavoin” (*Al. Pro.* 3.1–4.1). Avioliitosta syntyi neljä lasta: Aleksios, Johannes, Irene sekä Maria.⁶

Aleksios I Komnenos kuoli vuonna 1118. Miehensä kuolinvuoteella Irene Dukaina yritti taivutella Aleksiosia jättämään kruunun Nikeforos Bryenniokselle. Aleksios oli jo vuonna 1112 sairastuttuaan luottanut Irenen käsiin siviilihallinnon. Irenen Dukaina oli puolestaan välittömästi antanut Nikeforos Bryennioksen käsiin oikeuslaitoksen hallinnon. Aleksios ei kuitenkaan suostunut muuttamaan vallanperimystä ja kruunu siirtyi Johannekselle. Tämä ei miellyttänyt Annaa, joka vihasi veljeään syvästi. Ilmeisesti vihanpito juonsi juurensa Annan ja Johannoksen lapsuudessa tapahtuneisiin vallanperimysjärjestelyihin. Noin vuoden kuluttua Aleksiosin kuolemasta Anna osallistui vallankaappausjuonitteluun veljeään vastaan. Anna ei mainitse tapahtumista mitään *Aleksiaassa*, mutta historioitsijat Johannes Zonaras sekä Niketas Khomiatēs kertovat tapahtumista jonkin verran.⁷ Johannes oli ottanut hallintaansa varjagikaartin sekä Suuren Palatsin, mutta Anna yritti koota armeijan syöstäkseen Johannoksen valtaistuimelta. Tarkoituksena oli asettaa valtaistuimelle Johannoksen sijasta Nikeforos Bryennios. Yritys kuitenkin epäonnistui, sillä Nikeforos Bryennios kieltäytyi osallistumasta vallankaappaukseen. Tähän saakka tytärtään valtakätköissä tukenut Irenekään ei suostunut juonitteluun jo vallassa olevaa keisaria vastaan. Johannes karkotti sisarensa *Kekhartomenen* nunnaluostariin. Hurskaudestaan kuuluisa Irene Dukaina oli perustanut Kekhartomenen 1100-luvun alkupuolella *Khristos Filanthropos* munkkiluostarin yhteyteen, ja rakennuttanut luostariin ylellisen residenssin keisarinperheen naisille. Tämä residenssi muodostui sittemmin Anna Komnenan vankilaksi. Myös Irene vietti vanhuuden päivänsä Kekhartomenessa, mutta toisin kuin Anna, hän ei ollut epäsuosissa kieltäytyttyään osallistumasta valtajuonitteluun Johannesta vastaan. Irene kuoli vuonna 1123, mutta Anna vietti luostarissa yli 30 vuotta, aina kuolemaansa saakka.⁸

Annan petyttyä poliittisissa pyrkimyksissään hän omistautui täysin teelle, kirjallisuudelle sekä kulttuurille.⁹ Vieraita hän sai vankeutensa aikana ottaa vastaan rajoitetusti, mutta kielto koski lähinnä korke-arvoisia henkilöitä, joiden kanssa Anna olisi voinut ryhtyä punomaan uusia juonia. Anna myös jatkoi avioelämänsä Nikeforoksen kanssa. Nikeforos ei ollut keisarin suuressa suosiossa, mutta sai kuitenkin pitää henkensä, vapautensa, omaisuutensa ja arvoasemansa. Ilmeisesti Nikeforos Bryenniosta pidettiin vain statistina Annan valtajuonitteluissa. Kekhartomenesta käsin Anna johti filosofisten oppineiden piiriä, ja siellä hän myös kirjoitti merkittävimmän kirjallisen työnsä, *Aleksiaan*. Teos on historiikki Aleksios I

Komnenoksen valtakaudesta. Tehtävä oli uskottu alun perin Nikeforos Bryenniokselle, joka ei kuitenkaan ehtinyt saattaa työtään loppuun ennen kuolemaansa vuonna 1137. Anna, rakkauden- ja kunnianosoituksena aviomiehelleen (Al. Pro. 3.1–3.3), otti tehtäväkseen työn jatkamisen. Annan muita kirjoituksia ei ole säilynyt, vaikka tiedetään hänen kirjoittaneen ainakin runoja.¹⁰

Huolimatta pitkästä luostarissa vietämästään ajasta, Anna Komnena vihittiin nunnaksi vasta juuri ennen kuolemaansa. Tämä oli varsin tavallinen käytäntö leskeksi jääneiden naisten keskuudessa, jotka usein vetäytyivät luostariin viettämään elämänsä ehtoota. Anna Komnenan tarkkaa kuolinaiakaa ei tiedetä. Hän kuoli sairauden uuvuttamana, todennäköisesti vuosien 1153 ja 1155 välillä.¹¹

3. Saavutukset

3.1. Opinnot

Anna Komnena oli huomattavan sivistynyt ja korkeasti koulutettu henkilö aikalaisiinsa, sekä miehiin että naisiin verrattuna. Tietoa tästä meille on säilynyt kahdessa eri lähteessä: *Aleksiaassa* sekä Georgios Tornikioksen Annasta kirjoittamassa hautajaisoraatiossa. Efesoksen Metropoliitta Tornikios kirjoitti oraation joitakin kuukausia Annan kuoleman jälkeen. Hän oli Annan ja tämän perheen läheinen ystävä. Tornikios kuului myös kirjalliseen oppineiden piiriin, jota Anna johti Kekharitomenesta käsin. Hänen tiedetään olleen kotoisin traakialaisesta tai mahdollisesti makedonialaisesta varakkaasta perheestä. Tornikios loi kirkollisen uran, ja hänet nimettiin oletettavasti vuonna 1155 Efesoksen metropoliitaksi. Konstantinopolin kasvatti ei kuitenkaan viihtynyt maaseudun rauhassa. Joitakin vuosia myöhemmin Tornikios palasiikin pääkaupunkiin ja jatkoi uraansa varsin menestyksekkäästi: hänen tiedetään olleen keisari Manuel I:n luotettu neuvonantaja ja ystävä.¹² Tornikioksen kirjoittama hautajaisoraatio on varsin poikkeuksellinen lajissaan. Bysanttilaiset hautajaisoraatiot eivät nimittäin tavallisesti kerro paljoakaan ylistettävästä henkilöstä itsestään, sitäkin enemmän keisarista, jonka läsnä ollessa puhe esitettiin. Keisarin läsnäololla esitystilanteessa oli erittäin suuri merkitys oraatioiden laatuun. Tornikioksen kirjoittama puhe oli kuitenkin suunnattu Annan läheisiä ja ystäviä varten, eikä keisari ollut läsnä sitä esittäessä. Mahdollista on, ettei puhetta launkaan esitetty, vaan Tornikios on saattanut kirjoittaa sen Annan tyttären Irenen pyynnöstä muistoksi äidistään, kuten Tornikioksen

tekstin editoinut Jean Darrouzès ehdottaa¹³. Tässäkään tapauksessa ei keisarin läsnäololla olisi ollut vaikutusta puheen sisältöön. Niinpä meillä on käsissämme varsin pitkä oraatio, joka tarjoaa yksityiskohtaista tietoa yleistettävän henkilön, Anna Komnenan, elämästä.¹⁴

Bysanttilaisen yhteiskunnan suhtautuminen naisten oppineisuuteen Komnenosten aikakaudella poikkesi menneistä vuosadoista. Jo 1000-luvun lopulla on havaittavissa asenteen muuttuminen myönteisemmäksi si naisten koulutukselle, mutta varsinainen oppineiden naisten kulta-aika oli 1100-luvulla. Suhtautumisessa on kuitenkin havaittavissa tietynlaista ambivalenssia. Katsottiin, että koulutus kuului kuitenkin pohjimmitaan miehille, naisten oli syytä pysytellä varttunansa äärellä, kuten Johannes Tzetzes eräessä runossaan totesi.¹⁵ Värtinävertausta käytti myös Tornikios kertoessaan Annan älyllisistä saavutuksista. Hän ylistää Annan sivistystä laajasti, mutta tietyllä varauksella, todeten Annan ”vaihtaneen väärtinän ja sukulan kynään”. Tornikios siis tunnustaa kernaasti Anna oppineisuuden, mutta pitää sitä kuitenkin naiselle sopimattomana hyveenä.¹⁶

Anna kiittelee *Aleksiaassa* vanhempiaan mahdollisuudesta, jonka he tarjosivat hänelle opintella. Tornikios kuitenkin kertoo, että Annan oli opiskeltava salaa vanhemmiltaan klassista kreikkalaista kirjallisuutta, joka ei kuulunut kristilliseen kaanoniin. Filosofian opiskelu oli sallittua ja suotavaa, sillä se koettiin moraalisesti kohottavana ja saatettiin turvallisesti asettaa kristilliseen viitekehykseen. Sen sijaan antiikin kirjallisuuden opiskelu katsottiin vähintäänkin turhaksi, pahimmillaan vaaralliseksi nuoren naisen mielelle epäkristillisine ja riettaine tarinoineen. Nuoren Annan intohimoa kirjallisuuteen ei kuitenkaan voinut kahlita – jotta ei olisi tuottanut huolta vanhemmilleen, Anna luki kreikkalaisten auktoireiden tekstejä yksin, salaa vanhemmiltaan.¹⁷ Kirkollisten tekstien opiskeluun Anna sen sijaan sai rohkaista vanhemmiltaan. Anna kertoo *Aleksiaassa* viehättävän anekdootin lapsuudestaan (Al. 5, 9, 3): hän katseli usein aterioidella äitiään Ireneä, joka luki teologien teoksia. Anna ihaili tätä ihmetellen, ja kysyi kerran äidiltään, kuinka tämä uskalsi tutkailla teoksia, joita ajatellaan Anna itse vapisi, eikä tohtinut niitä kuunnella edes ”korviensa kärjillä”. Irene hymyili tämän kuullessaan, ja myönsi Annalle itsekin tuntevan sa vavistusta näitä teoksia lukiessaan. Hän kuitenkin rohkaisi tyttärtään kehottaen tätä maltamaan mielensä hieman helpompien teoksien parissa – tulisi aika, jolloin Annakin pääsisi maistamaan teologien viisauden su-loisuutta.

Myöhemmin, avioiduttuaan Nikeforos Bryennioksen kanssa, Anna jatkoi opintojaan avoimesti erään palatsieunukin johdolla.¹⁸ Anna kertoo itse *Aleksiaan* prologoksessa, että hän ei ole ”täysin vailla kirjallisuuden tunteista omistauduttuaan kreikan opiskelulle, eikä täysin oppimaton retoriikassa tutkittuaan tarkoin Aristoteleen teokset sekä Platonin dialogit ja

kehitettyään mieltään matemaattisten tieteiden *quadriviumilla*” (Al. Pro. I.2). Tämä tahallisen vaatimaton lausahdus kätkee taakseen erittäin laajat opinnot. Annan opiskelemat aineet olivat perinteisesti miesten koulutukseen kuuluvia. Opetus kouluissa keskittyi pääasiassa kirjallisuuteen, retoriikkaan ja filosofiaan. Niin kutsuttu matemaattisten tieteiden *quadrivium* käsitti aritmetiikkaa, geometriaa, musiikkia sekä astronomiaa.

Anna kehitti itseään älyllisellä saralla opintojaan laajentaen tietouttaan erinämaan Kekharitomenessa hän jatkoi opintojaan laajentaen tietouttaan eri aloille. Annan tiedetään opiskelleen filosofian, kirjallisuuden ja matemaattisten aineiden lisäksi myös astrologiaa ja lääketiedettä. Aikansa johtavien intellektuellien kanssa ja ohjauksella hän tutki Aristoteleen, Eukleideen ja Ptolemaioksen teoksia. Lisäksi hän tutki myös retoriikkaa, historiaa, runoutta ja näytelmiä.¹⁹

3.2. *Filosofinen piiri*

Annan Komnenan äiti Irene Dukaina oli ihaillut suuresti kirkkoisien tekstejä. Annan suurimmaksi rakkaudeksi muodostuivat antiikin filosofit. Nykytutkijan onneksi, sillä Anna ei *Aleksiaassa* tästä mainitse mitään, Tornikios kertoo oraatioissaan filosofista piiristä, jonka Anna kokosi Kekharitomenessa ympärilleen. Se koostui joukosta oppineita, jotka Annan tavoin jakoivat intohimoisen kiinnostuksen filosofien teksteihin. Heihin kuuluivat Mikael Efesoslainen ja mahdollisesti myös Eustratios Nikaialainen. Anna toimi tämän piirin johtajana ja oletettavasti myös rahoittajana. Hän tutki itse filosofisia tekstejä, mutta myös rohkaisi ja innosti muita tutkijoita organisoiden heidän toimintaansa. Rohkaisu ja innostus saattoi kuitenkin saada äärimmäisiäkkin piirteitä asialleen omistautuneen johtajan taholta: Tornikios kertoo tarinan Mikael Efesoslaisesta, joka menetti näkönsä tutkiessaan yökaudet Aristotelesta Annan vaatimuksesta. Anna Komnena oli erityisen kiinnostunut Aristoteleen teksteistä, ja voidaan olettaa, että piirinsä johtajana Annalla oli tärkeä rooli aristotelisen tutkimuksen uudistamisessa ja henkiin herättämisessä bysanttilaisessa maailmassa. Tosin kristillisen maailmankuvan vaikutus ulottui Annaankin – hän näki keskeisenä tehtävänään sovittaa antiikin filosofinen traditio, eli bysanttilaisen silmissä Platon ja Aristoteles, kristillisen opin vaatimuksiin. Ilmeisesti Annan filosofit myös kehittivät kokonaan uutta filosofista järjestelmää keskuudessaan. Bysanttilainen kirjallisuus toimi paljolti Anna Komnenan piirien kaltaisissa kehyksissä. Myös Anna voidaan lukea tällaisten piirien vaikuttajahenkilöiden joukkoon, vaikka hänen joukkonsa olikin keskeisimpien vaikuttajahahmojen ja keisarillisen valtapiirin ulkopuolella.²⁰

3.3. *Aleksias*

Anna Komnenan suurin kirjallinen ja samalla ainoa jälkipolville säilynyt teos on *Aleksias*, jonka hän kirjoitti elämänsä viimeisinä vuosina. Oletettavasti Anna aloitti kirjoitustyön vasta Manuel I:n noustua valtaan vuonna 1143. *Aleksias* on historiikki Aleksios I:n valtakaudesta. Teos koostuu 15:sta kirjasta, alkaen yhteenvedolla Aleksoksen nuoruusvuosista ja hänen valtaannousustaan vuonna 1081. Anna kirjoittaa Aleksioksesta sekä keisarina että yksityishenkilönä, keskittyen tärkeiksi katsomiinsa asioihin. Teos etenee ajallisesti loogisessa järjestyksessä, mutta Anna onnistuu luomaan tapahtumista sulavasti virtaavan tarinan seuraamatta aikajanaa orgaanisesti. *Aleksias* päättyy värikkääseen kuvaukseen Aleksoksen viimeisestä sairaudesta ja keisarin kuolemasta.²¹

Tietyllä tasolla *Aleksias* on myös Annan autobiografia. Teoksessa hän tekee itsensä kuolemattomaksi maailman silmissä, sillä kukapa muistaisi yksittäistä bysanttilaista prinsessaa Anna Komnenaa jos *Aleksias*ta ei olisi kirjoitettu? *Aleksias*ta on sanottu myös hagiografiksi Aleksioksesta. Totta onkin, että Anna löytää puolustuksen kaikille isänsä, äitinsä ja isoäitinsä Anna Dalassenan teoille. Anna pyrkii kuitenkin objektiiviseen historian kirjoitukseen. Hän sanoo pelkäävänsä ihmisten ajattelevan, että hänen tarkoituksenaan olisi korottaa itsensä tärkeään asemaan, todeten sitten, että näin ei suinkaan ole asian laita (*AI*. Pro. 2.1–2). Myöhemmin Anna vielä tähdentää lukijan voivan olla varma siitä, ettei hän koskaan sivuuttaisi totuutta historiaa kaunistellakseen. Rakkautensa isäänsä kohtaan hän kykenee todistamaan muilla keinoilla (*AI*. 15, 3.4).

Kirjallisella tasolla *Aleksias* on korkeatasoinen teos. Kirjoittajan laaja siivitys kuultaa selkeänä tekstissä. Se näkyy tyylin eloisuudessa ja sulavuudessa, kuvauksen värikkyudessa ja hienostuneisuudessa. Anna tuo esiin omia mielenkiinnon kohteitaan, jotka antavat tekstille oman erityisen vivahteensa. Tapahtumien rinnalla Anna kuljettaa omia huomioitaan ja mielipiteitään asioista, poiketen sivupoluille, jotka voivat johtaa arvaamattoman kiinnostaviin lopputuloksiin. Lukijalle ei jää epäselväksi kirjailijan syvällinen antiikin kirjallisuuden tuntemus, ensimmäinen viittaus Sofokleen *Aias*-näytelmään²² löytyy prologoksen ensimmäisestä virkkeestä. Myöhemminä vuosatoina tätä bysanttilaisen kirjallisuuden piirrettä on pidetty turhana ja onttuna antiikin kirjallisuudella ylvästelynä, jolla on korvattu teosten heikkoo sisältöä. Tämä käsitys ei pidä paikkaansa Annan tapauksessa. Pikkemminkin se osoittaa Anna Komnenan kykyä käyttää hyväkseen laajaa tietouttaan antiikin Kreikan historiasta ja kirjallisuudesta ja sujuvasti sisällyttää sitä tekstiinsä. Tässä tapauksessa, kuten Laiou huomauttaa, Anna seurasi aikaansa, jota leimasi voimakas kiinnostus klassisiin opintoihin sekä klassisen ajan vaikutus tarteissa ja kirjallisuudessa.²³

Aleksiaista on tutkittu paljon, sillä se on ainutlaatuinen teos Bysantin kirjallisuudessa, naisen kirjoittama historiateos. Viime aikoina tutkijat ovat ottaneet kantaa kysymykseen ”Kuka kirjoitti *Aleksiaan*?”. Keskustelun aloitti James Howard-Johnston artikkelissaan ”Anna Komnene and The *Alexiad*”²⁴. Howard-Johnston väittää, että *Aleksias* olisi suurimmalta osin Nikeforos Bryenniokser kirjoittama, ja että Anna olisi ainoastaan suorittanut jonkinlaisen kokoavan editointityön. Hän perustaa väitteensä sille, että *Aleksias* sisältää runsaasti kuvauksia sotilaselämästä sekä muista miehiseen elämäntapaan kuuluvista seikoista, joista Anna ei Howard-Johnstonin mukaan olisi kyennyt kirjoittamaan asiantuntevasti vain toisen käden tietojen perusteella. Kuten jo edellä mainitsin, ryhtyi Anna kirjoittamaan *Aleksiaista* saattaakseen loppuun Nikeforos Bryennioksen aloittaman työn. Anna kertoo lähteistään varsin yksityiskohtaisesti, ilmoittaen saaneensa taustatiedot teosta varten vanhoilta sotilailta sekä ”vailla kirjallista arvoa olevista kirjoitetuista lähteistä” (Al. 14, 8). Kuten Reinsch²⁵ huomauttaa, miksi Anna olisi jättänyt mainitsematta lähteissään suuresti arvostamansa aviomiehensä osuuden, mikäli Howard-Johnstonin teoria pitäisi paikkansa, ja Anna olisi vain suorittanut mukkaustyötä Nikeforos Bryennioksen tekstiin? Myös Ruth Macrides²⁶ kiistää Howard-Johnstonin näkemyksen. Macrides kiinnittää huomiota siihen tosiseikkaan, etteivät muutkaan bysantilaiset historioitsijat olleet Mikael Psellosta lukuun ottamatta sotilaita, vaan useimmiten toimivat siviilihallinnon tehtävissä. He kirjoittivat historiaa, koska heillä oli siihen mahdollisuus eläessään valtakunnan hallinnon keskuksessa Konstantinopolissa²⁷. Myös Reinsch huomauttaa, ettei henkilön tarvitse olla sotapäällikkö kyetäkseen kirjoittamaan sodasta tai politiikka kyetäkseen ymmärtämään politiikkaa ja kirjoittamaan siitä. Anna kirjoittaa sotilaselämästä varsin asiantuntevasti, joten on oletettavaa, että hän oli itsekin kiinnostunut sodankäynnistä ja siihen liittyvistä seikoista.²⁸ Myös Macrides tulee siihen tulokseen, että Anna teki tietoisesti valinnan kirjoittaessaan *Aleksiaista*: hän halusi kirjoittaa eepoksen historiateoksen²⁹, joka kuvauksessaan olisi uskollinen hänen isänsä sotaisalle hallituskaudelle ja Aleksioksen sotisankarihahmolle.³⁰ Henkilökohtaisesti en näe perustelua syytä epäillä kirjailijan henkilöllisyyttä. *Aleksiaista* kirjoittaessaan Anna oli yli 70-vuotias ja viettänyt elämästään 40 vuotta sotilaan rinnalla. Hän tunsi selvästi luontaista kiinnostusta sotilaalliseen hallintoon, sodankäyntiin ja valtopolitiikkaan vaikka olikin nainen. Voinemme olettaa, että lahjakas kirjoittaja kuten Anna oli kiinnostunutensa, elämäntokemuksensa ja saamiensa taustatietojen avulla täysin kykenevä kirjoittamaan *Aleksiaan*, kaikine kuvauksineen sodankäynnistä ja sotilaselämästä.

4. Roolit

Olen nyt käynyt läpi Anna Komnenan elämän ja saavutukset pääpiirteissään. Millainen sitten oli itse henkilö, Anna? Voimme rakentaa henkilökuuvan Annasta subjektiivisen lähteen, *Aleksiaan*, ja Tornikioksen objektiivisemmän hautajaisoraation pohjalta. Lisäksi Annan mainitsevat muutamat bysanttilaiset historiankirjoittajat kuten Johannes Zonaras (*Epitome Historiarum*, 18, 28–29) ja Niketas Khoniates (*Historia*, I 4–7, 10–12).

Anna Komnena identifioi itsensä kolmella eri tasolla. Hän toteaa itseltään (*Al.* 15, 9.1): ”Olen historiankirjoittaja, mutta olen myös nainen, purppurassa syntynyt, Aleksioksen lapsista kunnioitettu esiainen.” Näin kirjoittaessaan Anna kiteyttää oman arvomaailmansa: hän näkee itsensä ensisijaisesti oppineena sekä keisarin tyttärenä, Komnenos- ja Doukas-sukujen jälkeläisenä. Jos asetamme tämän lausahduksen historialliseen kontekstiin ja pohdimme sitä Annan elämässä tietämiemme tosisekkojen valossa, voimme tehdä päätelmiä Anna Komnenasta henkilönä. Joissakin suhteissa Anna oli poikkeus yhteiskuntansa arvomaailmassa, joissakin tapauksissa hän taas ajatteli toimi hyvinkin konventionaalisesti³¹. Anna Komnena tunsi selvästi suurta mielenkiintoa valtopoliittikkaan³². Historiankirjoittajana ja älykkönä Anna oli poikkeus yhteiskunnan normeista. Hän erottui oppineidenkin joukossa suurella tietomäärällään. Anna oli nainen, eivätkä naiset kirjoittaneet historioita. Lisäksi Anna rikkoi *Aleksiaassa* klassisen bysanttilaisen historiankirjoituksen kategoriat tuomalla tekstiin mukaan omia ajatuksiaan ja tunteitaan.³³ Naisena ja keisarin tyttärenä hän pysytteli perinteisemmissä kehyksissä: vanhempiensa käskystä hän solmi avioliiton, joka edisti poliittisten suhteiden luomista. Tornikios kuvailee Annan ulkomuotoa seikkaperäisesti, kertoo tämän olleen harvinaisen kaunis nainen. Anna täytti myös muut perinteisen keisarillisen naisen hyveet³⁴: Tornikioksen mukaan hän oli lempeä, hurskas ja hyveellinen. Lisäksi Anna rakasti miestänsä suuresti ja synnytti tälle neljä lasta. Tornikioksen silmissä Annan ainoa puute oli hänen eksentrisen, suunnaton lukeneisuutensa. Bysanttilainen nainen oli kuitenkin muitakin kuin lempeästi hymyilevä madonna.³⁵ Komnenosten aikana naisilla oli itse asiassa hyvinkin paljon vaikutusmahdollisuuksia yhteiskunnassa. Keski- luokkainenkin nainen hallitsi kotitalouttaan, samoin hänellä oli myös mahdollisuus toimia talouselämässä. Eliittiin kuuluvien naisten toimintakenttä oli vieläkin laajempi. Angeliki Laiou toteaa artikkelissaan ”The Role of Women in Byzantine Society”, että 1000–1100-luvuilla ei ollut enää kyse vain yksittäisistä vaikuttajanaisista, vaan koko naisten luokan osallistumisesta julkiseen elämään.³⁶ Nainen saattoi hallita omaisuuttaan ja tehdä päätöksiä sen suhteen. Hänellä oli myös mahdollisuus vaikuttaa

poliittisesti ja jopa toimia hallitsijana, kuten Anna Dalassena, Aleksios I:n äiti. Aleksios uskoi valtakunnan asioiden hoidon äitinsä käsiin lähes kymmeneksi vuodeksi käydessään pitkäikäisiä rajasotia hallituskautensa alussa. Kuten Reinsch toteaa, 1000–1100-luvulla bysanttilaisen naisen toimikenttä oli huomattavasti laajempi kuin mihin perinteisen naisen ideaali antoi mahdollisuuden³⁷. Yläluokkaan kuuluvat naiset ottivat osaa poliittiseen ja hallinnolliseen elämään, samoin he vaikuttivat kulttuurin, koulutuksen ja tieteen saralla. Tämä tilanne ei ehkä ollut ideologioiden tasolla täysin hyväksyttyä, mutta edusti kuitenkin yhteiskunnallista todellisuutta.³⁸

Tutkijat ovat esittäneet monia tulkintoja Anna Komnenan suhtautumisesta naisiin ja omaan rooliinsa naisena. *Aleksiaassa* monin paikoin haivahtavan kaikeran sävyn on nähty kohdistuvan hänen asemaansa naisena. Thalia Gouma-Peterson³⁹ näkee Annan sukupuolensa vankina. Hän esittää Annan olleen huolimatta arvoasemastaan keisarin esikoisena sidottu hyvän tyttären rooliin vailla todellisia vaikuttamisen mahdollisuuksia. Gouma-Peterson toteaa Annan olleen tietoinen eri rooleistaan naisena, historioitsijana ja prinsessana: älykkäänä ja korkeasti koulutettuna ihmisenä Anna tunsi, kuinka vaikeaa näiden roolien yhdistäminen oli, ja tästä seikasta Anna kärsi koko elämänsä ajan. Gouma-Petersonin mukaan Anna oli ”elävästi tietoinen erosta painostavien toiveiden ja turhauttavan todellisuuden välillä”⁴⁰. Katkeroitunut, sitä Anna oli. Katkeroitumisen kohde ei ole yhtä selkeä. Emme voi tulkita yksioikoisesti sen johtuneen Annan sukupuolesta. Pikemminkin näkisimme Annan olleen katkera elämälle, joka ei ollut sujunut hänen haluamallaan tavalla. Anna tuo julki syvän pettymyksensä kaikkeen *Aleksiaan* lopussa sanoen, että hänen olisi ollut parempi muuttua kiveksi, joka ei kykene tuntemaan mitään, mutta koska niin ei käynyt, ”hän kuoli elässään tuhansia kuolemia” (Al. 15, 11.23–24). Viimeisinä sanoinaan hän toteaa ”Olkoon tämä tarinani lopetus, sillä kirjoittaessani näistä surullisista tapahtumista katkeroidun entisestäni” (Al. 15, 11). Voimme päätellä Annan olleen varsin kunnianhimoinen ja häikäilemätön nainen. Tästä todistaa hänen juonittelunsa valtakysymyksissä. Eri-tyistä luonteen pehmyyttä eivät osoita myöskään hänen tiukat otteensa filosofisen piiriin johdossa. Anna vihasi veljeään, jonka vuoksi menettänyt valta-asemansa Konstantinos Dukaan kihlattuna ja siten tulevana keisarinna. Myöhemmin Johannes oli tuhonnut uudelleen Annan toiveet päästä valtaistuimelle keisarinna ja sulkenut sisarensa päälle päätteen luostariin. Samaan aikaan Annalla oli lähiympäristössään esimerkkejä naisista, jotka vaikuttivat mahdollisimman korkealla yhteiskunnassa, kuten hänen isoäitinsä Anna Dalassena. Kuten Laiou huomauttaa, oli Anna varsin hyvin tietoinen naisten mahdollisuuksista vaikuttaa politiikkaan ja valtaan sekä suoraan että välillisesti keisarin kautta⁴¹. Tähän vaikutti 1000-luvun todellisuus ja Komnenosten suvun tapa hallita – keisarillisen

perheen naisilla oli keisarin kautta varsin suuri vaikutusvalta valtakunnan hallinnossa. Suvun miehet viettivät suurimman osan ajastaan sotaretkillä. Sotilaallinen hallinto oli alue, johon naisilla ei ollut mahdollisuutta ottaa osaa. Siviilihallinto oli kuitenkin suurimmaksi osaksi perheen naisten harjoilla. Epäilemättä ryhtyessään tavoittelemaan valtaa Anna näki itsensä samassa asemassa kuin Anna Dalassena ja myöhemmin Irene Dukaina: kun Nikeforos Bryennios olisi kruunattu keisariksi, olisi Anna voinut jatkaa sukunsa naisten perinnettä ja ottaa haltuunsa siviilihallinnon.⁴² Näiden seikkojen valossa Annan katkeruus vaikuttaisi kohdistuneen hänen kohtaloonsa ihmisenä enemmän kuin hänen kohtaloonsa naisena.

Annaa on myös syytetty misogynistiksi. Hänen on väitetty alistuneen kohtaloonsa siten vahvistaen perinteistä mielikuvaa bysanttilaisesta naisesta.⁴³ Laiou toteaa, ”ettei Anna voinut lopultakaan poistaa toisarvoista asemaa, johon oli joutunut sukupuolensa vuoksi. Hän saattoi vain toivoa sen katoavan”⁴⁴. Anna esittää naiset pelkureina ja kyynelehtijöinä. Hänen korkein tunnustuksensa naiselle on kutsua tätä ”miehekkääksi”. On kuitenkin huomattava, että *Aleksiaan* laajuseen teokseen mahtuu mukaan myös stereotyyppioita, kuten Barbara Hill korostaa artikkelissaan ”A Vindication of the Rights of Women to Power by Anna Komnene”. *Aleksiaan* naiskuvauksesta käy selkeästi ilmi Annan ihailu naisia kohtaan, joilla oli voimaa ja älyä oman elämänpiirinsä puitteissa hallita itseään ja ympäristöään. Erityisesti ihailu kohdistuu Anna Dalassenaan ja Irene Dukainaan. Toinen heistä harjoitti valtaa suoraan, toinen välillisesti aviomiehensä keisarin kautta. Myös sukuylpeys selittää jonkin verran Annan asennetta naisia kohtaan: hänen oman sukunsa naiset olivat rohkeita ja ylväitä, muut saattoivat olla pelkureitakin. Jollakin tasolla Anna oli siis snobi.⁴⁵ Hill kiinnittää huomiota Annan kritisoituun tapaan esittää valtaapitävät naiset jossakin ylevämmässä kontekstissa kuin oman edun tavoittelussa: Anna Dalassenan hän esittää huolehtivana ja hurskaana äitinä, Irenen taas miehensä puolesta kaikkensa tekevänä vaimona. Patriarkaalisen yhteiskunnan naisihanne vaikutti Annaan, niinpä hänen täytyi luoda ihanteen mukaiset motiivit äitinsä ja isoäitinsä käytökselle heistä kirjoittaessaan.⁴⁶ Miksi Anna sitten toimi näin, jos kerran naisella oli mahdollisuus ottaa osaa julkiseen elämään ja vaikuttaa yhteiskunnassa? Vastaus on yksinkertainen, kuten Hill toteaa: Anna ei ollut feministi. Emme voi tulkita hänen tekojaan nykyaikaisten näkemysten ja odotusten perusteella, vaan meidän täytyy tarkastella Annaa bysanttilaisen maailmankuvan kautta.⁴⁷

Anna Komnena oli voimakas persoona. Olsi helppoa ja herkullista esittää hänet ääripäiden valossa, joko sorrettuna feminismin esitaistelijana tai vaihtoehtoisesti patavanhoillisenä misogynistina. Kummallekin väitteelle voimme löytää teorian tukevia toiseikkoja. Yhtä yksinkertaista olisi luonnehtia Anna vain naisena, vain historioitsijana, vain keisari Alek-

sios I:n esikoistyttärenä. Se ei kuitenkaan ole mahdollista. Luodaksemme ehyen kuvan Annasta, on meidän tarkasteltava häntä kuten ketä tahansa ihmistä: ristiriitaisena kokonaisuutena oman aikansa viitekehksessä. Naisena, joka kunnioitti yhteiskuntansa traditioita mutta kuitenkin kapinoi niitä vastaan. Oppineena ja historiankirjoittajana, joka kykeni rikkoamaan rajoja sekä huomaan uutta. Keisarin tyttärenä, joka häpeämättömän kiihkeästi janoi valtaa.

VIIITTEET

- ¹ Esim. Howard-Johnston 1996.
- ² Esim. Gouma-Peterson 1996. Kts. myös Gouma-Petersonin artikkeli ”Gender and Power: Passages to the Maternal in Anna Komnene’s *Alexiad*” teoksessa Anna Komnene and Her Times. ed. Gouma-Peterson, T. New York 2000. s.107–124.
- ³ Käsitteestä feministi kts. kuitenkin Hill 2000, 45–46. Hill huomauttaa, että feministisen aatesuuntauksen päämääränä ei ole olla sidonainen aikaan tai paikkaan. Käsitteellä feministi historioitsija voi tarkoittaa ”naista, joka arvosti muita naisia naisina”, ja on kenties kielten ongelma, että on vaikea löytää toista termiä kuin feministi kuvaamaan naisen suhtautumista toisiin naisiin.
- ⁴ Konstantinos Doukas oli itse asiassa Annan setä äidin puolelta. Laiou 2000, 3. Browning 1962, 396–97. Sewter 1969, 12.
- ⁵ On kuitenkin huomattava, että Anna oli avioliiton solmimisen aikaan 14-vuotias. Oletettavaa on, että hänen mielipiteensä avioliitosta tai naimattomuudesta eivät olleet vielä tuolloin täysin perusteltuja, saati muodostuneet pysyviksi.
- ⁶ Laiou 2000, 3. Sewter 1969, 13–14.
- ⁷ Johannes Zonaras, *Epitome historiarum*, XVIII, 28–29. Niketas Khoniates, *Historia*, I 4–7, 10–12.
- ⁸ Browning 1962, 398. Hill 2000, 47–48. Laiou 1981, 250. Sewter 1969, 12–13.
- ⁹ Browning, 1962, 396. Tornikios kuvaa Annan elämänvaiheita oraatioissaan varsin seikkaperäisesti.
- ¹⁰ Sewter 1969, 12.
- ¹¹ Browning 1962, 396–7.
- ¹² *Ibid.* 394–96.
- ¹³ Darrouzès 1970, 314–15.
- ¹⁴ Browning 1962, 393, 396. Hill 1996a, 7–8.
- ¹⁵ Laiou 1981, 253–54. Kts. Myös S. G. Mercati: ”Giambi di Giovanni Tzetze contro una donna schedografa”. *Byzantinische Zeitschrift* 44, 1951. s. 419.
- ¹⁶ Tornikios, ed. Darrouzès 1970, 229, 241, 243–45, 315.
- ¹⁷ *Ibid.* 243–45. Laiou (2000, 4–5) kuitenkin väittää Annan salaisten opintojen olevan Tornikioksen omaa kuvitelmaa. Laiou huomauttaa, ettei Anna Dalasse-

nan ja Irenen Dukainan kaltaisten naisten hallitsemassa taloudessa ollut mahdollisuutta salaisille opinnoille, ja että Anna vanhempien on täytynyt täysin hyväksyä tyttärensä opinnot ja tarjota niihin mahdollisuus. Tämä teoria on yhä täpätävä Annan oman kertomuksen kanssa.

- ¹⁸ Tornikios, ed. Darrouzès 1970, 263.
- ¹⁹ Ibid. 397–98. Howard-Johnston 1996, 265–66. Kts. Tornikios, ed. Darrouzès 1970, 283, 307–309.
- ²⁰ Tornikios, ed. Darrouzès 1970, 281–83. Browning 1962, 400–01. Howard-Johnston 1996, 266.
- ²¹ Chrysostomides 1982, 31–33.
- ²² Sofokles, *Aias*, 646.
- ²³ Laiou 2000, 5.
- ²⁴ Kts. Howard-Johnston 1996.
- ²⁵ Reinsch 2000, 98.
- ²⁶ Kts. Macrides 2000.
- ²⁷ Macrides 2000, 66.
- ²⁸ Reinsch 2000, 96–99.
- ²⁹ Tähän viittaa jo teoksen nimi, *Aleksias*, vrt. *Ilias*, mutta myös henkilökuvaus ja kerrotaan rakenne. Eeppinen historiankirjoitus oli suosiossa Manuel I:n ajalla, jolloin Anna kirjoitti historiastaan, ja mitäpä muuta epikka on kuin kertomuksia sodasta ja sankareista. Kts. Macrides 2000, 67–68.
- ³⁰ Macrides 2000, 67–69.
- ³¹ Laiou 2000, 1.
- ³² Tämä voidaan nähdä epänavaisena ja poikkeuksellisen luonteenpiirteinä bysanttilaisessa naisessa. On kuitenkin huomattava, kuten Hill (2000, s. 46) toteaa, että toiset henkilöt ovat kiinnostuneempia vallasta ja politiikasta, toiset taas puutarhanhoidosta, vaikka he olisivatkin saaneet saman kasvatuksen. Niinpä voimme myös olettaa, että Anna oli luontaisesti kiinnostunut valtopoliitikasta, kuten olen todennut jo aikaisemmin tässä artikkelissa *Aleksia*stä käsitellessäni, kts. s. 8.
- ³³ Gouma-Peterson 1996, 33. Kts. myös: Georgiana Buckler: Anna Comnena, London 1929, s. 241.
- ³⁴ Perinteisesti bysanttilaisen keisarinaisen naisen tuli olla kaunis, hurskas, lempeä ja vaatimaton. Aiheesta tarkemmin kts. Hill 1996a. Kreikankielinen käsite *to kalon*, kauneus, on kuitenkin problemaattinen, koska sillä voidaan viitata yhtä lailla niin ulkoiseen kuin sisäiseenkin kauneuteen.
- ³⁵ Naisen asemasta Bysantissa kts. Laiou 1981.
- ³⁶ Laiou 1981, 250.
- ³⁷ Reinsch 2000, 85.
- ³⁸ Ibid. 94.
- ³⁹ Gouma-Peterson 1996.
- ⁴⁰ Ibid. 33.
- ⁴¹ Laiou 1981, 250.
- ⁴² Hill 2000, 49–54.

- ⁴³ Hill 1996b, 45.
⁴⁴ Laiou 1981, 260.
⁴⁵ Hill 2000, 56–57.
⁴⁶ Hill 1996b, 45–53.
⁴⁷ *Ibid.* 51.

LÄHTEET

- Khoniates, Niketas*
Niketae Choniatae Historia. Pars prior. ed. Ioannes Aloysius van Dieten. Corpus fontium historiae Byzantinae, vol. 11.1. Ser. Berolinensis. Berlin 1975.
- Kommene, Anna*
Annae Comnenae Alexias. Pars prior. ed. Diether R. Reinsch & Athanasios Kambylis. Corpus fontium historiae Byzantinae, vol. 40.1. Ser. Berolinensis. Berlin 2001.
- Tornikios, Georgios*
Georges et Dèmétrios Tornikes. Lettres et discours. ed. Jean Darrouzès. Paris 1970.
- Zonaras, Ioannes*
Epitome Historiarum. Vol. IV. ed. Ludovicus Dindorfius. Leipzig 1871.

KIRJALLISUUS

- Browning, R.*
 1962 "An unpublished funeral oration on Anna Comnena". Reprinted in: *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*. ed. Sorabji, R. London 1990. s. 393–406.
- Chrysostomides, J.*
 1982 "Byzantine Historian: Anna Comnena". *Medieval historical writing in the Christian and Islamic worlds*. ed. Morgan, D. O. London 1982. s. 30–46.
- Darrouzès, J.*
 1970 kts. "Lähteet", *Georgios Tornikios*.
- Gouma-Peterson, T.*
 1996 "Engendered Category of Recognizable Life: Anna Komnene and her *Alexiad*". *Byzantinische Forschungen* XXIII 1996. s. 25–34.
- Hill, B.*
 1996a "The Ideal Imperial Komnenian Woman". *Byzantinische Forschungen* XXIII 1996. s. 7–18.

- 1996b "A Vindication of the Rights of Women to Power by Anna Komnene". *Byzantinische Forschungen* XXIII 1996. s. 45–53.
- 2000 "Actions Speak Louder Than Words: Anna Komnene's Attempted Usurpation". *Anna Komnene And Her Times*. ed. Gouma-Peterson, T. New York 2000. s. 45–62.
- Howard-Johnston, J.*
- 1996 "Anna Komnene and the *Alexiad*". *Alexios I Komnenos. I Papers*. ed. Mullet, M. & Smythe, D. Belfast 1996. s. 260–302.
- Laiou, A.*
- 1981 "The Role of Women in Byzantine Society". *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 31/1. Wien 1981. s. 233–260.
- 2000 "Introduction: Why Anna Komnene?". *Anna Komnene and Her Times*. ed. Gouma-Peterson, T. New York 2000. s. 1–14.
- Macrides, R.*
- 2000 "The Pen and the Sword: Who Wrote the *Alexiad*?". *Anna Komnene and Her Times*. Ed. Gouma-Peterson, T. New York 2000. s. 63–81.
- Reinsch, D. R.*
- 2000 "Women's Literature in Byzantium? – The Case of Anna Komnene". *Anna Komnene and Her Times*. ed. Gouma-Peterson, T. New York 2000. s. 83–105.
- Sewter, E. R. A.*
- 1969 *The Alexiad of Anna Comnena*. Translated from Greek by E. R. A. Sewter. With introduction, s. 11–16.

SUMMARY

Sanna-Ilaria Kittelä, *Story of a Princess: Anna Komnene. Roles of Women in Byzantine Society*

Anna Komnene was the first born child of emperor Alexios I Komnenos. She was also highly ambitious woman who had great interest in power politics of the Byzantine empire. She had an exceptionally high education, and she is the only female historiographer of her times known to us. In this article I examine her differing roles as a princess, an historian and a woman. I compare differing views scholars have expressed on her position as a woman and an historian. I suggest that one should not look at Anna Komnene either as a princess imprisoned by the patriarchal society or a woman embittered by her womanhood, but a one whole person whose different roles in life do not count themselves out.

As a child Anna Komnene had an important role in her father's power politics through her engagement to Konstantinos Doukas, heir to the throne. After Anna's little brother Ioannes was born the engagement broke off and he became heir to Alexios. This caused a lifelong enmity between siblings. Anna was married to Nikeforos Bryennios at age of fourteen as Alexios wanted to strengthen relations between families of Komnenoi and Bryennici. When Alexios died in 1118, Anna plotted against her brother Ioannes in order to place her husband Nikeforos Bryennios to the throne. The plot did not succeed and Ioannes locked up his sister in a convent of Kekharitomene. There Anna spent over thirty years until her death in 1153/1155.

In the long years of retirement Anna kept increasing her education. She was the leader of a certain philosophical circle. This group studied the texts of ancient philosophers, especially Aristotle. As the leader of this group Anna had important role in renewing the Aristotelian philosophical tradition in Byzantium. In Kekharitomene Anna also wrote the *Alexiad*, a history of her father's reign. This work consists in fifteen books, and has a remarkable value both as a literary work and a historical source.

I study Anna Komnene's person through the *Alexiad* and a more objective source, a funeral oration on Anna written by Georgios Tomikios, metropolitan of Eptesus, a close friend to Anna's family. My main point is to show to the reader different sides in Anna's personality: at the same time she was an innovator of byzantine historiography, a highly ambitious person but also in some aspects a very conservative woman. I suggest that we should not look at Anna Komnene in separate roles from our modern point of view, but try to see her as a one whole person in her own time's frame of reference.

Kai Selin

Gudaföderskan Maria i den karelsk-ortodoxa traditionen

1. Temat

Detta arbete behandlar Gudaföderskan Marias ställning i den karelsk-ortodoxa traditionen. Med Karelen menas i detta sammanhang hela Karelen, dvs. ungefär från Vuoksen till Omega (Ääninen), hur gränserna än har gått i århundradens strider. Den ortodoxa tron yttrar sig i – och bevaras – av de officiella liturgiska texterna. Även i det privata bönelivet skall man använda samma böner¹. Hela den ortodoxa tron är en bönekamp. Detta är kanske föga känt i väst.

Den ortodoxa tron kom till Karelen i flera vågor. Den första torde ha varit den så kallade keljmissionen. (Ordet kommer från latinets *cellum*, som då uttalades *kellum*. De slaviska språken bildar substantiv med ändelsen -ja, och på så vis blev munkens bostad kallad *kelja*.) Denna period känner vi bristfälligt, fastän dess betydelse torde ha varit stor i bildandet av folkets mentalitet. Det enda man med säkerhet vet, är att det finns många ortsnamn med *kelja*- (Keljapuro, Keljamäki mm.) ungefär öster om linjen Borgå – Jyväskylä, (närmare i SKS ortsnamnstatistik). Den ortodoxa tron har alltså först kommit till Karelen med stillsamma munkar, som byggde sina keljor och umgicks med folk. Kyrkor eller regelrätta pogostor fanns däremot inte (*pogosta* = kyrkby).

Nästa skede var, då Novgorod systematiskt började missionen i Karelen på 1200-talet. Här kommer man till frågan om språket. De liturgiska firingarna var i regel på kyrkoslaviska. (Detta gäller för övrigt än i dag på Karelska republikens område). Då uppstod en rik flora av berättelser som visar hur folk uppfattade trossanningar. Jag kommer att ge några exempel på dessa.

Den västerländskt tänkande forskaren finner här en svårighet: den ortodoxa kyrkans lära har aldrig definierats. I stället finns en mystik – ofta

i stillhet. Någon motsvarighet till den skolastiska perioden i väst existerar inte. Tron är utvecklade, men allt är en del av allting (*ta panta*). Den amerikanske teologen D. Attwater utropar: "Den ortodoxa tron är en aldrig sinande ström av liv och nåd!"². Detta gäller också vårt tema: Karelen och dess sånger. Dessa är i någon mån utforskade (i Finland finns Finska litteratursällskapets samlingar). Vi har Kalevalas sista sång, där Kristus kröntes till "Karelenas konung", vi har den s.k. Mariasången (som Lönnrot kallade *Luojan virsi*), där Maria måste fly – vilket kanske kan väcka några tankar.

Den största samlingen torde dock vara den i Karelska republikens statsarkiv (Gosudartvenni arkiv Karelskovo Respubliki) i Petrosavodsk (fi. Petroskoi/Äänislinna) vilken mig veterligen inte använts i den finska teologiska forskningen. Bakgrunden till denna samling är att den Sovjetiska Vetenskapsakademien år 1973 gav order till alla sina filialer att samla gamla människors berättelser – i Karelen fall *Kuink' oli emen*. Denna samling gjordes under åren 1973–1976, och den finns renskriven på originalspråk i det nämnda arkivet. Tilläggas kan, att eftersom denna samling gjordes under sovjettiden, passade det sig inte att nämna kyrkliga saker. Man kunde tala om *tsasovnormas praasniekkor* (*tsasovna* är en bykyrka som är helgad till något helgon. Dennes årsdag firade man en fest, på ryska *praznik*. Här finner man exempel på en folkets tro, som kunde skadas av Sovjetsamhället, men inte förgöras.³ Anledning till torde vara, att man i praasniekkor överenskom om äktenskap, och detta var väl också i statens intresse. I början av 1900-talet började flera präster i Finland göra översättningar till finska. Den mest betydande var prosten Sergei Okulov (+ 1944). Han arbetade systematiskt med att jämföra begreppen på grekiska, slavonska och eventuellt rumänska och franska. Han försökte hitta finska motsvarigheter och skapa finska begrepp. Denna "ordbok" fanns i Sordavala men förstördes under vinterkriget. Bland andra ärkebiskop Paavali har sett den, och författaren Merikoski har en bild av den.⁴ Merikoski har skrivit romaner om Karelenas "Andliga krafter och motkrafter".

Efter kriget (1939–1944) måste den ortodoxa kyrkan börja om från början – 90 % av all egendom hade gått. Också litteraturen hade förstörts. I detta nödläge gav ÅB Herman ut häften med festtexterna. Numera har man en hel finsk *Juhlaminea* (1986), *Eugologior* (1974) och så vidare. Dessa upplagor kommer jag att citera och översätta i artikeln. De flesta av texterna är på finska, men några få texter har översatts till svenska, bland andra *Vigilian* (av Tito Colliander).

Den ortodoxa marianiken är också i Karelen baserad på erfarenheter/uppenbarelser, i synnerhet på Jungfru Marias förböner.⁵ I detta sammanhang bör man nämna ikonernas stora betydelse. Den ortodoxa tron kan inte förstås utan ikonerna.⁶ Här gäller i synnerhet Maria-ikonerna, av vilka det

finns minst 300 typer. Erfarenheterna har visat att vissa ikoner har en så väldig kraft att de kallas för undergörande. I Finland har i synnerhet *Guđamoder* av Konevitsa en sådan betydelse. (Konevitsa är en ö i Ladoga, där det igen finns ett kloster.) Den ursprungliga Konevitseskaja-ikonen finns i Valamo i Heinävesi. Här må nämnas att det har målats en ”händelseikon”, det vill säga att man har avbildat händelser som skett i samband med denna ikon. Exempel på detta är målningen av hur den helige Arseni driver bort onda andar från den hedniska offerplatsen Konjkamen (Häststenen). En sådan händelseikon finns bland annat i ortodoxa kyrkan i Hagalund.

2. De fyra stora Mariafesternas karaktär

2.1. Maria födelse och tempelgång enligt *Jakobs protoevangelium*

Den första stora festen i kyrkoåret (som börjar 1.9.) är Marias födelse (den 8/9). Denna fest samt den följande Marias Tempelgång (den 21/11) grundar sig på det så kallade protoevangeliet av Jakob. Detta är officiellt okanoniskt, men används alltså i fester och i ikonografin. Redan i denna fest förekommer en helhetssyn: man besjunger att Guds tron nu finns här på jorden. Maria är tronen, på henne sitter Kristus. Alla ortodoxa kyrkor har en symbolisk tron (*prestol*), där bara biskopen får sitta.

Litani-stikiran går rakt på sak: ”Idag föder Anna ett gudomligt barn, som är i sig Konungens och Skaparens bönig [...] Vi har fått en förnyad natur och kommer härigenom till det eviga livet.” Och vidare: ”Idag är början till vår frälsning, ty se Hon – från alla tider – till Moder, Jungfru och Guds kärll bestämd – föds.” Här ser man Marias centrala bidrag till vår frälsning. – Kan man här tala om en *Corredemptrix*-intention? Vidare kallar man Maria ”Guds brud”, genom vilken världen förnyas (!) och för vilken kyrkan klär sig festligt.⁷ Den engelska Minean, säger ”in Majesty”.

I första *kanon* sägs: ”Du försonade människosläktet med Gud, ty är Du är bron till Skaparen.”, och något vidare: ”O Guds Moder, din födelse är värd Din renhet”. Här ser man också en intention, som teologerna känner till. Marias födelse är alltså ”ren”. – Är det här fråga om en *Conceptio Immacula*-intention? Den romersk-katolska kyrkan har ju förklarat denna lära som dogm den 8 december 1854.⁸ Det här mötte dock motstånd i den ortodoxa kristenheten. Här citerar jag en biskop: den helige Ignatios Brazaninov (1807–1867), som bland annat var förvaltare av klostret i Valamo, där han även lärt känna lutheraner. Hans samlade verk utgavs

postumt 1905 (Asketiska erfarenheter) i fyra volymer. I den fjärde har han en bilaga "Ortodoxa kyrkans ära om Guds Moder". Här har man en något systematisk ortodox mariologi, vilket är ovanligt.⁹ Ignatios utgår ifrån att Maria är den högsta i skapelsen. Hon är ett mysterium i Guds frälsningsplan. I Jungfrun avlades Gudamänniskan och Gud blev man. Detta kan vi inte förstå med vårt förnuft. Jesus hade kropp, själ och ande. Han var alltså människa, men samtidigt Gud. Judas Iskariot förrådade Gud, rabbinerna dödade Gud. Den Eviga Jungfrun är Guds Moder. Genom sitt människoblivande kunde Gudamänniskan vara offer, men att Han var Gud, ger Marias offer en enorm betydelse. På detta unika havandeskap var Jungfrun beredd, hon gav sitt blod som offer för hela mänskligheten till Gud-Ordet.¹⁰

Då Maria födde både Gud och en människa blev hon Guds Moder. Alltså är hon Härskarinna (Valtiatar/Drottning) över himmel och jord. Samtidigt är hon skapad. Då hon födde Jesus födde hon också ett offer för sig själv. Här återoppar Ignatios LXX (i en översättning av GT till grekiska gjord i förkristen tid), som i Jes. 7:14 använder översättningen *parthenos* ('jungfru'). I en senare tid bekämpade rabbiner (Symmacus, Aquila) termen och använder översättningen *neanis* ('ung kvinna'). Svenska Bibelkommissionen översätter också till 'ung kvinna', medan Folkbibeln 1998 översätter "Se *jungfrur*, skall bli havande ...". Även finska Bibeln 1992 använder översättningen *neitsyt* ('jungfru').

Åter till den helige Ignatios. Han skriver att eftersom Jesu kropp var gudomlig är det inte fel att anse att Guds Moders storhet också är gudomlig. Hon är större än alla helgon och änglar. Hon är himmelens Drottning.¹¹ Den helige Ande kom över Maria första gången i bebådelsen. Anden renade henne för att hon skulle kunna föda Gud, som hon ammade och höll i famnen. Hon var alltid i Jesu närhet – enligt evangeliernas ord. Den andra gången kom Den helige Ande över Maria i Kyrkans födelsestund, under pingsten, i alla apostlarnas närvaro. Då förintade Gud dödens och arvsyndens (obs.!) makt i henne och hon steg till den kristna fullkomlighetens högsta nivå och blev ny människa liksom Jesus.

Den helige Ignatios fortsätter med att Maria har en särskild uppgift i himmel: att be för människorna. Till alla andra helgon ropar kyrkan: "Be för oss", till Maria ropar man: "Fräls oss" (*Spasi nas, sooson hyrias*).¹² Detta är en ortodox syn på Marias ställning. Hon är Drottning.

(I detta sammanhang vill jag nämna en trevlig iakttagelse: Kristenhetens största vallfärdsort är Lourdes. Det var där Jungfrun i en uppenbarelse år 1858 sade till Bernadette Soubirous: "Jag är den obefläckade avlelsen" (*Jesus l'Immaculee Conception*). Trots detta nämner den berömda ortodoxe prosten M. Miikkola i sin lilla i efterkrigsåge skriven dekebattskrift *Mariapalvontaako?* även Lourdes.¹³

Eftersom Maria var en vanlig människa har hon också en far. I slutet av Marias födelses fest lovprisas han (Joakim): "Gläd dig Joakim, av Gud utvald far, ty av Dig har kommit Gudaföderskan."¹⁴ Till sist här en "krydda" från Karelen. Vid Marias födelses fest samlade den äldsta kvinnan i huset alla flickor till sig och ledde en ceremoni. Hon gjorde korstecknet över deras ögon ("risti silmät") och sedan sjöngs *troparion*. Således kunde man säga "Matuska tiesi ristikansan" (det vill säga att kvinnan visste vilka som var öppet eller hemligt döpta). Här är alltså flickorna viktiga, eftersom de alla i sinom tid skulle föda som Maria.¹⁵ Det var denna "babusjkornas makt" som Sovjetväldet aldrig kunde kväva.

Såsom setts firas Marias underbara födelses fest såsom en början till ett nytt tudevarv. Vid Marias tempelgångsfest förs detta ett steg vidare. Enligt Jakobs protoevangelium skall Marias föras till templet allraheligaste, och i jungfrurnas avdelning och där matas av självaste ärkeängeln Gabriel. Detta är en from fantasi, men sedan kommer det ontologiskt och teologiskt och avgörande: Maria i templet är ett tecken: "Guds tempel emottar idag Guds Moder ..." Så avslutas det gamla förbundets tid, och det förkunnas till alla: "Sannerligen, Sanningen har uppenbarat sig till alla som bor på jorden".¹⁶ Tanken är, att Maria i templet är större än det judiska templet. Det gamla förbundet viker bort och Kristus kommer, Han är Sanningen. I klartext kan man alltså säga: det gamla förbundet med Israel är förbi och judarna är inte mera något särskilt folk.¹⁷ Jesus säger det själv i Joh. 8:44. Judarna har valt sida, det nya förbundet kommer redan i Maria. I stället för gamla förbundets offer, tar nu Gud Maria som "förlovad brud och tecken på försoning och förmylelse."¹⁸ I och med Maria har den kristna Kyrkans tid börjat, Kristus skall förkunnas till "alla som varit i okunskapens mörker". Vidare ber man att Jungfrun måtte bevara oss med sina förböner "för det ondas list, för fördärvliga irrläror, sorgor och ångest". Ännu till sist i detta kapitel upprepar man glatt: "Du blev Gud Faders brud". Här kunde man visa upp en hel ekklesiologi, med det räcker med att Maria *personifierar* Kyrkan, som också i Upp. 12:1-5 och 21-21:9. Kyrkan är Guds brud. Detta är väl der starkaste man kan säga om Maria och Kyrkan, både ontologiskt och i eskatologisk uppfyllelse.

2.2. Marias *Bebådelses* fest

Denna fest baserar sig på kända berättelser från Lukasevangeliet, (Lk1:26-45) men dessa uppenbarar inte när bebådelsen skedde. Kyrkan har, som bekant, förlagt julfesten till den 25 december, i stället för den hedniska *sol*

invictus/Saturnalia. Då räknade man nio månader bakåt och kom till den 25 mars, vilket gör att festen dock sammanfaller med den stora fastan. Den så kallade trullanska synöden bestämde (år 692), att det kunde få vara så.¹⁹ Denna fest började fräsa i den ortodoxa kyrkan på 500-talet, i väst först på 700-talet.²⁰

I denna fests marianik ligger betoningen på människan. (antropologi), m en sjunger: "Han, den starke Gud upplyfter människan [...] till sin ursprungliga ställning", och: "Världen är nu beriad från den gångna förbannelsen". Även: "som dagen faller på gräset, så kommer Ordet in i Dig."²¹ Här berör vi den äkta ortodoxa läran: Guc blev människa för att människan skall kunna bli gudomlig. Ordet *theosis* och slaviskans *obozenie* betyder i svenskan närmast ordet *divination*, som motsvarar den västliga kyrkans helgelse.²² Detta innebär alltså att människan kan uppleva att den helighet som kommer, kommer från Gud. Heligheten kommer alltså från Gud, genom Maria. Människan har genom Maria kommit till Guds rike. I Marias person avspeglas människans möjlighet att bli gudomlig i två aspekter: 1) till henne kom den unika kallelse som överhuvudtaget kan komma till det syndafallna människoläktet, och 2) hon, skapad och människa, gjorde i sin kropp möjligt att Gud blev ränniska. Ordet kunde bli inkarnat.²³ Teologerna har sett detta Marias *fiat* som ett permanent tillstånd. Maria är alltså med i allt trosliv. (Till detta återkommer jag närmare i redogörelsen för Uspeniefesten.) I detta sammanhang framträder parallellen mellan Eva och Maria i texterna. "Ormen i forna tider förrådde Eva, men nu förkunnar jag dig glädjebudskapet. Du (Maria), o renaste, behåller renheten då du föder Herren."²⁴ Detta gäller också förmöjelsen av kosmos, som är Guds verk.²⁵ Således har Marias tebdälses fest mycket vica, både teologiska och kosmologiska, konsekvenser.

2.3. Marias död och upptagning i himmelen, Uspenie, Emänpäivä

Det torde vara bäst att börja "hemmavid" när jag nu övergår till Marias upptagningsfest. Det finns en bok, som är utgiven vid Valamo kloster 1938: *Jumalansyntyttäjän kuolinneen nukkuminen pyhäin perimätiedon kertomana* ("Gudaföderskans död enligt den heliga traditionen"). Kortfattat kan detta återges som följer: Efter Kristi himmelfärd blev Maria hos Johannes (Joh.19:26-27). Gud uppenbarade genom ärkeängeln Gabriel för Maria om hennes död tre dagar tidigare. I detta sammanhang uttrycker Maria en önskan att före sin död få se sin Sons apostlar, som är ute i världen och förkunnar evangeliet. En underlig vind för apostlarna till Jerusalem. Den tredje timmen är apostlarna där. Det sprids ett underbart ljus i rummet när ingen mindre än Jesus kommer och kallar sin mor: "Kom min kära, den ädlaste av pärlor, kom till himmelrikets boningar".

Maria somnar in, och utan den minsta smärta överlämnar hon sitt liv till sin Herre och Son. Sedan följer begravningen. Samma kväll, då apostlarna firar eukaristi, får de en syn: Maria visar sig i härlighet bland änglaskaror och säger: ”Gläd er, jag kommer att vara med er i evighet”. Medan hon säger det välsignar hon apostlarna. Apostlarna förstår att Maria är upptagen i himmelen liksom sin Son. Det kommer åter en stark kraft som leder apostlarna tillbaka till sina uppdrag överallt i världen.²⁶

Själva festen har flera namn, grekiska *Koimesis-Metabasis*, latinska *Dormitio-Assumptio*, på svenska talar man om ’Upptagningen’. Denna fest är alltså firandet av kulmen av Marias ära – Minean sprudlar av lovprisningar: ”Änglarna med apostlar undrar hur Livets föderska förflyttas från tiden till evigheten”, då säger teologens förste lärare Petrus med tårar: ”Jag ser att du njuter evighetens härlighet: Bed, o Renaste, din Son, att han måtte bevara Din Kyrka för faror. Saliga är även vi, ty Du är vår förebedjerska dag och natt [...] Drottningen som regerar med sin Son går nu till sin Son, lovad vare Gud”.²⁷

Den ortodoxa tron säger alltså att Maria dog (vilket den romersk-katolska dogmen 1950 lämnat öppet) och att Maria upptogs i himmelen där hon är hela mänsklighetens förebedjerska, något som Kyrkan i århundraden har haft erfarenhet utav. Även här vidgar festen de eskalotogiska vyerna. Här citerar jag V. Lossky: ”Om någon betvivlar detta, ser han inte käman (Mittelpunkt) – nämligen att Kyrkan i en mänsklig person nått fullkomlighet. Alltså en person som är helt med Gud och står bakom uppståndelsen och domen – denna ena är Maria”.²⁸

Här vill jag återge en stämningssbild från Karelen, *Uspenia-praasniekka* i Kumsarvi by: ”Vi dansade, drack vodka, de som hade syndat badade i Jordan, vi tittade på pojkarne” (”Myö kizasimme, joimme viinua, jordanissa kylpi kell’ ol’ riehkua, a suam brihoi”). Alltså en livsbejakande bild av den ortodoxa traditionen!²⁹

3. Festen Pokrova, Gudaföderskan Marias beskydd

Ovan har det undersökts texter som kommit från den tidiga kyrkan. *Pokrova* är något helt annat. Vad ”vår” *Pokrova* är, har blivit till i Ryssland. Det hade hänt dramatiska saker: Kiev föll (1240) och Rysslands administrativa och religiösa ledning flyttade norrut, till furstendömet Vladimir – Suzdal. Man levde i försakelsens och nydaningens tid. Då kom *Pokrova* – från 1100-talet och framåt. Hela historien kan tyvärr inte refereras i detta sammanhang. Den första *Pokrova*-kyrkan torde vara det

sirliga lilla templet vid floden Nerl, byggd 1165 på order av Andrei Bogoljubsk.³⁰ Därifrån spred sig denna tro med stor intensitet till hela Ryssland, också till det ortodoxa Karelen. *Pokrova* är alltså en fest, som baserar sig på det kristna folkets erfarenhet av Marias förbön. I sammanhanget bör nämnas att Finlands för närvarande äldsta kyrka är *Pokrovan* i Villmanstrand. – Psykologiskt kan man kanske säga att *Pokrova* förekommer i särskilt trängda lägen. I Vladimir, då man förlorade Kiev, samt också i Finland, då man hade förlorat Karelen – mer om detta senare i karelska upplysares fest.

Denna fest har alltså en djupt folklig tradition, och skall "ovillkorligen" firas i finska ortodoxa kyrkan.³¹ Ikonen *Pokrova* visar Maria hållande en röd (= gudomligheten) duk (på ryska *pokrov*; i texterna förekommer också *omofor*, på finka mestadels *peite*) och festen firas den 1 oktober. Uppenbarelserna i detta sammanhang är otaliga – frågas kan om någon kan forska i mariologin utan att ha upplevt Maria, se motsvarighet.³²

Nämnas kan att i Rysslands moderna läge förekommer tanken *Pokrova* då det betonas att Ryssland är "Gudaföderskans land".³³ Samma har visats i festikonen: då den mariologiska världskongressen samlades i Rom 1975 skänktes den en väldig *Pokrova*-ikon av den ex-lyrska Synodalkyrkan. Under Marias röda duk stod en enorm skara människor i gyllene dräkter, dessa är "Rysslands nya martyrer" med kejsarfamiljen i spetsen.

En berömd *tropari* lyder: "I dag firar vi rättroende(hyväuskoinen) folk upplysta av Ditt kommande en ljus högtid, och då vi ser på Din ikon säger vi andäktigt: beskydda oss med Din heliga duk och bevara oss från all ondska ..." Och *stikiran*: "Dig har Kristus ställt till kristenhetens kraftiga beskydderska [...] Därför firar vi Ditt beskydds ärofulla fest." Även: "Jungfrun står nu i kyrkan och tillsammans med alla helgon ber Hon för oss, Gud ..."³⁴ Alltså består denna fests särskilda gåva av Marias närvaro här och nu. Och detta ses mycket konkret, *troparin* s:unger: "Du, o Hårsçarinna, (Du)har som Gudaföderska fått gåvan att bota de kristnas krämpor, beskydda för faror och syndens gissel samt rädda dem som är i fångelse och fara, ty Du känner våra kroppars och själars sjukdomar."³⁵ S. Bulgakov ser detta i ett större sammanhang: "Living in heaven in the state of glory [...] the Virgin remains the mother of the human race [...] She sanctifies the whole natural world [...] The Virgin marks imprint of all Christian anthropology and Cosmopolity, and all the life of prayer and piety."³⁶

4. Festen Karelska upplysare

Denna fest är purfinsk och dess historiska bakgrund är på sitt sätt också purfinsk. Som bekant gick det med Karelen så, att Moskvafreden förlade bort nästan allt av det så kallade finska Karelen och hos flyktingarna (*evakot*), som var över 300 000, levde det en innerlig önskan att få återvända till sitt älskade Karelen. Evakko-generationen var ännu var vid liv. Året var 1955, presidentvalet stundade, ryssarna hade visat ”vänligheten” att returnera militärbasen Porkkala, och president Paasikivi hade tilldelats Lenins gyllene orden, och så vidare. I detta politiska läge spelade U. K. Kekkonen ett egenartat spel, han lät förstå att om han valdes så skulle man återfå Karelen ...³⁷ Nu lyckades Kekkonen bli president, men löftet om Karelen kunde inte infrias. Besvikelsen var naturligtvis enorm, och då bildades en ortodox arbetsgrupp som började författa en fest om Karelen, åtminstone en liturgisk sådan. Texterna är skrivna av doktor Boris Sove och ”diktarprosten” Ari Surakka. Arbetet gjordes – enligt ärkebiskop Paavali – åren 1955–1956, men bearbetningen tog tid och man översatte en del till grekiska. Ärkebiskopen Paavali gav dessa texter till patriarken, och festen finns i Konstaninopels patriarkats kyrkas kalender.

Denna fest är alltså en produkt och ”toppen” av den karelska fromheten och dess marianik i praktform. Festen och har en jublande grundton. Som de karelska upplysarna (*valistajat, pyhittäjät*) räknas här Sergei och Herman av Valamo (900–1100-talet) och Arseni av Konevitsa (död 12.6.1447), vars ikon ger en mariansk prägel till denna fest. Alexander av Syväri (ry. *Svir*) var den ende karelaren i detta sällskap. Han har fått flera uppenbarelser av Gud, en sådan var av Maria med en himmelsk härskara. Det nedre klostret i Svir är helgat till Pokrova. Alexander, dog 30.8.1553. Den tidsmässigt senaste av dessa är Trifon av Petsamo. De så kallade *kolitta-ortodoxa* är resultatet av Trifons (– 1583) och hans klostrets arbete. Numera nämner man efter dessa fem heliga valamomunken Herman av Alaska och Helsingfors-kyrkoherden Alexander Hotovitski.

Festen börjar med en jublande *stikira*: ”Gläd dig, Karelska land, jubla Valamos klippor, Ladogas sjö, susa träden i Konevitsa och Aunus, prisa med oss våra upplysare Sergei och Herman, Arseni, Alexander och Trifon. Bröder och systrar, gläd er och framför era år vår Gud, som är underbar i Sina helgon, och låt oss med kärlek tänka på de kloster som de grundat, som för oss har visat den andliga skönhetens former ...”³⁸ Samma *stikiron* blir marianisk: ”Du högt ärade Jungfru, Konungens tempel och port [...] genom Dig kom min Frälsare, rättfärdighetens sol [...], tillbe för den skull oavbrutet Honom, framför Honom har Du moderns frimodighet(uskallus).”

Vidare följer Konevitskajans *tropari*, som inte behandlas här. Följande *katismatroparoni* är däremot mycket anmärkningsvärd, och den har fått namnet "evakkovalitus" – vilket de äldre finländarna minns – "Du Moder av Guds Ord är ett bottenlöst hav av under, i livets turbulens en stilla och räddande hamn, de hopplösa hopp, de sorgsna och de anfäktades tröst. Du är de sjukas underbara hjälp och de troendes barmhärtige försvarare i dödens fruktade ögonblick. Du skänker friden åt alla som lovprisar Dig." Här har vi ett praktexempel på den karelska – kärleken till Maria.

Följande *kontaion* innehåller temat för denna artikel: "Idag finns vår underbara försvarare, *Karels Föredjerska* i kyrkan, osynlig med skaror av änglar och helgon ..." – och följande *tropari* lyder: "Såsom en stark stjärna, o Härskarinna, har Din ikon kommit till oss från öster, den som Din tjänare Arseni bragde från Athosberget till Norden för att vara *Karels eviga beskyddarinna* ..." Vidare ännu den nionde psalmens *tropari*: "O Gudabärande helgon. Be att Han i sin barmhärtighet måtte välsigna och befästa den heliga kyrkan, bevara våra heliga kloster ... Du, den Högstes Moder, är idag källan till vår glädje [...] och vi sjunger till Dig: gläd Dig *Karels beskyddarinna*." Det förekommer även många böner, och slutet på festen lyder: "Du Gudaföderska är det sanna vinträdet, som för oss har burit en ledande frukt. Vi ber Dig, o Härskarinna. Be med våra helgon att Gud måtte vara barmhärtig mot våra själar".

Här har genomgått Karels upplysares fest, en finsk Pokrova. Dess marianik är riklig, vilken i detta sammanhang skall ses som purfinsk: den är Karels gåva till den ortodoxa kyrkan i Finland.

Avslutningsvis en karelsk legend: Maria står vid stranden av en sjö, och förbi kommer en båt som ros av de tolv apostlarna (i Karelen!), som sjunger: "Sannerligen är det rätt att lovprisa Dig, o Gudaföderska" ³⁹ ("Totisesti on kohtuullista ylistää ...").

Denna karelska marianik är i hela sin rikedom Karels gåva till Finska ortodoxa kyrkan – men också till alla kristna.

NOTES

- 1 Ärkebiskop Paavali: *Rukouskirja*, 1987, s. 8–13.
- 2 D. Attwiler: 1962, s. 142–153.
- 3 En skildring: Erkki Piironen: 1982, *Tsasovien Karjalassa*. Specialstudie: B.F. Leujev & B.G. Makurov, 1999, s. 7–91 och 180–183. I Karelen fanns det före år 1917 600 kyrkor, 1742 tsasovnor samt 17 kloster. Efter sovjettiden fanns det bara 15 Guds hus i Karelska republiken. Boken ger också en lista över de avrättade biskopar och präster. I sammanhanget må konstateras att det år 1937 fanns 45 % karelare i republiken, nu ca. 10 %. En person kunde på 1930-talet stämpas som ”folkets fiende” bara på grund av nationalitetstillhörigheten.
- 4 K. Merrikoski: 1944, s. 175. I övrigt följer jag här ärkebiskop Paavalis muntliga information.
- 5 T.ex. den redan nämnda ärkebiskop Paavalis *Rukouskirja* 1987, 13–15, B. Bratsitis 1959–1960, 188, P. Evdokimov, 207–221 m.fl.
- 6 Bl.a. B. Svarkov, IKZ: 1962, s. 113–119, L. Ouspensky: 1960, s. 179–202, A. Ammann: 1950, s. 539, A. anser att just ikonerna är den ryska ortodoxins VÄSENTLIGA drag. Samma åsikt återfinns hos F. Haase: 1921, s. 16: ”die Religion des russ. Volkes überhaupt”.
- 7 Kyrkofester: Tarvasaho: 1956, Beck: 1959, s. 253–262, Kniazeff: 1962, s. 23–143, L. Heiser: 1981, s. 30–31, 76–93 med flera.
- 8 Här finns rikligt av litteratur: Altaner-Stuiber: 1966, s. 160–162, Jacob-Protoviev, påvisar ”grobe Unwissenheit in jüdischen Sitten”; Graef: 1964, s. 388–390 e.t.c.
- 9 Detta förekommer i volym IV, s. 391–394, vid fotnoten 391 nämns kritikens udd.
- 10 Ib. 391–394, B. Svarkov, IKZ: 1962, s. 113–117, likaså F. Heiler: 1937, s. 206–208, H. v. Eckardt: 1947, s. 114–116, med mera.
- 11 Ib. 405–406, L. Hammersberger: 1938, s. 7–51, 69–85. B. Emmi: 1959, s. 324–227 (:Marias helgelse progressiv men fullständig).
- 12 Ib. 411–418, T. Spasskij: 1951, s. 148–156. Även på ortodoxa ikoner bär Maria krona, vilket delvis är resultatet av västlig påverkan. Också i ortodoxin är Maria drottning.
- 13 M. Miikkola: 1945, *Marianpavontaako? Under ”evakkovaihe”* beskylldes ortodoxa för ”bilddyrkan”.
- 14 Minea: 1986, s. 21.
- 15 Statsarkivet i Petrozavodsk, PA, 8/370, 573, 610.
- 16 Minea: 1986, s. 37 och 41.
- 17 Minea: 1986, s. 44–45.
- 18 Minea: 1986, här börjar Jesu födelse, inkarnationen och julens fest. Minea s. 46–57, på annadag jul firas Marias ämnnelse, som dock inte omfattar nytt material.
- 19 L. Heiser: 1981, s. 115–117
- 20 A. Schott: 1966, s. 778. Vidare bl.a. M. Jugie: 1923, ”Echos d’Orient”, s. 5–12.
- 21 A. Müller: 1955, s. 99–157 och 217–239.
- 22 Minea: 1986, s. 78–86.
- 23 M. Tuominen: 1997, s. 75–78. Jfr R. Otto: 1925, s. 183 m. fl. Svensk bearbetning av temat av G. Rosendal: 1973, s. 28–49.
- 24 M. Tuominen, ib. och s. 70–74; detta blev betydelsefullt i Ryssland, jorden blev ”det heliga Ryssland” (Svataja Russ), men denna identifikation finns inte

- i den karelska traditionen. För mer om den ryska traditionen se J. Hubbs: 1988, s. 21–28, 187–297. Temat har anknytning till feministteologin.
- 24 Minea: 1986. *Katisma och Sitkira*, s. 80–83. Denna parallell har behandlats mycket av kyrkofäderna, börjandes med Justinus (– 165 e.Kr.). Altaner-Stuiber: 1966, s. 65–70. Går över denna artikelns tema.
- 25 L. Heiser: 1981, s. 115–119.
- 26 Citat enligt Valamo: 1938, samma i Apokrev.:1980, s.123–127, 149–157. Det finns en mycket stor forskning kring detta (t.ex. Haibach-Reinisch: 1962, s. 63–87, Balic I-II: 1950, St. Joh. Dam : 1955, s. 367–371. Jungclaussen, Kyrios IX: 1969, s. 222–243 osv.)
- 27 Minea: 1986, s. 128–138. Några forskare: Arseniev: 1964, s. 28–73. Wenger: 1955, s. 59–139. H. v. Eckardt: 1947, s. 21–119. E. Mascall-H. Box: 1963, s. 5–88. P. Evdokimov: 1958, s. 15–22, 207–221. J. c. De Satge, *One in Christ* 2:1968, s. 147–153, här konfronterar han den rom.-kat. dogman. B.Svarkov IKZ 52:1962, s. 113–117, här ses inkarnationens helhet (!), Kristus och Maria är oskiljaktiga, detta säger den äldsta kyrkan, osv.
- 28 V. Lossky: 1961, s. 230–245, jfr Ignatios, ib. 408. S. Bulgakov: 1927, s. 113–114. L. Heiser: 1981, s. 559–563.
- 29 PA 8/1101, 1027.
- 30 Bilden 38, *Pyhä Venäjänmaa*: 1987, vidare s.105–106 (den finskfödde biskopen Longin, Yrjö Talypin)
- 31 Finlands ortodoxa biskopsmöte 6.11.1968, 1 §. I övrigt bl. a. Andersson, *World Chr. Handbook*: 1949, s. 59–67. L. Heiser: 1931, s. 372–380. Populärläromhet: am. Panteleimon: 1958 (N.Y.), s. 150–186. J. Hubbs: 1988, s. 59–67. N. Risanovski: 1984, s. 23–60.
- 32 M. Tuominen: 1997, s. 10–11, 34–37.
- 33 H. W. Reissner i *Pyhä Venäjänmaa*, s. 122. En ny framställning: N. K. Simakova & Pokrov Bozjei: *Materi nad Rossieju*, Leningrad, 1991; Sumakova använder delar av Ignatios B., som jag tidigare behandlat i denna artikel.
- 34 Minea: 1986, s. 158–162.
- 35 Minea: 1986, s. 164.
- 36 S. Bulgakov: 1935, s. 139–140. Samma syn förekommer bl.a. hos J. Hubbs: 1988, s. 103–187. F.Haase: 1939, s. 340. De Satge: 1968, s. 147–152.
- 37 Helsingin Sanomats geniala skämteckning av Kari Suomalainen 23.9.1955. Samma fråga behandlar H.Seppälä: 1994, s. 227–229, även författaren minns noga detta läge.
- 38 Minea: 1986, s. 172. Hela festen t.o.m. 178.
- 39 PA 8/587, samma i *Kanteletar*. Petroskoi: 1985, s. 239–249. Samma uppgifter från Martti Haavio, som under kriget var kommanderad till Aunuksen radio. Han intervjuade Johor Feodorinpoika från byn Tulemanjärvi 1943. (Jfr *Kun Suomi taisteli*: 1989, s. 291–294.

Elina Kahla

Intercessors on the Part of Russia – Lives of the Mothers Dunja, Matrona and Makarija

Introduction

This article addresses some of the recently canonised as well as unofficially venerated Russian woman strugglers' (*podvižnicy*) lives. It will be argued that the hagiographical accounts of these women's glorious deeds and extreme asceticism strongly contribute to the revival of national and religious values in post-Soviet Russia. It will be asked, what kind of virtues these saintly women's lives manifest, and how these texts for their part reconstruct Russian collective memory and rewrite history.

In chronological order, the eldest of the discussed protagonists is Blessed Evdokija or Dunja' Šikova (1856–1919, canonised in 1999) who is famous as one of the blessed women living in the neighbourhood of the Diveevo convent with her pupils. The second portrait is of the Blessed Matrona Dmitrievna Nikonova (1881–1952, canonised locally in the 1990s), whereas the third life is of Schema-nun Makarija, by baptismal name Feodosija Michailovna Artem'eva (1926–1993, not yet canonised). All these three lives, selected here as model examples, can be characterised as representations of mother figures imitating the Mother of God's virtues of submissiveness, obedience and endurance. As intercessors for people before God and the Mother of God, Matrona and Makarija are especially posed as protectors of Russian people during World War II. Their lives/vitae pose the illiterate and disabled strugglers as a collective disguise for the strong, messianic, true-believing and suffering Mother Russia who will suffer but never perish.

Today, fifteen years after the collapse of the Soviet regime, the revival of national and religious values is still a topical task. Innumerable religious publications have seen light including anthologies and calendars, monographs and leaflets telling the lives (*žitija*, *žizneopisanija*) of martyrs, confessors of faith and blessed (*blažennye*) of the Soviet period. In

addition, icons with scenes of their lives have been painted, their bodily remnants have been lifted and displayed for the faithful to venerate, and sanctuaries have been built on the place of their feats and martyrdom. Although veneration of sufferers, religious zealots or strugglers is an organic part of Russian Orthodox worship, the prolific cult of the modern strugglers is not merely a religious phenomenon. Contemporary hagiographers tend to follow same guidelines and agendas as did their predecessors in late Imperial Russia: they parallel and sometimes equate the religious and civil efforts.² And although our times' hagiographers imitate and stylise old exemplar texts, they at the same time exhibit national and political concerns related to the 20th century Soviet history. This juxtaposition between the old form and new context serves as a point of departure for this article aiming to give a short introduction to the topic of post-Soviet hagiography.

These readings aim to illuminate how the fundamentally religious worldview has survived in the Soviet Union during the major historical ordeals starting from the Bolshevik revolution leading to Stalinist collectivisation, atheist purges, World War II and finally ending up in the perestroika, and how these collective tragedies are reflected in the individual vitae of non-educated women strugglers. These officially published texts emphasise loyalty to the Russian Orthodox Church, but also to secular power, which seems to rephrase the tripartite imperial slogan of unity between orthodoxy, autocracy and nationality (*narodnost*). Consequently, in these publicly available accounts, there are no descriptions of either dogmatic heretics or political dissidents. Instead, the lives of Mothers Evdokija/Dunja, Matrona and Makarija respectively profile ascetic strugglers who could be called as powerful in their powerlessness, and 'poor in spirit', but no societal rebels. These portraits describe ultimate deprivation and asceticism, yet, as the hagiographers put it, life in God and blessed by God. In their emphasis on ultimate obedience and commitment to life-long religious struggle (*podvig*), these examples of modern hagiography reconfirm old values and their continuity. These texts highlight the significance of the ascetic tradition in Russia and the crucial role that this concept played in the 20th century national agonies and their reinterpretations in the post-Soviet aftermath.

In particular, attention in my readings will be paid to the following narratological questions: 1. the historical-political context; 2. the traditional hagiographic patterns and their stylisation; 3. the hagiographer's role (and his/her didactic agenda). As for Dunja's and Matrona's lives, I have compared different authors' contributions, which highlights the difference between different redactions. Usually the earlier versions are based on memoirs by a person close to the heroine. Therefore, her individual

features may have been preserved quite well. In contrast, selection of facts, generalisation and stylisation are stronger if the text is included in a church calendar or it is compiled for liturgical or alternatively, for popular purposes. My method consists of a close reading of the texts and their juxtaposition with the historical context. I read the texts as hagiographies, that is, informed by the didactic purpose, rhetoric means, schematic structure, patterns and commonplaces (*topoi*)³ related to that centuries-long literary genre which in Russia has developed its national peculiarities. It will be asked, who is the narrator in each text and what is his/her relationship to the protagonist, that is, who is speaking? Further, which virtues are highlighted and what is their impact on the “hagiographisation” of Soviet history? Finally, is it relevant to abstract gender-specific, feminine aspects from these portraits of saintly life?

By definition, hagiographic portrayals always base on preceding model texts, ultimately leading to the Gospels. In these discussed lives, the protagonists also imitate their predecessors and patron saints and communicate with them spiritually, which is strongly emphasised. In the heroines' hardships, providential guidance interceded by the patron saint may be the only help available. The spiritual nexus is like 'the pillar to heaven' incorporating the idea that angels and saints help the struggler to climb up, while the demons simultaneously try to pull him or her down. These select narratives describe the emerging, that is *local*, cult of saints. Dunja from Diveevo, for example, explicitly followed the teachings of the leading elder of the area, that is Saintly Seraphim of Sarov, (1759–1815, canonised in 1903), and felt being guided especially by him. In her turn, anticipating her death, the eldress (*staritsa*) Dunja encouraged her followers to visit her grave as the primary place for intercessions. That is to say that her disciples hallowed oil at her grave, took soil from it and even ate it. Likewise as in the early Christianity, the place of martyrdom is considered an especially powerful place for intercessions.

Although this reading focuses on female strugglers' lives, it appears not simple to differentiate a special “feminine” type of virtue. Traditionally, the strugglers' ideal was a gender-free, angelic [= monastic, chaste] way of life. According to this ideal, gender relates to the fallen world only,⁴ whereas the nun or blessed was committed to mortifying flesh and preparing herself for the afterlife.⁵ Therefore, the strugglers' calling to overcome the worldly, gendered condition is alluded to in many ways. For example, a little girl enters the altar with consent of the priest. The entering of the altar is a topos, which can be interpreted as a preview of the zealot's electedness.⁶ In a similar way, a woman, in order to protect herself, dresses herself in male (a monk's) clothes. Another marker of “overcoming” the feminine gender is represented by the habit of giving

male patrons to schema-nuns.⁷ The name Makarija, derived from Makarios, for example, seems to pose a non-male contrariety to the male name and gender. Hence, it seems that the strugglers aimed to overcome their femininity, and their target could be called as a 'third', non-masculine and non-feminine state of being. Respectively, whilst the 'third' position is the idealised, 'angelic' and 'transfigured' state of being, the everyday life (*byt*), is subject to change or denial. In these texts, the sphere of *byt* mostly refers to woman's duties like taking care of the family; or her female weaknesses, *ženskoja nemošč*, alluding to menstruation and female disabilities, and sexuality. Virginity in these texts is valued and preserved, which has models in the medieval hagiographies. In the medieval life of St. Lucy, for example, a virgin combats her harassers as *mons immobilis*⁸, in modern texts, preserving virginity is also sometimes posed as a prerequisite for being selected for martyrdom.

Secondly, in quest of profiles of saintly women, one should take into account that traditionally hagiography was produced in male monasteries and those exemplars still serve as models for contemporary authors. In the medieval monastic texts gender issues were no priority, to say the least. Neither was originality required from the authors: it was likely that impressive patterns were copied from a great ancestor's life and pasted into a new text. Yet the tradition did, and it still does, allow room for illumination of individual nuances. In fact, as will be demonstrated in discussing Dunja's life, her two hagiographers have constructed her portrait in quite opposite ways. Whereas Hieromonk Damaskin (Orlovskij) has provided an intriguing and detailed portrait including specifically feminine questions, Nikolaj Barinov, in contrast, has supplied a mere skeleton drawing with no such attention. It seems that Barinov has tried to reduce all individual and feminine aspects in his portrayal and replaced them by plenty of abstracted imagery about imitating the Mother of God. Barinov has produced a stylised, idealised portrait of a sexless creature, whereas a more scholarly oriented author, Hieromonk Damaskin, has preserved a hint of the subjectivity of the protagonist.

The compiler of the life is normally from a younger generation. Before him or her, the memoirs have already been modified: oral witnesses have passed from mouth to mouth, manuscripts have been edited, and supernatural effects have been either added or reduced. The time span in this studied material varies from few years to five decades: Gennadij Durasov's first edition was based primarily on the notes he made from Mother Makarija's speech during her last years of life and he published it soon after her death. In contrast, Zinaida Ždanova had known Mother Matrona during World War II, but the account was published only fifty

years later, that is, in the post-Soviet years. Notwithstanding these differences, both authors similarly portray their heroine as a national protector and intercessor, handmaiden of the Mother of God.

Preserving Faith during Communism

The portraits of Dunja, Matrona and Makarija have many common features. They all represent the illiterate, repressed group of religious peasant women who had an extremely fringe position after the Bolshevik coup d'état. Preserving vows of chastity, non-possession (*nestjažanie*) and obedience to God, they belonged to de-classed, "former" people. It meant that they had neither passport, residence registration (*propiska*), nor pension. Their asceticism is described as hesychastic, which makes emphasis on inner prayer, and is close to the concept of folly in the name of Christ, *ju-rodstvo*. The distinction between the terms *jurodivaja*, 'fool-in-Christ', and *blažennaja*, 'blessed', in these cases is vague while both seem to designate more or less the same phenomenon: otherness and marginalisation in society. However, in the lives of the 20th century female confessors of faith, the term *blažennaja* seems to prevail.⁹ In our material, all the discussed protagonists are at least occasionally called as blessed.

In totalitarian society, the concept of folly for Christ seems to have acquired a specific connotation of passive resistance. For the persecuted monastic dwellers and other faithful, accepting folly indeed remained as the only possible *modus vivendi*.¹⁰ Nevertheless, only Dunja of our three main protagonists appears as a 'fool' in a proper sense of the term, that is, referring to deviant behaviour. Matrona and Makarija were marginalised not due to psychic disorder (*besnovatosť*), but due to their physical disabilities and salient religiosity. Important is that the marginal position helped the zealot to survive within – or rather without – society's laws and enabled her to help others. It also validated the zealot to act as a national prophet or sibyl prophesying either in plain words or in metaphors about Russia's fate. Matrona and Makarija are both characterised as 'pillars of Russia'¹¹ referring to their role as its intercessors. Another common feature is that the heroines are described as select or initiated from their birth. Their initiation was linked with a fatal loss of a loving parent or friend and with a physical or psychological disability which made them dependent on constant help. Despite, or because of, their helplessness they displayed spiritual leadership. Because of their disabilities, they had to rely on their helpers and cell attendants (*chožalki, keleimicy*) or novices (*postlušnicy*), who took care of them, sometimes quite brutally, and to whom they taught ascetic obedience and anecdotal wisdom. Paradoxically, these female servants as well as visitors sometimes function as vehicles of

evil forces causing illnesses and diabolic tricks. Some of these women are represented as demoniacs, that is, possessed by evil forces.

The very question of demoniacs' influence is an extremely persistent phenomenon in Russian society, and respectively widely discussed in literature. The majority of demoniacs in the early 20th century were women: that is, uncontrollable outsiders from the viewpoint of the hierarchical clerical and civic structures.¹² As Worobec has convincingly argued, to be 'possessed' is a social construct, linked with the 'female lack of control over the body'¹³, analogous to the medical concept of hysteria in the West. The attacks of the mentally disturbed women, often called shriekers (*klikušī*), who also themselves thought they were demoniacs, reacting furiously to holy objects and prayers, are frequently referred to in these Lives.

The constant battle with demoniacs appears to reflect the notorious phenomenon referred to as Russian dualism. According to the dualistic beliefs, every aspect of life was thought to be stemming either of God or of devil. Therefore, for example, illnesses were interpreted as caused by invisible evil forces. Consequently, illnesses and harms had to be cured or prevented by prayer, sanctified oil, water and the like, that is, with God's and saints' (or sorcerers'¹⁴) help. In his seminal research of use of icons as devotional objects, Tarasov makes strong emphasis on the sad consequences of the 17th century Church reform and the succeeding split between Old and New Believers.¹⁵ In the people's minds after the *raskol*, everything was divided: even icons were thought to be either 'true' or 'false' (*pravda/krivda*), mirroring 'blessed' or 'graceless', 'new' and 'old' world orders. The most tragic consequence of the divide was that people could not anymore differentiate between 'true' and 'false' because demons, according to people's beliefs, could easily mess up with virtues: 'Evil can appear as good, good can appear as evil'. For example, under the glass of an icon there could be a hidden devil's image, and the icon's beholder, unaware of this, could be harmed, as the people believed.¹⁶ The problem of 'detecting' (*obličat'*) the devil in sacred objects emerged constantly and caused serious difficulties while people used icons and live intercessors as vehicles in healing and spiritual communication on a daily basis, which is widely described in these studied vitae. In effect, these texts do not only construct saintliness of their protagonists, but also give an outlook over the beliefs and practices of the unsophisticated, or 'dark' (*temnye*) strata in Soviet society, for whom the help of these blessed women may have appeared to be the only one that was left. Churches and monasteries were closed, and clergy was eliminated or corrupted. These lives feature the atmosphere of terror: always when addressing someone for help, the person inevitably faced the problem of how to differentiate between true and corrupted, right and wrong.

Hieromonk Damaskin, compiler of hundreds of 20th century hagiographies for official canonisation purposes, comments on the problem of contemporary religious asceticism as follows: "In ancient monasteries people struggled in superhuman efforts, because they were themselves simpler and saving one's soul was a dreamed target, whereas a modern person with difficulty understands what the 'saving the soul' means and hardly accepts it".¹⁷ Describing the everyday struggle of Dunja and her spiritual daughters, the author admits that the required obedience exceeded human capacity, yet he does not question the value of the effort. The disciples submitted themselves to total obedience, lived in an unheated hut with rats, bedbugs and lice, and completed Sisyphean efforts such as carrying the whole day water from a spring and pouring it away. Dunja's own efforts "to break her will" were even more severe which enabled her to "earn nimbuses for her pupils".¹⁸ The reasons for emphasising asceticism can of course be assessed from another angle, too. Torments in this life do not only reflect inversion of glory in the afterlife, but also the human need to find a meaning for his unavoidable sufferings. On the other hand, the didactic agenda behind the prolific cult of the ascetic sufferers appears explicit: unconditional obedience and submissiveness are glorified because they are necessary for the totalitarian regime. To some extent, these texts appear to have been published "on command".

The metaphor of suffering, but surviving Russia, so central in these texts, appears to relate to a punishing mother figure whose punishment is renounced, but at the same time embraced. For example, the ailing and suffering Mother Makarija's saying best characterises the paradox of her virtuous attitude: "I am a Russian girl, nothing will offend me. Russia does not offend me".¹⁹ This is to say that she addresses her suffering to her being 'a Russian girl', but at the same time denies the suffering. Similarly, the Soviet rule with its vicissitudes is not condemned in any of these texts. The Metropolitan Sergij aptly formulated this unconditional loyalty in 1927. As known, first he became arrested, then set free after 'negotiations', whereupon he in his famous declaration told his parishioners: "We want to be Orthodox and at the same time recognise the Soviet Union as our civic Motherland".²⁰ Likewise, these studied texts' protagonists are all posed as loyal subjects. Furthermore, in Matrona's life even Stalin's reputation is somewhat restored: as a strong leader, Stalin led the Soviet Union to victory from World War II, a fact which counts even more than the millions of his victims. What is condemned, in Makarija's life, is the decline of empire, a process started by the last Soviet President Michail Gorbačev.

1. Dunja and Her Pupils – Early Martyrs of the Bolsheviks

In her vita, Dunja is described as the leading figure of a group of ascetics. She is represented as the most severe ascetic, while her disciples and attendants can be seen as complements exhibiting asceticism to a lesser degree. Thus, the Life of Dunja 'and those with her' can be characterised as a group portrait manifesting fellowship and collective zeal among quite different-tempered individuals.²¹ Since Dunja is portrayed a bed-bound and mentally disturbed person, it is a paradox that she has obedient pupils.²² In fact, the paradox between Dunja's visible inability and her spiritual strength constitutes the essential message of her portrayal. As said above, our reading here is based on two different contributions: Hieromonk Damaskin's and Nikolai Barinov's. The first account is based on an oral story told by Dunja's novice Polja who survived the executions, thanks to her trip to see her relatives. Polja's report was recorded in the mid-twenties, that is, only a few years after the tragic events. It appears that the fresher the memoirs are, the more authentic they are. At least that is the case with Barinov, who quotes from Damaskin, but also tentatively claims to 'correct some of his errors'²³, which I will comment on below. Apart from the proper account of the events, Barinov's text is spiced with elementary edification and extremist viewpoints such as disapproving marriage.²⁴ Barinov does not reveal which errors he wants to correct, but the stylistic generalisations in contrast to Damaskin's edition seem to relate to the point. For example, Damaskin reports on Dunja's childhood as follows: Dunja had lost her pious mother early; later, her evil stepmother tried to poison her father with arsenic, but the girl, aged seven, warned him saying: "Do not drink this water, it is turbid".²⁵ Barinov brushes aside this vivid passage and comments dryly: "Father got remarried and quickly died".²⁶ In another passage, Hieromonk Damaskin mentions Dunja's early intimate relationship with the girl Marija. The two girls walked to church hand in hand, and at the age of eight, they made a pilgrimage to Sarov, where an elder knocked their heads together as the sign of blessing. Damaskin reports: "Three years the girls lived together and were undivided", and continues:

Some people said about Dunja and Marija that their love was of the enemy, some said that it was of God. If Marija was in pain, Dunjuška did not remove herself from her side, they always went arm in arm; Marija was beaten by her parents, and Dunja was beaten by her relations, they were divided from each other, but they

took each other by arm and went and sang. To church they went arm in arm. When Marija died, Dunja visited the church every day and although people hit her with stones even when Marija was alive, without her they started to do so even more fervently. At that time, she was approximately twenty. Since then she started to attend only ordered morning services, while on feasts people did not let her enter.²⁷

This account of mutual love and support between Marija and Dunja remains the only one mentioned in Dunja's life. After Marija's death, Dunja was paralysed and 'took the zeal'. We have no information whether she was intimate with her disciples, although Polja's vivid record shows that at least she knew Dunja well. In Polja's account quoted above, we note a discrepancy in the chronology. It is said that the girls lived together three years after their friendship was blessed by an elder in Sarov, which happened when Dunja was at the age of eight. Yet Dunja was about twenty when Marija died. In hagiographies, the actual dates are, of course, seldom trustworthy. The episode is important because it demonstrates that Dunja became a zealot after having lost her beloved ones and her health, and had no one to rely upon besides God. Barinov, in his formulaic, kitschy narration, does not place any importance on Dunja's love for Marija, or on its loss. He writes laconically: "In childhood, she had only one friend, Marija, who soon died".²⁸ As the loss of the loved ones is one of the most important initial reasons to become a zealot, especially for a woman,²⁹ consequently, it should not be ignored even in a stylised version.

As the above excerpts aimed to illustrate, Barinov first reduced Dunja's portrayal to a skeleton, and then amplified it with schematic edifications. Obviously, his brochure's primary function was to raise money. A bank account number was given for people who wish to support the establishment of a new church in Rjazan, sanctified for the Imperial sufferers. The brochure argues that Dunja and her companions gave their lives for Russia's sake, and the present generation's task is to repent for the collective betrayal of the Motherland. The inserted testimonies report various, mostly trivial incidents and help they received from Dunja's intercessions. Of the fifty pages fourteen are dedicated to the proper Life, the rest consists of memoirs, poems and prayers. To demonstrate the brochure's national-patriotic nuances, I will quote fragments of a poem dedicated to the Blessed Martyr Evdokija, written by "Margarita" (no last name is given):³⁰ "Forgive us Mother Evdokija, / For our devilish grimace / That we betrayed Russia / That our people has fallen into insanity / That we profaned the Sanctuaries / That we forgot what we live for / That, like

we [killed] you, we killed the Tsar / And await payment for our sins [...] Destroy the bad will of Masons³¹ / And new Judases³² / Disperse along Russian fields / Those who wait for Russia to perish/ Stick in the throat of the drunkard serpent / Do not let him make people drink to their death / Expel the Fatherland's enemies to Solovki / Return to people Honour and Glory / And an Orthodox Tsar / Enlarge the Russian empire / Behind oceans and seas" [...]. As we see, the poem paraphrases an extremist right-wing political agenda, typical for the end-1990s. The speaker wishes to re-conquer the larger territory of Russia and betrayers to be punished. She has nothing against severe punishments: enemies should be deported to Solovki, which is a euphemism for a death sentence. Barinov's compilation serves as a good example of half-official manipulation: an individual life is merely raw material in manifestation of a larger agenda. Hieromonk Damaskin may share the same ideological views as Barinov, however, his work is quite different. Barinov's kitsch targets unsophisticated audience; Hieromonk Damaskin in his turn writes for opinion-makers, including the Synodal Commission for canonisation.

The portrayal of the protagonists and their everyday zeal

From Hieromonk Damaskin's edition, we learn that Dunja took up an ascetic path early in her youth, after paralysis. She had a high temperature at Yuletide, the girls took her out and poured two buckets of water on her. Henceforth she was unable to walk. She lived her entire life in her own hut, where her bed, the place of her zeal [like a vernacular 'altar'], is described in detail: it was ascetic, rags on besoms that a priest had sent her. She wore a lamb-coat in winter as in summer with which she covered her face from visitors. Dunja changed her vest only when it had completely rotted, then she put it on her bed. She did not cut her hair and allowed it to be washed only once a year. She hid bread crumbs in her bed that attracted rats and lice; those crumbs she gave to visitors as her blessings. As an extremely sensitive person, Dunja started to cry when someone tried to betray or disobey her. She gave complicated assignments for her disciples to teach them self-denial and humility. Her sagacity was demonstrated in various episodes: she could tell if a woman had killed her infants, or if a husband intended to murder his wife. She did not advise people to seek medical help, but cured them with oil that had been sanctified at the Venerable Seraphim's grave. Hieromonk Damaskin's account is edited mainly from Polja's memoirs, and it remains fragmented and anecdotal. Auxiliary persons are mentioned only in minor episodes. For example, Archimandrite Sofronij appears 'as a fool'³³, since he painted and gave an icon of the Suffering Christ to Dunja as a gift. Dunja was ill and had wished to have a

consoling icon with an image of an angel. Getting the wrong icon she was disappointed and returned it. Here and in other similar episodes portraying the paradox behaviour of a blessed person, there is always a hidden meaning: in fact Dunja and Sofronij sympathised with each other. As a blessed, Dunja humiliated those she loved the most, in order to increase their payment in the afterlife, as the life seems to teach.

Dunja's most important disciples are introduced by name. First of them was Dar'ja who came to live with Dunja in order to avoid marriage. Dar'ja had a good voice but was illiterate. Dunja cried in protest that she needed a literate person [to read liturgical texts]. Somewhat later came Anna, at the age of 23, 'from joyful life', and lived with Dunja for 18 years. Anna wanted to dance while cleaning the floor and Dunja accepted it. Anna stole goods and wanted to escape, but then she saw in a dream the Venerable Seraphim feeding a bear, and he told her: "Lazy girl, I give you work. Feed my children." Dunja explained the meaning of the dream: Anna should stay and help her.³⁴ Anna was not among the martyred. In contrast to the 'joyful' Anna, another girl also named Dar'ja is described as a hesychast, who was constantly making Jesus' prayer. Already before joining Dunja she used to read the whole Book of Psalms every day while standing. Marija, still another disciple, was a married woman of Mordovian ethnic origin who once became ill. She was cured by Saintly Nicholas and had, in order to show her gratitude, promised him to become a wanderer. Afterwards she forgot her promise, but was reminded about it in a dream. In result, she left her husband whom she loved a lot and who loved her, and joined Dunja because 'an elder' [apparently, the Venerable Seraphim], had advised her to do so.³⁵

Dunja's prayer vigil (*pravilo*, or rule) lasted every morning from five o'clock until noon, and in the evening from eight until midnight. Its content is described in detail, as are the extremely complicated tea boiling and eating rituals. All this seems to relate to the sanctifying of everyday aspects of life and compliance with seemingly absurd rules and restrictions. Dunja was extremely shy and did not allow anyone to touch her. She did not touch money [apparently, while money alludes to Judas' betrayal], and only seldom had letters read for her [while she was sagacious and knew the content anyhow]. Her disciples' main duty was to pray. They were not allowed to touch a knife, axe or switch – if they did, she would feel very sad and cry. Apparently, she was afraid that they would get a bleeding. For the same hygienic reasons, during their menstruation periods the attendants were not allowed to take care of Dunja.³⁶

Martyrdom and Rehabilitation

Dunja anticipated her violent death and was afraid of it. Fear of death and preparing oneself are described in the life in detail and by using topoi. The report of her final sufferings resembles Christ's passion. Dunja foresaw that Il'ja, a monastic apostate in the village who had escaped the Red Army and whom the Bolsheviks sought in Dunja's hut, would betray her. Dunja did not try to escape, although the village priest had advised her to do so. Dunja felt especially sorry that she would not receive a Christian burial. She was interrogated and beaten, whereupon a trojka sentenced her and her pupils to death. The activists found Ilia's money in her cell and in consequence, they tortured her for three days. Those followers and villagers, who tried to protect her, were also beaten. People saw white birds protecting the victims from beatings, and the village men said afterwards that they did not feel any pain. Then Dunja, the two Dar'jas and Marija had to stand before crosses and were shot. As Dunja had foretold, people started to visit her grave for consolation and healing; and many other miracles took place.

The tale seems to be powerful for many reasons: there were numerous witnesses to the execution of the innocent virgins who had through their prayers protected the holy area. In context of a larger agenda, it is also noteworthy that ten years later, in the late 1920s, the relics of Venerable Seraphim and some other local elders of the area were desecrated and the monasteries closed. In this context it appears natural that the remaining believers felt that these collective sins had to be repented and redeemed. Finally, in 1999, the blessed Evdokija, Dar'ja, Dar'ja and Marija were canonised (among others) and since then, tens of thousands of pilgrims have revered their place of burial. An important event was when Venerable Seraphim's relics were found in 1990 and later returned to the area.³⁷ In 2003, at the centenary jubilee of Seraphim's canonisation, Russia's highest leadership, including Patriarch Aleksij II and President Putin, revered his shrines in Diveevo. Apparently, the return of Seraphim's holy relics, re-opening of monasteries and canonisation of new saints has strongly contributed to the restoration of the area as a special part of Holy Russia. The Blessed Evdokija, Dunja, is posed as an immediate follower and protégée of Sainly Seraphim, whose cult and hesychastic tradition have survived communism. From the typological viewpoint, the discussed patterns in Dunja's life seem to reflect the 'wise virgins' type of saintliness, where a group of women struggle together. Another typological pattern is that Dunja's physical inability and psychical *jurdsrvo* appear as disguises of wisdom, leadership and persecuted truth embodied by her.

In the next chapter, the collectivisation of the thirties, and the successive Great Patriotic War, that is, the next torments of the Soviet-Russian history, will serve as the backdrop for presenting the Lives of Mothers Matrona and Makarija.

2. Blessed Mothers Matrona and Makarija, Intercessors for Russia in World War II

The lives of Matrona and Makarija will be here discussed in parallel because they have important common markers: these zealots acted as intercessors for whole Russia and helped Russia to defeat her outer enemies, as their respective hagiographers point out. Matrona was older, born in 1881 and died in 1952, a year before Stalin. Her torments reflect the Stalinist epoch with an explicit reminiscence of the “Great Leader”, whom she is said to have consulted personally. Matrona had no permanent registration, but dwelled at temporary addresses around Moscow, and she never officially took the monastic vows. Matrona’s fame seems to relate to her reputation of protecting the centre. The Blessed Matrona of Moscow was locally canonised in 1999; her grave in Moscow attracts daily crowds of visitors.³⁸ As for Makarija, she was born in 1926, and died in 1993. That is to say that Makarija’s life expands also to Chrushev’s thaw period, to the perestroika and collapse of the Soviet Union. Makarija wandered in the first, preliminary part of her zeal; since then, in the public part of her activity, she lived in the village of Temkino in the Smolensk oblast. Both strugglers are presented as intercessors especially for Moscow, the heart of Holy Russia and its power centre.³⁹ Perhaps, in order to increase her stature for a possible canonisation, Makarija is also introduced as the protector of Moscow, although she never actually lived there.⁴⁰

Narrator’s Position

Matrona’s hagiographer, Zinaida Ždanova, had two parallel assignments: she was both the first-hand chronicler and compiler of others’ reports. Ždanova knew Matrona personally while the zealot dwelled in her parents’ house in the heart of Moscow for several years during the war, and she witnessed when crowds of people sought intercession from the *matusška*. Some years later, Ždanova herself turned to Matrona for help. In 1946, the young student of architecture was in trouble: her scientific director was about to fail her examination project. Matrona, totally blind from birth,

advised the student how to sketch a palace in the antique Roman style, giving details of arcs, facades and the like. “*Matuška* was totally illiterate, but she knew everything”,⁴¹ Ždanova describes the miraculous intercession which enabled her to pass her exam. Ždanova’s narration is rather rough, instead of profiling Matrona as an individual, she provides numerous expressive episodes, for example, describing demons and how Matrona cured them. It must be noted, however, that the most expressive descriptions of vernacular devotion have been edited from the later, abridged versions.⁴²

In contrast to Ždanova, Gennadij Durasov poses himself as the sole narrator and hagiographer of Schema-nun Makarija’s life. He is a layman who first met Mother Makarija in 1985 and soon afterwards became her spiritual pupil. Durasov is anxious to increase Makarija’s fame and, rhetorically, presents her as the only protector of Russia, elected to that position by the Mother of God. Durasov’s narration is intimate and pious, but also an apology while he seems to have a bad conscience for not having protected the schema-nun: Makarija’s wicked servants [apparently, demons] constantly starved and abused her and she asked Durasov repeatedly to not leave her alone with them. The servants, as well as other possessed people, caused terrible diseases for Makarija to bear. It is strongly emphasised that the struggler voluntarily bore the pains and diseases for other people’s sake.

The Zealot and Stalinism

Matrona is described as a *puer senex*, a wise child, whose electedness was manifested by various signs already at birth. Matrona’s mother was already old, and had borne many children. Due to her difficult situation, she would have given her blind-born daughter to an orphanage, unless she were not spiritually warned against doing so and foretold about the great future of her youngest. There were other miraculous signs: a chip of wood was set on fire by itself beside the baby girl’s cradle, later she would ‘play’ with icons at home [which meant that she communicated with the saints]. Matrona enjoyed going to church, walked freely in the altar, since the priest had blessed her to do so, and made constantly Jesus’ prayer. Instead of being a burden to her family, the blind girl became its principal breadwinner: she heated villagers with prayer, oil and holy water, and they brought either food or money for compensation. As a young adult, she received the calling to leave the village of Sebeno in the Tula province, and move to Moscow. During the Great Patriotic War, which is the culmination point in the story, Matrona’s room became an oasis for the needy. Ždanova describes Matrona’s protection as follows: “The war was

going on, but we lived as if in heaven".⁴³ Matrona ordered an icon depicting the Mother of God, called "Seeking the fallen" (*Vzyskanie pogibšich*), which performed miracles. In addition, Matrona was especially venerated for her ability to tell who had got killed in war and could be regarded as dead, or whose return the family should wait for. Thinking about the totalitarian control and information system, it does not sound odd that Matrona also used to warn that those who talked too much would in hell have their tongue stuck on a frying pan. In other words, Matrona's efforts and teachings were amazingly congruent with the demands of her horrible time.

Apart from warnings, predictions, healing and exorcism, it is reported that Matrona supervised her visitors in their every-day troubles. By majority, the visitors were women. She taught them that a wife is supposed to honour her husband; a wife can also pray for her husband and atone for his sins even posthumously. Many of the reported cases of Matrona's help relate to the time after her death. For example, a certain Klavdija reported that her alcoholic son continually caused scandals. Then the mother started to bring the food products to Matrona's grave at dawn and waited until they were covered with dew, 'as with little rain'. When the family ate these blessed foods, scandals stopped.⁴⁴ All the various episodes manifest the importance of sanctifying all aspects of every-day life and of being constantly aware of enemies' visible and invisible sabotage. As we know from studies on Stalinism, it was a common practise to blame 'people's enemies' of sabotage if production plans were not fulfilled. 'Guilty' people were detected and punished, but, alas, hardly any other means were sought to resolve the problems as Gronow has argued.⁴⁵ In other words, there was very little neutral space in society: demonsiacs were seen everywhere even if they were officially called enemies of people. How citizens coped with, is intriguingly described in Matrona's life, which could well be characterised as a memorial of Stalinist virtue. Maybe for this reason, Matrona's icon can today be seen in nearly every Russian church. Matrona served as a mediator between people and the Mother of God, but also between people and Stalin, the wrong God. As the quoted episodes below suggest, the intercessor's prayers were heard even in the Kremlin. Matrona became famous for protecting people from Stalin's attacks, but also for consulting himself Stalin.

Many episodes from the Stalin era describe that Matrona was able to guide people spiritually so that they were left unharmed by constant patrols and searches. In one episode, a sister and brother walked ten days from their village to Moscow in order to sell their only cow. Miraculously, they were not once asked for documents and were let in to overnight in houses, which the sister relates to Matrona's intercession. In cases of the

confiscation of property. Matrona 'was present at the court session', as the memoirists felt; Matrona also advised people to write to Kalinin, Stalin's aide, and they got their property back. These absurd events are also reported as sort of miracles: first property was confiscated unexpectedly; in a similar way, it was returned. In a mythic episode of the period when the German troops were at Moscow's gates, Stalin came to visit Matrona and asked for advice: should he stay in Moscow or not? Matrona replied: "The Russian people will win, victory is yours. Of the leadership, only you will stay in Moscow".⁴⁶ In another similar excerpt, Matrona counselled Stalin by way of metaphor: "The red cock will win".⁴⁷ In Ždanova's narrative, Stalin is profiled as a strong leader whose defamation the war generation did not easily accept. Without saying so explicitly, Ždanova yet portrays Stalin as a victim of the 'Jewish-Masonry conspiracy'. According to the narrator, Stalin did indeed shoot many innocent people, but it happened because "Berija thrust him the documents".⁴⁸ In another episode, the crook was Kaganovič, who, according to the legend, attempted to suffocate Stalin and kept him imprisoned. After Stalin, the Russian leaders all became worse up to 'Michail', "who wants to change everything, turn around, but he should know that he can change nothing. . .".⁴⁹ Without speculating whether Matrona really, in 1943, did foresee that Gorbačev would be the last Soviet leader, one must recognise the powerful omen of his first name: Michael alludes to the archangel, who in the Last Judgement appears as the messenger of the end. In Soviet-time apocalyptic texts, Michail is often related to Michail Romanov, the last tsar's brother, as well. As is well known, Tsar Nicholas II abdicated for his brother, Michail, who however declined the honour. Apart from the various apocalyptic prophecies, Matrona's teachings were consoling, pragmatic and targeted to common people in agony. For example, a woman with a camp sentence told that she got new hope when Matrona, in 1943, prophesied that the 58th paragraph would soon be eliminated. Empowered, the woman was able to console her camp mates, in particular those with a 25-year sentence.⁵⁰

Matrona taught her visitors to greet every new leader with calmness, and to answer: "We are believers, whom God will give us, he will be the one".⁵¹ It is also worth noticing that Matrona's confessor was an informer, a situation that she commented as "it is as it must be for her".⁵² This argument, of course, deserves some comment. On the one hand, we must acknowledge that all higher clerical positions were controlled by the state security organs. In this context we may think that Matrona, like the majority of citizens, took it as a part of her zeal to collaborate with those organs. What she used to inform the national security on her visitors, we are not equipped to answer. On the other hand, the Russian Orthodox Church asserts that collaboration with secret organs and participation in

schisms, as a rule, undergoes thorough examination when a person is posed as a candidate for canonisation. If detected, an informer is usually not canonised.⁵³ However, the question of loyalty to the authorities is still much debated among the historians of the Russian Orthodox Church in the Soviet era.

Bearer of Russia's Pains

Although Mother Matrona was blind and could not walk, she was yet venerated and lived all her life among people who took care of her. Situation was much worse with Mother Makarija, who suffered from the beginning to the very end of her life from deprivation, abandonment and wicked people's attacks. Feodosija was born as the youngest child to elderly parents in a large peasant family. Although her mother was pious, she wished that 'God would take away' her daughter after she was paralysed, by a sorcerer, as Feodosija thought, at the age of two. Feodosija remembered that she was only seldom given food at home. At the same time, there were many signs of the girl's exceptional capacity. Once, 'a mason' visited her home, and Feodosija detected that he had a shining clerical vestment under his half-caftan and he smelled of otherworldly pleasant fragrance. The strange visitor told Feodosija that she should endure her disability, because it was pleasing to God. He also advised her to learn the prayer to the Venerable Tichon of Kaluga (d. 1492, founder of a hermitage, *pustyn'*, in 100 km from Feodosija's home).⁵⁴ This visitation by a saint in disguise is a topos: faithful people interpret it as the way to show that Sainly Tichon elected Feodosija to be his spiritual child. There was another similar prophecy. One of the neighbours, 'the Uncle Anton', told Feodosija's parents, that "of their daughter one could make a saintly person".⁵⁵ The Uncle Anton had served in Kremlin's Čudov monastery as a cook before it closed up; he was a good man and invited the undernourished Feodosija to live with his family. According to the life, those years were the best in Feodosija's childhood. As its turning point, at the age of eight, the girl fell in a lethargic dream: she was almost two weeks unconscious and wandered in hell and heaven. The episode is reminiscent of the medieval popular apocrypha Holy Virgin's Tour of Torments (*Choždenie Bogorodicy po mukam*)⁵⁶, which is also alluded to in Matrona's life and is an obvious topos. After she was recovered from the lethargic dream, angels taught Feodosija to sanctify water and oil and thus to heal people. She started her career as healer and soothsayer at the age of eleven. Her first patient was a sick cock, and after the first success, she started healing people.

The worst of Feodosija's cycles of torments coincided with the war years. Believers felt then that Russia was left on her own since the Virgin

had taken away her blessing. In 1941, when the Germans were about to invade the village of Karpovo in the Sverdlovsk oblast, the village women, including the protagonist's mother, left the girl with 36 [!] small children in a house and hid themselves in woods. When the German officer who had heard about the girl's fame as a soothsayer, asked her about his wife's health, a miracle happened: the girl's answer impressed him, and the officer wrote her a protecting note. Although Feodosija had protected the village's children, her mother and the other women did not express any gratitude whatsoever. On the contrary, the paralysed girl was expelled from home. She crept on her knees in woods and along the roads for 700 days in 1941–43, feeding herself with roots and flowers and sleeping in hay barns. This ordeal parallels, to my mind, although the number of days is not the same, the Leningrad siege, thus repeating the collective tragedy on a micro level. On completion of this ordeal, the Virgin intervened: she announced that Feodosija would not have to sleep outside any more. She met an elder nun, Natalija, who invited Feodosija to live with her. Although she now received a shelter, life was not easy. The elder nun was a hysterical and fearful hostess: if she went out, she always locked Feodosija inside. At that time, Feodosija had accepted her lot and commented about her youth: "I never had any company and did not sit at the table. One has to pray to God fervently that He would help to struggle through the youthful years".⁵⁷ At the age of twenty, Feodosija became a novice and received the name Tichona. Tichona of Kaluga, "the mason", became her patron saint.

In the 50s, according to the life, Tichona was already recognised as a healer and spiritual instructor. Visitors came also from the Kremlin in black cars and she healed them too. It is hinted that "the head of the nation" once helped Tichona and Natalija: after Tichona had healed the Kremlin officers, they in turn "wrote a letter" and the local militia left the women in peace.⁵⁸ This episode emphasises the crucial lesson of loyalty to secular power. In another significant episode a person "whose name was the most famous on the planet" paid a visit to Tichona. The person in question was the cosmonaut Jurij Gagarin. The eldress warned the cosmonaut against flying; alas, he disobeyed and died in a flying catastrophe shortly afterwards, in March 1968.⁵⁹ This story is noteworthy since Gagarin's space flight around the world in 1961 served as the best witness in the atheist education. Every Soviet schoolchild knew that God did not exist because Gagarin had not seen Him in heaven. In the Life, Gagarin's visit to a religious eldress serves as a strong antithesis.

At the age of fifty, in 1976, Tichona took first the monastic vows and then, fifteen months later, she entered the schema and got a new heavenly protector, Makarios the Great.⁶⁰ At this occasion, the Virgin announced

that she had elected her for the zeal, because Makarija qualified as “the most perfect for it”.⁶¹ Makarija had to suffer a lot. She said that she had as often fasted voluntarily as been forced to starve. Not once in her life had she eaten enough; it was only the second coming of the Lord that would bring her consolation. Mother Makarija argued.⁶² Her main virtue was obedience: without hesitation, she fulfilled the assignment the Mother of God had decreed to her, however difficult it was. When she was ill and unable to complete her monastic rule, the Virgin consoled her by saying: “I will not ask of you about the rule. You will bless the water and Makarios will read the rule”.⁶³

Mission of Saving Russia

The teachings of Mothers Matrona and Makarija are not just of religious but also of patriotic and political character. Matrona appealed to Russians to rely on God and to repent in order to prevent the looming catastrophe. If people fail to preserve the true faith, catastrophe will come; nevertheless, Russia will never perish.⁶⁴ Mother Makarija considered President Gorbachev’s reign as a bad omen because then even the Virgin would worry about Russia and take away her blessing.⁶⁵ Both women prophesied war and famine caused by sorcerers’ bad influence. For Russians, the Chinese are named as the most dangerous enemies.⁶⁶ In Makarija’s visions, the Mother of God is the principal personage, and when the time will come, she will descend on earth together with her Son.⁶⁷ The essence of Matrona’s and Makarija’s teachings seems to consist of traditional, somewhat syncretistic wisdom. Both relied on their strong, life-long spiritual contact with preceding ascetics, and, most importantly, on immediate help from the Mother of God. They emphasised reliance on God, love for one’s enemies and patience in hardships. Their teachings and wisdom also seem to reflect the hard circumstances under which they lived. On the other hand, their lives reinforce the dualistic belief that all diseases are caused by a curse or spell. To be cured, the devil has to be expelled, either from the body of an individual or of the nation. Their lives address these issues both on a practical as well as on a higher level.

3. Discussion: Models for Today

The aim of this essay was to highlight the salient narrative and contextual elements in the contemporary hagiography of Soviet-era religious women

whose virtue can be seen as representing the 'blessed' or 'poor in spirit', yet unbreakable in their faith. The first two questions addressed the impact of historical context and of hagiographic pattern on the lives, while the third question concerned the hagiographer's role. In conclusion of this discussion we may say that modern hagiography forms an interplay between the constant and variable elements: although the narrative functions can be seen as constant elements,⁶⁸ the hagiographer varies the names, time, and place. He uses conventional topoi in describing the demands of the period and the circumstances. The comparison of the most salient virtues in these discussed lives shows that the collective-national dimension dominates over individual aspects. That is to say that the saintly mothers suffered not for their own sake, but for Russia's and her faithful people's sake, as their politically correct hagiographers suggest.

As regards the formulaic narrative patterns, they serve for the reader as compasses. The early signs of electedness like the lethargic dream, visitation(s) of a patron saint, or cycle of ordeals as well as other traditional patterns relate every new text to the continuum of the corpus of hagiographic texts. The central constant elements could be summarised as follows: first, the protagonist is initiated to her future zeal by several signs of otherness. Secondly, she experiences a complication (lack of care, or of health) and leaves her home. Thirdly, she proceeds through a sequence of ordeals tutored by a magic helper (God, the Mother of God, saints), fourthly, returns home or enters her public career, fifthly, her capacity is recognised, and sixthly, she becomes finally rewarded. The zealot lives in two time perspectives: of this world and the cosmic. Events in her microcosm parallel divine macrocosm and she strives for reward in the afterlife. In addition, as the patriotic theme especially in Matrona's and Makarija's lives indicates, the third narrative level is the nation's battle through catastrophes and its historical mission.

The patriotic theme seems to permeate these lives and it manifests itself in many ways. In a diachronic perspective, the strugglers are guided by predecessors, both by Russian as well as early Christian saints. Thanks to this spiritual connection, the 20th century strugglers are presented as carriers of their ancestors' true faith on the Russian soil. All three portraits also reflect the image of the Mother of God as the protector of Russia. The Virgin is referred to in a binary way: as punishing her children and protecting them. She warns that she can take her blessing away from Russia, if her people show disobedience and stop praying. The Virgin does not condemn the Communist reign as such, but she may condemn the non-Orthodox, and she warns of 'selling the land', and of the dispersion of the empire, which is still sometimes, as in the quoted poem, alluded to as a theocracy.

At the outset of each life, the strugglers are posed without any rights, but after completion of a cycle of ordeals, they transform into symbols of heroism and turn into objects of emulation. It is demonstrated that the burden of the family can turn into a breadwinner thanks to her ability to heal people and pray for them. The paradoxical interplay between binary opposites like power and powerlessness, weak and strong, foolishness and wisdom, mentor and pupil, disguise and its revelation is used systematically as a narrative device. Despite of their common task, the spiritual profiles and the "degree" of virtue of the discussed protagonists vary. One could divide their salient features into a binary setting, which characterises the paradoxes of their spiritual journey, or the zeal. The first group of markers characterises 'the visible world' or the initial situation, whereas the other group signifies 'the invisible world', or the spiritually advanced state of being, that is, the heroines' public activity:

- | | | | |
|----|-------------------|----|--|
| 1. | illiterate | 2. | spiritually literate |
| | recluse . | | public healer and teacher |
| | 'foolish' | | mystic, clairvoyant |
| | disabled | | able |
| | weak, needs help | | strong, helps others |
| | severe asceticism | | regular asceticism /reward in afterlife |
| | loner | | supported by spiritual mentors/patron saints |
| | personal virtue | | collective, communal virtue |
| | local importance | | national importance |

The binary settings are not posed as static. As the hagiographic genre presupposes, the zealot's life is a journey. In a hidden, paradoxical manner, the struggler little by little spiritually ascends and moves toward the Paradigm 2. Dunja's teaching was the most obscure because she, like the 'fools', often spoke in riddles, whereas Matrona's and Makarija's teaching appears more straightforward. Matrona did not practise severe asceticism, in contrast to Dunja and Makarija, but her national importance in protecting Moscow and its inhabitants in World War II is made more poignant than in the two other lives. Although Matrona in worldly terms was illiterate, in a paradox way she 'knew all' and therefore she did not have to read. However, in the course of her spiritual advancement, she got all more demanding assignments. Thus, a dynamical and paradoxical interrelationship holds for all these paradigmatic opposites. It is also presupposed that the final reward and veneration will take place only posthumously.

It was also asked whether the lives profile the virtues of the female strugglers in gender-specific ways. I would argue positively, although

aware of the ambiguity and anachronism of the question. As Binns, a Western theologian, has recently argued, the role of women in the Orthodox Church is a relatively new issue that has arisen through encounters with Western Churches first in the 60s. "It is not a question which would have arisen naturally in the Churches, nor in the societies in which most Orthodox live".⁶⁹ Šargunov, a Russian author, has in his turn revealed the pragmatic side of the question. He has emphasised women's crucial role in preventing Stalin's destruction of churches, in keeping them open during Chrushev, and today, in efforts of revival.⁷⁰ Therefore one could say that Šargunov's argument is more to the point when trying to profile the female asceticism and its significance in today's reconstruction of national models. As we have noted, the analysed lives represent marginal and extremist, even bizarre forms of religious life. Yet these texts demonstrate how powerless, disabled women maintained hope and fearlessness in 'catacombs' and 'deserts', without churches, or priests, substituting official rites by fasting and praying, blessing oil and water, and prophesying. The oxymoron 'Lord's potency is manifest in weakness' (*sila gospodnja v nemošči soveršetsja*) best describes the paradoxes of these texts' teachings. As known, the hierarchs, monks and priests, due to their official hierarchical positions, were more persecuted by the authorities than were the nuns or informal fools-for-Christ. One could suggest that in the KGB-controlled Church, women out of necessity compensated the absence, or corruption, of official church life with their unofficial practises and prayers of intercession. In doing so, they nevertheless preserved their spiritual contact to their patron saints (and with priests, if it was possible) who guided their actions and helped them to act as intercessors. It is emphasised that reliance on the heavenly Mother is more powerful a weapon than reliance on the earthly mother, leave alone society. For example, when everybody had abandoned Mother Makarija, the Mother of God intervened and comforted the abandoned girl by saying: "Do not worry about pension, you are on a heavenly pension." These vitae consist of straightforward lessons ranging from advice to separate mothers having problems with their families to national apocalypses. The metaphoric union between the suffering, but not perishing Mother Russia, her protector the Mother of God portrayed after medieval, prejudicial prototype, and her earthly, contemporary helpmates, seems to be a persisting pattern. The new popular hagiographies, benchmarks of proved wisdom and familiar prototypes, but which also are used as political tools in the nationalist identity building, deserve more attention in further studies.

BIBLIOGRAPHY

- "120 let so dnja roždenija Matrony".
Savvinskoe slovo. 3/20.
 2001 Izdanie Savvino-Storoževskogo stavropigial'nogo mužskogo monastyrja. Zvenigorod..
- Barinov, Nikolai (editor)
 2002 *Diveevskaja byl'. Belye kryl'ia. Žitie i vospominanija o svorovskičich mučenicach Evdokii, Dar'i i Marii. Rjazan'.*
- Binns, John
 2002 *An Introduction to the Christian Orthodox Churches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dal', V.I.
 2000 (1882). *Tolkovy slovar' živogo velikoruskogo jazyka v četyrech tomach*. M: Russkij jazyk.
- Damaskin, ieromonach (Orlovskij).
 1992–2002 *Mučéniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. V semi tomach. Tom I. Tver'*.1992.
- Durasov, Gennadij
 2002 *Bogom dannaja. Žizneopisanie blažennoj staricy schimonachini Makarii*. M: Adres-Press.
- Durasov, Gennady
 1995 *Beloved Sufferer. The Life and the Mystical Revelations of a Russian Eldress: Schema-Nun Macaria*. St.Herman of Alaska Brotherhood: St. Xenia Skete.
- Gronow, Jukka.
 2003 *Caviar with Champagne : Common Luxury and the Ideas of Good Life in Stalin's Russia*. Oxford NY: Berg.
- Hahn, Cynthia
 1995 "Icon and Narrative in the Berlin Life of St. Lucy", 72–90. In: *The Sacred Image East and West*. Ed. by Robert Ousterhout and Leslie Brubaker. Illinois:University of Illinois Press.
- Levin, Eye
 1987 *Sex and Society in the World of Orthodox Slavs, 900–1700*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Makar'kin, Aleksei
 1999 "Saints cannot work for the KGB. The Orthodox Church carefully examines candidates for canonisation." 11.5. 1999. *Segodnja*. Cited (18.3.2004): www.stetson.edu/~psteeves/relnews/9905c.html -

- Meehan, Brenda
1997 *Holy Women of Russia. The Lives of Five Orthodox Women Offer Spiritual Guidance for Today*. Preface by Thomas Hopko. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Odeskij, M.
2000 "Obraz provincii. Stoličnoe/provincial'noe v ruskoj agiografii". pp. 156–163. In: *Ruskaja provincija: mif, tekst, real'nost'*. M – SPb.
- Orechov, Dmitrij
2001 *Russkie svjatyje i podvižniki XX stoletija*. SPb.
- Petrova, M.M. (editor)
2002 *Podvižnicy blagošestija zemli ruskoj. Istorija ženskoj ruskoj svjatosti X–XX vekov*. M: Chram svjatoj mučenicy Tatjany pri MGU.
- Propp, Vladimir
1958. *The Morphology of the Folktale*. Edited with and Introduction by Svatava Pirkova-Jakobson. Translated by Laurence Scott. Indiana University.
- Šargunov, Aleksandr.
2001 *Podvižniki Marfo-Mariinskoj obiteli miloserdijja*. M: Chronos-Press.
- Tarasov, Oleg
2002 *Icon and Devotion. Sacred Spaces in Imperial Russia*. Translated and edited by Robin Milner-Gulland. London: Reaktion.
- Terras, V.
1991 *A History of Russian Literature*. New Haven: Yale University Press.
- Varnava, episkop (Beljaev)
2003 *Osnovy iskusstva svjatosti. Opyt izlčženija pravoslavnoj asketiki*. N. Novgorod: Izd. Bratstva vo imja svjatogo knjazja Aleksandra Nevskogo.
- Worabec, Christine
2001 *Possessed: women, witches and demons in Imperial Russia*. Illinois: Northern Illinois University Press.
- Ždanova, Z.V.
1993 *Skazanie o žitii blažennoj staricy Matrony. Svjato-Troickij Novo-Golutvin ženskij monastyr'*.
- Žinov, V.M.
1994 *Svjatost'. Kratkij slovar' agiografskich terminov*. M.: Gnosis.
- Žilkina M.
2000 "Pilgrimage by His Holiness of Moscow and All Russia Alexy to the Holy Trinity St. Seraphim Diveyevo Content by M Žilkina: *Žurnal Moskovskoi Patriarchii*. 9/2000." pp. 73–83. Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarchii.
- Ziolkowski, Margaret.
1988 *Hagiography and Modern Russian Literature*. Princeton: Princeton University Press.

NOTES

- ¹ Like the authors of the lives, I also use the diminutive name forms like Dunja pro Eydokija, which alludes to her unofficial but venerated position as a 'blessed' and 'little mother'.
- ² The medieval saintly princes like Aleksandr Nevskij or Dmitrij Donskoj serve as examples of this equation: the Church venerates them both for preserving true faith and fighting against external enemies, e.g. Swedes as well as the Tatar Khan.
- ³ Topoi (topos, Sg.) in hagiographies supply 'idealised guidelines for behaviour', they 'characterise virtually every stage of a saint's life', as Ziolkowski has argued, 1988, 29. Topoi in hagiographies are initially derived from the Gospels and other biblical texts.
- ⁴ See Meehan, 1997, 51.
- ⁵ "For in the resurrection they neither marry nor are given in marriage, but are like angels in heaven" (Matt. 22:30) is quoted, as well as "In Christ there is neither slave nor free, neither male or female" (Gal. 3:28).
- ⁶ Meehan, 1997.
- ⁷ To enter the schema, or great rule, means a higher monastic grade which usually follows the coenobitic [communal] life. However, in the Soviet Union, where the monasteries were closed, a nun like Mother Makarija could take the great rule without having ever lived in a monastery.
- ⁸ See Hahn, 1995, 72–90, for an insightful analysis of St. Lucy's medieval Life. When the virgin Lucy is taken to brothel as a preliminary part of her tortures, she combats her harassers like 'an immovable mountain'. Imitating Christ's sufferings, she is tortured to death and brings her virginal body as sacrifice, as bread for her followers, which parallels the bread crumbs Dunja offered.
- ⁹ Živov, 1994, 23, argues that 'blessed' is derived from Catholic 'beatus'. 'Blessed' denoted non-Orthodox saints (Blažennyi Avgustin, 'Blessed Augustinus'), i.e. those saints who lived before division of Churches; today it is in use of persons, whose veneration is disseminated locally. 'Blessed' has also another specific usage: today in Diveevo, the blessed, ascetic and hesychastic women are venerated as a particular group of strugglers. They all bear, as a collective epithet, the patronym Ivanovna. 'My vse blaženij Ivanovny, po Ioannu Predteče', that is, "we all blessed are Ivanovnas, after John the Predecessor". John the Predecessor is regarded as the main patron of the blessed, due to his angelic life in the desert.
- ¹⁰ Bishop Varnava Beljaev (1887–1963), having confronted with the Soviet rule in 1922, voluntarily accepted 'foolishness', prinjal podvig jurodstva, as his hagiographer Hieromonk Damaskin puts it (2002, 364). In Bishop Varnava's case, the 'foolishness' did not exclude teaching young people and authorship of his major work "Basics of art of saintliness" (Osnovy iskusstva svjatosi) (1922–1928). In everyday life, nevertheless, Varnava's behaviour was odd: he dressed in rags and opposed all modern technique. For example, he prohibited his housekeeper from buying a vacuum cleaner. Similar examples are frequent in other lives.
- ¹¹ Petrova (ed.), 2002, 148. According to the life, Father John of Kronstadt foretold Matrona, then a 14 year-old girl that she would become his successor, 'Russia's eighth pillar'. In a vita, 'passing of the baton', i.e., getting a blessing from the patron, is a topos.
- ¹² Worobec, 2001, 25.

- 13 See *Ibid.*, 11, and *passim*, for a competent and multidisciplinary analysis of possessed women in Imperial Russia.
- 14 Russian medieval clerics used the term commonly for heretics. See Levin, 1987, 38.
- 15 Tarasov, 2002, 147.
- 16 *Ibid.*, 167.
- 17 Damaskin, 1992, 98.
- 18 *Ibid.*
- 19 Durasov, 2002, 80.
- 20 Quoted from Binns, 2002, 193.
- 21 This group composition seems to be reminiscent of the medieval hagiographies. For example, the Life of St. Lucy, including portraits of Cecilia, Agnes and Agatha, was associated with the biblical tale of the wise and foolish virgins. Hahn, 1995, 77.
- 22 Nevertheless, in Dunja's life it is indicated that the Orthodox Church tolerated odd behaviour and disciples were encouraged to 'save their soul' by living with Dunja.
- 23 Barinov, 2002, foreword.
- 24 See Levin for an analysis of constraints of sexuality among the medieval Orthodox Slavs. Some of the hierarchs "... believed that the desire for sex came from outside the human being, and was not part of God's original creation." 1989, 13. However, in Barinov's example, the disapproving of marriage may simply refer to the apocalyptic setting of his account.
- 25 Damaskin, 1992, 94.
- 26 Barinov, 2002, 3.
- 27 Damaskin, 1992, 94.
- 28 Barinov, 2002.
- 29 For reasons of women's asceticism, see Meelan, 1997.
- 30 Barinov, 2002, 16. Translation is mine.
- 31 Please note that '(free)masons' in Russian rhetoric has a general pejorative connotation as 'free-thinkers, civic and clerical'. See Dal', Entry Mason'.
- 32 'Judases' in Russian is used as a synonym for betrayers. See Dal', Entry Iuda.
- 33 Damaskin, 1992, 104.
- 34 *Ibid.*, 95.
- 35 *Ibid.*, 118.
- 36 Menstruating women were not always allowed to go to church. Menstruation is also mentioned as the reason why women cannot serve the bloodless sacrifice (Leviticus 12 and 15). See also Binns, 2002, 249.
- 37 See *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, 9/2000, 73–83.
- 38 Matrona's grave at Taganka in Moscow attracts thousands of visitors every day. Many take holy water with them, its consumption is 1000 litres per day. See Abbess Feofanija's interview. *Savvinskoe slovo* 3 (20) 2001.
- 39 In Russia, the idea of a heavenly protector of a city is rooted in the Middle Ages. For example, Moscow was regarded as the city of the Mother of God thanks to the Dormition cathedral in the Kremlin. People also held an opinion that the most important, national omens can happen only in the centre, as Odesskij has argued, 2000, 62.
- 40 It is also noteworthy that Durasov's book appeared at the same time in Russian and in English, to disseminate Makarija's veneration throughout the Orthodox world.

- ⁴¹ Cited in Petrova, 2002, 150.
- ⁴² For example, Ždanova reports that when Matrona heals a possessed from a curse, the victim vomits a horny blindworm, and other similar cases. Similar scenes are regular in describing 'the possessed'. See more in Worobec, 2001.
- ⁴³ Ždanova, 153. It should be added that Engineer Ždanov was responsible for the organisation of caisson construction works in Moscow, which indicates that the family had a good societal position. They had a separate wooden house at Starokonjušennyj pereulok, where Matrona had a large room, 40 m² (Ibid, 63). Against this information, it appears plausible that Stalin had indeed consulted Matrona.
- ⁴⁴ Ždanova, 1993, 58.
- ⁴⁵ Gronow, 2003.
- ⁴⁶ Ždanova, 1993, 26–27. Ždanova's principal source about Stalin's visit to Matrona was a food supplier Nikita Ermakov, who worked in Kremlin during the war and had advised Stalin to consult Matrona.
- ⁴⁷ Ibid., 77.
- ⁴⁸ Ibid., 27.
- ⁴⁹ Ibid, 114.
- ⁵⁰ Ibid.
- ⁵¹ Ibid., 114.
- ⁵² Ibid., 117.
- ⁵³ Makarkin, 1999.
- ⁵⁴ Durasov, 2002, 10.
- ⁵⁵ Ibid., 13.
- ⁵⁶ In the legend stemming from the 13th century, the Mother of God takes a tour of hell with Archangel Michael as her guide. To a modern reader, the tale may appear unimaginative and the Virgin's reactions naive, restrictive and stereotypically anti-Semitic. Analogously, in the Lives analysed here, the Mother of God is portrayed as a narrow-minded and at times punishing mother, with conservative political opinions. As Terras says, "the Virgin sheds many tears over the torments of the damned, but when told of their sins she finds that the punishment fits the crime. Among those she shows no mercy are 'the Jews who tormented our Lord Jesus Christ.'" (1991, 22). This apocrypha is often alluded to, also by Dostoevskij in his episode of Grand Inquisitor in *The Brothers Karamazov* (see Terras, Ibid.)
- ⁵⁷ Ibid., 28.
- ⁵⁸ Ibid., 29–30.
- ⁵⁹ Ibid., 35.
- ⁶⁰ As a rule, the monastic will be given in tinsure the name of that patron whose zeal somehow resembles his or her own. The zealot's task is to imitate the model, and consult his life to find guidance. One could argue that the hermits as models during the Soviet purges indicate an analogy of conditions: the believers lived in 'deserts', or, 'catacombs' also in the 20th century.
- ⁶¹ Durasov, 2002, 34.
- ⁶² Ibid., 129.
- ⁶³ Ibid., 93.
- ⁶⁴ Petrova, 154–155.
- ⁶⁵ Durasov, 2002, 183.
- ⁶⁶ Similar prophecies were in fashion at the turn of the 19th and 20th centuries. Then the Chinese were termed as "the yellow danger."
- ⁶⁷ Durasov, 2002, 171–173.

⁶⁸ In a similar way Vladimir Propp argued in his classical study concerning the Russian miraculous folktales. See Propp, 1958, 20.

⁶⁹ Binns, 2002, 248.

⁷⁰ Šargunov, 1999, 9.

SUMMARY

Elina Kahla, *Intercessors on the Part of Russia – Lives of the Mothers Dunja, Matrona and Makarija*

The article presents the vitae of three recently canonised or unofficially venerated Russian woman strugglers (podvižnicy), namely the Blessed Dunja from Diveevo (1856-1919), the Blessed Matrona “of Moscow” (1881-1952) and Schema-nun Makarija (1926-1993). The article asks how these portrayals of saintly life reconstruct Russian collective memory, what the role of the hagiographer is and which virtues are especially manifested. I argue that these publicly available accounts follow the formulaic patterns and topoi prevalent in traditional Orthodox hagiography, however, their historical context and political messages reflect Soviet and post-Soviet realities and aspirations. In this vein, the new hagiographies strike as a mixture of old and new elements, and their unifying theme is the promotion of the historical mission of Holy Russia. It is also asked whether the texts profile especially female types of virtuous life. As it seems, in these select texts the elderesses (stariicy) are especially posed as handmaidens of the Mother of God, redeemers of Russia and bearers of faith during difficult times by acting as healers, teachers and prophets. They taught their disciples asceticism, unconditional obedience, loyalty to Soviet authorities and reliance on God and the Mother of God, and thus presented ideal models for their fellow-citizens, especially women, to imitate.

Jukka Korpela

Solovetskin luostari ja Venäjän Pohjois-Karjalan varhainen ortodoksisuus

1. Solovetskin perustaminen

Pyhimyselämäkerran mukaan pyhä Herman Solovetskilainen asui erakkona Vygoen rannalla. Valamossa kilvoitellut Kirillo-Beloozerskin luostarin vanhus Savvati tuli hänen luokseen etsiessään vielä Valamoakin syrjäisempää kilvoittelupaikkaa. Yhdessä he siirtyivät Solovetskin saarelle ja rakensivat sinne omat keljansa. Herman lähti jonkin vuoden kuluttua takaisin mantereelle, ja Savvati jäi yksin. Kun tämä tunsu kuolemansa lähestyvän, lähti hänkin saarelta ja meni Vygoen rannalla kilvoitelleen ”igumeni” Nafanajin luo, nautti tämän tshasovnassa Pyhät Lahjat ja kuoli siellä. Tämän jälkeen nuori kilvoittelija Zosima tapasi mantereella Hermanın ja he päättivät yhdessä siirtyä saarelle. Perillä Zosima alkoi saamansa ilmestyksen perusteella rakentaa luostaria. Eri lähteet antavat ristiriitaista tietoa täsmällisistä ajankohdista, mutta uskottavinta lienee sijoittaa perustamisvaiheet 1420-luvun lopulle ja 1430-luvulle.¹

Luostarin varhaisvaiheita tunnetaan hyvin vähän. Osaksi tietoa lienee hävinnyt tulipaloissa. Luostari paloi ainakin vuonna 1484 ja toisen kerran ”paloi perustukseensa myöten” 1538/1539.² Varhaisin asiakirja, jossa Solovetsk mainitaan, lienee Novgorodin arkkipiispan ja hallinnon kirje, jolla nämä vahvistivat luostarin maaomistuksen saarille. Kirje ajoitetaan 1460-luvulle.³ Toisaalta Novgorodin näkökulmasta Solovetsk ei ollut ainakaan siinä mielessä tärkeä varhaisina aikoina, että sen tapahtumat olisivat näkyneet kronikoissa. Saattaa siis myös olla, että varhainen luostari oli varsin vaatimaton eikä sen vaiheista siten edes syntynyt paljon asiakirjoja.

Pääosa varhaisajan tietoista onkin peräisin Pyhittäjien Zosiman ja Savvatin Solovetskilaiisten elämäkerrasta.⁴ Siihen sisältyvässä kertomuksessa elämäkertojen kirjoittamisesta (*Slovo o svetoreni*) mainitaan, että pappismunkki Dosifej keräsi aineistoa perustajista Novgorodin arkkipiispa Gennadijn (1484–1504) kehotuksesta. Dosifej oli Zosiman oppilas ja hänen

lähteenään toimi lukuraidoton Savvatin ystävä, munkki Herman.⁵ Dosifej toimi itse luostarin igumenuna Zosiman kuoltua 1478–1483, ja sen jälkeen hän Itenee oleskellut Novgorodissa ainakin vuosien 1493 ja 1494 tienoilta.⁶ Dosifejn kirjoituksen pohjalta laati nykyisin vanhimman tunnetun elämäkertalaitoksen Beloozeron luostarissa vankeudessa ollut Kiovan metropoliitta Spiridon-Savva 1503, ja työtä täydennettiin, kun Zosima ja Savvati kanonisoitiin koko Venäjän kirkon pyhäiksi 1547.⁷

Slovo o savvenii korostaa nimenomaan, että oppinut Spiridon muokkasi pyhän kertomuksen oikeaan ja kaunopuheiseen asuun Dosifejn kömpelöistä muistiinpanoista. Solovetskin kannalta on merkityksellistä se, miksi arkipiispa Gennadij halusi elämäkerran kirjoitettavaksi, miksi Dosifej ei toimitanut omaa tekstiään Novgorodiin vaan poliittisesti epäilyttävälle Spiridonille, kuinka tämä suhtautui tekstiin ja miten ja se lopulta päätyi Moskovan valtaa tukeneeseen metropoliitta Makarijn Suureen Luukuminaan. Kaikkiaan tekstin historiallinen luotettavuus on kyseenalainen eikä perinteen ja elämäkertojen kuvaama kaukaisen ja nuoren erämaaluostarin läheinen ja välitön yhteys Novgorodiin tunnu uskottavalta. Tällainen yhteys syntyi varmaan vasta myöhemmin.⁸

Erämaaluostarit olivat myöhäkeskiajalla tyvillisistä koko myöhemmän Venäjän alueella. Hagiografiset tekstit sijoittavat yli 60 pyhän elämän Karjalan, Aunuksen, Vienan ja Lapin alueelle 1100-luvulta 1600-luvulle. Yleistään nämä pyhät voidaan jakaa neljään ryhmään: lähetyssaarnaajat, luostarinperustajat, erämaakilvoittelijat ja paikalliset ihmiset. Varsinkin 1300-luvulla levinnyt hesykastinen liike edisti erämaakilvoittelua ja siihen liittyneiden syrjäisten luostarien ja skittojen perustamista. Toisaalta luostarit toimivat myös muodostuvan ruhtinaan vallan propaganda- ja tukikohina, joten osa niistä oli luonteeltaan hyvinkin poliittisia. Marksilainen tutkimus innostuikin aikoinaan eikä perusteetta puhumaan ”hengellisesti feodalismista”.⁹

Solovetskin perustamiskertomus liittää sen niin Valamon Kristuksen kirkastumisen luostariin kuin Beloozerskin Kaikkein Pyhimmän Jumalan-synnyttäjän syntymän luostariinkin. Alkuvaihe viittaa myös selkeästi erämaakilvoitteluun toisin kuin esim. Stefan Permulaisen Permin mission tekstit 1300-luvun lopulta tai esim. Tifon Petsamolaisen toiminta 1500-luvun lopulla, jotka ovat yksiselitteisen poliittisia. Tässä mielessä myös Valamon perustamiseen 1300- ja 1400-lukujen taitteessa liittyy Solovetskia selvempi poliittinen yhteys. Siihenhän tarvittiin Novgorodin sotilaallinen tuki.¹⁰

Asiakirjoissa Solovetsk alkaa esiinryä siis vasta 1400-luvun lopulla. Tämä on tietenkin ymmärrettävää, koska verotusasiakirja-aineistoa tunnetaan laajemmin vasta näiltä ajoilta eikä kirjallinen hallintokulttuuri ole ylipäätään koko Koillis-Euroopassa juuri sitä vanhempaa.¹¹ Ensimmäinen

tunnettu asiakirja ei kerro myöskään hengellisestä elämästä vaan määrittelee luostarin asemaa Novgorodin valtakunnan oikeusjärjestelmässä. Siinä vahvistetaan luostarin omistus maahansa. Siten luostari siirtyy ensimmäisen askeleen erämaan erakkolasta kohti poliittista instituutiota.¹² Tähän aikaan liittyvät myös kirjallisuudessa kuuluisat ”Karjalan lasten viisi sukukuntaa” (*Pjat rodov korel'skih detej*), jotka luostarin dokumenttien mukaan myivät sille maitaan Vienanmeren rannalla. Tutkimuskirjallisuus puhuu ”kuurolaisista, tiurolaisista, valtolaista ja viimolaisista” ja liittää heidät Laatokan Karjalan Kuurolan, Tiurulan, Valtolan ja Viimolan kyliin. Samalla todistetaan karjalaisilla olleen jo varhain maanomistuksia Vienassa. Toisaalta Irina Černjakova on yhdistänyt heidät karjalaisen kolonisaatioon ns. Lapin pogostojen alueella ja feodalismin perustamiseen erämaassa. Ero on siinä, että Černjakova liittää asiakirjat valtiollisen valtion tunkeutumiseen alueelle luostarin myötä kun taas muut tutkijat ovat keskittyneet asian etniseen puoleen.¹³

Vaikka lähdedokumenttien aitous on selvä, pidän itse asiaa äärettömän hämäränä. Ensiksikin maanmyynti jää käsitteellisesti epäselväksi. Talonpoika Foma Maksimov Menujev ”myi Solovetskin luostarin vanhukselle Sergejille Vygissä Zolocan varrella maa-alueen ja Šuj- ja Kemijokien varrella maa-alueen sekä maat ja vedet ja niityt ja kalastamot ja metsät merenrannalla ja merenrannan jokien varsilla aina Sonjoenlle saakka”. Mitä ilmeisimmin mainittu Foma kuten myös dokumenttien mainitsemat *Grigorij Ivanovič*, *Oncifor Esipov*, *Grigorij Davydov* ja eräät muut, olivat luterilaisia kutaiddottomia kuten oli koko heidän kulttuurinsa. Dokumentteilla ei ollut mitään merkitystä heille, ja mitä ilmeisimmin he eivät edes ymmärtäneet koko maanomistuskäsitettä. Toisaalta vanhus Sergej ja muut veljestön jäsenet tulivat toisesta, eurooppalaisesta maailmasta, ja he ymmärsivät kirjallisen dokumentin arvon erinomaisesti. Heidän maailmansa yhteiskunta myös rakentui pitkälti maanomistuksen varaan. Siten näillä asiakirjoilla vahvistettiin luostarille sen oikeus maihin Novgorodin ja Moskovan oikeusjärjestelmän puitteissa. Näkemystä yksipuolisesta byrokraattisesta oikeustoimesta heijastaa sekin, että asiakirjoissa toistetaan samaa stereotyyppistä formulaa myydä ”maat ja vedet ja niityt ja kalastamot ja metsät” (*zemlju i vody i požni i lovišča i poleščen lec*). Toinen huomio kiinnittyy näiden ”perheiden” identifiointiin. Teksteissä on kieltämättä ilmauksia kuten ”rod Vilmolcov” tai ”rod Valdeiskov”, mutta niiden yhdistäminen Viimolan ja Valtolan kyliin on pelkkä arvaus. Olisi mahdollista ajatella myös, että nämä ”perheet” olisivat olleet turkiskaupan verouykyksikköjä eivätkä fyysisiä ja etnisiä karjalaisperheitä. Huomionarvoinen seikka on tietenkin myös se, että kyse oli asiakirjan laatijan tekemästä nimeämisestä, mikä voi erota paljonkin ihmisen omasta käsityksestä. Ainakaan nimet eivät välttämättä ole suomalaisia, lappalaisia tai karjalaisia.¹⁴

Joka tapauksessa nämäkin dokumentit kertovat siitä, että luostari alkoi kasvattaa maallista rikkauttaan moskovalaisvallan keskukseksi jo 1400-luvun lopulla. Tutkimuskirjallisuus liittää tähän vaiheeseen myös Vienanmeren suolakeittimöt ja niiden luostarille tuoman vaurauden. Heikki Kirkinen pitääkin tätä elinkeinoa alueella ikivanhana ja ajoittaa ensimmäiset keittimöt 1100-luvulle.¹⁵ Zosiman ja Savvatijn elämäkerta toki sivuaa suolankeittoa ja 1500-luvun toisen puoliskon verokirjoista tiedetään varmitso- ja eli suolankeittimöjä olleen Vienan alueella ”kaikkialla”. Ongelmaksi muodostuu kuitenkin se, että Novgorod toi runsaasti suolaa lännestä aina 1400-luvun loppuun saakka ja varsinainen suolankeittotekniikka kehittyi vasta 1500-luvulla. Pyhien elämäkerran lisäksi ei myöskään ole mitään ensikäden tietoa siitä, että jo 1400-luvun puolivälissä Vienassa olisi keitetty suolaa. Pyhimyselämäkerran tietoa ei taas tässä yhteydessä voi pitää luotettavana. Ensimmäiset luotettavat viitteet ovat vuosisadan lopulta. Äänisen verokirjan 1563 mukaan myös Jurij Konstantinovič Saburovin verokirja olisi maininnut Vygin pogostan varnitsat. Saburovin verokirja on vuodelta 1496. Se on säilynyt valitettavasti vain fragmentaarisesti, ja juuri Vygin teksti puuttuu. Ensimmäinen Solovetskin asiakirja, joka mainitsee varnitsat on vuodelta 1491/1492, mutta se on asiakirjojen joukossa yksittäinen tapaus. Tässä aineistossa määrää kasvaa olemaisesti vasta 1500-luvun puolivälissä.¹⁶

2. Ketä alueella asui ja kuinka valta saapui

Varhaisimmat asutustiedot Solovetskista ja sen lähiseuduilta puhuvat saamelaisista. On kuitenkin syytä olla varovainen tällaisten etnisten määritelmien yhteydessä. Kieli-identiteetti on vasta nykyaikaa. Keski-ikäisten dokumenttien ”lappalaiset” muodostivat hyvin heterogeenisen ryhmän koko Fennoskandian alueella. Nykyisin termein kyse oli varmaan niin saamelaisesta kuin suomalaisistakin (karjalaisista): Induceurooppalaisille nimeäjillehän kaikki kuuluivat täysin käsittelemättömää kieltä. Kyse oli eurooppalaisen vallan ulkopuolella asuneista enemmän tai vähemmän kiertelevästä elämästä viettäneistä ihmisistä. Osa oli täysin nomadisia saamelaisia, jotka saivat elantonsa porotaloudesta, metsästyksestä ja kalastuksesta. Osa viljeli pieniä kaskipeltoja metsän elinkeinojen ohella. Elinkeinoraja ei kuitenkaan liene ollut yksiselitteinen vaan toimeen tultiin parhaalla mahdollisella paikallisella tavalla. Väestö oli myös ilmeisesti etnisesti sekoittunut niin, että tarkka raja saamelaisen ja suomalaisen välillä olisi ollut hämärä myös nykyisessä katsannossa. Siksi päi riitely monien paikannimien

suomalaisesta tai lappalaisesta alkuperästä on turhaa: kyse oli substraattikielisestä nimestä, joten tuskin ”alkuperäinen” nimejäkään olisi osannut kategorisoida sitä, jos hänellä olisi ollut meidän käsitteemme. Karjalan alueelta on hajanaista tietoa ”tällaisesta lappalaisväestöstä”, mutta asiaa ei ole tutkittu mitenkään kattavasti.¹⁷

Väkinuoneen, lähinnä A. N. Nasonovin esitykselle rakentuvan käsityksen mukaan pohjoiset alueet asutettiin etelästä käsin 1000-luvulta lähtien ja lopulta organisoitiin osaksi Novgorodin hallintoa. Uusin tutkimus (Nikolai A. Makarov) korostaa kuitenkin, että erot eri seutujen välillä olivat suuret, mistään yhtenäisestä prosessista ei voi puhua eikä ole mitään lähteitä todistamaan yhtenäisestä varhaisesta hallintojärjestelmästä.¹⁸ Karjalainen kolonisaatio on teesi, joka on kehitelty yleisen kolonisaationäkemysperustalle. Perustana on pitkälti sama kuin ns. ajatuksessa Suomen asuttamisesta. Teorian pääargumenttina on se, että kirjalliset lähteet kiistatta todistavat tällaisesta asutustoiminnasta: kuninkaat ja ruhtinaat antoivat ”autiota maata” asuttavaksi ja 1500-luvun verokirjat todistavat väen määrän kasvaneen. Teorian ehdoton ongelma on siinä, että ajatus väestön kasvusta on ristiriidassa muualta tunnetun väestökehityksen kanssa. Onkin syytä painottaa Makarovin näkemyksiä: erot pohjoisilla alueilla eri seutujen välillä olivat suuria ja kolonisaatioon liittyi alueen sisäinen samanaikainen autoituminen toisaalla. Kyse oli siten enemmänkin sisäisestä muutosta kuin väestönkasvusta tai kolonisaatiosta. Lisäksi tiedetään kiistatta mm. paleoekologisten tutkimusten perusteella, että esim. Itä-Suomen ”asumattomilla” alueilla oli pysyvää väestöä. Monessakin mielessä ”kolonisaatio” näyttää väestönkasvua ja muuttoliikettä enemmänkin tarkoittaneen ruhtinaan vallan territorialisoitumista eli sitä, että ”asumatimmat alueet” tulevat ”asutuiksi”, kun niille vahvistetaan ruhtinaan lain mukainen omistusoikeusjärjestelmä ja alueen väestö kirjataan veronmaksajiksi.

Solovetskin läheisen Vyg'in pogostan osalta näin oli viimeistään 1400-luvun lopussa. Lapin pogostojen osalta (Lintujärvi, Semsjärvi, Selki, Paatene, Rukajärvi, Suikujärvi ja Paanajärvi) ylimalkainen verojen kirjaaminen tehtiin 1587, mutta varsinainen yksityiskohtainen veroluettelointi tapahtui ensimmäisen kerran vasta 1597. Tuolloin Novgorodin prikaasivirasto määräsi pod'jaci Grigorij Kobelevin luetteloimaan alueen kaikki maat, vedet ja kalastamot ns. Valvontakirjaan. Luettelo tuskin on täydellinen. Siinä ei juuri ole lappalaisnimiä, ja se näyttääkin samalta kuin muut vastaavat verokirjat: luetteloon on otettu se väki, joka tavoitettiin. Tämä tarkoitti kristittyjä, pysyvästi paikalleen asettuneita rintamaiden talonpoikia. Näiden ohella saloilla eleli kuitenkin paljon muuta väkeä, eikä siitä verottajalla ollut mitään tietoa. Varsinaisen eli ns. Villin Lapin osalta tilanne vastasi tätä 1500-luvun puoliväliin, mutta Jäämeren reitin muuttuessa

keskeiseksi kauppatieksi. Kuolan rannikkoseudut tulivat varsin nopeasti kiinteäksi osaksi järjestäytynyttä hallintoa.¹⁹

Keskeistä on huomata se, että ajatukset varhaisista hallintojärjestelmistä, kolonisaatiosta tai organisoitusta verotuksesta eivät perustu mihinkään historialliseen lähteeseen. Äänisen länsipuolisen alueen, Lapin pogostojen ja Laatokan rantojen osalta. Kyse on analogioista, jotka on päätelty muiden alueiden perusteella. Alueen ihmisillä ei myöskään tiedetä olleen mitään suomalaista, lappalaista, karjalaista tai vienalaista ylipaikalista identiteettiä. Lähteitä katsomalla näyttää pikemmin siltä, että hallinto ja verotus organisoitiin vasta aivan 1400-luvun lopulta lukien alueen väestön keskuuteen ydinalueilla ja siten alettiin tältä osalta sitoa väkeä Moskovan ja Ruotsin valtakuntaan. Samalla asukkaille vähitellen luotiin tunne kuulumisesta johonkin laajempaan heimoon ja kansakuntaan.

3. Milloin kristinusko saapui Karjalaan

Kirjallisuudessa Karjalan kristillistymisestä puhutaan varhain. Yleisimminkin toistetaan väitettä vuonna 1227 tapahtuneesta kasteesta. Kyse kuitenkin lienee lähdeväärännöksestä. Ensimmäiset todelliset seurakunnat toimivat Äänisen rannoilla eikä jo tuon vuosisadan aikana. Länempänä ensimmäisiä kristillisiä seurakuntia perustettiin vähitellen 1200- ja 1300-lukujen kuluessa. Ensimmäisen kiistaton tieto Laatokan alueen pogostoista on 1396, mutta silloin toimi kirkkoja jo ainakin Käksälnessä ja muissa keskuksissa. Ensimmäisten luostarien muodostuminen on epäselvää, mutta aivan kiistatta hagiografiset tekstit liioittelevat niiden varhaisuutta. Valamonkin perustaminen kuuluu aivan 1300-luvun loppuvuosiin tai 1400-luvun alkuun. Ei kuitenkaan ole mitään mahdollisuutta tietää, milloin ensimmäinen erämaaskiutta jonnekin Karjalaan perustettiin. Näitä oli varmasti jo 1300-luvun alussa mutta tuskin vielä 1100-luvulla.²⁰

Väestön kristillisyyden kannalta on kuitenkin keskeistä se, että kyse ei ollut homogeenisestä karjalaiskulttuurista. Raja kristityn ja pakanan välillä oli täysin epäselvä ja osa vuosisataista kehitysprosessia. Näinpä vielä 1900-luvulla oltiin syrjäkylillä monessa mielessä pakanallisen kulttuurin piirissä. Keskiaikainen yhteiskunta oli myös kerroksellinen, jossa kaupunkien kristillisen maailman vastakohtana oli maaseutu, joka oli uskonnoltaan, kulttuuriltaan ja monesti kieleltäänkin täysin poikkeava ”eri maailma”.²¹ Nykyinen keskiajan tutkimus erotteleeekin kristillistymisen vaiheet vuosisataisessa kulttuurien kohtaamisprosessissa. Kun alkuna on kohtaaminen ja sekoittuminen, niin viimeisiä vaihetta eli formaalin seura-

kuntaverkoston perustamista kutsutaan lähteissä vasta kasteeksi. Näinpä kristillisyyden kriteereinä sellaisten seikkojen kuin esineettömien hautauksien tai hautojen itä-länsisuunnan merkitystä ei saa liioitella sen enempää kuin kasteristienkään olemista hautalahoja.

Ensimmäinen maininta saamelaiten kastamisesta on Pyhän Lazarin Muromalaisen elämäkerrassa Äänisen rannalla 1300-luvulta. Teksti on siinä epäluotettava ja ajoittuu 1400-luvun ja 1600-luvun välille, mutta tällaisia yksittäisiä tapauksia varmaan oli todellisuudessa eri puolilla. Varsinainen maaseudun liittäminen kristilliseen organisaatioon alkoi kuitenkin vasta 1500-luvulla. Lähetystyötä organisoitiin Novgorodista käsin. Lužeckijn luostarin arkkiemandriitti Makarij nimitettiin Novgorodin arkkipiispaksi 1526. Piispanistuin oli ollut 17 vuotta tyhjänä arkkipiispa Serapionin kuoltua. Novgorodin neljäs kronikka kertoo samalta vuodelta: ”Tuona vuonna saapui ihmisiä meren rannalta ja lappalaisia tuli Jäämereltä ja Kantalahdesta ja Nevajoen suulta ja Villistä Lapista hallitsijan Suuri ruhtinas Vasilij Ivanovičn luo Moskovaan, - - ja he pyysivät häntä lähettämään heille antimissin ja pappeja vihkimään kirkkoja ja kastamaan heitä; ja Suuriruhtinas käski esirukoilijansa arkkipiispa Makarija lähettämään Novgorodin katedraalista papin ja diakonin. Suuriruhtinaan käskyn mukaisesti arkkipiispa myös lähetti papin ja diakonin Pyhän Sofian katedraalista ja he menivät ja vihkivät kirkon Pyhän Johannes Kastajan syntymän muistolle ja kastivat monia lappalaisia nimeen Isän ja Pojan meidän Ortodoksisen uskoomme.” Tsaari mainitsee kirjeessään 1530 ”kastetut ja kastamattomat lappalaiset”. Voi olla, että osa oli kastettu tai sitten kyse on pelkästä asiakirjaformulasta.²²

Pian tämän jälkeen sama kronikka kertoo, kuinka Makarij selviitti 1534 synkin värein suuriruhtinaalle, että samanlaista epäjumalanpalvontaa, jonka Pyhä Vladimir kastaessaan Rus'in hävitti varsinaisesti Venäjältä, esiintyy čudien, ižoralaisten ja karjalaisten keskuudessa vielä tänäkin päivänä hänen hiippakunnassaan Novgorodin ja Pihkovan seudulla, Vajjan viidenneksessä, Ivangorodin, Jaaman, Käkisalmen, Kaprion, Ladogan ja Pähkinälinnan kaupunkien lähellä, koko Suomenlahden rannikolla Narva-joelta Nevalle ja Siestarjoelle, koko Karjalassa pitkin Ruotsin rajaa ja Laatokan ympäristössä ja sen toisella puolella aina Kajaanin rajalle saakka, Pielisjärven ympäristössä Lieksajoelle saakka ja Lapissa. Makarijin kirjoittaa: ”Kirottuja palvontapaikkoja ovat metsä, kivet, joet, suot, lähteet, vuoret, aurinko, kuu, tähdet, järvet ja yksinkertaisesti sanoen kaikki esineet ja niille kumarretaan kuin Jumalalle. Pakanat kunnioittavat ja kantavat pahoille hengille verisenä uhrina härkiä, lampaita, kaikenlaisia eläimiä ja lintuja. Olemme jopa kuulleet, että jotkut salassa tappavat lapsiaan ja heittävät pyhiä ikoneja tuleen miellyttäkseen kaikin tavoin Perkelettä, ja monet tekevät noituksia, jotta Perkele ohjaisi heitä perkeleellisyyteen.

Heillä on myös keskuudessaan tavallisia ihmisiä, joita kunnioittavat pappeina ja kutsuvat heitä arpoiksi. Nämä sitten toimittavat kaikki huijauksipalvelukset ja antavat lapsillekin nimet.” Suuriruhtinas määräsi arkkipiispan toimiiin ja tämä lähetikkin pappi Iljan Novgorodista alueelle.²³

Episodiin liittyy kaksi muutakin dokumenttia. Iljan matkan jälkeisessä paimenkirjeessään 25.3.1534 Vajjan viidennekseen arkkipiispa totesi hänelle kerrotun: ” - - - monet kristityt ovat lapsineen ja vaimoineen luopuneet totisesta oikeauskoisesta kristillisyydestä - - - ja palvovat Perkeleen vaikutuksesta saastaisilla palvelustapaikoillaan puita ja kiviä - - - sekä uhraavat ruokaa ja juomaa ja juovat itsekin saastaisten henkien kunniaksi. - - - He kutsuvat saastaisille palvelustapaikoilleen pahantekijä-luopioita, čudilaisia arpoja ja vainajansa he hautaavat kylien kurgaaneihin ja kalmistoihin samojen arpojen avulla. - - - - - Kun heidän naistaan joku synnyttää lapsen, niin he kutsuvat - - - noita saastaisia arpoja ja nämä antavat lapsille nimet omaan tapansa. - - - Vainajienpäivänään he kutsuvat luokseen näitä samoja kirottuja arpoja, jotka noituvat saastaisten henkien nimeen jopa heidän vainajenmuisteluankinsa ja samalla hämmäntävät kristikansaa laittomuuksillaan.”²⁴

Huolimatta Makarjin nuhteluista sama meno jatkui ja edelleen ”kirotut arpojat hämmensivät kristikansaa laittomuuksillaan”. Makarjin kirjettä lähes koptoiden arkkipiispa Feodosij oli 8.6.1548 ”kuullut monilta luotettavilta todistajilta, että monet kristityt vaimoineen ja lapsineen ovat luopuneet oikeauskoisesta kristillisyydestä - - - ja rukoilevat saastaisilla palvelustapaikoilla puita ja kiviä Perkeleen vaikutuksesta - - -”. Feodosij myös tuki arvostelunsa noudattamista lähettämällä Sofian kirkon pappi Nikiforin sotilaiden kera tekemään lähetystyötä.²⁵

Vaikka teksteissä on paljon stereotyyppisiä piirteitä, päälinjoihsaan ne ovat uskottavia. Uhrin ja vainajenmuistelut kuuluvat ylipäätään eri uskontoihin. Kalmistoissa asuneiden vainajahenkien kunnioitus oli ainakin Anna-Leena Siikkalan mukaan erittyisen keskeistä suomalaisessa muinaiskulttuurissa.²⁶ Arpoja-noidan/tietäjän kuuluminen yhteisöön ja hänen uskonnollinen roolinsa oli myös tärkeä. Arpoja hallitsi niin sieluja kuin maatalousloitsujakin. Hautaaminen kyläkalmistoon pogostan kirkkomaan sijasta samoin kuin esim. kristillisen avioliiton solmimisen lykkääminen yhteiselämän myöhäiseenkin vaiheeseen on puolestaan jatkunut syrjäseuduilla Karjalassa aina 1900-luvulle saakka. Myöskään vastasyntyneen lapsen kristillistä kastetta ei säännönmukaisesti suoritettu vielä pitkään aikoihin. Syynä on ollut paitsi kristillisyyden pinnallisuus niin myös vaikeiden kulkumatkojen aiheuttamat käytännön syyt.

Kaikkiaan Karjalan ja Vienan kristillistymisen alku harvojen keskuksen ulkopuolella näyttää olleen hyvin samanaikaista kuin alueen sitominen osaksi Moskovan valtakuntaa ja sen säännöllistä veronkantoaluetta. Tä-

hän samaan ajoittuu myös alueen luostarien merkityksen ja omaisuuden kasvu. Luostarit toimivatkin keskuksina paitsi levitettäessä oppia niin myös valtiollista valtaa.

4. Solovetsk, luostarit ja maan mahtavat

Solovetskin merkitys alkoi kasvaa 1400-luvun lopulla. Tuolloin myös kirjoitettiin perustajaisien pyhimyselämäkerran ensimmäinen versio. Varsinaisen kukoistuksen käynnisti, kun Iivana IV lahjoitti Solovetskille huomattavia maaomistuksia vuoden 1538/1539 tulipalon jälkeen ja igumentiksi tuli viimeistään vuonna 1547 myöhempi Moskovan metropoliitta ja kirikon kanonisoima Pyhä Filipp Moskovskij (k. 1569), joka kuului koko valtakunnan ylimpään aristokratiaan.²⁷ Vuoden 1563 Äänisen viidenneksen verokirjasta saa jo kuvan Vienanmeren rannan aktiivisesta kaupallisesta toiminnasta, suolankeitosta ja kalastuksesta, mikä tietenkin heijastui myös luostarin taloudelliseen tilanteeseen. Vuosisadan lopulla luostari tuotti jatkuvasti yli 1000 tonnia, parhaina vuosina yli 2000 tonnia suolaa vuodessa ja oli siten eräs koko valtakunnan suurimmista suolan tuottajista.²⁸

Luostari oli myös muuten mahtava keskus. Sen linnoitus rakennettiin vuosien 1584 ja 1596 välillä. Muurit olivat 6 x 10 m:n korkuiset ja linnoituksessa oli runsaasti tykistöä. Varusväkenä oli tuhat stretsiä ja lisäksi igumentilla oli oma armeijansa. Kuvaavasti Solovetskin kronikka kertookin toiminnasta 1593: «Tuonna vuonna saapui Solovetskin luostariin sotapäälliköitä: ruhtinas Andrej Romanovič ja ruhtinas Grigorij Konstantinovič Volkonskij, streltsipäälliköt toinen Akinfejev, Elezarij Protopopov, Tretjak Stremouhov ja streltsisadanpäämies Semen Jurenev ja heidän kanssaan 10 nuorempaa ritaria, kaksi sotniaa moskovalaisstreltseja, 90 ukrainalaista kasakkaa ja sotajoukko, joka koostui serbeistä, volynialaisista ja liettualaisista. Täydentääkseen sotajoukkoa luostari määräsi 100 lähiseudun nostomiestä sotilaksi. Päälliköt hyökkäsivät suomalaiskaupunki Kajaania vastaan ja palasivat luostariin suuren saalin kera.» Tällainen väkimäärä edellytti jo muidenkin ihmisten asumista saaristossa, koska jonkun piti tietenkin tuottaa ruokaa, korjata saappaina ja rakentaa veneitä. Kun tähän lisätään vielä veljestö, saadaan kokonaisväkimääräksi useita tuhansia. Vertailukohtana todettakoon, että tuon kokoisia kaupunkia ei 1500-luvulla ollut Pohjolassa montakaan.²⁹

Filipp Moskovskij ei ollut suuri poikkeus Solovetskiin tuona aikana liittyneiden henkilöiden joukossa. Feodorit Kol'skijn elämäkerrassa tode-

taan tämän liittyneen veljestyön 1500-luvun alkuvuosina. Munkiksi hänet vihki luostarin perustajaisän oppilas ja papiksi Novgorodin arkkipiispa Makarij. Kirkko tuntee Feodoritin lappalaisten valistajana. Historiassa hänet taas muistetaan Iivana IV:n diplomaattina, tälle Konstantinopolista partiarkalta keisarin arvon hakeneen valtuuskunnan johtajana ja ruhtinas Andrej Kurbskijn rippi-isänä.³⁰ Feodoritin yhteyteen voi liittää Pyhän Trifon Petsamolaisen, joka lopulta perusti Jäämeren rannalle Kolminaisuuden luostarin. Trifon ei suoranaisesti kilvoitellut Solovetskissa vaan pyhimyselämäkerta liittää hänet arkkipiispa Makarijn pohjoisen missoon, johon liittyvät niin edellä kuvatut lappalaisten ja karjalaisten kasteet, pappi Iljan retket kuin Feodorit Kol'skijnkin toiminta. Feodoritin sanotaan myös auttaneen henkilökohtaisesti Trifonia lähetystyössä ja luostarin perustamisessa. Pyhimyselämäkerran mukaan Trifon kävi Moskovassa, sai tsaarilta lahjoja ja kruununperijä Feodor Ivanovič antoi hänelle keisarin juhlapuvun, jotta Trifon toimittaisi luostarin jumalanpalvelukset tässä asussa. Tsaari lahjoitti myös luostarille 1556 Petsamonjokea ympäröivät alueet ja antoi kalastusoikeudet alueen vesistöihin ja viiteen Jäämeren vuonoon sekä määräsi alueen lappalaiset maksamaan luterarille veroa. Tähän miinkään tsaarilla ei sinänsä ollut mitään sen suurempia valtuuksia kuin aiemmin Solovetskinkaan lahjoituksiin, mutta lahjoituksellaan hän sitoi luostari osaksi omaa valtakuntaansa ja niiden kautta alueen väestön alamaistukseen. Alueen lappalaiset tuskin näet olivat aiemmin maksaneet kellekään pysyvästi veroa. Sama viesti on sillä, että Trifon toimitti jumalanpalvelukset tsaarin puvussa ja perusti Norjan rajalle Pyhien Boriksen ja Glebin kirkon, jolla siliäkin on yksiselitteinen ruhtinaan valtaa julistanut viesti. Kaikki nämä seikat viittaavat selkeästi poliittiseen, diplomaattiseen missoon.³¹

Solovetskin Hanhisaaren skitassa, josta oli tullut itsenäinen luostari, aloitti kilvoittelunsa Eleazar Hanhisaarelaisen oppilaana Nikon (k. 1681), josta tuli sittemmin patriarkka (1652–1658) ja Venäjän kirkon uudistaja. Eleazar (k. 1656) vietti itse taas ”koko” luostarielämänsä pohjoisessa, vaikka hänellä oli ”suorat” yhteydet tsaarin perheeseen. Eleazar vieraili elämäkertansa mukaan Moskovassa ennustamassa tulevan tsaari Aleksej Mihailovičin syntymän ja hänelle tarjottiin korkeaa kirkollista virkaa. Pyhä Irinarhij Solovetskilainen oli puolestaan Eleazarin ohjaaja. Irinarhij toimi Solovetskin igumenina 1613–1626 ja oli Moskovan keskusvallan arvostama ”Venäjän Pohjolan linnoittaja”. Itse asiassa Eleazarin yhteydet hoviin selittynevät juuri suhteella Irinarhijin.³²

Hoviin ja valtakunnanjohtoon oli yhteyksiä myös useilla muilla Pohjoisen kilvoittelijoilla. Aleksanteri Syyväriäläisen luostarin kasvu 1600-luvulla liittyi läheisesti tsaariperheeseen, ja niin Ondrusovan kuin Kožjärvenkin luostareilla oli suorat yhteydet ylimpään valtiojohtoon. Luostari muodos-

tivatkin alueen keskuksien vaikutusverkoston ja siinä Solovetskillä oli rikkaana ja mahtavana keskuksena tärkeä asema. Se oli useiden uudempien luostarien emäluostari. Patriarkka Nikonin henkilönä sitoi Solovetskin, Hanhisaaren ja Kožjärven toisiinsa. Ennen Moskovaan siirtymistään hän oli viime mainitun luostarin igumeni. Kuten Filipp Moskovskijn ja Feodorit Kol'skijn osalta on selvästi nähtävissä, kyse ei ollut siitä, että erämaakilvoittelun menestyksellä olisi kohottu asemiin keskusvallassa vaan pikemmin siitä, että jostakin syystä korkeassa asemassa olleita henkilöitä lähti tai lähetettiin kaukaiseen erämaahan. Eräs syy voi tietenkin olla se, että luostarit muodostivat Moskovan valtakunnassa keskeisen hallintoapparaatin aina 1600-luvun lopulle saakka. Seurakuntaverkosto ja maallinen paikallishallinto puuttuivat läntisessä mielessä ja näin alun perin kilvoittelun keskuksina olleista paikoista kuten Solovetskitakin tuli nimenomaan hallintokeskuksia, joista kontrolloitiin ympäröivää aluetta ja sen resursseja ja siten levitettiin valtion legitimaatiota erämaihin. Tämä ei ollut yksiselitteisesti erotettavissa uskonnollisesta missiosta, joka oli myös hyvin tiukasti ruhtinaan hallinnon kontrollissa ja jolla ruhtinas tuki omaa valtaansa.³³

Keskiaikainen, ylikansallinen Hansa-kauppa Venäjän alueen ja Länsi-Euroopan välillä Itämeren pitkin oli kuihtunut 1400-luvun lopussa Novgorodin kukistumiseen ja uudenikaisten Ruotsin, Puolan ja Moskovan valtioiden kontrollipyrkimykseen. Ukrainan, Valko-Venäjän, Baltian ja Puolan joet eivät taas olleet sotien takia käyttökelpoisia kaupalle enää 1500-luvun puolivälin jälkeen. Näin koko Moskovan länsikauppa siirtyi Jäämerelle ja hollantilaisien ja englantilaisten kauppiaiden käsiin. Taloudellinen intressi veti mukanaan valtiollisen intressin Vienanmeren rannoille ja Vienan joille. Kaupallisen intressin suuri merkitys heijastuu jopa suoraan seläisissä pyhimyselämäkerroissa kuin Pyhän Trifon Petsamolaisen ja Pyhästä Eleazar Hanhisaarelaisen elämäkerroissa.³⁴

Toinen syy moskovalaismielenkiinnolle Kuolan ja Vienanmeren alueella oli uudenikaisten valtion muodostusprosessi Pohjolassa. Keskiaikaiset ruhtinaskunnat olivat olleet epämääräisiä valtakomplekseja, jotka eivät olleet täsmällisesti sidottuja maahan. Territoriaalivaltion syntyminen edellytti suvereniteetin luontia tietyn maa-alueen sisällä ja tämä mahdollisti valtion hallinnon edellytyksenä olleiden verojen tehokkaan keruun. Moskovan valtakunta alkoi 1400-luvulla Venäjän alueella muuttaa järjestelmää ja luoda hallintoa, joka sitoi määrätyn alueen asukkaat veronmaksajiksi. Hieman myöhemmin uudenikaainen Ruotsi ryhtyi vastaavaan työhön nykyisen Suomen alueella. Prosessi alkoi Karjalassa 1400-luvun lopussa ja Lappiin se työntyi vähitellen 1500-luvun toisella puoliskolla.³⁵

Mielenkiintoisen ulkomaalaiskuvan tästä valtiollistumisen prosessista saa Simon von Salingen kertomuksesta 1591. Tämä oli Kuolan alueella

talvileirissä 1562–1565. Simonin mukaan Lappiin oli mennyt pakolaisia eri syistä Venäjältä ja Karjalasta. Aluksi alueella ei ollut pajaareita, vaan siellä ”hallitsivat” *Schakleute* (Väsili, Alerci, Vasili Coravin jne.), kunnes ensimmäinen pajaari ”Onenko Juannowitz” saapui 1582, minkä jälkeen pajaarit perustivat alueelle kartanoitaar: (*Gasthof*) ja tekivät muitakin ”parannuksia”. Kauppa kasvoi alueella koko ajan tämän myötä.

Trifon Petsamolainen oli Simon von Salingenin mukaan julma sotilas, ryöväri ja verenvuodattaja, joka teki parannuksen ja vetäytyi askeisiin. Hänen luostarissaan oli 50 munkkia ja yli 200 luostarityöläistä (*Klosterknechte*). Suuriruhtinas halusi luostarin kontrolliinsa ja päätti vetää rajan Norjaa vastaan Polnajoelle 1573. Munkit olivat ”vallanneet maat” tätä ennen ja nyt suuriruhtinas julisti ne itselleen.

Kaikkiaan kertomuksen mukaan alue oli aluksi ”villiiä länttä”, jonne meni erilaisia ”onnenkijoita”, kun seudun taloudelliset mahdollisuudet vetivät puoleensa. Pian virallinen valta kiinnostui alueen pysyväästä organisoinnista ja niin tsaari kuin kirkollinen hallintokin muodostettiin vakinaiseksi. Kiintoisasti kertomus Pyhästä Trifon Petsamolaisesta eroaa juuri näkökulmaltaan pyhimyselämäkerrasta, vaikka sinänsä yksittäiset faktat näyttävätkin osuvan hyvin yhteen.³⁶

5. Tavalliset ihmiset

Nils Blomkvist kuvaa Itämeren alueen keskiaikaista kristillistymistä ja hallinnollis-taloudellista organisoitumista tutkineen projektiraportin esipuheessa eurooppalaistumista kulttuurillisena kohaamisprosessina, joka toteutui tunkeutumisena, valloituksena, kulttuurillisena reseptiona, assimiloitumisena, poliittisena alistamisena ja reformaationa. Se merkitsi eurooppalaisen sivistyksen tuloa mutta ei välttämättä olojen parannusta. Valloitus, kristillistyminen, hallinnon rakentaminen, kauppa ja sivistyskonstit olivat myös erittäin monikerroksinen prosessi. Alueen yhtenäinen kulttuuri oli kuitenkin kehityksen tulos.³⁷

Itämerellinen valloitus ja assimiloitintiprosessi ulottui aluksi Suomen alueella hieman Pääjanteen itäpuolelle ja sieltä Karjalan Kannakselle. Uuden ajan alun kahtena ensimmäisen vuosisatana se tunkeutui Saimaan yli Laatokan rannalle ja Pohjois-Karjalaan. Samat suomalaista kieltä puhuneet metsien pakanaat tätä idempänä eivät tulleet osalliseksi tästä prosessista. He kohtasivat saman kehityksen Moskovasta lähteneenä, mutta perimmillään samoja arvoja edustaneena. Vienassa, Äänisen alueella ja Vienanmeren rannoilla vaikutusten piiriin tultiin käytännössä alueen mah-

tavien luostarien kautta. Solovetsk oli näistä tärkein. Sen kulttuurillinen ja henkinen vaikutus ympäristöön oli kiistaton. Mitä kauemmas luostarista edettiin, sitä enemmän vaikutus heikkeni.

Paikalliset johtajat olivat eurooppalaisen mission avainpersoonia ja siksi heidän liittäminen uuteen valtaan oli yleinen tavoite.³⁸ Verrattaessa Makarijn synkkää kuvausta 1500-luvun uskonnollisista oloista siihen tosi-astiaan, että 1800-luvun lopussa syrjäisissä pikkukylissäkin oli tsasovnat, ei menestys selity ainoastaan ulkomaisten saarnaajien työllä, vaan sillä, että paikallinen väki saatiin mukaan Kirkon piiriin kaikilla tasoilla.

Pelkästään seurakuntamuodostusta katsomalla Vienan rannat eivät olleet pitkiin aikoihin organisoituneen kristillisyyden seutuja. Paanajärvestä muodostettiin syrjäytyneen ja 1591 tuhotun Suopassalmen sijaan Lapin pogostojen pohjoisalueen keskus 1500-luvun lopulla. Sen Pyhän Eliaan kirkko rakennettiin 1596 ja seurakunta oli perustettu kattamaan koko Vienana viimeistään 1624. Paanajärven Eliaan kirkko pysyi kuitenkin seudun ainoana kirkkona aina 1700-luvun loppuun saakka. Suopassalmeltakin on tietoja ensimmäisestä tsasovnasta vasta 1890-luvulta, joskaan ei ole kiistatonta, oliko tämä alueen ensimmäinen kirkollinen instituutio.³⁹

Paikallisyhteisön sitoutuminen luostarien missoon näkyy paikallisten pyhien tulossa osaksi Kirkon oppia. Artemij Verkkolalainen kuoli salamaniskuun 13-vuoden vanhana 1544. Koska tällaista tapausta pidettiin kirouksena, vainajaa ei haudattu kirkkomaahan. Hänen jäämöksensä eivät kuitenkaan tuhoutuneet, ja ne siirrettiin paikalliseen kirkkoon 1577. Näihin aikoihin kirjoitettiin ensimmäiset tekstit Artemijn elämäkerrasta. Artemijn liitettiin ihmetekojä ja hänen paikallinen kulttuuri tunnetaan 1600-luvulta. Patriarkka Josif vahvisti hänen virallisen asemansa 1645. Ei ole mitään tietoa, millainen kristitty Artemij oli ja kuuluiko hän ja hänen perheensä niihin piireihin, joita Makarij ja Feodosij juuri tuolloin kritikoivat.⁴⁰

Artemij oli kuitenkin varmasti historiallinen henkilö, koska kertomus on liian vähän stereotyyppinen ja aluperältään vanha. Sitä vastoin Varlaam Kierettiläinen, Elisei Sumalainen ja muutamat muut Vienankin pyhät ovat tässä suhteessa paljon epämääräisempiä. Heistä ei ole tiedossa mitään vanhoja pyhiä tekstejä ja heidän henkilökuvaansa ovat stereotyyppisiä. On aivan mahdollista, että kun Kirkon tarvitsi osoittaa paikallisyhteisölle sen vanhoja kristillisiä juuria, se yksinkertaisesti nimesi joitakin seudun aiempia muistitiedossa olleita henkilöitä omaan historiaansa. Toisaalta erämaassa oli unohtuneiden kilvoittelijoiden skitsoja. Henkilöiden yhdistäminen ja näiden liittäminen joihinkin tuntemattomiin vainajan luihin pyhienjäännöksinä ei olisi tavatonta. Erämaan translaatiohan liitetään kahteen Solovetskin kolmesta perustajaisästä. Oikeastaan tähän mahdollisuuteen voidaan viitata sellaisten kulttien kuin Pyhien Ioan ja Longin Jarengskilaiten mutta myös Pyhän Herman Solovetskilaisenkin yhteydessä.⁴¹

Jotkut erämaan kanonisoinnit kertovat valtiovallan suorasta tunkeutumisesta paikallistasolle. Pietari Suuri oli hukkaa Vienanmerellä 1694. Hänen pelastumisensa antoi aiheen perustaa Vassian ja Jona Pertominskilaisien kultin. Näiden sanottiin olleen Solovetskin igumeni Filipp Moskovalaisen oppilaita, jotka hukkuivat samoilla vesillä kuin Pietarin onnettomuus tapahtui. Itse asiassa näistä pyhistä on hyvin vähän historiallista tietoa. Heidän kulttinsa kuitenkin sitoi paikallisyhteisön ja isaarin vallan. Väittäjänä oli Solovetskin luostari.⁴²

Erikoisryhmän muodostavat lopuksi sellaiset historialliset ja ilmeisen kuuluisatkin varhaiset pyhät kuin Joona Jaasjärveläinen tai Afanasij Sän-tämäläinen. Heidän kulttipersonoansa näet muodostuivat oikeastaan vasta 1800-luvulla, vaikka historialliset kiimekohdat ovatkin oikeita. Samanlaisia ovat myös Pyhät Sergei ja Herman Valamolaiset, jotka kanonisoitiin niin ikään vasta 1819. Kansallisromantiikan aikana Venäjän kirkko ja valtio rakensivat kansallisvaltiota ja pyrkivät liittämään tähän myös laajoja kansankerroksia syrjäalueilla. Venäläiset ruhtinaspyhimykset saivat tähän aikaan voimakkaita kansallisia painotuksia. Samalla tavalla syrjäseutujen tärkeitä varhaisvaikuttajia kanonisoitiin kirkon pyhiksi ja kerrottiin heidän kansallisesta ja kirkollisesta toiminnastaan, vaikka täsmällisesti ottaen tästä ei ollutkaan historiallisia tietoja. Kyse oli venäläisen ortodoksisen kansallisvaltion kansallistunteen syventämisestä ja sitä kautta patriottisen kansallisvaltion luomisesta. Osana tässä prosessissa oli uusien pyhimysten kanonisointi historian eri vaiheisiin ja vanhojen pyhimysten sanoman terävöittäminen.⁴³

6. Solovetskin kapina

Solovetskin luostari oli kasvanut 1600-luvun alkupuolelle tultaessa Moskovan Pohjoisten alueiden johtavaksi taloudelliseksi ja sotilaalliseksi keskuksiksi. Sen vaikutuksesta oli perustettu useita uusia luostarikeskuksia, jotka puolestaan toivat paikallisen väestön keskuuteen moskovalaista, eurooppalaista valtaa. Kaikenpuolinen valtion muodostuminen tuki tietenkin kristillisen mission etenemistä ja samalla loi Solovetskille myös merkitystä pyhiinvaelluspaikkana. On tosin tutkimatta, kuinka 1800-luvulla hyvin tunnettu, laaja pyhiinvaellus kehittyi todellisuudessa varhaisvaiheissa.

Keskiaikaisen valtakunnan syrjäytyminen uudenaikaisen valtion tieltä alkoi Moskovan hallinnossa jo 1500-luvulla ns. prikaasihallinnon kehityksessä. Silti valtakunnan periferioita hallittiin heterogeenisena konglome-

raattina vielä oikeastaan 1800-luvulla. Vienaan maallinen hallinto levisi Lapin pogostojen ”verollepanon myötä”, mutta organisoitui täsmällisemmin vasta paljon myöhemmin. Ensimmäinen maallinen hallinto Aunuksen ja Vienan alueelle syntyi, kun Aunuksen kaupunki ja sen sotilaskuvernöörin virasto perustettiin 1649.⁴⁴

Solovetskin itsenäinen kaupallinen, taloudellinen ja poliittinen asema erityisprivilegioineen ei ollut periaatteessa sopuisuudessa kehittyvän valtiotiedon kanssa. Erivapauksien poistaminen oli eräs yleiseurooppalaisen valtiomuodostuksen trendejä 1600-luvulla. Kun luostarin toimintaan liittyi luonnostaan uskonnollinen ideologinen missio, toi tämä erityispiirteen luostarin ja muodostuvan valtiollisen vallan välille.

Solovetskin historian eräs kuuluisimpia tapahtumasarjoja on vuosiin 1668–1676 ajoittuva ns. Solovetskin kapina, jolloin luostari muodosti keskushallinnosta erillisen valtakauden. Useista julkaisuista huolimatta kapinaa ei ole tutkittu kovinkaan perusteellisesti. Perinteisen uskonnollisen näkemyksen mukaan kapina oli patriarkka Nikonin reformeja vastustaneiden ns. vanhauskoisten puolustautumista uudistuksia vastaan. Tärkein lähde kapinasta on ehkä vuoden 1710 tienoilla Semen Denisovin kirjoittama *Istorija o otcah i stradal'cah soloveckih*. Se on ainoa teksti, joka kokonaisvaltaisesti valaisee kapinaa, piiritystä ja luostarin kukistumista. Tekijä tunsi tapahtumat yksityiskohtia myöten. Teksteistä on kolme pääredaktiota ”antimonarkkinen”, ”poleeminen” ja ”lojaali”. Nimet puhevat puolestaan. Toisaalta teoksella on selkeä näkökulma tapahtumiin: sitä pidetään Vygin vanhauskoisen kulttuurin ”loistavimpana tuotoksena”. Se myös levisi laajalti. Nykyisin siitä tunnetaan 216 käsikirjoitusta. Näinpä kirjoituksen tulkinnalla on ollut selkeästi vaikutus tapahtumien historialliseen selitykseen ja näkemykseen tapahtumien uskonnollisesta luonteesta.⁴⁵

N. A. Barsukov korostaa kapinan sosiaalista ja antifeodaalista luonnetta. Kyse ei ollut pelkästä kirkollisesta liikkeestä. Barsukovin mielestä Nikonin kirkollinen reformi sinänsä tuki yläluokkaa, mutta riistetty kansa otti ”vanhauskoisuuden” pelkästään ”poliittiseksi tunnusmerkiksi”, koska sillä ei muuten ollut mahdollisuutta poliittiseen järjestäytymiseen. Hänen mielestään kapina oli kirkollisista tunnuksista huolimatta kohdistettu ennen muuta ”tsaaria ja pappeja vastaan” ja oli ”sorretun massan johtama”. Näinpä Barsukov ulottaakin kapinan alun ohi uusien kirkkokäsikirjojen käyttöönottovuoden 1657 aina vuoteen 1649, kun käytännössä maaorjuuden perustanut ja aatelin laajan maaomistuksen turvannut ns. sobornoe uloženie säädettiin.⁴⁶

Siinä Barsukov on oikeassa, että kapinaan osallistuneet eivät muodostaneet mitään homogeenista joukkoa. Aluksi ”bel'cyt” olivat ideologisesti kapinassa keskusvallan otetta vastaan ja munkit halusivat neuvotella.

Näin 1669 osa ”bel’cystä” pistettiin tyrmään. Näiden lisäksi mukana oli pian ajan tyyppillistä liikkuvaa väkeä (rosvoja, karkureita jne.). Kapinoitsijoilla oli ilmeisesti yhteyksiä samanaikaisiin ”ncusuihin” Donin ja Volgan alueella, mutta kukaan ei ole tutkinut esim. mahdollisia yhteyksiä 1600-luvun lopun nousuihin Ruotsin Karjalassa. Mielenkiintoista on kuitenkin se, että Solovetskin ympäristön maaseudulla ei t edetä kapinoitun, vaikka pitkä vastarintaa edellytti ainakin Barsukovin mukaan paikallisväestön tukea.⁴⁷

Katajala ja Černjakova viittaavat vanhauskoisten verokapinaan ja kuskuvallan kirstyneeseen otteeseen maaseudulla. Onkin huomionarvoista, että vaikka käsikirjauudistus olikin ideologinen keskushallinnon silmissä, niin syrjäseuduille uudistukset tunkeutuivat yhdessä kirstyvän verotuksen ja kontrollin kanssa. Siellä taas kristillisyyden ei ollut niin dogmaattista ja syvää, että kirkolliset uudistukset olisi koettu mitenkään erityisesti. Aunuksessa ja Vienassakin verorasitus kirstyi ja verollepano tehostui 1600-luvulla aivan olennaisesti. Jo pelkästään kirkkorakennusten määrää kasvoi huomattavasti. Kontrolliin lisääntyminen taas näkyi mm. siinä, että kuskuvallalta nimitti papiston ja verolle panojen yhteydessä kaikkien omaisuusien kirjaaminen täydellisesti aina kirkkojen ikoneja myöten.⁴⁸

Barsukovin yksioikoinen näkemys kapinan suuntautumisesta johtavaa luokkaa vastaan ja sen aateliston ja tsaarin vastaisuus lienee enemmän marksilaista ideologiaa kuin historiatiedettä. Varmaan kapinoitsijoiden heterogeeninen koostumus johti siihen, että eri ryhmillä oli myös eri tavoitteita samanlaisen toiminnan piirissä. Keskeistä on mielestäni erottaa kokonaisuudessa toisistaan itse kapina ja yleiskirkollinen dogmaattinen riita. Kapinassa puolestaan oli kyse yleisesti ehkä vastarinnasta kirstyvää verotusta ja kuskuvallan alistamista kohtaan, mutta luostarin osalta myös varmaan vastarinnasta kirkon keskushallinnon ja maallisen hallinnon liittävä kirkollisia uudistuksia vastaan. Tavallinen väestö ei varmasti osannut erottaa kirkollisia uudistuksia ja kasvanutta verotusta toisistaan vaan liitti ne toisiinsa.

Luostarissa kapina johti massiivisiin seurauksiin. Lopulta se kukistettiin verisesti ja suurin osa munkkeista joko tapettiin tai karkoitettiin. Vanhoista runsaasta parista sadasta munkista jäljelle jäi 14, ja uusi arkkimandriitti Makarij saapui johtamaan veljestöä 14.6.1676.⁴⁹ Vaikka luostarin välitöntä valloitusta seurasi myös ryöstö, niin pian valtiovallalta alkoi tukea luostarin elpymistä eräiksi valtakunnan tärkeimmistä keskuksista, mikä todistaakin sen strategista asemaa vallan kannalta.⁵⁰

Luostari organisoitiin 1682 perustetun Holmogorodin piispanistuimen alaisuuteen.⁵¹ Sen ensimmäinen arkkipiispa Afanasij (1682–1702) näyttääkin olleen innokas tukemaan kapinallisen luostarin uuden, kuskuvallalle lojaalin imagon luontia. Ehkäpä juuri tähän yhteyteen liittyy myös

kolmannen perustajaisän Pyhän Herman Solovetskilaisen kultin organisoiminen. Tästähän ei näet ole säilynyt ennen 1600-lukua oikeastaan mitään historiallista tietoa eikä hänen kulttiaan tunneta ennen Solovetskin kapinaa. Näin Hermanin kunnioitus ei ollut vanhan puolustamista vaan uusi viesti luostarilta. Hermanin henkilökuvasahan on selkeitä yhteyksiä keskusvaltaan aina kuolinpaikkaa myöten. Uudessa tilanteessa otettiin kenties käyttöön uudella tavalla ja uutta tarkoitusta varten ne muistot, joita Hermanista oli kerätty luostarissa vuosisadan alusta alkaen. Näin 1600-luvun puolivälissä Nikonin uudistuksissa uudistunut ortodoksinen kirkko mahdollisesti halusi kertoa Hermanin hahmossa oikeauskoisuuden eikä suinkaan kerettiläisen vanhauskoisuuden vallinneen luostarissa ja sen kannalta keskeisessä Vygin pogostassa jo alun perin.⁵²

Kontrollista kertookin se, että Hermannin kanonisointi ei ollut arkkipiispan omassa vallassa. Virallisesti Solovetskin veljestö pyysi oikeutta Pyhän Hermanin juhlan vietolle Holmogorodin arkkipiispa Afanasijlta. Piispan vastaus veljestölle tunnetaan 16.9.1690. Arkkipiispa tuki hanketta, mutta sanoi sen olevan luullinen vain tsaarin ja patriarkan siunauksella.⁵³ Vaikka sen enempää piispan vetoomusta Moskovaan kuin vastaustakaan tähän anomukseen ei tunneta, myönteinen päätös lienee saatu jo pian.⁵⁴ Mielentuntoisen paralleelin muodostaa se, että samainen arkkipiispa Afanasij joutui samoihin aikoihin kieltämään Pyhän Evfimij Arkangeilaisen kultin, koska ei saanut sille lupaa keisarilta.⁵⁵

7. Lopuksi

Solovetskin luostari lienee muodostunut erämaakiivoittelun keskuukseksi 1400-luvulla eikä siten alun perin liittynyt poliittiseen valloituksen kuten moni muu luostarikeskus. Pian se kuitenkin integroitui valtiolliseen valtaan ja erityisesti Jäämeren kaupan kasvun myötä saavutti 1500-luvun toisella puoliskolla mahtavan aseman. Se oli paitsi väkimäärältään ja taloudelliselta potentiaaliltaan ylivoimaisesti alueen suurin keskus niin sen poliittinen ja sotilaallinen asema muodostuivat aivan keskeisimmiksi koko Moskovan valtakunnan kannalta. Näinpä luostarin johtajilla oli varsin läheiset suhteet hoviin saakka. Solovetskin vaikutuksesta pohjoisille alueille muodostui useita muitakin merkittäviä luostarikeskuksia. Nämä levittivät niin kristinuskoa kuin Moskovan vallan poliittista legitimaatiota erämaihin ja siten integroivat koko aluetta muodostuvaan Moskovan valtakuntaan. Luostarien vaikutus ei kuitenkaan ulottunut sellaisenaan kaikille syrjäseuduille vaan niiden liittyminen valtakuntaan ja kristilliseen maail-

maan toteutui vasta paljon myöhemmin. Osaltaan kuva varhaisvaiheen syvästä kristillisyydestä selittyikin myöhemmän kansallisen historian tendenssimmäisillä tulkinnoilla.

VIITTEET

- 1 Velikija minei četii sobrannija vsrossijskim mitropolitom Makariem. Izdanie arheografičeskoj kommissii, Sanktpeterburg (= VMČ), tetrad' vtoraja dni 8–21, 17.4., palstat 508–519, 525–527, 543–545 Solovetskij paterik, Moskova 1906, 36, ks. tarkemmin J. Korpela, P. Herman Solovetskilainen. Ortodoksia 49, 2002(a), 94–97.
- 2 Solovetskij letopisec konca XVI v. Letopisi i hroniki 1980 g. "V. N. Tatiščev i izučenie ruskogo letopisanija", Moskva 1981, 7046 (1538), Letopisec Soloveckij na četyre stolejta ot osnovanija soloveckago monastyria do nastojaščago vremeni, to est' s 1429 po 1847 god. Izdanie četvertoe, vnov ispravlennoe i dopolnennoe iz arhivnyh monastirskih del i starinnyh dokumentov, trudami nastojatelja sego monastyria, arhimandrita i kavalera Dosifeja, 1847 6992 (1484), 7046 (1538), V. V. Skopin, Solovki. Istori-a, Arhitektura, Prihoda, Moskva 1994, 79, A. A. Savič, Soloveckaja votčina XV–XVIIv. (Opyt izučenija hozjastva i social'nyh otnošenij na krajnem ruskom severe c drevnej Rusi) Perm' 1927, 48, Amvrosij, (rektor Novgorodskoj seminarii arhimandrit Antoneva monastyria), Istoriija Rossijskoj terarhii II, 1810, 393.
- 3 Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova. Podgotovili k pečati V. G. Gejman, N. A. Kazakova, A. I. Kopanev, G. E. Kočin, R. B. Mjuller i E. A. Rydzevskaja pod redakciej S. N. Valka. Moskva-Leningrad 1949, n:o 96. Kirjeessä ei ole ajoitusta, mutta siinä mainitut henkilöt igumzni Jora (1459–1469) posadnikka Ivan Lukinič (1456–1471) ja arkkipiispa Jona (1459–1470) viittaavat 1460-lukuun.
- 4 Žitie i podvizi i očasti čjudes' prepodobnago otca našego Zosimy, načjalnika soloveckogo manastyria - - - starca Savatia i podruža ego Germana - - - Spiridono - - - Spiridonom mitropolitom Kievskim. VMČ, aprel' tetrad' vtoraja dni 8–21, 17.4., palstat 502–595.
- 5 Volokolamskij spisok palsta 307 ja VMČ, aprel' tetrad' vtoraja dni 8–21, 17.4. palsta 586. Itse Slovo o sctvoreniij" ks. S. V. Minejevan kommentaari s. 3–4 teoksessa Žitie i čudesa prepodobnyh Zosimy i Savvatija Soloveckih čudotvorevju Izdanie podgotovleno S. V. Minejevov, Kurgan 1995.
- 6 VMČ, aprel' tetrad' vtoraja dni 8–21, 17.4. palstat 586–588 R. P. Dmitrieva Dosifej-igumen Soloveckogo monastyria. Slovar' knižnikov i knižnosti drevnei Rusi (= SKKDR) 2:1 vtoraja polovina XIV–XVIv. Leningrad, 2:1 1988, 198–200.
- 7 VMČ, aprel' tetrad' vtoraja dni 8–21, 17.4. palstat 588 R. P. Dmitrieva, SKKDR 2:1 1988 199 E. E. Golubinskij Istoriija kanonizacij svjatyh ruskovj cerkvi. Izdanie vtoroe ispravlennoe i dopolnennoe, Moskva 1903, 83, 100 H. Kirkinen, Karjala idän ja lännen välissä I. Venäjän Karjala renessanssijalla (1478–1617) Helsinki 1970, 200.
- 8 Vololamskij spisok, palstat 308ob–309ob ja VMČ, aprel' tetrad' vtoraja dni 8–21, 17.4. palstat 588–589. Täältä osin vanhemman eli Volokolamskin käsi-

kirjoituksen kertomus on seikkaperäisempi. Tekstiä näet toki on redaktoitu Spiridonin jälkeinkin. Volokolamskin käsikirjoitus on peräisin jo 1500-luvun ensimmäiseltä kolmannekselta, ks. Minejevan kommentaari, s. 5–6.

⁹ J. Korpela, *The Christian Saints and the Integration of Muscovy*. Teoksessa: *Russia Takes Shape. Patterns of Integration from the Middle Ages to the Present*, Edited by Sergei Bogatyrev. *Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ*, humaniora 335, Helsinki 2005, 44–56.

¹⁰ J. Korpela 2005, 45–48 J. Korpela Stefan von Perm', Heiliger Täufer im politischen Kontext. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Osteuropa-Institut München 2001, 481–499 J. Korpela, Viipurin linnaläämin synty. Viipurin läänin historia II, Karjalan kirjapaino: Helsinki 2004, 195–196.

¹¹ T. Salminen, *Unknown Hands, Trusted Men. Professional Writing in Finnish Medieval Town Administration. Reclaiming the City*, *Innovation Culture Experience*, ed. by M. Niemi and V. Vuolanto. *Studia Fennica Historica* 6, Helsinki 2003, 99–120.

¹² Gramoty velikogo Novgoroda i Pskova, n:o 96.

¹³ *Materialy po istorii Karelii XII–XVI vv. Pod redakciej V. G. Geimana Petrozavodsk* 1941, n:o 20, 21, 22, 35, 45, 48, I. A. Černjakova, Panozero i ego obitatei: pjat' vekov karel'skoj istorii. Panozero: serdce Belomorskoj Karelii. Ju-minkeko–Petrozavodskij gosudarstvennyj universitet 2003, 28–29 E. Kuujo, Käkisalmen Karjalan asutus. *Suomen Historia II Espoo* 1985, 74, H. Kirkinen, Karjala Idän ja Lännen välissä I. *Historiallisia Tutkimuksia* 80, Suomen historiallinen seura Helsinki 1970, 26.

¹⁴ *Materialy po istorii Karelii XII–XVI vv. n:o 2, 5, 7, 8, 10, 15, 17, 20, 21, 22, 35, 45, 48*. Ajatus siitä, että maa omistetaan ei ole mitenkään itsestään selvä. Tämä periaate kuuluu eurooppalaiseen maailmaan, mutta niin suomalaisella kaskialueella kuin laajemminkin Siperiassa maahan oli ainoastaan käyttöoikeus sillä, joka kulloinkin kaskesi, metsästi tai kalasti. Siksi pä ajatus maakaupasta ei välttämättä ollut ymmärrettävä Vienankaan alkuperäisasukkaalle, ks. J. Korpela 2004, 232–234.

¹⁵ H. Kirkinen 1970, 93.

¹⁶ *Piscovaja kniga Obonežckoj pjatiny 1563 g. Piscovye knigi Obonežckoj pjatiny 1496 i 1563 gg. Materialy po istorii narodov SSSR pod obsčej redakciej M. N. Pokrevskogo*, Vypusk 1, materialy po istorii Karel'skoj ASSR, Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, Leningrad 1930, s. 159, 162–163 ja johdanto s. II–III, Akty social'no-ekonomičeskoj istorii severa Rossii konca XV–XVI v. Akty Soloveckogo monastyja 1479–1571 gg. Sostavitel' I. Z. Leberzon *Nauka Leningrad* 1988, n:o 12, A. L. Horoškevič *Torgovlja Velikogo Novgoroda XIV–XV vekov. Izdatel'stvo AN SSSR: Moskva* 1963, 215–219, 222–229 H. Kirkinen 1970, 93–99.

¹⁷ I. S. Manjuhin Saamy. *Arheologija Karelii* (otv. red. M. G. Kosmenko S. I. Kočkurkina), RAN, Petrozavodsk 1996, 343–361, L. I. Hansen og B. Olsen *Samenes historie fram til 1750*. Cappelen Akademisk Forlag: Oslo 2004, 226 J. Korpela 2004, 228–231.

¹⁸ N. A. Makarov *Kolonizacija severnyh okrain Drevnej Rusi v XI–XIII vekah. Po materialam arheologičeskih pamjatnikov na volokah Belozerskaja i Poonežskaja Moskva, Skriptorij* 1997, 8–47 A. N. Nasonov, „Russkaja Zemlja” i obrazovanie territorii drevnerusskogo gosudarstva. Moskva Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR 1951, 73–75, 93–116 187–190, 194–195.

- ¹⁹ I. A. Černjakova, Panozero 2003, 23–24, 27–28. Käsittelemme aiheetta perusteellisesti parhaillaan käynnissä olevassa Suomen akatemian ja eri rahastojen rahoittamassa projektissani, jonka tulokset julkaistaneen lähivuosina teoksena ”The World of Ladoga – A Primitive Society Trade Transformation and State Formation in Medieval North East European Subarctic Forest Zone, ca. 1000–1555”.
- ²⁰ Täsmällisemmin lähdeargumentatiosta: J. Korpela 2004, 61, 64, 102–109, 119–123.
- ²¹ Ks. J. Korpela 2004, 127–136 käsittelemme tätä aiheetta perusteellisesti projektissani ”The World of Ladoga”. Siitä julkaistaan esitietoja tältä osin artikkelissani ”Kristillisyyden Karjalassa ja Itä-Suomessa keskiajalla” Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirjassa 2006.
- ²² Amvrozij Istorija Rossijskoj Ierarii Moskva, 1813 osa V, s. 120 Novgorodskaja čertvataja letopis’. Polnoe sobranie russkih letopisej IV. Moskva 2000 (= N4L) (spisok Dubrovskago) 7034 (1526), 7042 (1534) J. J. Mikkola Koltakylän arkisto. Lapin sivistysseuran julkaisuja 8 WSOY: Porvoo 1941, 120–121 N. K. Litvinova–G. M. Prohorov Žitie Lazaria Muromskogo. SKKDR 2:1 Leningrad 1988, 288–290, H. Kirkinen 1970, 162, J. Korpela Karelska helgon före Peter den Store – vem och varför? Historicus vol. 15, 2002(b), 18–19.
- ²³ N4L (spisok Dubrovskago) 7042 (1534).
- ²⁴ Materialy po istorii Karelii, n:o 52, s. 127–131.
- ²⁵ Materialy po istorii Karelii, n:o 64, s. 154–159, M. V. Pul’kin–O. A. Zaharova–A. Ju. Žukov Pravoslavie v Karelii (XV–pervajaa tret’ XX v.). Izdatel’skij dom ”Krugljij god”: Moskva 1999, 43–44.
- ²⁶ A.-L. Siikala Suomalainen šamanismi. Mie. ikuvien historiaa. SKS toimituksia 565 Helsinki 1994, 182–186.
- ²⁷ D. M. Bulanin, Filipp II. SKKDR 2:2, 1989 466.
- ²⁸ Piscevaja kniga. Obonežkoj pjatiny 1563 g. listat 352–354 363–368ob 370ob–371, Vypiska iz piscevyh knig 1482 g. (sic!) o rybnih lovľjah soloveckago monastyra, Marfy Posadnicy i bojar novgorodskih soobščena I. N. Carskim. Arhiv istoriko-juridičeskikh svedenij otnosjaščihša do Rossii kniga III:2, Sanktpeterburg–Moskva 1861, s. 23–24 Soloveckij monastyr’. Bol’saja sovetškaja enciklopedija 40, 1957, 39–40, H. Kirkinen 1970, 99.
- ²⁹ Letopisec Soloveckij na četyre stoletija 7101 (1593) Soloveckij monastyr’. Bol’saja sovetškaja enciklopedija 40, 1957 39–40.
- ³⁰ J. Korpela 2004, 50.
- ³¹ J. Korpela 2004, 47–48
- ³² Prepodobnyi Eleazar osnovatel’ Svjato-Troickogo Anzerskogo skita Sankt-Peterburg 2001, s. 8–76 119–158, M. D. Kagan–S. K. Sevast’janova Ilarion. SKKDR 3:2 Sanktpeterburg 1993, 37–40, S. K. Sevast’janova Zhitie Eleazara Anzerskogo. SKKDR 3:1, Sanktpeterburg 1992, 345–351 S. K. Sevast’janova Eleazar. SKKDR 3:1 1992 300–303 H. Kirkinen 1970, 217–218 E. E. Golubinskij 1903, 159.
- ³³ J. Korpela 2004, 46–53.
- ³⁴ J. I. Israel Dutch Primacy in World Trade 1585–1740. Clarendon Press, Oxford 1990, 43–48.
- ³⁵ Käsittelemme aiheetta laajasti projektissani ”The World of Ladoga”.

- ³⁶ Simon van Salingens Bericht von der Landschaft Lappia aufgesetzt 1591. Magazin für neue Historie und Geographie angelegt von D. Anton Friedrich Büsching VII, Halle 1773, s. 339–346.
- ³⁷ N. Blomkvist, Culture clash or compromise? The medieval Europeanisation process of the Baltic Rim region (1100–1400 AD) Problems for an international study. *Acta Visbyensia* 11, 1998, 9–14, 18–23.
- ³⁸ N. Blomkvist, *Acta Visbyensia* 11, 1998, 23.
- ³⁹ I. A. Černjakova, Panozero 2003, 20, 23–30 H. Rytkölä Suopassalmen kalmisto. Karjalan kalmistot 1, Kainuun museon julkaisuja, Kajaani 1995, 4–6.
- ⁴⁰ L. A. Dmitriev, Žhitie Artemiia Verkol'skogo. SKKDR 2:1 1988, 249–250, E. E. Golubinskij 1903, 128 H. Kirkinen 1970, 219.
- ⁴¹ H. Kirkinen 1970, 216–217, E. E. Golubinskij 1903, 318, 451. SKKDR ei tunneta Varlaamin pyhimyselämäkertaa ks. L. A. Dmitriev Skazanie o Ioanne i Loggine Iarengskikh. SKKDR 2:2, 1989, 367–370.
- ⁴² O. A. Belobrova – A. N. Simonov, Skazanie o javlenii i o čudesah Vassiana i Iony Pertominskikh. SKKDR 3:3, Sanktpeterburg 1998, 454–457, E. E. Golubinskij 1903, 133, H. Kirkinen 1970, 215–216, viite 99.
- ⁴³ J. Korpela 2004, 55–56, Materialy po istorii Karelii XII–XVI, vv. 1941, n:o 175, H. Kirkinen 1970, 210, 213–214, Irina Karvonen, Kuka oli Joonas Jaasjärveläinen? Luostarin perustajasta pyhimykseksi (julkaisematon pro gradu -tutkiemus. Joensuun yliopisto teologinen tiedekunta, 2003).
- ⁴⁴ I. Černjakova Panozero 2003, 21.
- ⁴⁵ E. M. Juhimenko, Povest' ob osade soloveckogo monastyria Semena Denisova – Pamjatnik vygovskoj literaturnoj školy pervoj poloviny XVII v. Avtoreferat dissertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata filologičeskikh nauk. Akademii nauk SSSR institut russkoj literatury, Leningrad 1990, 1–2, 4–5, 13–15.
- ⁴⁶ N. A. Barsukov, Soloveckoe vosstanie (1668–1676gg.). Avtoreferat dissertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskikh nauk. Moskovskij gosudarstvennyj pedagogičeskij institut imeni V. I. Lenina, kafedra istorii SSSR: Moskva 1960, 3–16.
- ⁴⁷ N. A. Barsukov 1960, 10–14
- ⁴⁸ K. Katajala-I. Tšernjakova Karjalainen ihminen uuden ajan alussa. Karjala. Historia, kansa, kulttuuri. Toim. Pekka Nevalainen ja Hannes Sihvo, SKS, Pieksämäki 1998, 85, I. A. Černjakova – O. V. Černjakov, Piscovye i perepisnye knigi XVI–XVIIvv. kak istočnik po istorii derevjannogo zodeštva Karelii. Problemy issledovanija restavracii i ispol'zovanija arhitekturnogo nasledija ruskogo severa. Mežvuzovskij sbornik, Petrozavodskij gosudarstvennyj universitet im. O. V. Kuusinen Petrozavodsk 1988, 55–73.
- ⁴⁹ Letopisec Soloveckij na četyrje stoletija, 7175 (1667)–7184 (1676), s. 72–76 V. V. Skopin 1994, 28–55, A. A. Savič 1927, 269–280.
- ⁵⁰ Letopisec Soloveckij na četyrje stoletija, 77–104, A. A. Savič 1927, 277–280. Kapinasta ja sen kukistumisesta kertoo 1700-luvulta oleva kuvitettu käsikirjoitus Povest' o Soloveckom vosstanii Moskva 1982, 4–11. Väikkeä siinä koostetaan ryöstämisen ja murhaamisen olleen vallottajien omapäisiä toimintaa josta tsaari rankaisi, ydin on tässäkin se että luostari tuhottiin mutta sen mah-tavuus pian palasi.
- ⁵¹ Letopisec Soloveckij na četyrje stoletija, 7190 (1682).

⁵² Riita vanhauskoisten kanssa voi avata ylipäätään uuden näkökulman koko pohjoisen ortodoksisen lähteistön analysointiin, koska useimmat teksteistä näyttävät olleen alun perin vanhauskoisille tärkeitä, on niitä varmaan pitänyt myöhemmin uustulkittua. Esim. Zosima ja Savvati näyttävät olleen 1600-luvulla erittäin keskeisiä vanhauskoisille ks. E. M. Juhimenko Pečitanie Zosimij i Savvatija Soloveckij v Vygodskoj staroobrdžeskoj pustiny. TODL 48, Sanktpeterburg 1993, 351–354.

⁵³ E. E. Golubinskij 1903, 428–429 (kirjeen editio).

⁵⁴ E. E. Golubinskij 1903, 133. Tosin paterikon mainitsee patriarkka Joakimin perustaneen juhlan 30.7.1692 Soloveckij paterik 1906, 36.

⁵⁵ E. E. Golubinskij 1903, 428–429 J. Korpela, Ortodoksia 2002, 94–108.

SUMMARY

Jukka Korpela, *Monastery of Solovki and Early Orthodoxy of Northern-Karelia in Russia*

This article explores the history of Solovki and the arrival of Orthodoxy in Northern Karelia. St. Herman of Solovki together with St. Zosima and St. Savvati have been regarded in church history as the founders of the Monastery of Solovki. The paterikon of Solovki mentions that earlier St. Herman lived as a hermit of the River Vyg and went with St. Savvati to the island of Solovki to search for an outlying place for religious endeavour. It is not clear when the monastery of Solovki was founded but most likely this occurred in the end of 1420s and in the 1430s. Very little is known about these early stages of the monastery, partly because of conflagrations. Thus, the most important sources of the early history have been the hagiographies of St. Zosima and St. Savvati.

Irina Karvonen

Kuka oli Joonna Jaasjärveläinen?

Kuva hahmottuu

”Joonna Jaasjärveläisen elämästä ei ole säilynyt minkäänlaista tietoa meidän päivimme saakka”, kirjoitti venäjänkielinen kirkkohistorian tutkija E. V. Barsov kirjassaan *Prepodobnyje Obonezhskije pustynnozhiteli* vuonna 1868.¹ Tästä karusta toteamuksesta huolimatta edistystä on kuitenkin tapahtunut. Vuonna 1970 Karjalan pyhiä ja nimenomaan Syvärin askeettista koulukuntaa koskevassa suomenkielisessä tutkimuksessa todetaan jo, että ”Joonna oli kotoisin Ostretsinan pogostan Šokšan kylästä, siis todennäköisesti karjalainen, ja oli kilvoitellut Syvärin luostarissa. Hän eli kuitenkin kovin myöhään ollakseen Aleksanterin² suoranainen oppilas, mutta tässä kohden kansanperinne voidaan tulkita symbolisesti: Joonna oli Syvärin askeettisen koulukunnan edustaja. Hän näyttää olleen elossa vielä vuonna 1592, ja luostari lienee säästynyt sodissa, sillä sitä kuvataan ehjellä myös vuoden 1629 verokirjassa. Joonan kultti lienee syntynyt paikallisena 1600-luvulla eikä liene kehittynyt kirjallisten kulttitekstien asenteelle.”³

Reilun sadan vuoden aikana Joonan nimi tuli tunnetuksi hyvin laajalti. Nykyisin pyhittäjä Joonna Jaasjärveläisen muistopäivää vietetään 22. syyskuuta. Se löytyy Venäjän ja Suomen ortodoksisen kalenterin lisäksi Kaliforniassa painetusta kalenterista *Saint Herman Calendar 2001 Saints of Scotland* ja New Yorkin Holy Trinity Monastery’n julkaisemasta *Pravoslavnij Russkij kalenterista*. Myös Kreikassa vuonna 1998 ilmestynyt *The Synaksarion The Lives of the Saints of the Orthodox Church* sisältää lyhyen artikkelin pyhittäjästä.

Venäjänkielisen tekstin Joonan lisänimi *Jašezerkij* (Jaasjärveläinen) viittaa siihen, että kyseessä on pyhä, jonka elämä jollain tavalla liittyy paikkaan nimeltä *Jašezero* (Jaasjärvi). Tämä paikka sijaitsee Äänisen Karjalassa, noin 70 km Petroskoista etelään. Vielä nykypäivänä syrjäisessä paikassa, metsän keskellä, Jaasjärven rannalla seisovat Joonan perustaman *Blagověšhenski* -luostarin rauniot. Ensimmäistä kertaa luostari kuvataan verokirjassa vuodelta 1582, jolloin luostarissa igumeni Joonan lisäksi oli kahdeksan munkkia, jotka viljelivät peltoa puolen obšan verran ja

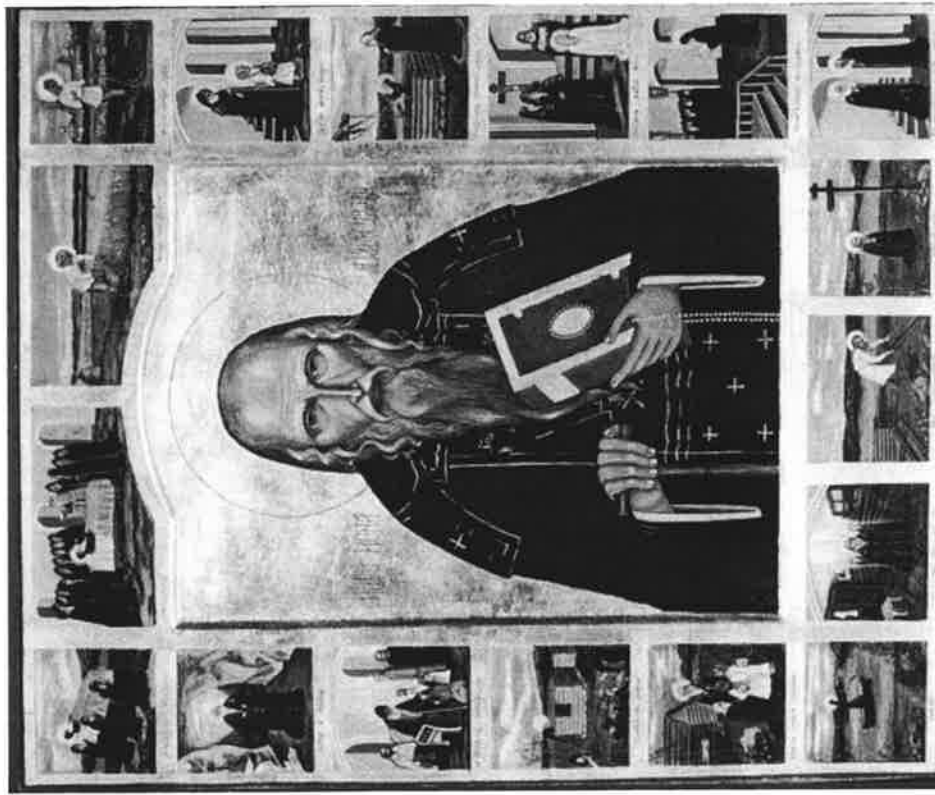
hoitivat pientä karjatilaa. Luostariin oli rakennettu puinen kirkko Jumalansyntyttäjän ilmestyksen (*Blagovešhenje*) muistolle.⁴

1500- ja 1600-luvun asiakirjat, joissa Jaasjärven luostari mainitaan, olivat tuttuja kirkkohistorian tutkijoille jo 1800-luvun loppupuolella.⁵ Mutta yhtenäistä kuvausta Joona Jaasjärveläisestä ja hänen luostaristaan ei kuitenkaan löydy. Ilmeisesti eri kirjoittajat ja tutkijat ovat käyttäneet eri lähteitä tai ovat hyödyntäneet niitä eri tarkoituksessa.

Monipuolisimmin ja laajimmin tähän mennessä Jaasjärven luostarin historiaa on tutkinut E. V. Barsov.⁶ Moskovan yliopiston julkaisusarjasta *Čtenija v imperatorskom obšestve istorii i drevnostei Rossijskih. Kniga četvertaja*, vuodelta 1870 löytyy Sochinijaja E. V. Barsova *O loneckij monastyr Klimency, s pripisnyimi k nemu pustynjami*. Sarjassa *Barsovin* tieteellinen tutkimus on sijoitettu osastoon Kotimainen aineisto ja sen tehtävänä on kuvailla mahdollisen täydellisesti Klimetskin luostaria. Jaasjärven luostari on päässyt siihen sen takia, että se kuului vähän aikaa Klimetskin alaisuuteen 1700-luvun alussa. Luostarin historiaa *Barsov* seuraa verokirjojen ja erilaisten taloustarkastuksissa tehtyjen asiakirjojen pohjalta aikavälillä 1628–1851. Hän ei ilmeisesti tuntenut verokirjaa vuodelta 1582, muuten hän olisi hyödyntänyt sen sisältämiä tärkeitä tietoja luostarin alkuvaiheesta. Yllä mainittu asiakirja oli tutkijoiden käytössä ainakin vuonna 1853.⁷

Kolmisenkymmentä vuotta myöhemmin *Barsovin* tutkimusten tuloksia on hyödyntänyt arkkimandriitta *Nikodim (Kononov, Aleksandr)*⁸ omaan tarkoitukseensa. Kirkkohistorioitsijana hän keräsi tiedot Karjalan pyhiistä. Vuonna 1902 ilmestyi hänen kirjansa *Prepodobnyje Aleksandr Svirskij i ego ucheniki podvizniki*. Siinä Joonaa koskeva artikkeli on vain lyhennetty versio *Barsovin* tutkimuksesta⁹ vuodelta 1870. Todennäköisesti *Nikodimin* tarkoituksena ei ollut ensisijaisesti etsiä uutta tietoa, vaan tehdä paikalliset pyhät tutuksi kansalle ja samalla edistää heidän kunnioittamistaan. Myös toinen *Nikodimin* teos *O loneckij paterik* (1910) muistuttaa suuresti *Barsovin* pyhien elämäkertojen kokoelmaa *Prepodobnyje Oborežskije pustynnožiteli* (1868). Mitään uutta tietoa Joonasta ei ole lisätty, ainoastaan teksti on muokattu ja kielellisesti tarkistettu.

Kirjoittaessaan kirjaa *Prepodobnyje Aleksandr Svirskij i ego ucheniki podvizniki* *Nikodim* paljastaa lukijoille omat suunnitelmansa. Hän aikoo kerätä tutkimusmateriaalia Karjalan pyhistä ja kirjoittaa heitä koskevan uuden tieteellisen tutkimuksen. *Nikodim* kehottaa myös paikallista papistoa keräämään kaikki mahdolliset tiedot seurakuntien alueella vaikuttaneista pyhistä, kertomuksia heidän elämästään ja uskomuksia pyhiin liittyvistä tapahtuneista ihmeistä.¹⁰ Ilmeisesti osittain tämän projektin tuloksena syntyi em. *O loneckij paterik*, jota ei kuitenkaan voi luokitella tieteelliseksi tutkimukseksi sen hagiografisen luonteen takia. Traaginen kuole-



Joonas Jaasjärveläisen elämäkertakoni

ma¹¹ pysäytti *Nikodimin* aikomukset. Tämän jälkeen Joonas Jaasjärveläisen persoona ei ole innoittanut venäläisiä tutkijoita 1900-luvun kuluessa.

Suomenkielisessä kirjallisuudessa pyhittäjä Joonas Jaasjärveläisen nimi tavataan kahdesti. Ensimmäistä kertaa se löytyy vuonna 1947 Kuopiossa ilmestyneestä *Erkki Piironen*in teoksesta *Karjalan pyhäät kilvoittelijat*. Seu-

raava maininta on *Heikki Kirkisen* tutkimuksen *Karjala idän ja lännen välissä* osassa I, Venäjän Karjala renessanssijalla (1478–1617) vuodelta 1970.

Kirjassaan *Karjalan pyhät kiivoittelijat Erkki Piironen* tarkoituksena oli lyhyesti esittää ja tehdä tutuksi suomalaisille ortodokseille karjalaiset pyhät, joita Venäjän ortodoksinen kirkko kunnioittaa. Keskeiset tiedot Joonan Jaasjärveläisestä, myös pyhittäjän muistopäivä 22.9, löydetään lyhyestä (18 riviä) artikkelista, jonka venäjänkielinen prototyoppi on *Nikodimin* vuonna 1910 kirjoittama teksti¹². Samoin kuin venäjänkielisessä niin myös suomenkielisessä kertomuksessa yhdistyy yleistä ja opettava henki. Tekstillä on hagiografinen luonne, mutta se on liian lyhyt täyttääkseen hagiografialle asetetut vaatimukset. Käännös on sujuva, mutta melko vapaa. Esimerkiksi venäjänkielisen tekstin sanoma Joonan omin käsin Heinäjärvestä Jaasjärveen perkaamasta kanavasta, joka edisti kalastusta, pitää ymmärtää yksinkertaisesti niin, että kalastus oli tärkeä ruuansaaninkeino metsän keskellä sijaitsevalle luostarille. Suomenkielisen tekstin tuulesta temmattu lause ”Kalastus oli hänen (Joonan) mieluisia töitään” on sinänsä viaton, mutta kenties tämän perusteella tulevaisuuden Suomen ortodoksit rupeavat pitämään Joonaa kalastajien suojelijana.

Heikki Kirkinen kirjoittaa Joonasta jo lähdeviitteineen tarkastellessaan tutkimuksessaan Syvärin askeettista koulukuntaa. Teksti pohjautuu asiakirjoihin ja on luonteeltaan tieteellistä tutkimusta. Joonaa *Kirkinen* kuvaillee vain ohimennen ja lauseella ”Tisätutkimus olisi tässäkin tarpeen” hienovaraisesti siirtää tehtävän seuraavalle tutkijalle.¹³

Joonan perustama luostari

Keskiajan ja uuden ajan välissä 1400- 1600-luvulla karjalaisen asuinalue jaettiin monta kertaa. Idän ja lännen poliittiset ja uskonnolliset ristiriidat käynnistyivät Karjalassa Venäjän ja Ruotsin kilpaillessa alueesta. Myös sisäpolitiikka vaikutti merkittävästi alueen kehittämiseen. Iivana III liitti 1400-luvun lopulla Karjalan Suur-Novgorodin alueiden mukana Moskovan ruhtinaskuntaan. Moskovan valloituksen jälkeen Äänestäjärven ympäristö muodosti Novgorodin Obonezhen viidenneksen pohjoisen osan. Tämä alue sai myöhemmin nimen ”Äänisen pogostat”. Äänisen pogostat¹⁴ sijaitsivat Laatokan ja Äänisen välissä. Äänisen ympärillä sekä siitä pohjoiseen ja koilliseen.¹⁵

Kohta sen jälkeen, kun Novgorodin maat liitettiin Moskovan suuriruhtinaskuntaan vuonna 1478, syntyi tarve tehdä verokirjoitus verotulojen

varmistamiseksi. Karjalan maita koskeva vanhin säilynyt verokirjan katkelma on vuodelta 1496. Siinä on kuvattu vain neljä pogosta: Sunku, Vytegra, Ošta ja Venitsa. Verokirjurit kulivat kylästä toiseen, pogosta to pogostaan ja merkitsivät kaikki talot, pellot, kylvömäärät, verovelvolliset miehet sekä veromäärät. Samalla kirjurit vertasivat tietoja aikaisempaan verokirjaan, joka heillä oli mukanaan. Senaikaiset verokirjoitusmenetelmät olivat työläitä, sen takia ei verokirjoituista tehty usein, mutta kuitenkin aika säännöllisesti. Nimitään seuraava suuri verokirjoitusprojekti toteutettiin vasta vuonna 1563.¹⁶

Jaasjärven luostarin perustamisaikakysymyksen pyrimme ratkaistamaan vertailemalla verokirjojen antamia faktoja. Samalla poimitaan tiedot Joonasta. Verokirjassa vuodelta 1563 ei ole mainintaa asutuksesta Jaasjärven rannalla. Alue oli kuulunut Ostretšinan pogostalle. Kaikki lähikylät, kuten Ivina, Latva ja Šolto on kuvattu kyseisessä asiakirjassa.¹⁷ Ei ole syytä epäillä, ettei luostari jostain syystä olisi päässyt kirjurin kirjoihin; sitä ei yksinkertaisesti vielä ollut siihen aikaan. Tämän oletuksen vahvistaa myös merkintä vuodelta 1582¹⁸ olevassa verokirjassa, jossa sanotaan, että ”luostari Jaasjärven rannalla on uudistarakennettu (*stal novo*) sen jälkeen, kun edellinen verokirjoitus oli suoritettu”.

Kirjuri jatkaa: ”Luostarissa on puinen kirkko, joka on pyhitetty Jumalansynnyttäjän Ilmestyksille (*Blagovešenie Prechistye Bogorodicy*) ja myös Nikolaoa Ihmeidentekijän sivuvaltari”. Jokainen luostari on saanut alkunsa kirkon rakentamisesta¹⁹. Kirjurin kuvauksesta päätellen kirkko oli jo vuonna 1582 toimiva, mutta sen rakentamisvuodesta ei ole mainintaa. Vasta rakennettu se ei kuitenkaan voinut olla. Ensiksi, kun kirkko oli rakennettu, piti pyytää arkkipiispan lupa kirkon vihkimiseen²⁰. Tässä tapauksessa jonkun piti käydä hakemassa kirkonvihkimislupa Novgorodista asti. Toiseksi, vuoteen 1582 tultaessa luostarin talous oli jo pitkälti järjestäytynyt. Verokirjan mukaan: ”Luostarissa asuu pappismunkki Joona ja kahdeksan munkkia”. Luostarille kuuluivat pienet viljely- ja heinäpellot sekä luostarin ulkopuolella ollut karjatala.

Erämaaluoistareiden alkuvaiheet on kuvattu yleensä samantyyppisesti. Ensimmäisen kilvoittelija asetui erakoksi sytyäiselle seudulle. Ajan mittaan hänen luokseen saapui oppilaita ja hänen ympärilleen muodostui pieni veljestö. Ensimmäisenä tehtävänä oli rakentaa kirkko ja pyytää arkkipiispan lupaa kirkon vihkimiseen.²¹ Vuonna 1582 verokirjuri löysi Jaasjärven rannalta järjestäytyneen luostarin, jossa oli toimiva kirkko ja jonka kahdeksanhenkinen veljestö pyröitti pientä taloutta. Venäjänkielinen tutkimuskirjallisuus sivuuttaa Jaasjärven luostarin perustamisvuoden arvioinnin. Kaikki tutkijat ovat kuitenkin yksimielisiä siitä, että luostari sai alkunsa 1500-luvun loppupuolella.²²

Tarkennetaan nyt luostarin perustamisvuosi kirkkokalenterin avulla. Luostarin syntymäpäivänä pidetään sen ensimmäisen kirkon vihkimispäi-

vää. Jaasjärven luostarin kirkko oli pyhitetty Jumalansynnyttäjän Ilmestykselle (*Blagoveshenje*), tästä luostarinkin sai lisänimen *Blagoveshenski*. Ortodoksisen kalenterin mukaan Ilmestysjuhlaa vietetään 25. maaliskuuta. Perinteisesti kirkon vihkiminen samoin kuin vihkiminen munkiksi tapahtui sunnuntaipäivänä²³. Minä vuonna 1500-luvun loppupuolella Ilmestyksen juhla sattui sunnuntaipäiväksi? Kronologisen analyysin perusteella²⁴ sellaiset vuodet olivat 1571, 1576 ja 1582 juliaanisen kalenterin mukaan. Pidetään mielessä nämä kolme vaihtoehtoa, joista jokainen olisi voinut olla luostarin perustamisvuosi. Mutta ensin tarkastellaan muiden asiakirjojen sisältöä.

Todennäköisesti jonkin ajan kuluttua vuoden 1582 verokirjoituksen jälkeen luostariin saapuivat veronkerääjät ja vaativat luostarin asukkailta veronmaksua. Pieni erakko luostari ei ollut kykenevä tähän suoritukseen. Ainoa keino jatkaa toimintaa oli saada verovapautusta. Keväällä 1589 vanhus Joosef lähti luostarista lähettämään Novgorodin arkkipiispan luo hakemaan vapautusta veronmaksusta. Hän vetosi siihen, että luostari on melko uusi, eikä se omista maita eikä kylliä. Luostari on rakennettu tsaarin maalle, mutta mitään valtion avustuksia se ei saa. Kaikkien lisäksi luostarin sijainti on epäedullinen viljelymielessä: ”keskellä metsää, sammalten ja soitten välissä”. Tuloksena oli Novgorodin ja Velikij Lukin²⁵ metropoliittia Aleksanderin päätös, joka on päivätty 1. kesäkuuta vuonna 1589.²⁶ Sen nojalla Jaasjärven luostari vapautettiin veron maksusta tämän köyhyyden perusteella.

Metropoliittia Aleksanterin kirjeen toisella puolella on lisäys, joka on tehty 11. kesäkuuta vuonna 1592.²⁷ Vasta virkaan astunut uusi metropoliitti Varlaam vahvistaa edeltäjänsä päätöksen verovapautuksesta olevan voimassa, mutta vaati Jaasjärven luostarilta pientä rahallista korvausta vuosittain (*po 10 albyn na vsjak god*). Vastaanottajaksi molemmissa asiakirjoissa on nimetty Jaasjärven luostarin pappismunkki Joona veljestön kanssa. Tämä seikka on antanut 1900-luvun tutkijoille mahdollisuuden osoittaa varmin Joonan igumenina toimintakausi ajanjaksolla 1589–1592²⁸. *Barsovin* ja *Nikodimin* kirjoitusten perusteella voi sanoa, etteivät he tunteneet ym. asiakirjoja.²⁹ Mutta sekä *Verryi mesjaceslov* julkaisussa vuodelta 1903 sekä *Bulgakovin Nastolnaja kniga dla svjášhenno cercovnic sluzhiteliei* kirjasta vuodelta 1913 löytyy kyseinen ajanjakso ainoana Joonan elämään liittyvinä vuosilukuina. Myöhemmin kalentereiden ja elämäkertojen kokoojat ovat jostaun syyistä lainanneet juuri tämän ajanjakson Joonan kohdalla.³⁰

Joonan kuolinpäivästä ei ole varmaa tietoa. Hagiografian ja tutkinnuskirjallisuuden mielipide on se, että Joona kuoli 1500-luvun lopussa³¹ tai 1600-luvun alussa³². Ne, jotka eivät ota kantaa kysymykseen, milloin Joonan kuolema on tapahtunut, ilmoittavat hänen elinajakseen 1500-luvun.³³

Omaperäinen näkemys aiheesta on *E. V. Barsovilla*, joka ensimmäisenä keräsi tiedot Joonasta ja hänen luostaristansa.³⁴ Kuten edellä todettiin, *Barsov* ei tuntenut verokirjoitusta vuodelta 1582 eikä asiakirjoja vuosilta 1589–1592. Jaasjärven luostarin perustamisajan hän pääättelee toisen lähteen pohjalta. Nimitään hänen käytössään oli Ivan Dolgorukijn verokirjoitus vuodelta 1628 ja 1629.³⁵ Omassa tutkimuksessaan *Barsov* nimitää niitä epäselvällä tavalla: *piscovye knigi* 136 i 137 (1620 i 1629gg.). Tässä kohdassa kyseessä voi olla joko inhimillinen kirjoitusvirhe tai väärin ymmärretty numeroiden merkitys. Numerot 136 ja 137 eivät ole tässä tapauksessa asiakirjojen järjestyslukuja vaan ne tarkoittavat vanhan venäläisen tavan mukaan vuosia 7136 ja 7137 maailman luomisesta. Sen takia niitä vastaavien nykyajanlaskun mukaisten vuosilukuja suluisia pitäisi olla 1628 ja 1629. Nikodim (v.1902) ei ole huomannut tätä virhettä ja ”lainasi” sen sellaisenaan.

Katsotaan verokirjojen 1628/29 sisältö. ”Ostrešninan pogostalla on myös Blagovešhenski luostari Jaasjärven rannalla. Luostarissa on Jumalansyntyttäjän Ilmestyksen puinen kirkko, jossa Nikolai Ilmeidentekijän sivualtari. Kirkossa olevat ikonit: paikallinen Jumalansyntyttäjän Ilmestyksen ikoni, (ikoneita on kaikkiaan seitsemän kappaletta), väreillä maalattu stunausristi... Deisiksen edessä ovat kuparinen panikadilo, puinen omena, silkkinen tupsu.” Tätä kuvausta seuraa kirkossa olevien jumalanpalveluskirjojen luettelo. Kirjoja luostarille ovat lahjoittaneet mm. tsaarinsukuinen nunna Marfa (Romanova), tsaari Feodor Ivanovits, ruhtinas Vasili Šuiski³⁶, Solovetskin luostarin igumenit Jaakob ja Irinarh³⁷. Lahjoittajien toimintakausien perusteella Barsov teki päätelmän luostarin perustamisvuodesta. Hän kirjoittaa: ”Varmuudella voimme sanoa, että luostari järjestäytyi tsaari Feodor Ivanovitsin toimintakaudella (1584–1598), mutta oli perustettu jo tsaari Iivana Julman valtakauden lopussa”.

Verokirja v. 1628/29 jatkuu seuraavasti: ”Luostarissa on myös lämmin Kristuksen kirkastumisen kirkko ja sen yhteydessä trapesa. Kirkossa on 11 ikonia... Kellotornissa on neljä kelloa. Niiden lahjoittajat ovat Novgorodin metropoliitta Isidor³⁸ ja Solovetskin igumeni Jaakob. Luostarin alueella on vierasmaja ja kolme veljestön keljää. Niissä asuu pappismunkki Joona ja kolme vanhusta.” Kerrotaan myös, että luostarille kuului tuolloin karjatilan lisäksi hevostalli, kalastuspaikat ja mylly³⁹. Peltojen pinta-ala on laajentunut verrattuna verokirjaan vuodelta 1582.

Verokirjan tiedonanto siitä, että vuonna 1629 pappismunkki Joona oli elossa, jäi tutkijoilta huomaamatta. Oliko heillä epäilystä, että sekä vuonna 1582 että vuonna 1629 luostarin johtajana oli sama Joona? *Barsov* ei pohtinut tätä kysymystä, koska hän ei tuntenut verokirjoitusta vuodelta 1582. Hän kirjoittaakin, että Joona oli rakentanut luostarin molemmat kirkot ja että Joonan kuolinvuosi jäi epäselväksi, koska Joonan testamenttia

ei ole päivätty.⁴⁰ Pidän todennäköisenä, että Joonna kuoli vasta vuoden 1629 jälkeen.

Sitä, että sama Joonna oli luostarin johdossa sekä vuonna 1582 että vuonna 1629, puoltavat seuraavat seikat. Molemmissa tapauksissa Joonnan titelinä on pappismunkki. Ja vaikka vuoden 1629 verokirja ei nimitä Joonnaa igumeniksi, niin kuitenkin hänet osoitetaan luostarin johtajaksi mainitsemalla hänen nimensä. Muiden veljestön jäsenten nimiä verokirjassa ei mainita. Toista Joonnamistä Jaasjärven luostarin igumenia ei tunneta. *Barsov* luettelee Joonnan jälkeiset igumenit seuraavasti: pappismunkki Joosef, Laurentij, Feodosij I, Eufimij, Feodosij, Varlaam ja Antonij.⁴¹ *Srrojjev* tunsi Joonnan lisäksi Eufimijin, Feodosijn ja Antonijn, luostarin rakentajat 1600–1700-luvulta.⁴²

Tarkasteltujen asiakirjojen perusteella yhteenvetona voidaan sanoa, että kaikki nämä asiakirjat on kirjoitettu Joonnan elämän aikana. Joonna oli luostarin perustaja ja sen ensimmäinen igumeni ainakin toimintakautena 1582–1629. Vuonna 1582 Joonna oli jo pappismunkki eli vähintään kolmenkymmenen vuoden ikäinen.⁴³ Silloin vuonna 1629 hänen ikänsä olisi jo noin 80. Tämä sopii hyvin, koska perimätiedon mukaan Joonna kuoli hyvin vanhana.⁴⁴ Edellä sanotusta seuraa, että Joonna oli syntynyt 1550-luvun alussa. 1570-luvulla hän asettui jo Jaasjärven rannalle. Todennäköisemmin luostarin ensimmäinen kirkko oli vihitty 25. maaliskuuta vuonna 1582 Joonnan jo ollessa pappismunkki. Vuosi 1582 sopii hyvin sekä Joonnan ikään että verokirjurin kuvaukseen.⁴⁵ Joonna kuoli hyvin vanhana ilmeisesti kohta vuoden 1629 jälkeen.

Pyhän kultti

Pyhien kultin kehitys oli elimellisessä yhteydessä askeesiin ja luostarielämän kehitykseen, sillä jokseenkin kaikki Karjalan pyhät olivat erakkoja tai munkkeja. Heille maalattiin ikonit, kirjoitettiin elämäkerrat, sepitettiin hymnejä sekä pyhitettiin kirkkoja, kappeleita ja huostareita.⁴⁶ Kulttinsa kehitykseen nähden Joonna ei ollut poikkeus; hänet tavataan ikoneissa ja hänen elämäkertansa kirjallisessa muodossa tunnetaan. On myös säilynyt hänelle osoitettu rukous. Perimätieto liittii Joonnan Aleksanteri Syväriläisen oppilaaksi. Mistä tämä ajatus sai alkuunsa? Meillä ei ole mitään dokumentteja, jotka valaisivat Joonnan elämää ennen Jaasjärven luostarin perustamista. Mitä yhteistä oli Joonalla ja Aleksanterilla? Oliko Joonnan elämäkertatekstien kirjoittajalla edellytyksiä liittää hänet Aleksanterin oppilasiin? Etsiessämme vastausta kysymykseen, oliko Joonna Aleksanteri

Syväriläisen oppilas, käännyimme hagiografian, hymnografian ja ikonografian puoleen.

Joonan vanhemmista ei ole mainintaa missään lähteessä. Sen sijaan hänen syntymäpaikkansa on tiedossa. *Barsov* tunsi asiakirjan – Iivinan seurakunnan Synodikan, jonka mukaan Joonan oli kotoisin Šokšan kylästä. Šokšassa oli Nikolaos Ihmeidentekijän muistolle pyhitetty kirkko ja kylä kuului Ostrėšinan pogostaan. Pogostalla oli Jumalansyntyttäjän syntymän kirkko sekä Jumalansyntyttäjän suojeluksen kirkko. Molempiin kuuluivat Nikolaos Ihmeidentekijän kappelit.⁴⁷

Joonan elämäkerran kirjoittajat eivät kertaakaan käyttäneet hagiografille tyypillisiä kliseitä, joiden avulla olisi helppo kuvata pyhittäjän lapsuuden ja nuoruuden vuosia. Tämä vahvistaa sen olettamuksen, että Joonan elämäkerta on myöhempää alkuperää: 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa kukaan ei enää uskaltanut spekuloida tuntemattomilla asioilla avoimesti.⁴⁸

Perinteisesti munkkielämän valinnee tuli saada opetusta ja munkiksi vihkiminen jossain luostariyhteisössä. Venäjän hagiografisen tutkimuksen mukaan on havaittu yleinen tendenssi: munkiksi pyrittiin hyvin nuorena tai sitten vanhana.⁴⁹ Jälkimmäinen vaihtoehto Joonan kohdalla sulkeutuu pois, koska jo vuonna 1582 Joonalla oli pappismunkin arvo, mikä edellyttää vähintään 30 vuoden ikää. Ilmeisesti hänet vihittiin munkiksi nuorena nimellä Joonan.⁵⁰ Mutta missä luostarissa? Syvärin luostari ei ollut ainoa vaihtoehto tuona aikana. Karjalan alueella 1500-luvun puolivälissä Syvärin luostaria tunnetumpia ja isompia olivat Valamon, Konevitsan, Solovetskin ja Paleostrovin luostarit.

Ei löydy mitään yhdistävää tekijää, joka osoittaisi Joonan hänen elinajanaan Syvärin luostarin munkiksi. Yhtymäkohta oli ilmennyt vasta myöhemmin, silloin kun 1700-luvun alkupuolella Jaasjärven luostari oli kuulunut Syvärin luostarin alaisuuteen. Myös hyvin konkreettinen seikka, joka yhdistää Joonan Jaasjärveläisen ja Aleksanteri Syväriläisen, on se, että vuonna 1828⁵¹ heidän perustamansa luostarit sijaitsivat saman hiippakunnan alueella.

Vanhimpana kirjoitettuna elämäkertaversiona voi pitää *Barsovin* kirjoitettamaa lyhyttä artikkelia Joonasta, joka löytyy kirjasta *Prepodobnye Obonezhskie pustynnozhitelil*⁵². Kirjoittaessaan Joonan Jaasjärveläisestä *Barsov* mainitsee Joonan syntymäpaikaksi Šokšan kylän, ilmoittamalla vain, että se kuuluu Petroskoin lääniin. *Barsov* kirjoittaa: ”Joonan elämästä ei ole säilynyt minkäänlaista tietoa meidän päivimme saakka”. Kuitenkin *Barsov* rohkenee ehdottaa, että ”Joonan mahdollisesti olisi voinut olla Aleksanteri Syväriläisen oppilas tai ehkä oli vihitty munkiksi Syvärin luostariinsa.”⁵³ Mitään selitystä tälle ajatukselle *Barsovin* kirjoituksesta ei löydy.

Selitys löytyy muualta. Anuksen nuoren hiippakunnan alueella sijait-

seva suuri ja toimiva Syvärin luostari oli tärkeä monessa mielessä. Vaikka koko 1700-luku ja 1800-luvun alku tiedetään Syvärin luostarin taloudellisen rappion kautena⁵⁴, niin kuitenkin vaikeimpanakin aikana luostari oli mukana valtion yhteishankeissa. Vuonna 1812 luostarin veljestö osallistui sotakeräykseen lahjoittamalla valtiolle huomattavan summan rahaa. Vuonna 1819 nimipäivänään 30. elokuuta tsaari Aleksanteri Pavlovits⁵⁵ vieraili Syvärin luostarissa⁵⁶. Jatkossakin luostari oli tsaariperheen suosima pyhiinvaelluskohde.⁵⁷ Myöskään arkkipiispojen vierailut luostariin eivät olleet harvinnaisia, pyhää Aleksanteria pidettiin jo silloin Aunuksen alueen suojelijana. Tarmokkaana tunnettu Aunuksen hiippakunnan arkkipiispa Arkadij vietti eläkepäivänsä ja kuoli vuonna 1870 Syvärin luostarissa, jonne hänet myös haudattiin.⁵⁸ Näin Syvärin luostariin kohtasivat sekä kirkolliset että poliittiset intressit.

Aleksanteri Syvärläinen oli Venäjän kirkon kanonisoitu ja kunnioitettu pyhä jo 1500-luvun puolivälistä. On johdonmukaista ajatella, että jos joku paikallisesti tunnettu pyhittäjä yritettiin tehdä tunnetuksi kansalle suurimmissa mittakaavassa ja hänelle haluttiin lisätä arktortiteettia, se oli mahdollista tehdä liittämällä hänet merkittävän vaikuttajan oppilaisiin. Näin kävi Joonan kohdalla. Barsov on kauaskantoisesti on liittänyt Joonan Aleksanterin oppilaaksi. Samalla opettajankin kunnia kasvoi oppilaiden lukumäärän lisääntyessä⁵⁹.

Mielenkiintoista on huomata, että kaksi vuotta myöhemmin, vuonna 1870, *Barsov* kirjoittaessaan tutkimuksen Jaasjärven luostarista Moskovan yliopiston yhteydessä toimivalle historioitsijoiden seuralle ei esitä olettamusta, että Jaasjärven luostarin perustaja Joonaa olisi ollut Aleksanterin oppilas tai Syvärin luostarin munkki. Tämä oli selvästi Aunuksen hiippakunnan ”sisäpiirin juttu”. Ilman kirjallisia todisteita väite ei olisi tullut hyväksytyksi Moskovan yliopiston tutkijoiden piirissä.⁶⁰

Ensimmäistä kertaa Joonasta kertoo hagiografia oli julkaistu Moskovassa vuonna 1908 pyhien elämäkerran kokoelmassa *Zhitija svjatyh na russkom jazyke izlozhenyja po rukovodstvu Čret ih Minei sv. Dimitria Rostovskogo, kniga dopolnitehnaja pervaja, izdanije Moskovskoi Sinodalnoi Tipografii*. Joonaa koskevan kertomuksen otsikkona on *Tietoja pyhitästä Joonaa Jaasjärveläisestä*. Tämä kertoo paljon. Kyseessä ei ole traditionaalinen pyhän elämäkerta (*zhitie*), vaan julkaisijan löytämiä tietoja. Tämä on itsenäinen versio, joka on kirjoitettu *Barsovin* tieteellisen tutkimuksen pohjalta. Moskovalainen kirjoittaja ei tunne provinssin perinnettä, jonka mukaan Joonaa olisi Aleksanteri Syvärläisen oppilas. Moskovalainen interpretaatio on taidokkaan ja oppineen kirjoittajan käsiala. Se, että alussa ilmoitetaan Joonan muistopäiväksi 22. syyskuuta ja lopussa sanotaan Joonaa kunnioitettavan paikallisesti, vahvistaa ajatuksen, että idea Joonan elämäkerran kirjoittamiseen on saatu kirkkokalenterista, jossa

Joona Jaasjärveläisen nimi jo esiintyi. Kirjoittamalla Joonasta on pyritty pysymään hagiografian kanonissa.⁶¹

Kirjoittaja on hyväksynyt *Barsovin* arvon luostarin perustamisajasta, jonka mukaan se tapahtui tsaari Iivana Julman valtakauden lopussa⁶². Kirjoittaja ei myöskään epäile, että jo ”silloin olikin rakennettu luostarin ensimmäinen kirkko Jumalansyntyäjän ilmestyksen muistolle”. Kertomus etenee kuvaamalla Joonan elämänvaiheita: ahertamista luostarin hyväksi ja toisen kirkon rakentamista. Lopuksi kerrotaan, että Joona oli tunnettu persoona elämänsä aikana⁶³ ja että kuolemansa jälkeen hänestä tuli kunnioitettu pyhittäjä. Alaviitteissä on lyhyesti selitetty luostarin myöhemmät vaiheet. Tämänkin lisäys on peräisin *Barsovin* tutkimuksesta.

Kuitenkaan kertomuksesta ei löydy varhaisimmille hagiografioille ominaisia kliseitä, lainauksia Raamatusta tai metaforia ja vertauksia. Myöskään Joona ei kertaakaan sanota ihmeidentekijäksi. Kertomus on loistavasti ja ytimekkäästi referoitu versio *Barsovin* tieteellisestä tutkimuksesta, joka on puettu kaunokirjalliseen tyyliin, mutta josta puuttuu kirjailijan mielikuvituksen käyttö. Kertomus vastaa historiallisen luotettavuuden vaatimuksia ja samalla suorittaa hagiografian tehtävän: tuo esille pyhän mallikelpoisen elämän.

Vuoden 1908 kertomuksen lyhennetty versio löydetään papin ohjekirjasta *Nastolnaja kniga svjashennostuzhitelja, tom 2, Mesjaceslov*. Tämä on Moskovan Patriarkaatin julkaisu vuodelta 1978. Tässä julkaisussa elämäkertateksit on lyhennetty ja kielellisesti muokattu tarkoituksellisesti. Teksteillä on *prolozhnyj* luonne: ne luetaan jumalanpalveluksessa pyhän muistopäivänä kanonin 6. veisun yhteydessä⁶⁴. Tämän takia on ymmärrettävää, että selityksiä ja lähdeviitteitä ei käytetä. Joonaa koskevalla kertomuksella on todellakin yleiskirkollinen luonne. Vaikka Joonan syntymäpaikan nimi mainitaankin, mistään ei käy ilmi, että Joona vaikutti Karjalan alueella. Venäjän mittakaavassa paikkakunnalla nimeltä Šokša ei ole suurta merkitystä, ja suurimmalle osalle lukijoista se on tuntematon, samoin pieni järvi nimeltä Jaas. Joonaa kunnioitetaan luostarin perustajana ja mallikelpoisen elämän viettäjänä. Tässäkään Joonaa ei liitetä Aleksanteri Syväriäläisen koulukuntaan.

Ikonit paljastavat

Etsiessämme vastausta kysymykseen, oliko Joona Jaasjärveläinen Aleksanteri Syväriäläisen oppilas, käännyimme nyt ikonografian puoleen. Ikonilla on keskeinen asema ortodoksisessa kirkossa. Ikonit ei ole pelkästään

kirkon koriste-esine tai Raamatun kuvitusta, vaan osa kirkon traditiota suullisen ja kirjoitetun perinteen rinnalla.⁶⁵ Tietoja pyhän elämästä ja viitettä siitä, kuinka hänet tulee kuvata, saadaan nykyisin pyhien elämäkertoista, vanhojen ikonimaalarien laatimista ohjekirjoista ja vanhoista ikoneista. Joidenkin pyhien elämästä tiedetään paljon, mutta monien pyhien henkilöiden elämäntapaista on vain hyvin vähän tietoja. Tietojen vähäisyys ei kuitenkaan ollut esteenä pyhän ihmisen ikonilla kuvaamiselle. Joskus riitti ainoastaan tieto siitä, mihin ”luokkaan” kyseessä oleva pyhä kuului eläessään: oliko hän sotilas, ruhtinas, esipaimen, pyhittäjä jne. Tämän periaatteen mukaan pyhäillä henkilöillä ikonissa kuvattu asu on historiallisesti oikea.

Mistään vanhasta asiakirjasta ei käy ilmi, että Jaasjärven luostarissa olisi säilytetty sen perustajan ikoni⁶⁶. Ainoastaan pappismunkki Nafanailin raportista vuodelta 1854 käy ilmi, että Joonan haudan päälle asetetun ke-notaafin kannessa oli Joonan kuva. Tämä on todiste siitä, että Joonaa kuvattiin ainakin 1850-luvulta lähtien.

1990-luvulle säilynyt ns. Joonan vanha ikoni paloi Latvian kirkon tulipalossa vuonna 1998. Meille on jäänyt vain originaalista tehty valokuva. Pyhittäjä Joona kuvataan seisomassa kuvan vasemmalla reunassa kääntyneenä jonkin verran kuvan keskusta päin. Hän rukoilee kohotetuilla käsillään. Joonalla on pitkä parta ja kilvoittelijamunkin asu. Taustana on erämaaisema. Oikeassa yläkulmassa on voimakas valon lähde, josta lähtevä säde ulottuu Joonan kasvoille. Tämä seikka voi viitata mahdolliseen legendaan Joonan tairaasta saamasta näystä tai käskystä. Valittavasti kertomus ei yltänyt kirjalliseen tasolle ja täten jäi unohtukseen. Sama asetelma ja aihe löytyvät pyhä Arseni Konevitsalaisen⁶⁷ ikonista, joka on peräisin 1800-luvulta⁶⁸. Yläkulmasta lähtevä valonsäde ulottuu pyhittäjän kasvoille. Erona on vain se, että Arsenin oikeassa kädessä on avattu kirjakäärö, jossa lukee: ”Veljet, rakastakaamme Jumalaa”.⁶⁹

Perinteisen ikonimaalaustavan mukaan se, että tiedot Joona Jaasjärveläisestä olivat hyvin niukkoja, ei ollut esteenä pyhittäjän kuvaamiselle. Joskus ikonimaalarille riitti vain tieto, mihin ”luokkaan” pyhä eläessään kuului. Näin ryhmäikonissa Joonan hahmo esiintyy jo 1860-luvulta lähtien. Kaksi ns. ”Pyhien ryhmä”-ikonია on nähtävissä Kuopion kirkkomuseossa, toinen museon puolella ja toinen kirkon ikonostaasissa. Ikonostaasin ikonin, joka esittää Karjalan pyhien ryhmää, on maalannut 1860-luvulla Vasili Peshehonov Laatokan Valamossa. Museon puolella oleva sarnanaiheinen ikoni on myös peräisin Valamosta ja on maalattu vuonna 1876.

Tarkemmin analysoidaan ikoni vuodelta 1876. Pyhäitä, joita on 48, on sijoitettu kuvaan riveittäin. Pyhien nimet on kirjoitettu sädekehiin. Eturivissä keskellä seisoo apostoli Andreas, jonka uskotaan käyneen lähetysmat-

kalla pohjoisessa. Hänen sivuillaan ovat Valamon luostarin perustajat, pyyhät Sergei ja Herman, ja yläpuolella on Konevitsan luostarin perustaja pyyhittäjä Arseni. Heidän lähellään, toisessa rivissä oikealla on pyhä Aleksanteri Syväriläinen. Keskeisinä kuvassa ovat tunnetuimmat, kuuluisimmat pyyhät. Mitä tuntemattomampi pyhä oli, sitä kauemmaksi keskustasta hänet oli sijoitettu kuvassa. Tämän periaatteen mukaan Joonan Jaasjärveläinen on sijoitettu vasempaan ylänurkkaan. Joonan sädekehässä lukee: ”Pyhä Joonan Jaasjärveläinen, ihmeidentekijä”. Tässäkin ikonissa huomataan Joonan ja Arseni Konevitsalaisen kasvojen piirteiden samankaltaisuus.

Paitsi ”kuuluisuus-periaate”, kuvassa voidaan havaita vielä yksi tärkeä tendenssi. Pyyhät on ikään kuin sijoitettu pienempiin ryhmiin, koulukuntiin. Pyyhät, joiden tiedetään kuuluvan samaan perinteeseen, kuvataan myös lähekkäin. Näin on Solovetskin sekä Paleostrovin vaikuttajien kohdalla. Myös Aleksanteri Syväriläisen elämäkerrasta tunnetut oppilaat seisovat opettajansa selän takana. Kuvassa Joonan on väärellä puolella ja liian kaukana Aleksanterin koulukuntaryhmästä.

Ryhmäikonimaalauksessa tekniikka ja tyylit eivät ole perinteellisiä, niille ei myöskään ollut kehitetty valmiita kaavoja. Ikonimaalari saattoi sijoittaa pyyhät järjestykseen oman mieltymyksensä mukaan. Tekemiemme havaintojen perusteella voidaan sanoa, ettei Valamon ikonimaalarilla ollut paljon tietoa pyhä Joonan Jaasjärveläisestä. Hän tiesi Joonan luostarin perustajaksi ja ihmeidentekijäksi, mutta perimätieto siitä, että Joonan mahdollisesti oli Aleksanteri Syväriläisen oppilas, ei vielä vuoteen 1876 mennessä ulottunut Laatokan saarelle asti. Ikonimaalari piti Joonaa itsenäisenä pyhänä. Ikonista heijastuu ajan henki, ja tämän takia ikonia voi pitää historiallisena dokumenttina.

Yllättäviä yhtymäkohtia

Joonan kilvoittelupaikka ennen Jaasjärven luostarin perustamista jäi vielä epäselväksi. Hagiografian ja ikonografian lähteistä ei ilmennyt mitään uutta tietoa tai viitettä, joka osoittaisi etsimisen suunnan. Se, että ikonografiassa Joonan kuvaamiseen arkkityypiksi oli valittu Arseni Konevitsalainen, ei sinänsä todista mitään. Todennäköisesti pyhän kuvaamiseen etsittiin hengellistä samankaltaisuutta, joka ei välttämättä ollut sidoksissa aikaan ja paikkaan. Jaasjärven luostarin historiassa tapahtuneen katkoksen jälkeen⁷⁰ pyhitäjä Joonalle ruvettiin etsimään auktoriteettia. Prototyypiksi hänelle oli valittu Karjalan maineikkaita pyhiä: hagiografian kirjjal-

lisuudessa Joonan nimi liitettiin pyhän Aleksanteri Syväriäläisen perinteseen, ja ikonografiassa arkkityyppiksi Joonalle valittiin pyhä Arseni Konevitsalainen.

Etsiessämme vastausta kysymykseen, mistä Joonan oli saapunut Jaasjärven rannalle, meidän on palattava 1500-luvulle, Joonan elinaikaan. Historioitsija E. V. Barsov omassa tieteellisessä tutkimuksessaan kiinnitti huomiota Jaasjärven luostarin verokirjassa 1628/29 olevaa lahjoittajien luetteloon.⁷¹ Joonan elinaikana luostari oli saanut lahjoituksia tsaariperheen jäseniltä sekä Solovetskin luostarin igumenilta. Barsov olettaakin, että: ”Solovetskin igumeni Jaakob, Paleostrovin luostarin entinen igumeni olisi voinut tuntea pyhittäjä Joonan henkilökohtaisesti tai ainakin kuulla hänen askeettisesta elämästään. ... Myös tsaarisukuinen nunna Marfa Ivanovna, ollessaan karkotettuna Karjalan Tolvujan kylään, olisi voinut olla tietoinen Joonan kilvoituselämästä.”⁷² Tähän pysähtyy Barsovin pohdiskelu asiasta, mutta mennään eteenpäin.

Onko sattuma, että pyhittäjä Joonan tunsivat Tolvujan alueella⁷³ asuneet ihmiset? Joonan aikalainen Jaakob toimi Paleostrovin luostarin igumenina vuoteen 1581, jolloin hänet oli määrätty Solovetskin luostarin igumeniksi tsaari Iivana IV Julman käskyllä. Solovetskissa hänen toimintakautensa jatkui vuoteen 1597. Oletetaan, että Joonan ennen itsenäistymistään kilvoitteli Paleostrovin luostarissa, jossa hänet oli vihitty ensin munkiksi ja sittemmin pappismunkiksi. Hän tunsu igumeni Jaakobin henkilökohtaisesti, ja sen takia luostarienväliset kontaktit jatkuivat myöhemminkin. Solovetskista Jaakob lähetti lahjaksi nuorelle Jaasjärven luostarille jumalanpalveluskirjat sekä kirkonkellot.

1500-luvulla Paleostrovin luostari oli suurin ja tunnetuin Äänisniemellä. Luostarin perustajana pidetään pyhää Kornilia. Elämäkerran mukaan Kornili oli kotoisin Pihkovasta. Hän kilvoitteli jonkin aikaa Valamon luostarissa, josta hän lähti erakoksi Äänisen rannoille. Ajan myötä hänen luokseen alkoi tulla oppilaita ja paikalle syntyi luostari. Sen perustamisvuodesta on kiistelty, mutta nykytutkimus ajoittaa sen 1400-luvun alkupuolelle. Vuoden 1563 verokirjan mukaan Paleostrovin luostarissa oli kolme kirkkoa, kaksi karjatilaa ja mylly. Tuolloin luostarissa oleskeli 59 asukasta. Vuoteen 1582 mennessä, jolloin tehtiin seuraava verokirjoitus, luostarin väki väheni kahdeksalla hengellä.⁷⁴

Syynä väen vähentämiseen olisivat voineet olla luonnolliset kuolemat, siirtämiset toiseen luostariin, kuten igumeni Jaakobin tapauksessa, tai munkkien itsenäistyminen. Nykytutkimuksessa havaittu yleinen tendenssi: oppinut munkki, jonka kuullaisuustehtävänä luostarissa useimmiten oli käsikirjojen kopioiminen, jossain elämänsä vaiheessa perustaa oman luostarin.⁷⁵ Tämä kuvaus sopisi hyvin Joonaan. Hän oli oppinut, pappismunkiksi kelvollinen. Joonan hallussa olivat jumalampalveluskirjat, joita hän

mahdollisesti oli kopioinut itse. Hänellä oli suunnitelma ja valmis paikka tulevalle luostarille. Silloin vuosien 1563 ja 1582 välisenä aikana Paleostrovin luostarista lähteneiden joukossa olisi voinut olla pappismunkki Joonana kansakilvoittelijoineen.

Se, että Joonan hakeutui Paleostrovin luostariin, ei ollut mikään mahdollisuus. Munkkien ja munkiksi pyrkivien vaellukset käsitettiin tuona aikana luonnollisena asiana. Niinpä itse Paleostrovin perustaja pyhä Korniili vaeli Pihkovasta pohjoiseen.⁷⁶ Mutta on tapauksia, jolloin kilvoiteltuaan kaukana kotoa, munkki palasi kotiseudulle perustamaan oman luostarin. Jaasjärven luostarin perustamisen jälkeen Joonan olisi voinut vieraila Paleostrovin luostarissa, oli hän myöhemminkin tunnettu matkustajamiehenä.⁷⁷ Tämä oletttamus selittäisi sen, että Paleostrovin luostarin läheisyydessä, Tolvujan kylässä asunut nunna Marfa Ivanovna Romanova⁷⁸ oli tietoinen Joonan kilvoituselämästä.

Nunna Marfa saapui Tolvujan kylään talvella 1601. Ensin hänen asu- missääntönsä olivat ankarat, mutta vuodesta 1602 lähtien tsaari Boris Godunovin käskystä niitä oli hieman pehmenetty. Nunna Marfa sai luvan olla yhteydessä paikallisen väen kanssa ja vieraila kirkoissa. Silloin hän olisi voinut tavata Joonan Jaasjärveläisen. Kiitokseksi vaikeina hetkinä saadusta tuesta Marfa Romanova teki runsaat lahjoitukset paikallisiin kirkkoihin ja myös Paleostrovin, Hutynskin ja Jaasjärven luostareihin. Nunna Marfan karkotuskausi päättyi vuonna 1606.⁷⁹

Vuonna 1613 Venäjän valtaistuimen sai Marfa Ivanovna Romanovan poika tsaari Mihail Feodorovits Romanov. Hän oli lahjoittanut maaomaisuutta⁸⁰ pienelle ja köyhälle Jaasjärven luostarille, josta ilmeisesti kuuli joko äidiltään tai Solovetskin luostarin igumenilta Irinarhilta. Solovetskin luostarin igumenina vuosina 1613–1626 toiminut Irinarh itsekin lahjoitti Jaasjärven luostariin jumalanpalveluskirjoja. Irinarhin tiedetään olleen ystävyys-suhteessa tsaari Mihail Feodorovitsin kanssa, ja hän tunsikin henkilökohtaisesti myös Marfa Ivanovnan.⁸¹ Joonan oli tunnettu persoona aikaistensa keskuudessa, ja tämän ansiosta Jaasjärven luostari oli vallanpitäjien suosiossa.

Jaasjärven ja Paleostrovin luostarin välissä on tuntuva etäisyys. Kuitenkin keski- ja uudenajan alussa eläneet ihmiset olivat tottuneet pitkiinkin matkoihin. Jaasjärvestä Paleostroviin oli mahdollista päästä sekä maata pitkin että vesitse. Joonalle, joka oli syntynyt Äänisjärven rannalla, ehkä molemmat vaihtoehdot olivat tuttuja. Joonan kotikylä Sokša sijaitsi tärkeän kauppareitin tuntumassa. "Reitti Laatokalta koilliseen kulki Syväriä pitkin Ääniselle sekä siitä Uikujärven ja Sumajärven kautta Äänislahteen, missä reitin suulle kasvoi Suman kaupunki. Tätä tietä kulki jatkuvasti suola-, traani-, rauta-, vuota- ja turkislasteja etelään sekä viljaa, muita elintarvikkeita ja rihkamatavaraa pohjoiseen. Se oli Venäjän Karjalan liikenteen pääväylä".⁸² Myös Paleostrovin luostari sijaitsi tämän reitin varrella. Jos

Joonan nuorena sai sysäyksen mennä luostariin, silloin hän olisi voinut kauppiaiden kanssa päästä Sokšasta Paleostroviin.

Jaasjärven luostarin perustamisen jälkeen Joonan matkusteli ehkä enemmän hevosien selässä. Kertomusta, jonka mukaan Joonan teki paljon hyödyllisiä matkoja oman luostarinsa hyväksi, vahvistaa se tieto, että Jaasjärven luostari oli pitkään säilytetty Joonalle kuuluneita kahta hevosmatkalaukkua.⁸³ Pääseminen Jaasjärven luostariin Paleostroviin asti maata pitkin oli mutkasta ja hankalaa, mutta mahdollista.

1500-luvun Venäjän Karjalassa oli jo olemassa maanteiden ja polkujen verkosto. Tätä ajatusta puoltavat verokirjurer. matkaraportit. Seuratien kirjurien matkaa, joka oli toteutettu vuonna 1582 verokirjoituksen tarkoituksessa, voidaan toteaa, että reitti kulki etelästä pohjoiseen Äänisjärven rannan tuntumassa. Reitillä Jaasjärven luostariin Paleostrovin luostariin kirjurien matkan varrella oli monta kohdetta, kirjoitettavaa riitti 184 sivulle.⁸⁴ Joonan sen sijaan ei tarvinnut poiketa joka paikassa. Hän olisi voinut valita lyhyemmän reitin tieverkoston puitteissa.

Lähteiden analyysin perusteella voidaan todeta, että todisteita oletukselle Joonan munkkivilvoittelusta Syvärin luostarissa ei löydy. Sen sijaan ilmenee yhteyksiä Joonan elämän aikana Paleostrovin luostariin. Mutta tämä teoriani vaatii perusteellista lisätutkimusta. Totean vain, että perimätieto, jonka mukaan Joonan Jaasjärveläinen oli Aleksanteri Syväriläisen oppilas, on myöhempää alkuperää. Sekä hagiografian kirjallisuus että ikonografia tukevat tätä olettamusta. Perimätieto on kehittynyt vasta vuoden 1868 jälkeen⁸⁵

Luostarin perustajasta pyhimykseksi

Ensimmäinen virallinen tieto Joonan kunnioittamisesta löytyy Aunuksen hiippakunnan arkkipiispalle osoitetusta Talouskomission raportista vuodelta 1847.⁸⁶ Siinä Joonaa kutsutaan jo pyhittäjäksi (*prepodobnyj*). Vuoden 1854 pappismunkki Nafanailin raportissa arkkipiispalle⁸⁷ on mielenkiintoinen kommentti, joka todistaa että Jaasjärven luostari oli suosittu pyhinvaeluskohtde: ”Paikalliset asukkaat kunnioittavat tätä paikkaa ja pitävät sitä pyhänä, luostarin perustaja Joonan pyhäinjäännösten takia”. 1860-luvulla Laatokan Valamossa maalatussa Karjalan pyhien ryhmäikonissa Joonan kohdalla on jo merkintä: ”Pyhittäjä Joonan Jaasjärveläinen, Ihmeidentekijä”. Sama merkintä on Joonan kohdalla pyhien ryhmän ikonissa vuodelta 1876.

Arkkimandriitti *Nikodim* aloitti ensimmäisenä suullisen perimätiedon keräämisen ja sen muistiin kirjoittamisen. Vuonna 1910 Nikodimin *Olo-*

meckij paterik -kirjassa Joonaa sanotaan ihmeidentekijäksi ja kerrotaan, että eläessään Joonaa oli paastoaja ja rukouliija. *Nikodim* jatkaa: ”Vuosisadat vaihtuvat, mutta muisto Joonasta elää. Hänen hautansa luo jatkuvas-ti tulee armoa ja apua rukoilevia ihmisiä”.⁸⁸ Pyhän hautaan luo rukoile-maan tulevat ihmiset odottavat apua, koska pitävät Joonaa esirukoilijana ja ihmeidentekijänä.

Missä on sitten Joonan hauta? Pappismunkki Nafanailin vuodelta 1854 olevasta raportista, jossa on kuvattu Jaasjärven luostarin rakennukset ja taloudellinen tilanne, ilmenee, että Joonan haudan päälle vuonna 1853 on aloitettu kirkon rakentaminen. Uusi lämmin kellotornillinen kivikirkko Herran Kirkastumisen muistoksi oli otettu käyttöön 10. heinäkuuta vuonna 1855.⁸⁹ Uuteen kirkkoon oli myös sijoitettu Joonan haudan päälle jalometalleilla koristeltu kenotaafi (*raka*), jonka kannessa oli Joonan kuva.⁹⁰ Paikalliset ihmiset uskovat, että Joonan reliikit ovat tänäkin päivänä luostarin kirkon raunioiden alla.⁹¹ Onko ne jossain vaiheessa avattu ja tarkastettu, niin kuin kanonisoimisen ehto määrää?

Joonan haudan avaamisesta ei löydy tietoa kirjallisuudesta. Sekä *Bar-sovilita*⁹² että *Nikodimilta*⁹³ löydetään huomautus: Joonan pyhäinjäännökset ovat painon alla (*pod spudom*). Pyhää muistoa kunnioitettiin toimittamalla pyhän haudan luona rukouspalvelukset ja liturgia muistopäivänä.⁹⁴ Kirjallisuudesta ei käy ilmi, oliko Joonalle toimitettu palvelukset ennen vuotta 1903. Silloin hänen nimensä oli päässyt *Vernyj mesjaceslov* -kirkkokalenteriin ja siitä lähien Joonaa Jaasjärveläisen nimi oli muistettava jumaalanpalveluksissa. Aunuksen arkkipiispalle osoitetuista piirivalvojen raporteista vuosina 1854–1904 käy ilmi, että Jaasjärven luostarissa jumalanpalvelukset oli toimitettu säännöllisesti. Joonan muistopäivästä ei kuitenkaan ole merkintää. *Nikodimin* kirjoituksesta käy ilmi, että pyhille, joi-ta *Nikodim* luokitaa Syvärin koulukuntaan, mutta joille ei ollut omaa jumalanpalvelustekstia, toimitettiin vain panihidat.⁹⁵ Kaikki viittaa siihen, että Joonan virallinen kunnioittaminen pyhänä kirkonmenoin alkoi vasta *Vernyj mesjaceslov* -kalenterin ilmestymisen jälkeen, jossa oli määrätty muistopäivä.

Pyhän muistopäiväksi yleensä määrättiin henkilön kuolinpäivä (jos se oli tiedossa) tai pyhäinjäännösten löytämisen päivä (jos sellainen tapah-tui). Muissa tapauksissa se on voinut olla henkilön syntymä- tai nimipäi-vä.⁹⁶ Joonan tapauksessa ei ole tietoa syntymä- eikä kuolinpäivästä. Pyhäinjäännösten löytämisen voi myös sulkea pois. Jäljelle jää vain nimipäi-vä ja se sopii hyvin: 22. syyskuuta Venäjän ortodoksinen kirkko perintei-sesti juhlii profeetta Joonaa⁹⁷ muistoa.

Pyhittäjä Joonas, Jaasjärven luostarin perustaja

Tutkimuksessani etsin vastausta kysymykseen, kuka oli Joonas Jaasjärveläinen. Lähtökohthanani oli lyhyt suomenkielinen tiedonanto Joonas Jaasjärveläisestä.⁹⁸ Tutkimusprosessissa, joka perustui pääosin venäjänkielisiin lähteisiin ja tutkimuskirjallisuuteen, ilmenee, että Joonan historiallinen kuvaus on monenkerroksisen tradition peittämä. Erottamalla historialliset faktat tradition muokkaamasta kuvasta olen saanut tutkimuksestani seuraavia tuloksia.

Joonas oli syntynyt 1550-luvun alkupuolella ja oli kotoisin Šokšan kylästä. Hänen kastanimensä ja vanhempiensa eivät ole tiedossa. Šokšassa oli Nikolaos Ilmeiden tekijän muistolle pyhitetty kirkko ja kylä kuului Ostretsinan pogostaan. Pogostalla oli Jumalansyntyttäjän syntymän kirkko sekä Jumalansyntyttäjän suojeluksen kirkko. Kaikki viittaa siihen, että Joonas vietti nuoruutensa ortodoksisessa ympäristössä.

Ilmeisesti hyvin nuorena Joonas päätti luopua maailmasta ja pyrkiä munkiksi. Mahdollisesti Joonas suuntasi matkansa Paleostrovin luostariin, jonne hän olisi voinut päästä kauppiaiden kanssa. Sekä Šokša että Paleostrovin luostari sijaitsivat 1500-luvun tärkeän Laatokalta Äänislahteen kulkevan kauppareitin varrella. Oletetaan, että tuleva pyhittäjä oli vihitty munkiksi nimellä Joonas Paleostrovin luostarissa. Se, että Joonas kilvoitteli Paleostrovin luostarissa, selittäisi hänen tuttavuussuhteensa Solovetskin luostarin igumeni Jaakobin kanssa, joka toimi Paleostrovin luostarin igumenina vuoteen 1581.

1570-luvun lopulla Joonas päätti jo itsenäistyä. Hän saapui Jaasjärven rannalle mukanaan pieni veljestö. Paikan, joka sijaitsee 16 virstan päässä hänen kotikylästään Šokšasta, Joonas tunsi jo lapsuudesta asti. Lähtiessään perustamaan omaa luostaria Joonas toimi harkitusti. Hänellä oli suunnitelma ja valmis paikka tulevalle luostarille. Sitä paitsi pappismunkiksi kelpoisena, lukutaitoisena ja ahkerana raatajana Joonas oli monille auktoriteetti. Joonan hallussa olivat tarvittavat kirjat jumalanpalvelusten toimintaa varten. Veljestö -akensi uuden luostarin muutamassa vuodessa. 25. maaliskuuta vuonna 1582 luostarin ensimmäinen kirkko oli vihitty Jumalansyntyttäjän Ilmestyksen (*Blagovesthenje*) muistolle, Joonan ollessa jo pappismunkki. Silloin luostarissa oli Joonan lisäksi kahdeksan munkkia, jotka hoitivat pientä luostarin taloutta.

Luostarin köyhyyden takia sille myönnettiin vuonna 1589 verovapaus. Kuitenkin vuoteen 1629 asti luostarin omaisuus lisääntyi lahjoitusten myötä. Luostarissa rakennettiin toinen kirkko, joka pyhitettiin Kristuksen Kirkastumisen muistoksi. Joonas oli tunnettu persoona aikalaistensa keskuudessa, ja tämän ansiosta Jaasjärven luostari oli vallanpitäjien suosios-

sa. Luostari sai runsaat lahjoitukset sekä tsaarin perheen jäseniltä että Solovetskin luostarin igumeniltä. Lahjoittajista tsaarisukuisen nunna Marfa Romanovan, Solovetskin luostarin igumeni Jaakobin ja myös igumeni Irinarhin Joonna mahdollisesti tunsi henkilökohtaisesti. Solovetskista Jaakob lähetti lahjaksi nuorelle Jaasjärven luostarille jumalanpalveluskirjat sekä kirkonkellot. Kirjoja olivat myös Irinarhin lahjat.

Joonna oli Jaasjärven luostarin perustaja ja sen ensimmäinen igumeni ainakin toimintakautena 1582–1629. Häntä muistetaan hyvänä isäntänä. Joonan energiaa riitti sekä jumalanpalvelusten toimittamiseen (hän oli luostarin ainoa pappismunkki) että luostarin hyvinvoinnista ja taloudesta huolehtimiseen. Muistona siitä on Joonan omin käsin Heinäjärvestä Jaasjärveen perkaama kanava, joka edisti kalastusta, sen ajan tärkeätä ruuan-saantikeinoa metsän keskellä sijaitsevalle luostarille. Joonna myös matkusteli paljon luostarin asioissa.

Luostari oli säästynyt sodissa, mutta vuonna 1629 luostarissa oli Joonnan lisäksi vain kolme vanhusta. Joonna kuoli ilmeisesti kohta vuoden 1629 jälkeen hyvin vanhana, noin 80 vuoden ikäisenä ja haudattiin luostarin alueelle. Pyhittäjän kuolinvuoteella kirjoitetun testamentin kirjoittaja oli Joonnan rippi-isä, Maasjärven luostarin pappismunkki Makari. Valitettavasti testamentista puuttui päiväys.

Perustajansa kuoleman jälkeen Jaasjärven luostari oli kokenut sekä ylämäkeä että alamäkeäkin. Merkkillistä on, ettei toiminta luostarin alueella ollut sammunut edes vuonna 1764 tapahtuneen luostarin virallisen lakkauttamisen jälkeen. Vuoden 1847 Talouskomission raportista näkyy, että muisto Joonna Jaasjärveläisestä oli säilynyt. Tuona vuonna luostarin Jumalansynnyttäjän ilmestyksen kirkko oli edelleen pystyssä. Kirkko oli huonossa kunnossa ja kirkollisesineitä oli niukasti, mutta se oli toimiva. Raportin mukaan ainakin kerran vuodessa 25. maaliskuuta temppelein juhla-na toimittiin jumalanpalvelus, silloin paikalle saapui paljon uskovaista kansaa.

Hyvässä kunnossa oli löydetty kellotomillinen tsasouna, jossa oli ikonostaasi ja joka oli rakennettu Joonan haudan päälle. Raportissa Joonaa sanotaan jo pyhittäjäksi (*prepodobnyi*). Tämä on ensimmäinen tieto Joonnan kunnioittamisesta. Joonan kultti oli jo levinnyt luostarin ulkopuolelle. Hänen jäännöstensä luona ihmiset kävivät rukoilemassa ja anomassa henkistä ja fyysistä parannusta. Kenties ihmeitäkin oli tapahtunut, koska jo 1860-luvulla Valamon luostarissa maalatussa ikonissa Joonan kohdalla lukee Ihmeidentekijä.

Huolimatta siitä, että luostarin yleiskunto oli todettu surkeaksi, hengellinen toiminta oli jatkunut. Talouskomissio ehdotti luostarin jälleerakentamista. Tätä seurasi nopea jälleerakentamiskausi, joten jo vuonna 1855 oli otettu käyttöön uusi lämmin kellotomillinen Kristuksen Kirkastumisen

kivikirkko, joka oli rakennettu entisen tsasounan tilalle. Uuteen kirkkoon oli myös sijoitettu Joonan haudan päälle jalometalleilla koristettu kenotaafi, jonka kannessa oli Joonan kuva. Tämä on ensimmäinen tieto Joonaa esittävästä kuvasta. Nopeasti luostarista muodostui alueen hengellinen keskus, joka oli kilvoittelijoiden suosima pyhiinvaelluskohde.

Suunnilleen samoihin aikoihin nuori Aunuksen hiippakunta etsi tukea omalle vaikutusvallalleen. Alueen pyhimykset olivat hiippakunnan todellisen kirkollisen traditio, sen vahvuus ja taustatuki. Näin syntyi tarve myös Joonan auktoriteetin vahvistamiseen. Joonan muinaista elämäkerran kirjoitettua tekstiä joko ei ollut olemassa tai se ei ollut säilynyt. Kirkkohistorian tutkija E. V. Baršov ryhtyi toimeen, ja tämän seurauksena oli ensimmäinen kirjoitettu Joonan elämäkerta, joka näki päivänvalon vuonna 1868 Petroskoissa kirjassa *Prepodobnyje Obonezhskije pustynnizhiteli*. Baršov oli myös ensimmäinen, joka kirjallisuudessa liitti Joonaa Jaasjärveläisen nimen Syväjärven luostarin perinteeseen. Omaa olettamustaan Baršov ei perustelee millään. Tieteellisessä tutkimuksessa *O loneckij monastyr Klimency, s pripisnyni k nemu pustynjami* vuodelta 1870, joka ilmestyi vuonna 1871 Moskovan yliopiston julkaisusarjassa, Baršov ei esitä tätä näkökulmaa.

1900-luvun alussa Aunuksen itsenäiselle hiippakunnalle koitti tilaisuus esittää omat paikalliset pyhänsä yleiskirkolliseen kalenteriin. Joonaa Jaasjärveläinen oli yksi ehdokkaista. Hänellä oli edellytyksiä saada kanonisoitun pyhän titteli. Joonaa oli paikallisesti tunnettu ja kansan keskuudessa kunnioitettu pyhittäjä. Hän perusti oman luostarin ja oli sen ensimmäinen igumeni. Kaiken lisäksi Jaasjärven luostarin kohdalla 1800-luvun loppu ja 1900-luvun alku olivat jälleerakentamisen ja kukoistamisen aikaa. Joonan biografisten tietojen niukuuden takia oli päätetty viettää pyhän muistopäivää hänen nimipäivänään. Aunuksen hiippakunnan kirkollisten vieranomaisten päätöksellä ja *Vernyi mesjaceslov* -julkaisun toimittajan hyväksymisellä vuonna 1903 Joonaa Jaasjärveläisen nimi pääsi yleiskirkollisen kalenterin sivuille huomautuksella 'kunnioitettu paikallisesti'.

Tätä toimenpidettä seurasi Joonan elämäkerran pääseminen yleiskirkolliseen julkaisuun *Čet'i Minei* – pyhien elämäkertojen kokoelmaan. Kertomus Joonasta on itsenäinen versio, joka on kirjoitettu Baršovin teellisen tutkimuksen pohjalta. Joonaa ei liitetä Syväjärven perinteeseen eikä käsitellä hänen etnistä taustaansa. Moskovalaisen kirjoittajan kertomus vastaa historiallisen luotettavuuden vaatimuksia ja samalla suorittaa hagiografian tehtävän: tuo esille pyhän mallikelpoisen elämän.

Suomessa Karjalan pyhien läpimurto tapahtui vuonna 1947 *Erkki Piironaisen Karjalan pyhäät kilvoittelijat* -kirjan myötä. Kirja sisältää Joonasta lyhyen artikkelin, jonka prototyypin on *Nikodimin* teksti vuodelta 1910. Kertomuksessa on jo varmuutta, että Joonaa oli yksi pyhittäjä Aleksanteri Syväjärveläisen oppilaista. Piironaisen kirjan perusteella Joonan ja myös mui-

den Karjalan pyhittäjien nimet oli ensimmäisen kerran merkitty Suomen ortodoksisen kirkon kalenteriin vuonna 1948. Joona Jaasjärveläisen nimi löytyy syyskuun 22. päivän kohdalta.

Neuvostoliiton aikana Jaasjärven luostari raunioitui ja Joonan paikallisen kultti jäi unohtukseen. Yleisortodoksisen kirkon piirissä Joonan nimi on kuitenkin säilynyt. Se on esiintynyt sekä kirkkokalentereissa että pyhiin elämäkertakokoelmissa. 1990-luvulla Venäjän kirkollisen elämän elpyminen antoi sysäyksen paikallistradition restaurointiin ja juurien etsimiseen. Vuonna 1996 sattumalta tapahtunut luostarin raunioiden löytäminen Jaasjärven rannalta johi myös Joonan kultin uudestsyntymiseen. Tänä päivänä Joonaa erityisesti kunnioitetaan paikkakunnilla Šeltozero ja Latva. Paikalliset ihmiset uskovat vahvasti, että Joona on ihmeidentekijä ja alueen suojelija. Joonalle maalataan uudestaan ikoneja sekä Venäjän Karjalassa että Suomessa. Hänelle sepitetään runoja ja toimitetaan muistopalveluksia. Luostarin alue on jälleen pyhiinvaellusten kohde. Ehkä jonakin päivänä myös luostarin toiminta Jaasjärven rannalla elpyy.⁹⁹

Kirjoittaja on ideoimassa Joona Jaasjärveläisen tsasounahanketta Suomeen. Asiasta kiinnostuneet voivat ottaa yhteyttä kirjoittajaan sähköpostitse: irina.karvonen@joensuu.fi.

VIITTEET

- ¹ Barsov 1868, 65.
- ² Pyhittäjä Aleksanteri Syväriläinen (†1533), Syvärin luostarin perustaja, on ortodoksisen kirkon kunnioittama Karjalan valistaja, jonka elämästä on säilynyt yksityiskohtainen kuvaus. Aleksanteria pidetään koulukunnan perustajana, joka juurrutti kristillisen askeesiin ihanteet Karjalaan ja antoi esikuvan pienten erakkoluostarien toiminnalle.
- ³ Kirkinen 1970, 213–214.
- ⁴ Asiakirjoja Karjalan historiasta 1500- ja 1600-luvulta 1993, 131.
- ⁵ Nevolin 1853, 159; Barsov 1871,95; Zverinskij 1890, 288.
- ⁶ Tunnettu paikallishistorian ja luostarien perinteen tutkija. Toimi Aunuksen hengellisen seminaarin opettajana 1800-luvun puolivälissä.
- ⁷ K. A. Nevolin julkaisi ensimmäistä kertaa *piscovyje knigi novgorodskih piyatyn* 1500-luvulta vuonna 1853, jossa oli myös Jaasjärven luostarin kuvaus. Nevolin 1853, 159. Zverinskij 1890, 288.
- ⁸ Arkkimandriitta, myöhemmin Belgorodin piispa Nikodim (1871–1919) Vuosina 1902–1904 toimi S.-Peterburgin hengellisen opiston tarkastajana. Ajankaksolla 19.3.1909–10.12.1910 toimi Aunuksen hengellisen seminaarin rehtorina. ks. Oloneckaja eparhia 2001, 172,179.
- ⁹ Siitä hän itse kertoo esipuheessa: Nikodim 1902, 54.
- ¹⁰ Nikodim 1902, 60–61

- ¹¹ Uusmartyyri, kiduettiin hänen ollessaan Belgorodin piispana ja hän sai surmansa bolševikin kädestä v. 1919. Lähde: www.pravoslavie.ru/kalend1/02_14_20.htm
- ¹² Nikodim 1910, Oloneckij paterik, 55–56.
- ¹³ Kirkinen 1970, 213–214.
- ¹⁴ Pogosta – veropiiri ja kirkkopitäjä Venäjällä ja Novgorodin Karjalassa.
- ¹⁵ Tsernjakova 1998, 9–11.
- ¹⁶ Kirkinen 1970, 13, 14; Tsernjakova 1998, 8–10, 217; Barancv 1999, 5–15.
- ¹⁷ Baranov 1999, 206–295.
- ¹⁸ Asiakirjoja Karjalan historiasta 1993, 131.
- ¹⁹ Tsernjakova 1998, 217.
- ²⁰ Kljuchevskij 1995, 26.
- ²¹ Kljuchevskij 1995, 26.
- ²² Barsov 1870, 97; Nikodim 1902, 55; Denisov 1908, 615.
- ²³ Kloss 1998, 44, 58.
- ²⁴ Grumel 1958, 265–277, 312–313.
- ²⁵ Mielenkiintoista, että sekä Aleksanteri että hänen seuraajansa Varlaam nimittivät itseään asiakirjoissa *Velikogo Novagroda* ja *Velikih Luk* metropoliittiksi. (ks. Geiman 1941, 303, 304). Barsov luokitteli heidät Velikonovgorodskije ja koko Vienen rannikon metropoliittoiksi (ks. viite 36). Tämä todistaa myös sen, että Barsoville ym. asiakirjat olivat tuntemattomat.
- ²⁶ Geiman 1941, 303, 304.
- ²⁷ Geiman 1941, 304.
- ²⁸ Strojev 1877, 1001.
- ²⁹ Barsov 1870, 95–104; Nikodim 1902, 54–56.
- ³⁰ *Saint Herman Calendar* 2001, 71; *Enciklopedia pravoslavnoi svjatosti* 1997, 227; *Nastohaja kniga svjätenslužitelja* 1978, 102.
- ³¹ Tällä kannalla ovat *Enciklopedia pravoslavnoi svjatosti* 1997, 227 ja *Nastohaja kniga* 1978, 102.
- ³² Tätä kantaa puoltavat *Zhitija svjatyh* 1908, 134; *Prostrannyj mesjaceslov svjatyh* 1951; *The synaksarion* 1998, 162.
- ³³ *Vernyi mesjaceslov* 1903, 38; Nikodim 1910, 55; *Zhitija svjatyh* 1950, 30; Tallberg 1951, 43; Kirkinen 1970, 214; Suomen ortodoksinen kalenteri 2002.
- ³⁴ Barsov 1867.
- ³⁵ Kirjoitus ei ole säilynyt meidän päivimme saakka ks. Tsernjakova 1998, 53. Barsovin tutkimukseen teksti on lainattu kokonaan 1870, 95–97.
- ³⁶ Valtakausi 1606–1610, lahjoitti luostarille myös maita. Zvermskij 1890, 288.
- ³⁷ Solovetskin luostarin igumeneina toimivat Jaakob (1581–1597), Irinarh (1613–1626).
- ³⁸ Metropoliitta Isider oli Novgorodin hiippakunnan johdossa vuodesta 1603 vuoteen 1619.
- ³⁹ Oloneckaja eparhia 2001, 86.
- ⁴⁰ Barsov 1870, 98. Joonan testamentin teksti, josta Barsov kertoo, ei ole säilynyt meidän päivimme saakka.
- ⁴¹ Barsov 1870, 98. Barsovin käytössä oli *Synodika Ivniskogo Prihoda*, joka ei ole säilynyt meidän päivimme saakka.
- ⁴² Strojev 1877, 1001.
- ⁴³ ”Presbyteriä ei saa vihkiä ennenkuin hän on täyttänyt kolmekymmentä vuotta”, 5–6 ekumeenisen Trullon kirkolliskokouksen 14. sääntö. Ortodoksisen kirkon kanonit 1980, 352.
- ⁴⁴ Barsov 1868, 66.

⁴⁵ Verokirjoitus oli tehty sen jälkeen, kun kirkko oli jo vihitty, nimitäin kesällä 1582, koska kirjurit näkivät jo pelloilla heinän korjatun seipäisiin (*senä 5 ko-pen*).

⁴⁶ Kirkinen 1970, 190–200.

⁴⁷ Kirkinen 1970, 260.

⁴⁸ Metropoliitta Makarin aikana (1542–1563), jolloin Aleksanterin elämäkerta on kirjoitettu, vallitsevana hagiografiasa oli kompilaatio periaate. Itse hagiografian tutkimus alkoi jo 1800-luvulla, Kljuchevskij 1871; Jahontov 1881, Smolich 1999, 168.

⁵⁰ Joona Jaasjärveläisen kastenimi ei ole tiedossa.

⁵¹ 22. toukokuuta vuonna 1828 Aunuksen hiippakunta oli perustettu imperaattori Nikolai I:n päätöksellä.

⁵² Barsov 1868, 65.

⁵³ Barsov 1868, 65.

⁵⁴ Vuosina 1763–1765 luostari jaettiin kahteen. Suurin osa luostarin maista siirtyi valtion omistukseen. Solovjova 2000, 44.

⁵⁵ Tsaari Aleksanteri I (Pavlovits), valtakausi 1801–1825.

⁵⁶ Pyhän Aleksanterin jäännökset ja itse Syvärin luostari oli tsaarin kiinnostuksen kohde vielä senkin takia, että vähän aikaa ennen vierailua Syvärin luostarin arkhimandriitta Tobian (myöhemmin Aleksanteri Nevskin Lavran nimestään Syvärin luostarista Kolminaisuuden luostariin Helluntaia ja Pyhän Hengen päivänä takaisin. Tällainen aktio on ainutlaatuinen Venäjällä. Nikodim 1902, prilozhenie, sivu 2.

⁵⁷ Aleksanteri oli tsaariperheessä suosittu nimi, joka ilmeisesti oli annettu tällaisen suojelijan Aleksanteri Syväriläisen mukaan. Niinpä Syvärin luostarissa vierailivat vuonna 1858 tsaari Aleksanteri Nikolajevits; vuonna 1878 suuriruhtinaat Sergei Aleksandrovits, Pavel Aleksandrovits, Konstantin ja Dmitri Konstantinovitši; Vuonna 1887 Vladimir Aleksandrovits ja Maria Pavlovna. Nikodim 1902, *prilozhenie*, 2–8.

⁵⁸ Arkkiepiispa Venedikt virkaan astumisensa jälkeen vieraili Syvärin luostarissa keväällä 1847, ollessaan matkalla Pietarista Petroskoihin. Oloneckaja eparhia 2001, 12, 14.

⁵⁹ Pyhän Aleksanterin elämäkerrasta, joka oli kirjoitettu 12 vuotta hänen kuolemansa jälkeen, varmemmin tunnetaan hänen neljä oppilastaan. Nykyisin Syväriläisen koulukuntaan kuuluu jo eri lähteiden mukaan 13–15 oppilasta.

⁶⁰ Barsov 1870, 95–104.

⁶¹ Elämäkerran tuli rakentua esipuheesta, pyhän elämänvaiheiden kuvaamisesta, loppuyhtykyksestä ja ihmekertomuksista.

⁶² Barsov 1870, 97.

⁶³ Kirjailija, seuraten Barsovia, luettelee kaikkien 1500- ja 1600-lukujen vaihteissa vaikuttaneiden luostarin lahjoittajien nimet.

⁶⁴ Kljuchevskij 2000, 724.

⁶⁵ Tsernych-Pät 1979, 352.

⁶⁶ Verokirjassa vuodelta 1628/29 nimeltä mainitaan vain Jumalansynnyttäjän Ilmestyksen temppelin nimikkoikoni. 17 muuta ikonia ei ole sanottu nimeltä. Vuonna 1724 tehdystä Jaasjärven luostarin kuvauksessa nimeltä mainitaan jo 3 ikonia: temppelin juhlaikoni, Nikolaos Ihmeidentekijän ikoni ja Jumalansynnyttäjän Hodigitriaikoni. Barsov 1870, 96–99.

⁶⁷ Pyhittäjä Arseni Konevitsalainen (†1447) oli Konevitsan luostarin perustaja. Perimätiedon mukaan oli kotoisin Novgorodista, kilvoitteli Kreikassa Athos-

vuoren luostareissa. Palatuaan kotikaupunkiinsa hän sai stumauksen vetäytyä erakoksi ja päätyi Laatokan Konevitsan saarelle. Pyhä Arseni toi mukanaan Athokselta Jumalanäidin ikonin, joka perinteen mukaan on ihmeitä tekevä. Kärkkäinen 1999, 177.

⁶⁶ Sinänsä aihe ja aseelma eivät olleet harvinaisia 1700- ja 1800-luvun ikonitaiteessa.

⁶⁷ Pappismunkki Arseni 1995, kuva sivulla 73, 1800-luvun pyhiinvaeltajille myyväviksi tarkoitettut ikonit.

⁶⁸ Vuonna 1764 Jaasjärven luostari lakkautettiin. Luostarin jälleerakentaminen alkoi 1850-luvulla, ja vuonna 1857 luostari itsenäistyi.

⁶⁹ Barsov 1870, 97.

⁷⁰ Barsov 1870, 97, 98.

⁷¹ Paleostrovin luostari sijaitsee 6 kilometrin päässä Tolvujan kylästä.

⁷² Tsernjakova 1998, 216–225.

⁷³ Kukushkina 1977, 51.

⁷⁴ Kirkinen 1970, 199.

⁷⁵ Joonalle kuuluneita kahta hevosmatkalaukkua oli pitkään säilytetty Jaasjärven luostarissa.

⁷⁶ Syntyessään Ksenia Ivanovna Šestova, vuonna 1590 meni naimisiin Feodor Nikitits Romanovin kanssa, joka oli tsaari Fec-lorin, livana Julman pojan, serkku. Vuonna 1598 tsaari Feodorin kuoltua, valtaan tuli Boris Godunov. Hänen käsystään Romanovin perheenjäsenet olivat erotettu toisistaan. Feodor Romanov oli väkisin vihitty munkiksi, hän sai nimen Filaret (tuleva Venäjän patriarkka) ja hänet oli lähetetty pohjoisen luostariin. Ksenia oli joutunut nunnaksi. Marfa-nimisenä hänet oli lähetetty Karjalaan Tolvujan kylään. Ojoneckaja eparhia 2001, 156–160.

⁷⁷ Vuonna 1606 Boris Godunov kuoli ja hänen päätöksensä raukesivat.

⁷⁸ Oloneckaja eparhia 2001, 159.

⁷⁹ Sevasjanova 2001, 23–27.

⁸⁰ Kirkinen 1970, 106.

⁸¹ Barsov 1870, 98.

⁸² Nevolin 1853, 159–166.

⁸³ Ensimmäistä kertaa oletettamus löytyy Barsovin kirjasta *Prepodobnyje Obonezhskije pustynnozhiteli* vuodelta 1868. Sivulla 65 Barsov kirjoittaa: ”Joonna mahdollisesti olisi voinut olla Aleksanteri Syväriläisen oppilas tai ehkä oli vihitty munkiksi Syvärin luostarissa.”

⁸⁴ Barsov 1870, 103.

⁸⁵ NARK Fond 25, opis 20, 38/427.

⁸⁶ Nikodim 1910, 56.

⁸⁷ Oloneckaja eparhia 2001, 86.

⁸⁸ NARK Fond 25, opis 20, 38/427.

⁸⁹ Keskustelu Latvian kirkkoherra isä Andrein kanssa kesällä 1999.

⁹⁰ Barsov 1870, 103.

⁹¹ Nikodim 1902, 56.

⁹² Golubinskij 1903, 272.

⁹³ Nikodim 1902, 48, 60.

⁹⁴ Golubinskij 1903, 287.

⁹⁵ Raamatullinen henkilö, ks. VT.

⁹⁶ Kirkinen 1970, 213–214.

⁹⁷ Venäjän Ortodoksisen Kirkon Synodin päätöksellä 23.12.2003 Jaasjärven luostarin jälleerakentaminen on aloitettu.

LÄHTEET

Painetut lähteet

- Barsov E. V.
1870 O loneckij monastyr Klimency, s pripisnymi k nemu pustynjami. Sarjassa Ctenija v imperatorskom obshestve istorii i drevnostei Rossijskikh pri Moskovskom Universitete, Moskva, V Universitetskoi tipografii na Strastnom bulvare, 1871.
- Novgorodin arkkipiispa Aleksanderin Jaasjärven luostarille antama kirje vuodelta 1589 ja siihen vuonna 1592 lisätty Novgorodin arkkipiispa Varlaamin vahvistus.*
Kokoelmassa Materialy po istorii Karelii XII-XVI v.v. pod redakciej V.G. Geimana, Petrozavodsk, Gosudarstvennoje izdatelstvo Karelo-Finskoi SSR, 1941.

Piscovyje knigi Obonezhskoi p'atiny 1478 i 1563g.g.
materialy po istorii Karelskoi ASSR/ Podg. k pech. A.M. Andrijashev; Pod red. M.N. Pokrovskogo, Leningrad, 1930; Piscovyje knigi Novgorodskoi zemli 2, Baranov, K.V. 1999. S.-Peterburg, Izdatelstvo Dmitri Bulanov.

Äänisen pogostien kirjurikirja vuodelta 1582.
Teoksessa Nevolin K.A. O p'atinah i pogostah Novgorodskih v XVI veke. Zapiski imperatorskago geograficheskago obshstva. Knizhka VIII. S. Peterburg, v Tipografii Imperatorskoi Akademii Nauk, 1853; Asiakirjoja Karjalan historiasta 1500- ja 1600-luvulta III, toim. Tsernjakova, I. Katajala, K. Joensuu – Petroskoi, 1993.

Painamattomat lähteet

- Nacionalnyi Arhiv Respubliki Karelia NARK*
fond 25, opis 20, d. 38/427.
Report ieromonaha Nafanaila s obozreniem postroek i hoz'aistva Jashezerskoi pustyni Petrozavodskogo uезда, 15 dekabr'a 1854 goda.
fond 25, opis 1, d. 60/1.
Svedeniija o sostojanii Jashezerskoi pustyni za 1879 god.

KIRJALLISUUS

- Barsukov, N.
1882 Istochniki russkoi agiografii, Sanktpeterburg, Tipografija M.M. Stasjulevicha.

- Bulgakov, S.V.*
1913 *Nastolnaja kniga dlja svjashenno-cerkovno-sluzhitelei, Kiev, Tipografia Kievo-Pecherskoi Uspenskoi Lavry.*
- Denisov, L.I.*
1908 *Pravoslavnyje monastyri Rossijskoj Imperii. Polnyi spisok, Moskva, Izdanije A.D. Stupicina.*
- Gouubinskij, E.*
1903 *Istoria kanonizacii svjatyh v Russkoi Cerkvi, Moskva, Yniversitetskaja tipografija.*
- Grunel, V.*
1958 *La chronologie. Traite d'etudes bysantines 1. Paris.*
- Enciklopedia pravoslavnoi svjatosti. Tom I.*
1997 *Avtory-sostaviteli Rogov, A.I. Parmenov, A.G. Moskva, izdatelstvo Lik press.*
- Kirkinen, H.*
1970 *Karjala idän ja lännen välissä I, Venäjän Karjala renessanssijalla (1478-1617), Joensuu, Pohjois-Karjalan Kirjapaino Oy.*
- Kljuchevskij, V.O.*
1995 *Monastyri v russkoi istorii. Teoksessa "Russaije monastyri. Centralnaja chast Rossii", toim. Feoktistov, A.A. Helsinki, Otava.*
- Kljuchevskij, V.O.*
2000 *Kratki kurs po russkoi istorii, Moskva, Eksmo-Press.*
- Kloss, B.M.*
1998 *Izbrannyje trudy Tom I, Moskva, Jazyki Russkoi kultury.*
- Kukushkina, M.V.*
1977 *Monastyrskije biblioteki Russkogo Severa, ccherki po istorii knizhnoi kultury XVI-XVII vekov, Leningrad, Nauka.*
- Kärkkäinen, T.*
1999 *Kirkon historia. ortodoksin käsikirja. Jyväskylä, Gummerus Kirjapaino Oy.*
- Muraviev, A.N.*
1859 *Zhitia svjatyh Rossijskoj cerkvi, Moskva.*
- Nastolnaja kniga svjashennosluzhitelja. Tom 2. Mesja:eslov.*
1978 *Moskva, Izdanije Mskovskoi Patriarii.*
- Nevelin, N.A.*
1853 *O p'atnah i pogostah Novgorodskih v XVI veke s prilozhenijem karty. Zapiski imperatorskago geograficheskago obshestva. knizhka VIII. S.Peterburg, V tipografii Imperatorskoi Akademii Nauk.*

- Nikodim (Kononov, A.).*
1904. (Venäjän kansalliskirjaston katalogin mukaan v.1902). Prepodobnyje Aleksandr Svirskij i jęgo ucheniki –podvizhniki. istoričeskije svedenijs o cerkovnom ih počitanii, Petrozavodsk, oloneckaja gubernskaja tipografi-ja.
- Nikodim, arkkimandriitta.*
1910 Oloneckij paterik ili skazanija o žizni , podvigah i chudesah prepodobnyh i bogonosnyh otec nashih, prosvetitelėj i chudotvorcev oloneckih, Petrozavodsk.
- Oloneckaja eparhija. Stranicy istorii*
2001 Petrozavodsk, Petrozavodskaja i Karelskaja Eparhija, Nacionalnyi arhiv RK.
- Pappismunkki Arseni.*
1995 Ikonikirja, Keuruu, Otava.
- Pavlovskij, A.A.*
1907 Vseobščij illjustrirovannyj putevoditel po monastyr’am i svjatym mestam Rossijskoj Imperii, Nizhnij-Novgorod.
- Piironen, E.*
1947 Karjalan pyhäät kilvoittelijat, Kuopio.
- Pravoslavnyja ruskija obiteli.*
1910 Polnoje illjustrirovannoje opisanije vseh pravoslavnyh ruskikh monastyrej v Rossijskoj Imperii i na Afone, S.Peterburg, Knigoizdatelstvo P.P. Soikina.
- Ratshin, A.*
1852 Polnoje sobranije istoričeskikh svedenij o vseh byvschih v drevnosti i nyne sushestvujuschih monastyrah i primechatelnyh cerkvah v Rossii, Reprint 2000, Moskva, Knizhnaja palata.
- Smolich, I.K.*
1999 Russkoje monashestvo, Moskva, Cerkovno-nauchnyi centr Pravoslavnaja Enciklopedia.
- Strojev, P.*
1877 Spiski ierarhov i nastojatelei monastyrei possiiskia cerkvi, S.Peterburg.
- Svodnyi ikonopisnyi podlinnik XVIII veka po spisku G. Filimonova*
1874 Moskva, Vuniversitetskoj tipografi.
- Talberg, N.*
1951 Prostrannyi mesjaceslov Svjatyh v Zemle Rossijskoj prosijavshih, N.Y. The Holy Trinity Monastery, Jordanville.
- Tsernjakova, I.*
1998 Karelia na perelome epoh, Petrozavodsk, Petrozavodsk State university press.

Tsernych-Pät, I.

1979 Ikonin teologiaa. – Ortodoksinen kirkko Suomessa., M. Lieto, Etelä-Suomen kustannus Oy.

Velikaja Minei Chet' i sebrannyje Vserossijskija mitropolitom Makariem.

1869 Izdanije arheograficheskoj komissii, Sankt Peterburg. Tipografija imperatorskoj akademii nauk.

Vernyi mesjaceslov

1903 Vseh russkikh svjatyh, chümnyh molebnami i torzhestvennyymi liturgijami obshecerkovno i mestno. Moskva, Sinodalnaja tipografija.

Zhitiija russkikh svjatyh

1993 Uchebnoje posobie. Svjato-Troickij Novo-Golutvin zhenskij monastyr. Moskva, Profizdat.

Zhitiija svjatyh.

1977 1000 let russkoj svjatosti. Sobrala monahin' a Taisia. Bussy-en-othé, France.

Zhitiija svjatyh na russkom jazyke izlozhenyjia po rukovodstvu

Chet' ih - Minej Sv. Dimitrija Rostovskogo

1908 Kniga dopolnitelnaja pervaja. Moskva. Sinodalnaja tipografija.

Zverinskij, V.V.

1890 Materialy dlja istoriko-topograficheskogo issledovanija o pravoslavnyh monastyrah, Tom I. S.-Peterburg.

SUMMARY

Irina Karvonen: *Who Was Jonah of Jaasjärvi?*

This article examines the sanctifier Jonah of Jaasjärvi (Joonas Jaasjärveläinen), the founder of the monastery of Jaasjärvi and pupil of Alexander of Syväri (the Svir river in Russian).

The sanctifier Jonah of Jaasjärvi's remembrance day is commemorated on the 22nd of September. It is found worldwide in Orthodox calendars. This means that Jonah of Jaasjärvi is known and venerated ecumenically. It is known with certainty that Jonah was active in Eastern Karelia (Karelia of Lake Ääninen/Onega) in the 16th century. As a historical person Jonah has received little attention among researchers. Particularly in the Soviet era Jonah and his monastery were virtually forgotten. Nowadays interest in holy people is growing both within the Russian and Finnish Orthodox churches. Interest has focused particularly on the saints who were active in Karelia, such as Jonah of Jaasjärvi.

The most significant act of Jonah was the establishment of the monastery of Jaasjärvi and serving as its first *igumen*. Even today the ruins of the Blagoveshenskiy monastery founded by Jonah remain standing in a remote place on the shore of Lake Jaasjärvi. In the article the early period of the monastery is examined with the help of tax and other documents and writings concerning the economy of the monastery from the 16th and 17th centuries. On the other hand, documents from the years 1854–1904 shed light on the reconstruction and heyday period of the monastery. Through these documents the continuation of the life-work of Jonah and the birth of the cult of Jonah are studied.

Nowadays Jonah of Jaasjärvi is above all known as a pupil of Alexander of Syväri (Svir). Because of this the article considers Jonah's possible contacts with the monastery of Syväri (Svir) already during his lifetime. The article also sheds light upon the origins and development of the tradition concerning Jonah, for which also an administrative-political basis can be discovered.

The last time that the monastery of Jaasjärvi founded by Jonah has been studied scientifically was in the late 19th century. In the light of previous research it does not seem possible to find a very uniform description of Jonah of Jaasjärvi. On the one hand, biographical data concerning him can be found in textbooks and hagiographic literature. On the other hand, the authors of the biography of Jonah have seasoned tradition with their imagination in the absence of exact historical knowledge. This article is based on a source-critical premise according to which the different phases of the life of Jonah are reconstructed by separating the historical facts from the legendary parts.

Hanna Kemppi

Lintulan luostarimiljöö historian peilinä 1895–1939

I Monitieteinen luostaritutkimus

Tarkastelen artikkelissani moniosaista tutkimusongelmaa: miten Lintulan luostarin miljöö syntyi, muotoutui ja muuttui vuosina 1895–1939, ja mitä tekijöitä miljööön muotoutumisen ja muutosten taustalla oli. Valitsemani ajanjakso kattaa koko sen ajan, jolloin luostari toimi Kannaksen Kivenmavalla. Luostareiden historiallinen kehitys muistuttaa usein aaltoliikettä. Luostarin taloudelliset ja hengellisetkin ominaisuudet voivat toistuvasti vaihdella ns. kukkoistus- ja rappiokausina. Luostarin syntytausta tai mairneikkaatkaan kilvoittelijat eivät muodosta enrustettavia historiatavaiheita luostarille, vaan luostarin historiaan vaikuttavat yhteiskunnalliset ja poliittiset syyt.¹ Vaikka luostarikilvoittelijat vetäytyvät maailmasta, ei maailman vaikutus luostariin lopu. Venäläisyyden², suomalaisuuden³, kansallisen⁴ ja nationalismin⁵ käsitteet liittyvät Lintulan miljööseen ja historiaan erityisesti 1910-luvulta 1930-luvulle.

Lintulan luostarimiljööön ja -arkkitehtuurin tutkimus on ortodoksisen kulttuurihistorian monitieteistä tutkimusta. Arkkitehtuurin kuuluu tutkimus- ja traditioon, jossa taidetta tarkastellaan yhteiskunnallisessa kontekstissaan, ja traditioon, jossa taide nähdään poliittikan ja ideologian osana. Autonomian ajan Suomen ortodoksisista kirkkoista on aiemmin tarkasteltu etenkin suomalaiskansallisesta näkökulmasta. Venäläisväestön kulttuurin, luostarimiljööön ja luostariarkkitehtuurin tieteellinen tutkimus on uudehko ilmiö.⁶

Miljööutkimus on taide- ja kulttuurihistoriallista. Se alkoi Suomessa 1970-luvulla. Esimerkiksi Henrik Lilius määritteli perustaltaan edelleen käyttökelpoisessa kirjoituksessaan miljööutkimuksen tavoitteeksi ympäristön fyysisen ja visuaalisen rakenteen ymmärtämisen. Tutkija analysoi taidehistoriallisten osatekijöiden (rakennusten, asemakaavojen ym.) ohella esimerkiksi alueellisia, hallinnollisia ja taloudellisia tekijöitä. Miljöö ei ole mikä tahansa ympäristö tai mausema, vaan ihmisen luoma suunnitelmallinen kokonaisuus. Se voidaan rajata erilaisilla perusteilla, esimerkiksi

maantieteellisesti tai ajallisesti.⁷ Ihmisen rooli miljöössä on suunnittelijan ja rakentajan ohella toimijan rooli. Ihminen elää osana miljöötä. Rakennukset ympäristöineen suunnitellaan ihmisen toimintaa varten. Esimerkiksi yksi kirkkojen suunnittelun lähtökohdista on rakentaa tila, jossa tietynlainen jumalanylveluksen toimittaminen on mahdollista. Kun miljööstä häviää siinä toimiva ihminen, voidaan edelleen ymmärtää miljöön osatekijöitä, niiden suhteita toisiinsa ja sitä, kuinka miljöö on syntynyt ja muuttunut, sekä sitä, millaista ihmisen toimintaa miljöössä on ollut. Tärkeään monitieteistä lähestymistapaa. Tutkimuskohteenani olevan Lintulan luostarikokonaisuus sekä sitä ympäröinyt kannakselainen huvilamiljöö ovat poissa. Miljöön säilymiseen ei riitä, että jokin yksittäinen rakennus on vielä olemassa. Tutkimukseni onkin kadonneen miljöön rekonstruointia, mikä on yksi miljöötutkimuksen tavoitteista.⁸ Luostari muodostaa eri-ikäisten ja eri tarkoituksiin suunniteltujen rakennusten monimuotoisen yksikön, ja ajallisesti ja toiminnallisesti monitasoisen miljöön.

II Lintulan synty ja kasvu autonomisessa keisarikunnassa

Lintulan nunnaluostari perustettiin Karjalan kannakselle Kivennavan pitäjään Polviselän ja Joutselän kyltien välissä sijainneelle maatilalle vuonna 1895. Luostari oli hyvien kulkuyhteyksien varrella. Kannaksen halki kulki Viipurin–Pietarin maantie ja rautatie. Terijoen rautatieasemalle oli Lintulasta matkaa noin 15 kilometriä ja Pietariin noin 53 kilometriä.⁹ Lintulan luostari perustettiin maalle, joka oli laajaan Kivennavan Lintulan lahjoitusmaahan kuulunut hovitila. Alue sai nimensä alueen läpi virranneesta Lintula-joesta. Lahjoitusmaan omistushistoria on monivaiheinen.¹⁰ Vuonna 1877 todellinen valtioneuvos, myöhemmin salaneuvos, Feodor Petrovič Neronoff¹¹ osti Kivennavan pitäjän ja Raivolan rautaruukin, ja siirsi maiden omistusoikeuden johtamalleen Ranskassa rekisteröidylle metsä- ja kaivosyhtiölle.¹² Kannaksen kaakkoisosien asutuskehityksen kannalta Neronoffin ja yhtiön rooli olivat merkittäviä. Yhtiö möi omistamistaan ranta- ja metsäalueista kymmeniä huvilatontteja ja metsää venäläisille 1880-luvun alussa.¹³ Myös F. P. Neronoff ja hänen puolisonsa Larisa Alekseevna hankkivat kumpikin yhden maatilan. Larisa Alekseevnan omistuksessa oli noin 300 hehtaarin¹⁴ suuruinen Lintulan tila, jonka rakennuskantaa Neronoffit täydensivät. Keväällä 1894 he ilmoittivat arkkipiispa Antomijille (1846–1912) haluavansa lahjoittaa noin puolet tästä

maatilasta kirkolliseen käyttöön sillä ehdolla, että maalle perustettaisiin naisten työ- ja hyväntekeväisyysyhteisö, joka myöhemmin saisi luostarin statuksen. Suunnitelmiin kuului, että yhteisö ylläpitäisi ortodoksisista seurakuntakoulua ja työille tarkoitettua orpokotia.¹⁵ Lahjoitus oli huomattava, 100 000 Suomen markkaa.¹⁶

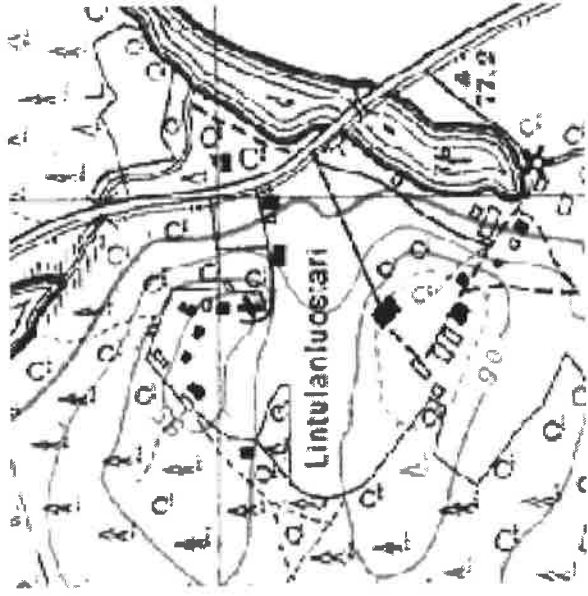
Vaikka Suomi oli Venäjään kuuluva autonominen suuriruhtinaskunta, ei ortodoksisen luostarin perustaminen näyttänyt aluksi mahdolliselta. Mutkikkaiden vaiheiden jälkeen Lintulan yhteisö sai perustamisluvvan, kun sen toiminta rajoitettiin ortodoksisen väestöön eikä sitä rahoitettu Suomen valtion avustuksilla.¹⁷ Naisyhteisö perustettiin nuoreen Suomen hiippakuntaan Pyhimmän Synodin¹⁸ päätöksellä 17.5./11.6.1895 ja 12.8.1895 päivätällä keisarin suostumuksella.¹⁹

Usein Venäjän nunnaluostarit olivat syntyneet kuin itseksensä, että oli muodostunut yhteisö ilman kirkollisen johdon tai donaattorin aloitetta. Vasta kun sisaristo jo oli clemassa, yhteisö perustettiin virallisesti ja sille saatettiin lahjoittaa omaisuutta.²⁰ Lintulan luostari poikkesi tästä. Yhteisölle haettiin ensin perustamis lupaa ja lahjoitettiin omaisuutta, ja vasta sen jälkeen tulivat ensimmäiset asukkaat. Hekään eivät tulleet omasta aloitteestaan vaan Neronoffin kutsumina kaukaa Penzan kuvernementista, F. P. Neronoffin syntymäkaupungista Mokšanista.²¹

Naisyhteisön aktiivisen rakentamisen aika 1895–1905

Suuri osa Lintulan hovitiasta sijaitsi Viipurin–Pietarin maantien länsipuolella. Siihen kuului kaksi kukkulaa, peltoja, metsää, osa tilan pohjoispuolella sijainnutta Polvijärveä ja maantien molemmin puoli levittäytynyt padottu joki tulva-alueineen, josta muodostui pieni järvi. Hovitiila ei ollut eristyksissä esimerkiksi saarella, vaan maaseudulla asutuksen ympäröimänä. Luostarin rakentamisen edellytykset määräytyivät tontin maasto-olosuhteiden sekä käytettävissä olleiden varojen mukaan, sillä rakentamista säätelevää asemakaavaa ei ollut.

Lintulan luostarin toimintaperiaatteeksi oli jo ennen sen perustamista päätetty omavaraisuus ja maatalous.²² Eteläkukkula oli Lintulan hovitiilan keskus. Siellä oli tilan vanha rakennuskanta: Neronoffien huvila ja niin kutsuttu Lintulan hovi, jota alettiin nimittää punaiseksi huvilaksi, sekä tärkeimmät maatalousrakennukset eli karjapaha talleineen ja navettoineen.²³ Neronoffien hovitiila ei siis ollut osa-aikaiseen asumiseen tarkoitettu huvilatontti vaan lahjoitusmaa-ajalta perityvä kartanomiljöö. Sitä ei ryhdytty raivaamaan luostarin tieltä, vaan luostarirakennusten sijoittelu määräytyi olemassa olevien peltojen ja rakennuskannan mukaan. Rakentamaton



Lintulan luostarin maatila. Kartalla erottuvat korkeuskäyrien perusteella kaksi kukkulaa, vesistöt ja tieverkosto. Kirkko ja luostarirakennukset olivat pohjoiskukkulalla, Neronoffien kartano ja maatalousrakennukset eteläkukkulalla. Maanien molemmin puolin levittäytyi Lintula-joen tulva-alue, ja kartan alalaidassa on pato ja luostarin mylly. (Topografiikkartta 6680/90-30° -480/90 Jalkala. MMH 1937. Yksityiskohta. Karjala 2, elektr.)

pohjoiskukkula oli vapaasti suunniteltavissa, ja se varattiin luostarirakennuksille.

Luostaria alettiin tässä tapauksessa rakentaa donaattorien, Neronoffien, valvonnassa ja pitkälti heidän varoillaan. Virallisen perustamisen jälkeen yhteisö alkoi saada pientä tukea myös Synodilta.²⁴ Neronoffit osallistuivat edelleen luostarin päätöksentekoon. F. P. Neronoff tulkitsi Synodin antamaa yhteisön perustamispäätöstä niin, että hänellä oli oikeus valita yhteisön johtaja.²⁵ Tässä ajattelussa on kiinnostava yhteys satojen vuosien takaiseen ktiitor- eli lahjoitusluostareiden perinteeseen. Ktiitor-luostareita perustaneet ruhtinaat pidättivät itsellään monia oikeuksia kuten johtajanvalinnan ja luostarin omaisuuden hoidon. 1800-luvulla Venäjän luostareiden johdossa oli tavallisesti luostariasukkaiden keskuudestaan valitsema

johdaja, jonka valinnan hiippakunnan piispa vahvisti.²⁶ Yleensä luostarin käytännön johtaminen perustui eri luottamustehtävissä toimivien yhteistyöhön, ja ylin hallintovalta oli hiippakunnan johdolla ja Synodilla. Luostarin omaisuus oli yhteisön ja sen myötä kirkkokunnan omistuksessa. Käytettävissäni ei ole ollut tietoja siitä, kuinka Venäjälle 1800-luvun lopulla lahjoitusvaroin perustettujen luostareiden donaattorit ovat muualla toimineet, mutta Lintulan yhteisön muut suurlahjoittajat tai heidän sukulausensa eivät osallistuneet luostarin päätöksentekoon.²⁷

Lahjoitusvaroin perustetut luostarit ovat usein syntyneet testamenttisäädöksellä, ja luostarin käytännön perustaminen ja rakentaminen on annettu kirkollisen hallinnon toteutettavaksi.²⁸ Perustamaansa luostariin täysin maallikkona asumaan jäänyt lahjoittaja oli pötkö. Neronoffit sovelsivat asemaansa laajasti, varaten myös pojalleen muun muassa oikeuden maatilalla asumiseen ja sen elintarviketuonnosta hyötymiseen.²⁹ Asetel-massa voi havaita ristiriidan 1900-luvun alun yleiseen menettelyyn. Hen-gellisen konsistorion³⁰ säännösten 118. artiklan perusteella hiippakunnan johdon alai-isten nunnaluostareiden välitön taloudellinen johto oli johtajat-aren ja vanhimpien sisarten muodostamalla johdokunnalla, jonka valvon-ta kuului konsistoriolle. Lintulan luostarille oli annettu lupa johtokuntaan perustuvalla taloudenhoitole vuonna 1901, mutta se ei tuonut muutosta Neronoffien asemaan.³¹

Arkkitehti Morozovin luostarikirkko

Kirkko oli uuden naisyhteisön ensimmäinen ja luostari toiminnan kannalta välttämätön rakennuskohde. Neronoffit aloittivat puukirkon rakennuttamisen maatilalleen jo vuonna 1893.³² Vaikka Lintulan kirkko rakennettiin luostari-sisaristoa varten, kuului se taustansa vuoksi yksityisten huvilanomistajien rakennuttami- en kirkkojen joukkoon. Luostarialuetta varten ei ilmeisesti tehty kokonaissuunnitel-maa. Silti kirkon arkkitehdin valinnan ja ra-kennuspiirustusten hyväksynnän oli edettä-vä virallista tietä niin, että Neronoffit tuskin entuudestaan tunsivat kirkon suunnittelijan. Pyhimmän Synodin taloushallinnossa pal-vellut arkkitehti Evgenij L'vovič Morozov laati kirkon piirustukset. Arkkipiispa Anto-nij vihki yksialttarisen kirkon 4.6.1895 py-hän Kolminaisuuden kunniaksi.³³

Lintulan hirsikirkko sijoitettiin tontille *Arkkitehti E. L. Morozov*.
(*Baranovskij* 1893, 228.)



E. L. Морозов.

että alttari oli kirkon itäpäädyssä. Kirkko oli Viipurin maantieltä noin 200 metrin päässä, pohjoiskukkulalle johtavan pihatien päässä aukean laidassa. Kirkon pohjakaava oli ristin muotoinen. Noin kaksi metriä korkeaa graaniittikivijalka muodosti kellarikerroksen, johon aluksi sijoitettiin sisäriston keittiö ja trapeza. Kirkon yhteyteen ei heti rakennettu kellotornia. Rakennuspiirustusten tai asian vahvistavien asiakirjojen puuttuessa on epäselvää, kuuluiko torni arkkitehti Morozovin alkuperäiseen suunnitelmaan. Työhön varattu raha saattoi loppua kesken, sillä vuonna 1897 luostarille luvattiin, että se saisi yksityiseltä taholta lahjoituksen kellotornia varten.³⁴ Tavanomainen ratkaisu oli sijoittaa kellotorni kirkon eteisen päälle tai jätkeeksi, länsitorniksi. Erillinen kellotorni oli lähialueiden kirkkoarkkitehtuurissa epätavallinen,³⁵ mutta luostarin perimätiedon mukaan Lintulaan rakennettiin sellainen. Se oli väliaikainen, sillä perimätiedon mukaan luostari rakennutti jo vuonna 1901 lahjoitusvaroilla uuden.³⁶ Se oli käytössä noin kymmenen vuotta. Vasta syksyllä 1910 luostari maksoi E. L. Morozoville kellotornin suunnitelmasta ja rakennutti tornin niin ikään lahjoitusvaroilla.³⁷

Kirkko oli yhteisön ensimmäisten vuosien sisariston määrään nähden erittäin tilava, mutta sisariston kokoa ei luostaria perustettaessa ollutkaan rajoitettu. Jäseniä voitiin ottaa niin paljon kuin yhteisö pystyisi omalla työllään elättämään.³⁸ Enimmillään kirkkoon mahtui 250–300 henkeä.³⁹ Aikakauden Kannaksen ja Pietarin ympäristön kirkkoihin verrattaessa Lintulan kirkkoa voi luonnehtia joukosta erottumattomaksi. Se ei ollut kooltaan tai rakennusmateriaaleiltaan poikkeava.⁴⁰ Se oli venäläistyylinen, kuten monet lähiseudun kirkot. Sen ainoa, suuri kupoli oli kahdeksankulmainen ja telttakattoinen, kirkossa oli lautavuoraus ja koristeelliset, melko kapeat räystäslaudat. Kirkkoa täydentävä kellotorni oli jäsenmety samoilla keinoilla. Kirkossa oli kuitenkin mielenkiintoinen erityispiirre, joka erotti sen muista Kannaksen kirkkoista ja muodosti yhteyden Raivolankylän kirkkoon.⁴¹ Raivolankirkko oli vanhempi, koristeellisempi ja suurempi. Kirkkoja yhdistivät poikkeuksellisen muotoiset ikkunat ja ikkunakehykset. Ikkunat olivat ristin muotoiset ja ympäröity leveillä, viistokulmaisilla ja yläreunastaan kolmionmuotoisilla kehyksillä. Raivolankirkon suunnitteli arkkitehti Ivan Semenovič Bogomolov (1841–1886).⁴² On todennäköistä, että ikkunamuotoilu on tunnetun arkkitehti Bogomolovin luomus, jota Morozov olisi tutkinut Lintulan kirkkoa suunnitellessaan. Tyypipiirustukset tai jokin mallikirja ovat myös mahdollisia lähteitä, vaikkakaan vastaavanlaisia ikkunoita ei esiinny muissa Kannaksen eikä ilmeisesti laajemminkin Pietarin ympäristön kirkkoissa.⁴³

1900-luvun alussa kirkon ympäristöä täydennettiin perustamalla luostarin hautausmaa kirkon alttaripäädyn ympärille.⁴⁴ Hautausmaamijööstä tuli puutarhamainen. Sen erottuvin muistomerkki oli vuonna 1906 kuol-

leiden luostarin perustajien, Neronoffien, hauta kirkon alttarin vieressä muista haudoista erillään.⁴⁵

Ylärautaa ja epävarmuutta

Puuttuvasta luostarirakennusten kokonaissuunnitelmasta huolimatta Neronoffeilla oli selkeästi pyrkimys muodostaa tilan pohjoiskukkulasta luostarikeskus, johon sijoitettiin kirkon ohella sisariston asuinrakennukset. Suomen luostareiden 1800-luvun loppu ja 1900-luvun alun asuintalot eivät olleet niin askeettisen kasarmimaisia kuin 1800-luvun alkupuolen klassiset Konevitsan ja Valamon munkkien asuntolat.⁴⁶ Useimmat Lintulan asuintalot olivat tyyppiirustuksiin perustuvien, tavanomaisten asuintalojen kaltaisia, eikä niiden arkkitehteista ole tietoja. Lintulan asuinrakentamisen vertailukohdaksi soveltuvat kannakseläishuviloiden ohella esimerkiksi 1800-luvun loppupuolen Valamon luostarin skiiittojen tai Viron Pyhtitsan luostarin asuintalojen puuarkkitehtuuri, joka ei ollut massiivinen kokonaisuus. Jos kokonaisuus muodostui, se koostui useista pienistä, toistensa kaltaisista taloista.⁴⁷ Sisätilaratkaisuiltaan asuintalot poikkesivat tavanomaisesta. Luostarijärjestys vaati, että luostariasukkailla oli oma kelja. Talot oli rakennettava käytännöllisesti. Lukuisat pienet keljat voitiin esimerkiksi sijoittaa rakennusta halkovan käytävän varrelle, jolloin rakennuksista tuli pitkänomaisia.

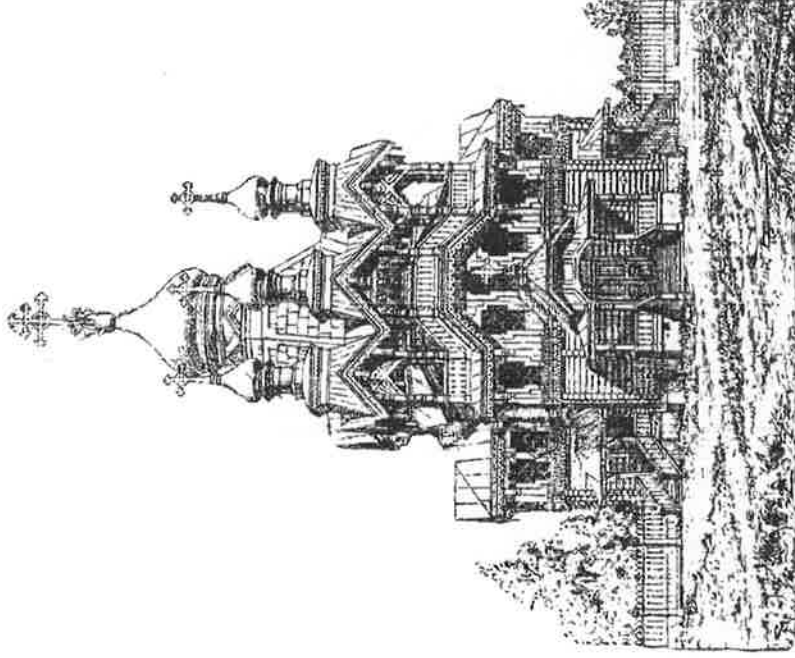
Vuonna 1895 Lintulan sisariston asunnoksi hankittiin ja kunnostettiin Kivennavalta siirretty yksikerroksinen keljatalo. Se pystytettiin noin sadan metrin päähän rakenteilla olleesta kirkosta. hieman vinottain kirkkoon nähden. Maantieltä kirkolle kulkeneen pihatien vasemmalle puolelle, noin sadan metrin päähän maantiestä, Neronoffit rakennuttivat luostarin leipomon. Rakennuksessa oli muutama kelja leipomossa työskennelleitä sisaria varten.⁴⁸ Luostaripapistokin tarvitsi oman asuinrakennuksensa kirkon läheltä. Vaikka Lintula oli aluksi muutaman hengen yhteisö, siihen kuului oma pappi ja diakoni. Usein luostareiden rippit-isät ovat pappismunkkeja, mutta Lintulassa asui vuosina 1895–1939 useita perheellisiä pappeja – jo luostarin ensimmäinen rippi-isä oli perheellinen.⁴⁹ Asuintilaa tarvittiin siis tavanomaista enemmän. Aluksi papisto ilmeisesti asui Neronoffien Kivennavalta siirtämässä keljatalossa, sillä tässä vaiheessa sen viittä keljaa ja kahta salta asutti vain neljä sisariston jäsentä.⁵⁰ Vuonna 1899 Neronoffit rakennuttivat pappilaksi yksikerroksisen huvilan Viipurin maantien toiselle puolelle, maantien varteen. Kellertäväksi maalatussa talossa oli kaksi usean huoneen asuntoa.⁵¹

Lintulan miljööläajeni nopeasti uuden suurlahjoituksen myötä. Perinnöllinen kunniaporvari Innokentij Mihailovič Sibirjakov lahjoitti 17.9.1896 Kaukjärven rannalla sijainneen noin 100 hehtaarin laajuisen



Vuonna 1895 valmistunut kirkko pohjoisesta kuvattuna sekä yksityiskohta kavasta. (Edgar Sillman 1912. WIOA.)

huvilatontin rakennuksineen Lintulan naisyhteisölle.⁵² Tontille oli Lintulasta matkaa noin seitsemän virstaa ja se sijaitsi lähellä Viipurin–Terijoen maantietä. Linnamainen, kolmikerroksinen päärakennus, ”Rauha”, oli rakennettu vuonna 1890. Siinä oli 40 huonetta, jotka yhteisö sai käyttöönsä kalustettuna. Tontin toinen rakennus oli yksikerroksinen puuhuvila, jossa

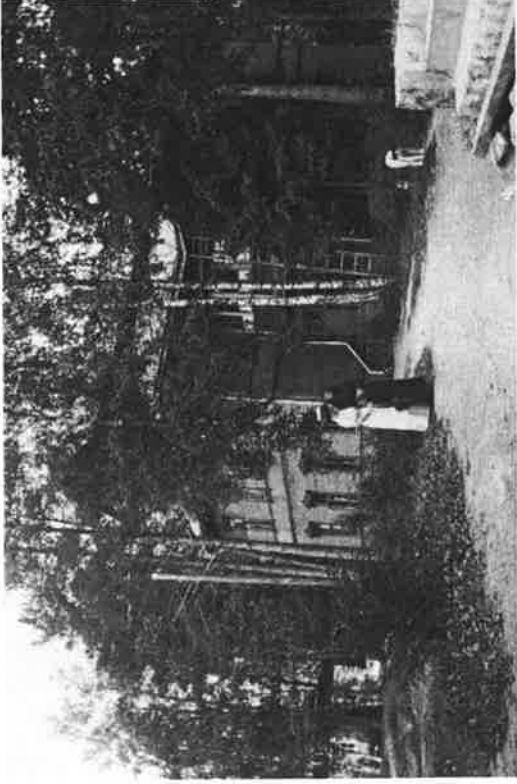


Церковь, постр. по проекту Богомслова въ Райволовѣ.

Raivolaan v. 1881 valmistunut kirkko. (Vestnik izjaščyh iskustv, 85).

oli 10 huonetta.⁵³ Linulan miljööstä oli yllättäen muodostunut kaksitahoinen. Yhteisöllä oli nyt kaksi tonttia ja erinomaiset resurssit luostarin kasvua silmälläpitäen. Toisella tontilla oli kirkko ja asuintalo, ja se tarjosi elinkeinon, mutta toisella olivat arvokkaat rakennukset sekä hieman paremmat kulkuyhteydet Terijoelle ja sitä kautta rautateitse edelleen Pietariin.

1900-luvun alun rakennustoimintaa hankaloittivat näkemuserot hiippakunnan johdon ja F. P. Neronoffin välillä. Luostari oli perustettu arkkipiis-



Kirkon viereen vuonna 1902 rakennettu luostarin päärakennus. (Edgar Sillman 1912. WiOA. Yksityiskohta.)

pa Antonijn johdolla, mutta tämä oli siirtynyt Pietarin metropoliitaksi vuonna 1898. Arkkipiispa Nikolajin (1852–1914) kaudella Hengellisen konsistorion toiminta aktivoitui.⁵⁴ Tämä lienee osasyynä F. P. Neronoffin kokemuksiin. Konsistorio pyrki siihen, että yhteisön enenevä sisaristo muodostaisi luostarinsa ydinalueen Kaukjärvelle, jossa oli tarkoitukseen soveltuvat, erittäin edustavat rakennukset, ja luopuisi maitotaloudesta Lintulan kylässä. Tästä syystä konsistoriossa ei suhtauduttu myönteisesti uuteen rakennushankkeeseen. F. P. Neronoff halusi pystyttää Lintulan tilalle suuren huvilan sisariston asunnoksi. Sisaristo eli epätietoisena siitä, missä luostari lopulta tulisi toimimaan.⁵⁵

Lintulan yhteisö siirtyi vuonna 1903 metropoliitta Antonijn johtaman Pietarin hiippakunnan alaisuuteen.⁵⁶ F. P. Neronoff oli ilmeisesti siirtolaiteen takana.⁵⁷ Tämän jälkeen rakentamiseen liittyneet ongelmat näytävät ratkenneen. Kaukjärven tontille suunniteltuun käyttöä luostarin podvorina eli kaupunkitalona. Jotta podvori olisi käytännöllinen, sen tulisi sijaita riittävän suuressa kaupungissa.⁵⁸ Kaukjärven tontti oli lähempänä Terijokea kuin Lintulan kylä, mutta ei kuitenkaan Terijoen. Viipurissa tai Pietarissa sijaitseva podvori olisi ollut luostarille toisella tasolla hyödyllinen. Kun Lintulan sisaristo asioi Pietarissa, se käytti kaupungissa vuodes-



Lintulan vuonna 1919 valmistunut kirkko ulkoseinien rappaustyön jälkeen. (Postikortti. HKK.)

ta 1902 toimintua Pyhitys luostarin podvoria.⁵⁹ Ilmeisesti yhteisön resurssit eivät tässä vaiheessa riittäneet podvorin perustamiseen, mutta osa sisarista kuitenkin muutti Kaukjärvelle ylläpitämään rakennuksia.⁶⁰

Hengellisen konsistorion kanssa erimielisyyttä aiheuttanut kolmikoksinen, punertavanruskea, huvilamainen asuinrakennus pystytettiin Lintulaan vuonna 1902. Siitä tuli luostarin päärakennus kirkon ja keljarakennuksen väliin. Näistä kolmesta muodostui avaraa pihapiiriä väljästi kiertävä rakennusryhmä. Päärakennuksen myötä sisaristo sai Lintulan maatilalle runsaasti uutta asuintilaa. Rakennuksen toisessa kerroksessa oli johtajattaren asunto ja muutamien sisarten keljat. Alakertaan siirrettiin trapeza ja keittiö kirkon pohjakerroksesta.⁵¹

Maatalousrakennuksia täydennettiin vuonna 1895 Neronoffien rakennuttamalla suurella navetalla, jonka oli määrä turvata sisariston toimeentulo. Se sijaitsi eteläkukulan juurelle, myllyn ohji Viipurin maantielle joltavan pihatien varressa. Eteläkukkulalla oli lisäksi puutarha. Pohjoiskukulan rakennusten lähelle perustettiin vihannesmaa, joka peitti suuren osan piha-aukeasta. Vihannesmaan taakse, piha-aukean länsireunalle metsän laidan, sijoitettiin mehiläistarha.⁶²

Maitotalouden valinta päälinkeinoksi ei perustunut ainoastaan ajatuksiin seen maidon ja voin tuotannon omavaraisuudesta. Neronoffit olivat tietoi-

sia pietarilaisten tarpeista. Maito oli 1880-luvulta lähtien tärkeä vientituote Kannaksella ja rautatien varrella Kymenlaaksoon asti. Kaupankäynti vaikutti siihen, että omavarainen talonpoikaiskulttuuri muuttui Kannaksella nopeammin kuin syrjäseuduilla. Alettiin ostaa yhä enemmän jopa elintarvikkeita ja siemenviljaa.⁶³ Lintulan luostari oli osa kannakselaista kauppakulttuuria. Maitoa, vasikoita ja vihanneksia riitti myyntiin. Maito vietiin Terijoelle, josta se joko lähti rautateitse edelleen tai myytiin paikkakunnan huvila-asukkaalle. Vaikka Lintulan yhteisö pyrki omavaraisuuteen, sitä ei saavutettu, mikä osittain johtui työvoiman eli sisariston vähäilukuisuudesta. Luostarin maatalouden rakennetta ei ryhdytty perusteellisesti uusimaan tuotannon parantamiseksi. Maantieteellisetkään olosuhteet eivät pakottaneet omavaraisuuteen. Kivennavalta ja Terijoelta, Pietarista puhumattakaan, saattoi ostaa suuren osan tarvittavista hyödykkeistä – jopa kauraa ja heinää ostettiin Pietarista.⁶⁴

Maanviljelysmiljöön ohella Lintulassa oli alusta asti piirteitä kartanomisijöille ominaisesta pienteollisuudesta. 1880-luvun alussa Neronoffit olivat uusineet Lintula-jossa vesivoimalla toimineen sahan ja myllyn.⁶⁵ Ne olivat tarpeellisia myös naisyhteisölle, joka saattoi valmistaa rakennustarpeita ja jauhaa viljaa kyläläisillekin. Lintulassa toimi myös pieni paja. Lintula oli kuitenkin suurempiin luostareihin verrattuna epäedullisessa asemassa sekä rakennustarvikkeiden että työvoiman suhteen. Vaikka sisaristo teki raskaitakin töitä, vaativiin töihin oli palkattava ammattitaitoisia työvoimaa. Monet rakennustarvikkeet ja työkalut oli ostettava, vaikka hirret ja kattopäreet tuotettiinkin ainakin osittain itse.⁶⁶

Naisyhteisön alkuvuosina Lintulan ydiniirijöön rakennusten sijoittelu kahden kukkulan ympäristöön merkitsi, että yhteisön toimeentulon kannalta keskeiset rakennukset eli karjapiha ja osa pelloista sekä puutarha sijaitivat maalla, joka oli luostarin perustajien omistuksessa. Sisaristo ikään kuin kävi töissä hyväntekijöidensä alaisuudessa ja antoi osan työnsä tuotosta näiden hyväksi. Yhteisön kehittämishankkeiden toteuttaminen riippui siitä, miten Neronoffit niihin suhtautuivat.

Kolmannen luokan luostari

Lintulan yhteisön perustaminen ja virallistaminen luostariksi tapahtui aikana, jolloin Venäjän luostareiden määrä lisääntyi nopeasti. Erityisesti nunnaluostareita perustettiin runsaasti.⁶⁷ Lintulasta tuli Pyhimmän Synodin päätöksellä kolmannen eli alimman luokan luostari 19.8./11.9.1905.⁶⁸ Luostari sai tukea Synodilta 500 ruplaa/vuosi, ja lisäksi oli mahdollista anoa avustuksia esimerkiksi rakennushankkeisiin.⁶⁹ Samana vuonna Lin-

ulan sisaristo osti Neronoffeilta toisen puolen Lintulan maatilasta, noin 100 hehtaaria.⁷⁰ Luostarin maiden laajuus oli nyt runsaat 350 hehtaaria.⁷¹ Kivennavan maatioihin verrattaessa Lintula vaikuttaa olleen keskitasoa suurempi. Pitäjän tilojen keskikoko oli vuonna 1901 vain noin 30 hehtaaria. Luostarin omistuksessa viljelyskelpoista peltoa oli vuoden 1905 jälkeen noin 26 hehtaaria, kun pitäjän tilojen viljelyala oli keskimäärin vain 5 hehtaaria. Huvila-asutuksen ydinalueiden viljelymaat olivat niin pieniä, että jo vuosisadan vaihteen jälkeen maanviljelyksen kannattavuus niillä kyseenalaistettiin.⁷²

Huvilaluostari

Kivennavan pitäjän suuret venäläiset huvilayhdyksunnat keskittyivät rautatien varteen esimerkiksi Kuokkalaan ja Terijoelle. Huvilaelämän erityispiirre oli vilkas sosiaalinen elämä, jonka ylläpitämiseksi tarvittiin monenlaisia palveluja. Tämä poikkesi selvästi suomalaisten tavasta vetäytyä maaseudun rauhaan.⁷³ Kaakkois-Kannaksen veriläisen ortodoksisen väestön lukumäärästä on vaikea saada täsmällistä tietoa, sillä tilastoissa alueen ulkomaalaisia asukkaita ei yleensä ole huomioitu. Kirkollisten palvelujen käyttäjiä oli huomattavasti tilastoitua enemmän. Ulkomaalaisten asuminen huvilalla saattoi olla lähes ympärivuotista, ja autonomian loppua kohti huvila-asutus edelleen vakiintui. Huvilanvuokraus ja tonttien siirtokauppa oli tulomuoto, jonka merkitys Lintulan luostarin lähialueilla vain kasvoi kohti autonomian loppua.⁷⁴ Kymmenen vuotta toimittuaan luostari oli yhä osa Kannaksen huvilamiljöötä. Lintulan maatilalla oli useita huviloita, joita vuokrattiin lähes pysyvään asumiseen – samat vuokratasut asuivat Lintulassa usein varhaiskeväästä myöhäissyksyyn – joten vuokraus oli tärkeä elinkeino luostarille. Vuokratasut hyödyttivät luostaria myös ostamalla tarvitsemansa polttopuut ja vihannekset sisaristolta, ja useimmat heistä tukivat luostaria huomattavinkin lahjoituksin.⁷⁵

Luostari sai suurimmat vuokratulonsa Kaukjärven tontista. 1800-luvun lopulla luostarin siirto- ja podvorisuunnitelmien vielä ollessa ajankohtaisia alkoi sisaristo, ilmeisesti F. P. Neronoffin myötävaikutuksella, vuokrata tontin rakennuksia.⁷⁶ Luostarin perimätiedon mukaan suurta huvilaa vuokrattiin ilman vuokrasopimusta aluksi keisarillisen hovin virkamiesten lasten kesänviettopaikaksi.⁷⁷ Kun Lintula siirtyi Pietarin hiippakuntaan ja vahvistettiin luostariksi, päättyi keskustelu siitä, siirrettäisinkö luostarikeskus pois Lintulan kylästä Kaukjärvelle. Sinne ei perustettu Lintulan podvoritakaan. Vuonna 1904 syttynyt Venäjän–Japanin sota merkitsi käännettä, jonka jälkeen Kaukjärven huvilat olivat hiippakunnan johdon päätöksellä sairaalakäytössä. Suureen huvilaan perustettiin leskikeisarina Maria Feodorovnan (1847–1928) nimissä sotilassairaala.⁷⁸ Vuonna

1909 osa Kaukjärven toniista ja sillä sijainneet huvilat vuokrattiin keisarillisen keuhkotautiparantolan käyttöön.⁷⁹ Lintulan sisariston yhteys Kaukjärven huvilamiljööseen katkesi ilmeisesti viimeistään tällöin ja luostari toimi enää vain maanomistajana. Sisariston ei tiedetä työskennelleen esimerkiksi huvilaan perustetussa sairaalassa. Luostarielämä keskittyi yhteisön syntysijoille Lintulan maatilalle.

Lintulan luostarin harjoittama huvilanvuokraus oli poikkeuksellinen luostarin elinkeinoksi, vaikka se maantieteellisesti katsottuna oli hyvin tavallista. Käytettävissäni olevissa lähteissä ei ole viitteitä siitä, että Venäjän keisarikunnan muissa luostareissa olisi ollut vastaavaa toimintaa suhteessa yhtä laajasti. Luostareissa oli tavallisesti vierastalo tai hotelli, jonka palveluista saatettiin periä maksua. Lintulan huvilanvuokraus oli kannattava elinkeino eikä luostarihotellien ylläpitoon verrattavissa, vaikka huviloita vuokrattiinkin etupäässä henkilöille, jotka avustivat Lintulan rakentamista, eikä luostari perinyt kohtuutonta vuokraa. Luostari sai huvilanvuokruksesta merkittäviä tuloja, mutta etenkin Terijoen hintatasoon nähden ne olivat pienet. Lintulassa vuokraa perittiin noin 150–200 ruplaa huvilasta vuokratkaudessa eli keväätä syksyyn, mikä lienee edustanut kohtuullista hintatasoa.⁸⁰ Tämän ajan yleisestä vuokratasosta käytössäni ei ole ollut tilastoja, mutta Kivennavan pitäjän maapalstojen ostohinta hehtaaria kohden oli koko 1910-luvun ajan Viipurin läänin korkeimpia. Terijoen vuokra-alueita sijoitettiin, vuokrat olivat korkeampia kuin Lintulassa.⁸¹ Kaukjärven tontin päärakennus oli poikkeuksellisen suuri ja edustava, mutta keuhkotautiparantola maksoi kahdesta huvilasta ja niihin kuuluneesta maasta vain 600 ruplaa vuodessa, eikä vuokraa myöhemmin tarkistettu, vaikka ruplan arvo heikkeni suhteessa markkaan.⁸² Vuokraustoiminta olikin ongelmallista. Ensinnäkin luostarimiljöön kehittämisen hidastui sekä sen vuoksi, että rakennuksia ei käytetty luostaritointaan, että saavutetun taloudellisen edun vähäisyyden vuoksi. Lisäksi kaikkia luostaritoiminnasta vapaita huviloita ei voitu vuokrata. Neronoffit olivat asettaneet ehtoja lahjoitukselleen. Sekä heillä että heidän pojallaan oli oikeus asua ja käyttää huvilaansa pihapiireineen omiin tarkoituksiinsa sekä saada luostarilta erilaisia hyödykkeitä.⁸³ Vuodesta 1906, molempien puolisoiden kuoltua, heidän poikansa asui huvilassa palvelijoineen, mikä satoi luostarin voimavaroja.⁸⁴ Rakennuksille olisi ollut useita käyttötapoja. Luostarista puuttuivat esimerkiksi kirjasto, vanhainkoti ja sairastupa.⁸⁵ Toinen huvila, josta ei saatu vuokratuloja, oli vuonna 1897 Lintulan pohjoiskukkulalle rakennettu kaksikerroksinen, vaaleaksi maalattu asuintalo. Se oli piha-aukean pohjoislaidalla keljarakennuksen vieressä, metsän laidassa kauimpana kirkosta. Sen rakennuttaja, kauppiaan leski I. S. Sorokina, ilmeisesti asui talossa, sillä ”luostari sai rakennuksen kokonaan käyttöönsä” vasta vuonna 1909 tämän kuoltua.⁸⁶ Tämän jälkeen rakennukses-

sa asui luostarin rippi-isä ja siellä oli huoneita arvovieraita varten.⁸⁷ I. S. Sorokina rakennutti huvilansa yhteisön perustamisen jälkeen, joten hän toimi kirkollisten viranomaisten luvalla, lahjoittaakseen huvilansa luostarille, vaikka asiakirjalähteeni eivät vahvista tätä. Huvilansa lisäksi hän oli perimätiedon mukaan rahoittanut luostarin vuonna 1901 rakennetun väliaikaisen kellotornin.⁸⁸

1900-luvun alussa Lintulan luostarin ydinalue pohjoiskukkulalla vastasi sisariston perustarpeita. Se käsitti väljästi metsän laitaa sijoitellut neljä rakennusta, hautausmaan ja piha-aukean. Rakennusten edustalla piha-aukeaa kiersi tie. Sorokinan huvilan ympärillä oli oma, valkoisella matalalla puuaidalla rajattu pihapiiri. Kaikki rakennukset olivat puuta ja lautavuorattuja. Kirkon läsnäolo osoitti, että kysymyksessä oli jonkin hengellisen yhteisön tai venäläisen huvilayhdyksunnan miljö. Asuinrakennukset olivat kaikki kooltaan, väritykseltään ja jäsentelyltään erilaisia. Kirkolla ja päärakennuksella oli selvä yhteys ja status, sillä päärakennus oli edustavin asuintalo ja kirkko sen vieressä erityisrakennus. Luostarin ydinaluetta ei ympäröity monille luostareille ominaisella kivimuurilla, vaikka rakennusten sijoittelu olisi tehnyt sen mahdolliseksi. Viipurin maantiestä luostari-alue oli erotettu tavanomaisella puuaidalla. Maantien varteen keskusaukealle nousevan pihatien alkuun oli rakennettu luostarin puinen pääportti. Siinä oli kaksi ovenpuoliskoa ja se oli katettu. Portin huipulla oli risti – selvä osoitus siitä, että portin läpi kuljettiin erityiskäytössä olevalle alueelle.⁸⁹

Hyväntekeväisyys- ja armeliaisuuslaitos

Luostaria perustettaessa oli edellytetty, että sinne tulisi koulu ja orpokoti, jonka oppilaat olisivat paikallisia, ortodoksisväestöön kuuluvia lapsia, ensisijassa tyttöjä.⁹⁰ Painottuminen tyttöjen opetuksen johtui siitä, että luostarikouluun kasvatien ajateltiin olevan todennäköisiä tulevia luostarikilvoittelijoita. Ympäriävästä kivennapalausesta kanta-asuunuksesta ei ollut odotettavissa uusia jäseniä sisaristoon. Lintulan yhteisön sisaristo oli aluksi määrältään niin pieni, ettei sillä ollut heti edellytyksiä täyttää hyväntekeväisyyden tavoitetta.⁹¹ Vuoteen 1912 mennessä sisaristoon kuului 64 henkilöä, joista nunnia oli viisi.⁹² Enemmistö oli talonpoikaista, eivätkä monet olleet juuri käyneet koulua. Useat olivat lukutaidottomia luostariin tullessaan.⁹³ Lintulassa ei saanut erityistä ammattiopetusta. Siellä luettiin hengellisiä kirjallisuutta ja harjoitettiin sisaristoa hyödyttävää käsityöläisyyttä. Näitä taitoja oli mahdollista omaksua toisilta sisarilta. Luostarissa toimi suutarinverstas, sukankutomo ja ompelimo.⁹⁴ Asetelma oli tavanomainen. Venäläiset nunnaluostarit perustuivat pitkälti talonpoikaistaustaisiin kilvoittelijoihin. Sisaristo teki niitä kodin piiriin liittyneitä

toitä, joihin olivat lapsuudesta totuneet. Naisen asema oli 1800-luvulla muuttunut niin, että esimerkiksi lesket olivat aiempaa vapaampia tekemään päätöksen luostariin lähdistä, mikä lisäsi luostareihin pyrkivien määrää.⁹⁵

Kilvoittelu nunnaluostareissa oli monimuotoista, mutta tavallisesti se tähtäsi jonkinasteiseen fyysisen työhön, ei äärimmäisiin askeesin muotoihin. 1800-luvulla hyväntekeväisyyden harjoitus oli niissä yleisempää kuin munkkiluostareissa. Nunnaluostarit olivat tunnettuja hyvästä talouden hoidosta ja ajateltiin, että hyväntekeväisyys soveltuisi erityisen hyvin niiden toimintamuodoksi. Munkkiluostarit saivat viranomaisilta keskimäärin parempaa tukea. Vaikka nunnaluostarit olisivat hoitaneet talouttaan esimerkiksi ja näin tasoitaneet tuloeroa, oli niiden elintaso yleensä vaatimaton, koska tulot käytettiin hyväntekeväisyyteen. Sisaristo ylläpiti esimerkiksi koulua, orpokotia tai vanhainkotiä. Suurissa luostareissa saattoi olla useita hyväntekeväisyyslaitoksia.⁹⁶ Hyväntekeväisyys motivoi donaatioita, sillä luostarit korvasivat ja täydensivät yhteiskunnallista sosiaalihuoltoa. Lintulaan saapuneelle sisaristolle työskentely hyväntekeväisyydessä oli tuttua. Mokšanin Kazanin Jumalanäidin ikonin luostarissa, josta sisaristo tuli, toimi orpokoti ja koulu.⁹⁷ Esimerkiksi ensimmäisten sisarten joukossa Lintulaan saapunut, myöhemmin luostarin johtajattarena toiminut igumenia Larisa (1863–1931) oli Mokšanin luostarin orpokodin kasvatti.⁹⁸

Koulu-orpokodin rakentamista alettiin suunnitella Lintulaan vasta vuoden 1908 lopulla, vaikka F. P. Neronoff oli valittanut konsistorioon luostarin perustamispäätöksessä mainitun laitoksen puuttumisesta.⁹⁹ Seuraavana vuonna Lintulan luostari siirrettiin Pietarin hiippakunnasta takaisin Suomen hiippakuntaan. Siirron taustalla oli lähetystyön näkökulma. Lehdissä oli jo vuonna 1895 esitetty ajatus siitä, kuinka muun muassa Lintulan luostari tulisi vaikuttamaan merkittävästi ortodoksisuuden leviämiseen huomattavan laajalle Suomessa.¹⁰⁰ Kiovan yleisvenäläisessä lähetyskokouksessa vuonna 1909 Venäjän ortodoksinen kirkko otti kantaa siihen, että luterilaisen kirkon toiminta oli Karjalassa aktiivista. Ortodoksinen kirkko haluttiin entistä näkyvämmäksi. Varsinkin valtakunnan reuna-alueiden luostareilla nähtiin merkitystä ortodoksisuuden aktivoitumisessa, sillä asketismi ja hyväntekeväisyystyö oli lähetyskokouksen selvityksen mukaan aina vedonnut kansaan. Jotta voitaisiin paremmin vastata luterilaisten aktiivisuuteen, päätettiin Lintulan luostari siirtää takaisin Suomen hiippakuntaan.¹⁰¹ Lintulasta tuli kirkollisen johdon ajattelussa merkittävä kohde, koska se muista luostareista poiketen sijaitsi toisuskoiden kanta-asutuksen keskellä. Näin se liittyi Suomen munkkiluostareidenkin synnyn taustalla vaikuttaneeseen lähetystyön perinteeseen.

Pyhimmän Synodin kouluasiainneuvosto myönsi luostarille tukea koulutaltoa varten vuonna 1910.¹⁰² Lisäksi Evdokia Ivanovna Koževnikova ja

Maria Petrovna Froloff-Tuleff rahoittivat rakennustyötä. Molemmat olivat luostarin merkittäviä tukijoita muissakin haasteissa.¹⁰³ Lintulan kaksikerroksinen koulutalo sijoitettiin Viipurin–Pietarin maantien tuntumaan luostarin pääportin viereen. Koulun toiminta alkoi virallisesti 17.9.1911.¹⁰⁴ Seuraavana päivänä arkkipiispa Sergij¹⁰⁵ (1867–1944) vihki talon yläkerassa sijainneen kotikirkon pyhien apostoleinvertaisen ruhtinas Vladimiriin ja marttyyri Sofian muistolle.¹⁰⁶ Nämä pyhät määrättyivät kirkon sissuksen rahoittaneen M. P. Froloff-Tuleffin toivomuksen mukaan. Kirkko pyhitettiin hänen kahden, vuonna 1909 peräkkäisinä kuukausina aikuisiässä kuolleen ja luostariin haudatun lapsensa nimikkopyhien mukaan.¹⁰⁷

Koulutalo poikkesi suomalaisista maaseutukouluista. Usein niidenkin yhteydessä oli opettajan asunto, mutta Lintulan koulutalossa asuivat myös oppilaat. Esimerkiksi vuonna 1912 koulussa opiskeli 15 poikaa ja 11 tyttöä, eli toimintaa ei suunnattu pelkästään tytöille.¹⁰⁸ Venäläisille yksityiskouluille ominaiseen tapaan Lintulan koulurakennukseen kuului kirkko, mikä tässä tapauksessa näkyi rakennuksen arkkitehtonisessa jäsentelyssä. Alttari oli osittain sijoitettu kulumikkaaseen erkkeriin, joka erottui erityisenä yksityiskohtana rakennuksen fasadissa. Erkkerissä oli pieni telttakatto, jonka huipulla oli risti. Näin rakennus sai kirkolliseen käyttöön viittaavan erityisilmeen, joka erottui helposti läheiselle maantielle asti. Luostarin pääkirkko ei ollut yhtä näkyvä merkki, sillä piha-aukeaa ympäröivien puitten yli siitä erottuivat maantielle vain kellotorni ja keskuskupolin huiput ja ristit.¹⁰⁹ Koulu lisäsi luostarimiljöön kirkollisia piirteitä enemmän kuin toi siihen suomalaisten kansakoulujen ominaisuuksia.

Koulutalon käytännön toiminnasta vastasi kaksi tahoa, yksityinen ja julkinen. Yksityishenkilöt rahoittivat koulua varten tehdyt hankinnat.¹¹⁰ Koulun ylläpidosta vastasi virallisesti Karjalan Veljeskunta.¹¹¹ Se maksoi koulun vuotuisista 1100 ruplan kustannuksista noin puolet, loput luostarianoi erikseen Synodilta ja sai yksityisinä lahjoituksina.¹¹² Karjalan Veljeskunnan koulujen opettajat koulutettiin lähellä Pjolan rajaa, Grodnon kuvernementin Krasnostokin nunnaluostarin seminaarissa.¹¹³ Myös Lintulan opettajat koulutettiin siellä. He käyttivät sieltä valmistuneiden opettajien virkapukua. Opettajien vastuulla oli oppituntien pitäminen, mutta luostarin sisaristo huolehti lasten hoidosta ja kasvatuksesta.¹¹⁴ Lintulan koulu erottui Karjalan Veljeskunnan kyläkouluista siten, että se toimi sisäoppilaitoksena luostarin yhteydessä ja oli tästä syystä erityisen painottunut kristilliseen kasvatukseen. Lapset noudattivat luostarijärjestystä, ruokailivat koulutalon ruokasalissa ja osallistuivat kotikirkossa jumalanpalveluksiin. He myös tekivät voimiensa mukaan luostarin töitä.¹¹⁵

Lintulan milijöö täydenryy ja laajenee

Koulutalon rakennustöiden valmistumisen aikaan Lintulan johtaja vaihtui.¹¹⁶ Igumenia Dosifeja ryhtyi tarmokkaasti korjaamaan havaitsemaiaan puutteita Lintulan luostarielämässä ja hallinnossa. Luostarissa ei 15 toimintavuodesta huolimatta ollut esimerkiksi organisoidusti toimivaa kansallia. Luostari oli velkaantunut hyväntekeväisyystyön, ammattitaidotoman taloushallinnon ja puutteellisella tietämyksellä hoidetun maanviljelyksen myötä huolimatta siitä, että se oli jatkuvasti saanut suurinakin rahalahjoituksia. Sisaristo ei pystynyt tuottamaan riittävästi ruokaa itselleen ja luostarin karjalle. Tarvittiin uusia asuinrakennuksia ja entisiä oli korjattava, sillä sisariston määrä oli kasvanut 1900-luvun alkuvuosista, ja lahjoitustamaa-ajalta periytyneet Lintulan vanhimmat maatalousrakennukset olivat rapistuneet.¹¹⁷

Uusi keljatalo saatiin sisaristolle jälleen lahjoitusvaroilla. Eläkkeellä ollut eversti, pappi I. I. Egorov oli liittynyt vuonna 1912 hyvän eläkkeensä turvin Lintulan papistoon palkattomana, ylimääräisenä jäsenenä. Hän teki Synodille lahjoituksen, ja näistä varoista luostari sai avustuksen, jota käytettiin uuden talon rakennuttamiseen. Se valmistui vuonna 1912 ja sijoitettiin pohjoiskukkulalle muiden luostarin ydinalueen rakennusten lähelle, metsään reunaan miltei kirkkoa vastapäätä. Se oli yksikerroksinen, perusmuodoltaan vanhaa keljataloa vastaava, mutta hieman suurempi puurakennus. Se erottui asuintalojen joukosta vuoraamattomien pyöröhuirsienänsä vuoksi.¹¹⁸ Talossa oli yhdeksän keljaa. Myöhemmin sinne sijoitettiin myös luostarin kanslia.¹¹⁹ Uuden talon valmistuttua luostarin piha-alueesta puolet oli väljästi reunustettu rakennuksilla, eikä niitä tämän jälkeen enää lisätty sinne. Vuoden 1912 miljöö tuli muutamia muutoksia olemaan Lintulan luostarimiljöö 1930-luvun loppuun asti. Tilanne johtui monista tulevista yllättävistä tapahtumista, ei siitä, että olisi katsottu luostarimiljööön olleen nyt valmis.

Vuonna 1912 luostarin omaisuus lisääntyi uudella suurlahjoituksella. Jo aiemmin luostaria rahallisesti avustanut majatalonpitäjä, talonpoika Daniil Timofeevič Igumnov testamenttasi osan vajaan viiden hehtaarin maatilastaan Lintulan luostarin hyväksi.¹²⁰ Rahaomaisuus jaettiin testamentilla hyväntekeväisyystarkoituksiin usealle taholle, mutta Igumnovin omistamat huvilat kahden perijän, Lintulan luostarin ja Terijoen seurakunnan kesken. Lintulan luostari peri 1000 ruplaa, noin 0,3 hehtaarin laajuisen tontinosan ja suurehkon kaksikerroksisen huvilan. Terijoen seurakunta sai muun muassa kolme huvilaa. Tonille perustettiin Terijoen venäläisen realkoulu.¹²¹

Testamenttissaan Igumnov oli määrännyt, että Lintulan luostarin tulisi perustaa huvilaan podvori, ja lahjoitettu rahasumma tuli käyttää kotikir-

kon järjestämiseksi taloon. Mikäli podvorin ei perustettaisi kirkkoa, rahat tuli käyttää podvorin ylläpitoon.¹²² Tämä oli jo toinen Lintulan luostarille tarjoutunut mahdollisuus podvorin perustamiseen. Huvilan sijainti oli erinomainen, rautatien varressa lähellä asemaa. Lahjoitettu rahasumma kului kuitenkin vanhahkon huvilan korjaukseen. Testamentissa määrätyn, huvilaan suunnitellun kotikirkon perustamisesta luovuttiin.¹²³ Lintulan saamalla tontilla oli ainoastaan huvila eikä lainkaan taloustrakennuksia, joita podvorin ylläpitoon olisi myös tarvittu. Ne olivat Terijoen seurakunnan omistuksessa.¹²⁴ Kunnostustöistä huolimatta luostari ei perustanut tontille podvoriaan, eikä huvilan käytöstä luostarin tarkoituksiin ole tietojakaan. Jo varsin pian, vuonna 1915, luostari vuokrasi huvilan tontteineen kymmeneksi vuodeksi Terijoen seurakunnalle.¹²⁵ Lintulan luostarin vuokratulot kasvoivat, mutta luostarin toiminta ja miljöörä rajoittui edelleen Lintulan kylän maatilalle.

III Vaaran vuosista talouden elpymiseen

Ongelmia huvila-alueella

Huvila-asutuksen ja suomalaisväestön välit huononivat 1800-luvun lopulta lähtien vähitellen. Alueen poliittinen merkitys kasvoi, kun Pietarin kaupungin sotilaallinen turvallisuus nousi 1900-luvun alun Venäjän politiikan kysymykseksi. Inoon noin 30 kilometrin päähän Lintulasta oli rakennettu uusi maalinnoitus. Pietaria turvaavaa linnamepiiriä haluttiin laajentaa liitännällä Uudenkirkon ja Kivennavan pitäjät Pietarin kuvernementtiin. Turvallisuuden ohella pyrittiin parantamaan huvila-asutuksen oloja. Hankkeen yhtenä motiivina toimi konsistorion vuonna 1910 laatima muistio, joka käsitteli muun muassa niitä uscita ja toistuvia loukkauksia, joiden kohteeksi ortodoksisen kirkon jäsenet Suomessa olivat joutuneet. Esimerkiksi luostareihin oli kohdistunut ilkivaltaa. Venäläisnationalistit ottivat järeimmäksi aseeseen alueitoshankkeen, mikä ensisestään kiristi välejä suomalaisnationalisteihin. Kannaksen kansallisuusasetelmat jumiutuivat Venäläisiin kohdistunut ilkivalta lisääntyi, mutta alueitoshanke raukesi maailmasodan syttymiseen vuonna 1914. Vaikka Lintulan luostari ei sijainnut aivan huvila-asutuksen ytimessä, koettiin siellä väestöryhmien välien kiristymisen seurauksia. Esimerkiksi vuonna 1910 paikallinen suomalaisväestö käytti luostarin laidunmaita omiin tarkoituksiinsa ja kaatoi luvatta puita luostarin metsistä.¹²⁶ Tavattuaan igumenia Dosifejan virkamatkallaan kesällä 1912 Suomen kenraalikuvernööri valtutti Viipurin

läänin kuvernöörin järjestämään virka-apua ”luostarin avuttomaan tilanteeseen”, jotta luostarin rakennukset ja omaisuus voitaisiin suojata.¹²⁷

Lintulaan ja huvila-alueen seurakuntiin kohdistunut kirkonvastainen aggressio oli osa laajempaa ilmiötä. Toiminta tiivistyi siellä, missä vastarintaa ei ollut odotettavissa eli se kohdistui esimerkiksi papistoon ja luostareihin.¹²⁸ Erilaisia häiriöitä esiintyi munkkiluostareissakin. Esimerkiksi Valamon luostarin syrjäisiä kiinteistöjä ryöstettiin. Konevitsan saarelle tunkeutui öisin mantereelta käsin ilkivallantekijöitä. Valamon turvaksi Sortavalaan ja Konevitsan turvaksi Sortanlahden satamaan järjestettiin kaksi sotilasjoukko-osastoa, joiden läsnäolo rauhoitti tilannetta.¹²⁹ Lintulan luostarille ei tällaista apua annettu, mutta syksyn 1912 mennessä Kivennavan poliisi oli luvannut kuvernöörille ”tarkoin seurata”, että luostarin elämää ei häiritäisi ja turmelaisi sen omaisuutta.¹³⁰ Ilkivalta oli Lintulan sisaristolle selkeä merkki ympäröivän väestön vihamielisestä suhtautumisesta. Ilmapiiri ei ollut hedelmällinen luostarin toiminnan kehittämisen ja miljöön laajentamisen kannalta, vaikka vihamielisesti suhtautuvien osuus olisi ollut pieni. Ilkivallan uhka on ollut merkittävä tekijä siinä vaiheessa, kun on punnittu podvorin perustamista lahjoitustonteille, jotka olivat lähempänä suomalaisnationalistien ongelmiksi kokemia venäläisiä huvilayhdyskuntia kuin Lintula. Luostarin keskusalueen ulkopuolisten huviloiden vuokraaminen on ollut turvallisempi ratkaisu kuin sisariston hajauttaminen ja toiminnan näkyvä laajentaminen.

Ortodoksisen kirkkoon kohdistunut ilki- ja väkivalta oli monimuotoisista. Varsinkin syrjäisillä seuduilla sijaitsevat ja vartioimattomat rakennukset olivat otollisia. Kaakkois-Kannaksella paloi muutaman vuoden sisällä useita puukirkkoja. Palojen yhteydessä nousi väistämättä kysymys tuhopolton mahdollisuudesta, mutta usein palonsyyn tutkinta ei ollut riittävän tehokasta syyn selvittämiseksi.¹³¹ Lintulan luostarin ensimmäinen suuri tulipalo tapahtui vuonna 1907, jolloin luostarin navetta paloi. Selvää syytymissyytä ei lähdeaineistosta ilmene, mutta koska rakennuksessa oli myös karkakkosisarten asuinhuoneita, mahdollisia syitä oli monia. Samana vuonna paloi Terijoen Ollinpään kirkko. Navetan palo ei aiheuttanut suurta taantumaa luostarin taloudelle, sillä nautakarja saatiin pelastetuksi ja rakennus oli vakuutettu. Vuonna 1908 palovakuutusrahoilla rakennettiin hieman aiempaa pienempi navetta vanhan paikalle.¹³²

Vuonna 1916 Lintulan luostarissa syttyi tulipalo, joka aiheutti korvaamattoman menetyksen sekä luostarin miljöön merkittävän ja pitkäaikaisen muutoksen. Pyhän Kolminaisuuden kirkko paloi yöllä 9.4.1916.¹³³ Vierinen luostarin päärakennus ei vaurioitunut, mutta kirkko tuhoutui graniittiperustukseen asti.¹³⁴ Oli erikoista, että palo tapahtui juliaanisen kalenterin mukaan pääsiäistä edeltävänä yönä, suuren perjantain ja suuren lauontain välisenä yönä. Kuin sattumalta samana yönä paloi ortodoksinen

kirkko Kuokkalassa, huvila-asutuksen ydinalueella parinkymmenen kilometrin päässä Lintulasta. Kummankaan tulipalon syytä ei saatu virallisesti selvitettyä. Tuhopolto on noussut näiden tulipalojen todennäköiseksi syyksi.¹³⁵ Seuraavana vuonna Lintulassa paloi, jälleen yöllä. Aamuyön varhaisina tunteina 28.8.1917 syttyi puuliiteri palamaan papiston asuinrakennuksen lähistöllä. Se paloi perustuksiinsa asti, mutta tuli ei levinnyt muihin kohteisiin. Tällä kertaa palosta raportoitaessa todettiin palon syyksi tuntematon.¹³⁶

Lintulassa oli toinenkin kirkko, koulutalon yläkerrassa, joten tässä suhteessa pääkirkon palo ei täysin lamauttanut luostarin toimintaa. Palon jälkeen kaikki luostarin jumalanpalvelukset toimitettiin siellä, vaikka se olikin tähän käyttöön liian pieni.¹³⁷ Pääkirkon raunioiden raivaus aloitettiin pian. Tarkoituksena oli rakentaa paikalle mahdollisimman nopeasti uusi kirkko. Tällaiseen tarpeeseen luostari oli saanut rahalahjoituksia, ja kirkko oli vakuutettu.¹³⁸

Maailma järkkyy

Vallankumous lamauttaa Lintulan toimintaa

Venäjäin vallankumousta ja Suomen itsenäistymistä seurasi jurisdiktion ja kirkollisen hallinnon mullistus, joka heijastui Lintulan luostarin elämään. Suomen ortodoksisen kirkkokunnan perusasetus (1918, 1925) ja kirkkokunnan kieliasetus (1923) muuttivat monia menettelytapoja, joihin luostareissa oli totuttu. Esimerkiksi venäjän asema virkakielenä romahti, vaikka monet seurakunnat ja kaikki luostarit olivat käytännössä täysin venäjänkielisiä. Lintulan asema päätöksenteossa oli vaatimaton: Valamon ja Konevitsan veljestöillä oli omat kirkolliskokousedustajansa, Lintulan sisaristolla ei.¹³⁹

Vallankumous merkitsi kriisiä, joka vaikutti Lintulassa ja laajemminkin Kannaksella voimakkaasti väestökehitykseen ja talouteen. Molemmat aspekit ovat suhteessa toisiinsa ja heijastuvat herkästi Lintulan luostarin kaltaiseen miljööseen. Lintulan väestötiedoissa on puutteita vuoden 1917 osalta, mutta tuolloin sisaristo koostui vähintään noin 50 jäsenestä.¹⁴⁰ Kun raja sulkeutui, kävi selväksi, että Venäjältä uusia kilvoittelijoita ei enää olisi mahdollista saada. Näytti siltä, että tarvetta asuinrakentamiseen ei muissakaan luostareissa lähitulevaisuudessa olisi. Lintulan luostaria tukevat lahjoittajat olivat lähinnä Venäjän kansalaisia, esimerkiksi Kannaksen huvila-asukkaita. He eivät enää pystyneet hoitamaan Suomessa ollutta omaisuuttaan entiseen tapaan. Avustukset luostarille kävivät harvinaisiksi. Myös Pyhimmän Synodin vuosiuavustukset jäivät saamatta. Oleellisin

vallankumouksen taloudellinen vaikutus oli se, että Lintula menetti miltei kaikki rahavaransa, jotka koostuivat esimerkiksi useista 1910-luvun aikana tulleista suuristakin lahjoituksista. Varat oli talletettu Venäjän valtionpankkiin,¹⁴¹ jonne piispa Serafim oli vuonna 1915 suosittanut Suomen ortodoksisen kirkkokunnan kultavarannon tallettamista. Synodin yliprokuraattori oli nimenomaan turvallisuusnäkökohtia silmällä pitäen kehottanut Venäjän kirkon hiippakuntia keskittämään kultavarannon varmaan talouteen. Tämä osoittautui vallankumouksen myötä kohtalokkaaksi koko Suomen ortodoksisen kirkkokunnan varallisuudelle.¹⁴² Suurin vahinko aiheutui Lintulan kaltaisille tahoille, joiden talous ei ennen vallankumousta ollut pohjautunut monipuoliseen käsityöläisyyteen, pitkälti omavaraiseen maanviljelyyn tai huomattavaan maaomaisuuteen ja irtaimistoon. Kriisissä selviytymisstrategiatkin olivat lähtiötilanteen vuoksi erilaiset. Esimerkiksi Valamon luostari pystyi Suomen itsenäistyttyäkin jatkamaan toimintaansa muun muassa matkailuelinkeinon, käsityöläisyyden ja pienteollisuuden turvin.¹⁴³ Lintulaan ei voitu luoda hetkessä elinkeinoja, joita siellä ei ennen vallankumousta ollut, eikä sillä ollut sellaista omaisuutta, jonka realisointi epävakaa yhteiskunnallisessa tilanteessa olisi korjannut taloutta oleellisesti. Lintulan kannalta merkittävä tappio oli myös se, että vaikka palanut luostarikirkko oli asianmukaisesti vakuutettu Synodin talousaston vakuutusosastossa, luostari ei ehtinyt saada sille kuulunutta korvausta ennen Venäjän vallankumousta.¹⁴⁴

Maitotalous oli ollut vallankumousta edeltäneellä ajalla laajan alueen tärkeä elinkeino ja maito yksi päävientituotteista. Vallankumous merkitsi Pietarinkaupan romahdusta, eli myös maitotalouden rajua pientymistä. Tämä ja huvilaelinkeinon kutistuminen vaikuttivat laajasti koko Kannaksen elinkeinorakenteeseen niin, että vasta 1930-luvulla Kannakselta oli muodostunut omiin markkinoihin perustuva talousalue.¹⁴⁵ Lintulan luostari ei pystynyt vallankumouksen ja Suomen sisällissodan levottomissa oloissa maidontuotannon ylläpitoon, ja luostarissa vallitsi nälänhätä.¹⁴⁶

Vaikka vallankumous merkitsi voimakkaan uskonnonvastaisen liikkeen nousua, se ei heti uhannut Lintulan luostarin olemassaoloa. Lintula oli virallistettu luostariksi Suomessa. Maan itsenäistyttyä Kannaksella suljettiin useita huvilayhdyksuntien kirkkoja, joihin ei katsottu riittävän seurakuntalaisia ja niiden kalusto varastoitiin Sortavalaan. Esineistöä voitiin tarpeen mukaan luovuttaa uusiin kohteisiin.¹⁴⁷ Lintulan omaisuutta ei vastaavalla tavalla takavarikoitu.

Lintulan tontilla Kaukjärvellä ollut keisarillinen keuhkotautiparantola suljettiin. Luostarin oli nyt pyrittävä löytämään suurelle huvilalle käyttöä. Poliittisen tilanteen vuoksi vuokralaisen löytäminen näytti vaikealta, eivätkä olosuhteet sallineet rakennuksen ylläpitoa luostarin omin voimin.

Lintulan kylässä luostarin ydinalueella salaneuvos Neronoffin pojan käytössä oli ollut hänen vanhempensa rakennuttama suuri huvila. Hän lienee poistunut Lintulasta vallankumouksen aikoihin, sillä vuoden 1917 jälkeen huvilaa ei enää mainita Neronoff-suvun käytössä. Luostari ei tässä vaiheessa pystynyt ottamaan tätäkään rakennusta käyttöönsä.

Vallankumous ja Suomen itsenäistyminen merkitsivät, että Lintula jäi Suomen ainoaksi nunnaluostariksi. Näin sen miljöö alkoi edustaa yleisellä tasolla nunnaluostarin miljööä. Ennen vallankumousta Kannaksella toimi toinenkin naisyhteisö. Karjalan Veljeskunta oli perustanut Lounatjoelle Pyhittäjä Serafim Sarovilaisen naisyhdistyksen, jota ei ollut virallistettu luostariksi ennen vallankumousta. Suomen itsenäistyttyä Suomen ortodoksinen kirkkokunta lakkautti Lounatjoen yhteisön toiminnan ja otti sen omaisuuden hallintaansa.¹⁴⁸

Sisällissodan ajan vaikeudet

Suomen sisällissota toi levottomuudet konkreettisesti Lintulan luostariin. Olosuhteet luostarin toiminnalle ja varsinkin lisärakentamiselle olivat heikot. Myös luostarin sisäinen tilanne oli ongelmallinen. Lintulan taloudenhoidon parantamista aktiivisesti yrittänyt igumenia Dosifeja oli eronnut rehtäivistään luostarikirkon palon jälkeen vuonna 1916 ja siirtynyt Venäjälle, ja luostari oli saanut uuden johtajan, nunna Sergian. Hänen kautensa jäi hyvin lyhyeksi, sillä hän kuoli vaikeaan sairauteen sisällissodan aikana. Sisaristo valitsi keskuudestaan uuden johtajan, nunna Larisan.¹⁴⁹

Tammikuun 1918 aikana punaiset olivat saaneet hallintaansa sekä Etelä-Suomen että Pietarin radan, siis myös Lintulan luostarin lähialueet. He ryöstivät Lintulan luostarin omaisuutta, etenkin ruokatarvikkeita ja karjaa. Raivolassa toiminut sosialistinen neuvosto kaappasi luostarin johdon käsiinsä ja lähetti sinne kaksi komissaaria. Sisaristo pyrki varjellemaan luostarin omaisuutta, mutta neuvotteluja ei komissaarien kanssa voitu käydä. Huhikuussa 1918 valkoiset saivat Pietarin radan hallintaansa. Viimeistään tässä vaiheessa punaiset olivat poistuneet Lintulasta ja luostarin hallinnollinen tilanne oli palautunut normaaliksi. Valkoisten oleskelu luostarin alueella rasitti köyhtynyttä yhteisöä ja huononsi heikkoa ravintotilannetta edelleen niin, että luostarin nälänhätä paheni.¹⁵⁰

Luostarikirkon palo, vallankumous, sisällissota ja johtajanvaihdokset olivat lannistava sarja tapahtumia, joilla oli pitkäaikainen vaikutus luostarin miljööhön. Nuorta luostaria oli pyritty rakentamaan ja sisariston määrä oli saatu suotuisaan kasvuun. Oli pystytty täyttämään luostaria perustettaessa asetettu tavoite: luostarissa oli hyväntekeväisyyslaitos, koulu-orpo-

koti. Vuodet 1916–1918 muuttivat luostarin tulevaisuudennäkymät. Nyt taisteltiin siitä, etteivät tapahtumat lamauttaisi luostarin oleellisia rakenteita toimintakyvyttömiksi.

Kirkon palon jälkeen luostari oli saanut 5000 ruplan lahjoituksen nimenaan uutta kirkkoa varten, mutta summa talletettiin valtionpankkiin muiden luostarin rahavarojen tavoin.¹⁵¹ Vaikka igumenia Dosifeja oli ilmeisesti näiden varojen turvin vuonna 1916 aloittanut työt uuden kirkon rakentamiseksi,¹⁵² jäi rakennustyö alkuasteelle. Kirkkokunnan johto tarjosi nunna Sergialle elokuussa 1918 mahdollisuutta saada Lintulan luostarille uusi kirkko – Lounatjoen lakkautetun Pyhittäjä Serafim Sarovilaisen naisyhdistyksen suuri hirsikirkko, joka olisi Lintulan miljöössä ollut vanhan kirkon veroinen elementti. Johtajatar Sergia kuitenkin luopui siirtoajatuksesta.¹⁵³ Vaikkeasta poliittisesta ja taloudellisesta tilanteesta huolimatta hän jatkoi uuden kirkon rakennustyötä perustamalla väliaikaisen tiitehtaan. Sen rakentamista varten oli saatu lahjoituksia yksityishenkilöiltä.¹⁵⁴ Tehdas rakennettiin luostarin omin voimin ja sisaret valmistivat tiilet itse. Apuna oli kahdeksi kuukaudeksi palkattu tiilimestari, jonka käytössä olivat tarvittavat koneet, muotit ja tiilileimat.¹⁵⁵ Uusi johtajatar, igumenia Larisa, otti Lounatjoen kirkon siirron uudelleen esin. Valtioneuvosto myönsi hänelle oikeuden siirtää kirkon ja sen kellot Lintulaan, mutta luostarin oli vastattava kuluista itse.¹⁵⁶

Lintulan luostari kansallistuvassa kirkkokunnassa

Pääkirkon ongelma ratkeaa

Lintulan rakennushistoriassa yksityisten henkilöiden panos rakennustöiden rahoituksessa oli muodostunut lähes perinteeksi. Vaikkeassa taloudellisessa tilanteessa Lintula sai uuden mesenaatin ruhtinas Ivan Niko-laevič Salytkoffista (1870–1941)¹⁵⁷, jonka rahalahjoitus mahdollisti uuden kirkon rakentamisen. Lounatjoen kirkon siirtohankkeesta luovuttiin.¹⁵⁸ Ruhtinaan anteliaisuudella oli syynsä: hän pyrki löytämään sopivan kohteen, johon voisi rakennuttaa kirkon ja sen yhteyteen nuorena kuolleelle vaimolleen hautakappelin, johon aikanaan haudattaisiin ruhtinaskin.¹⁵⁹ Lintulan luostari saisi kirkon, kun se vastapalvelukseksi huolehtisi ruhtinattaren haudasta ja muistopalvelusten toimittamisesta. Kirkon ja hautamuistomerkin yhdistelmä oli epätavallinen muttei poikkeuksellinen Venäjän ortodoksisessa kirkkoarkkitehtuurissa. Kannaksellakin, lähellä Lintulaa Vammelsuussa, oli tästä esimerkki. Paikkakunnan vuonna 1916 vihityn kirkon vieressä oli niin kutsuttu Rakkauden hauta, josta varsinkin 1930-luvulla muodostui merkittävä matkailunähtävyys.¹⁶⁰

Insinööri-arkkitehti Hans von Baghin (1879–1953) suunnittelema Lintulan luostarin kirkko rakennettiin vuosina 1918–1919.¹⁶¹ Luostarin arkistossa säilytetyt kolme hänen tekemäänsä rakennuspiirustusta olivat vuodelta 1919.¹⁶² Kirkko pyrittiin rakentamaan kustannuksias säästäen. Työn lähtökohdina olivat vanhan kirkon pohjakerroksen lattiataso ja korkea kivijalka. Palanut kirkko oli ollut kaksikerroksinen – rakennuksen kivijalka oli muodostanut osittain pohjakerroksen ja varsinainen kirkkosali oli hirsirakenteisessa yläosassa. Uusi kirkko oli yksikerroksinen. Kivijalka oli nyt osana kirkkosalin seinärakennetta ja kirkon lattia oli suunnilleen samalla tasolla kuin palaneen kirkkorakennuksen pohjakerroksen lattia. Uuteen kirkkoon sisään tultaessa astutiinkin poikkeuksellisesti askelmia alaspäin.¹⁶³ Seiniä yläosa rakennettiin hirrestä, mutta koska kirkkorakennus oli nyt vain yksikerroksinen ja kirkkosali osittain maan pinnan alapuolella, jäivät hirsiseinät matalammiksi kuin palaneessa kirkossa. Kirkko vaikutti huomattavasti edeltäjänsä pienemmältä, vaikka lattiapintalan erot olivat vähäiset. Kuten palaneessa kirkossa, myös uudessa kirkkosala oli yksi suuri umpikupoli kirkkosalin katteena, ja eteisen päälle rakennettiin kellotorni.¹⁶⁴ Tiilitehdas oli luostarissa tarpeen, sillä väliseiniin ja muihin sisätiloihin käytettiin noin 30 000 tiiltä, ja lisäksi tiiliä valmistettiin myyntiin.¹⁶⁵

Ruhtinatar Salykoffin hautakappeli vaikutti kirkon interiööriin. Se rakennettiin niin, että pohjoisristivarteen kirkkosalin vasemmalle puolelle sissustettiin kirkkosalista seinällä erotettu muistihuone. Varsinainen hautakammio oli muistihuoneen alapuolella.¹⁶⁶ Kirkosta tuli omalaatuinen. Se ei muistuttanut läheisesti mitään Suomessa sijainnutta ortodoksisista kirkkoa. Siinä voi nähdä piirteitä jugendarkkitehtuurista, mutta piirteet ovat saattaneet aiheutua rakennustyön erityisistä olosuhteista. Uusi luostarikirkko oli vuoraamaton hirsikirkko, jossa oli pärekatto. Se oli koristeluiltaan vaatimaton ja linjoiltaan yksinkertainen verrattuna palaneeseen kirkkoon. Edeltäjänsä tavoin se vihittiin pyhälle Kolminaisuudelle. Suomen ja Viipurin piispa Serafim toimitti vihkimisen 24.10.1919.¹⁶⁷ Kirkon vuoraamattomat hirsiseinät kuuluivat Lintulan miljööseen useiden vuosien ajan. 1920-luvun lopulla luostarikirkon ulkonäkö alkoi merkittävästi muuttua kunnostustöiden yhteydessä. Kirkon hirsiseiniä ei koskaan vuorattu laudalla, vaan ne rapattiin vaaleiksi vuonna 1927. Rakennuspiirustusten puuttuessa on epäselvää, oliko tämä arkkitehdin alkuperäisen suunnitelman mukaista. Kirkon pärekatto muutettiin 1930-luvun alussa asteittain peltikatoksi.¹⁶⁸ Syn:yi vaikutelma kivirakennuksesta.

Vaaleaseinäinen kirkko hallitsi Lintulan luostarin miljööä. Vanha kirkko ja asuinrakennukset olivat muodostaneet noin kymmenen vuoden sisällä rakennetun puuarkkitehtuurimiljöön, jossa epäyhtenäisestä suunnittelusta

huolimatta oli arkkitehtonista yhtenevyyttä. Uuden kirkon myötä muutoin samana säilynyt luostarimiljöö muutti ilmetään. Kun matkailu Kannaksella lisääntyi 1920-luvun lopulta lähtien, alettiin Lintulaa koskevilla matkakuvauksissa kiinnittää huomiota juuri kirkon erityislaatuuteen:

*”Seisahdun luostarikirkon eteen. Se on täällä aivan omaa laatuun eikö niin kuin muussa maailmassa. Ei saa selvää sen tyylisistä, jos sitä sillä lieene ollenkaan. Ainutlaatuinen se on omaa tyyliltään ja pieni ja rauhallinen, vaikkapa ei sentään aivan niin pieni, kuin miltä se näyttää.”*¹⁶⁹

Tällainen Lintulan miljöö oli se, jonka pohjalta 1930-luvun matkailijat muodostivat käsityksensä nunnaluostarista. Käsitys olisi saattanut olla merkittävästikin toisenlainen, mikäli luostarin venäläistyylinen vanha kirkko olisi säilynyt. Luostarin yhteys huvilayhdyskuntien miljööhön olisi saatettu nähdä helpommin.

Muukalaisten luostari

Luostaritoiminnan kannalta oleellisen tärkeästä kirkosta huolimatta luostari ei voinut palautua vallankumousta edeltäneeseen tilaansa hetkessä, jos lainkaan. Aluksi oli sopeuduttava siihen, että luostarin alueella asui usean vuoden ajan noin 400 suomalaista sotilasta. Heitä sijoitettiin sekä Kaukjärven suureen huvilaan että Lintulan luostarialueelle Neronoffien entiseen kartanoon, papiston taloon ja toiseen keljataloon. Vaikka sotilaiden asuttamisesta maksettiin luostarille korvausta, oli näin suuren joukon läsnäolo monitahoinen rasite.¹⁷⁰ Taloudellisen vahingon ohella merkittävä haitta oli se, että sotilaat ja luostariasukkaat edustivat erilaisia arvomaailmoja eikä sotaväki välttämättä noudattanut luostarin käytösnormistoa. Sotilaita oli myös Valamossa ja Konevitsassa. Toisaalta sotaväen sijoittamista luostareihin perusteltiin sillä, että se ehkäisisi ilkiä, ja toisaalta Laatokan luostarisaalet katsottiin nyt strategisesti merkittäviksi linnoitusalueiksi. Armeijan ja luostari-instituution kohtaaminen oli aluksi hyvin ongelmallinen. Armeija pikemminkin edisti kuin ehkäisi vandalismia ottaessaan käyttöön luostarirakennuksia, ruokavarastoja ja kulkuvälineitä. Luostarit miellettiin sotasaaლიiksi ja verottamista kestäväksi vauraksi instituutioksi. Esimerkiksi Valamossa omaisuuden halluunotossa meneltiin vailla neuvotteluja tai sopimuksia, eikä korvausta maksettu edes vahingoitettusta luostarin omaisuudesta. Ortodoksisesta kirkkokunnasta annetun vuoden 1918 asetuksen tultua voimaan valtioneuvosto kumosi sotasaaajattelun ja määräsi käyvän hinnan mukaiset korvaukset maksettaviksi luostareiden menettämistä omaisuudesta. Kuitenkaan ne korvauk-

set, jotka Valamo sai, eivät lainkaan vastanneet aiheutuneita vahinkoja.¹⁷¹ Voidaan olettaa, että näin oli myös Lintulan luostarin laita. Lintula sai vasta vuonna 1925 virallisesti takaisin omistukseensa Kaukjärven tilan, joka siltä oli takavarikoitu.¹⁷²

Luostarin toiminnan elvyttämisen ja miljöön säilyttämisen kannalta luostariväestön aseman turvaaminen olisi ollut tärkeää. Useimmilla Lintulan nunnilla ei ollut Suomen kansalaisuutta, joten heitä pidettiin muokalaisina. Väestötäulukoiden valossa Lintulan asukastilanne onkin 1920-luvun alun osalta erikoinen: niiden mukaan sisarstossa oli vain kolme jäsentä.¹⁷³ Vailla kansalaisuutta olleet nunnat ja nunnavihkimystä vailla olleet luostariasukkaat sivuutettiin tilastoissa. Ulkomaalaisten tuli hakea opetusministeriöstä lupa luostarissa oleskeluun. Se saatiin myöntää, mutta vain Suomen kansalaisilla oli oikeus toimia luostarin luottamustehtävissä.¹⁷⁴ Erityisiä vaikeuksia kansalaisuuden saamisessa oli Lintulan rippipiisänä vuodesta 1903 toimineella Evtropij Šilovilla (1872–1932). Esi-merkiksi vuonna 1919 Kivennavan kunnanvaltuusto hylkäsi monen muun kansalaisuushakemuksen ohella Šilovin perheen hakemuksen sillä perusteella, että näin ehkäistäisiin muokalaisuutta saamasta jalansijaa Suomessa. Igumenia Larisan hakemus hylättiin sillä perusteella, että luostarit eivät olleet lain sallimia laitoksia Suomessa. Loima (2001) on todennut, että vaikka tilanne oli sekava monin tavoin, oli selvää, että Kannaksen seurakuntien väestömäärän supistaminen oli yksi kirkollishallituksen tavoitteista kansallistettavan kirkkokunnan alkuvaiheessa.¹⁷⁵ Lintulan luostarin jäsenmäärä laski vuosina 1916–1920. Erityisesti hävikki kohdistui varsinaista luostaristatusta vailla olleisiin nuoriin, joista suuri osa on näiden vuosien aikana poistunut luostarin kirjoista todennäköisesti Venäjälle.¹⁷⁶

Vuonna 1925 perustettiin munkineuvosto luostareiden sisäisten asioiden hoitamiseksi ja luostariasukkaiden alemmaksi oikeusasteeksi.¹⁷⁷ Se kehotti samana vuonna Lintulan igumeniaa anomaan välittömästi kansalaisuutta yli 20:lle sisariston jäsenelle.¹⁷⁸ Etsivä keskuspoliisi tarkkaili Suomessa oleskelleita ja kansalaisuutta hakeneita ulkomaalaisia. EK:n Terijoen alaosaaston kantaa sisariston kansalaisuushakemuksiin ei tarvitse etsiä rivien välistä:

*”Jälleläälevistä on kuluvana vuonna [1926] 20 nunnaa samoin pyrkinyt maan kansalaisiksi, turvatakseen heti siten Suomessa olonsa, mikä ei kuitenkaan ole vähimmässäkään määrässä suotavaa.”*¹⁷⁹

Lintulan luostarille ei ennen vallankumousta perustettu podvoria Suomeen, saati esimerkiksi Pietariin. Uudessa poliittisessa tilanteessa sen asema oli tässä suhteessa ylläritään parempi kuin esimerkiksi Valamon. 1920-luvun alusta lähtien bolševikkien uskonnonvastainen toiminta kiihtyi.

Podvorien veljestö joutui kasvaviin vaikeuksiin. Kaikkia ei saatu siirtettyä Suomeen muun muassa puuttuvan kansalaisuuden vuoksi. Neuvosto-Venäjälle jätettyjen kohtalona oli tulla teloitetuksi Vladimiriissa vuonna 1931.¹⁸⁰ Lintulan sisaristolla ei ehkä ollut täyttä käsitystä ongelmien laajuudesta ja traagisuudesta, mutta Suomen viranomaisten nihkeä suhtautuminen ”muukalaisiin” oli käynyt selväksi. Pystyessään säilyttämään toimivan luostarin ja saadessaan vähitellen yhä enemmän hyväksytyjä kansalaisuushakemuksia sisaristo oli välttänyt ne vaikeat kohtalot, jotka rajan toisella puolella olleiden luostareiden kymmenlätuhansilla asukkailla oli. Toisaalta Suomen ortodoksisen kirkkokunnan johto ei kannustanut luostarikulttuurin säilyttämiseen vaan painosti sen muutokseen.

1920-luvun alun ajanlaskuriidat olivat pitkän prosessin kulminaatio. Luostarit, myös Lintula, kannattivat juliaanisessa kalenterissa pitäytymistä ja poikkesivat näin valtiovallan ja kirkkokunnan johdon linjasta. Juliaanisen kalenterin noudattamiseen tuli hakea lupaa kirkollishallitukselta. Useat Kannaksen seurakunnista ja luostarit jatkoivat juliaanisen kalenterin käyttöä kahdesta kuuteen vuotea.¹⁸¹ Vaikka Lintulassa ei ollut avoimia mielenilmauksia kalenterimuutosta vastaan, kirkon johto ei nähnyt Lintulaa tai muitakaan luostareita tässä vaiheessa tärkeiksi rakennuskohteiksi. Tilanne ei ollut luostareiden perinteen jatkumisen kannalta suotuisa. Suomenkielisten seurakuntien rakennustyö oli etualalla, ja luostareiden kategoriassa Lintula ei voinut sijoittua rakentamisen kärkisijoille, sillä se oli nunnaluostari. Sen asukkaista ei ollut kasvatettavissa uutta papistoa kansallisen kirkkokunnan tarpeisiin.

Uusi alku

Lintulan luostari oli ankarasti köyhtynyt. Sillä ei ollut resursseja ryhtyä kunnostamaan rakennuksiaan tai laajentamaan toimintaansa esimerkiksi podvorin muodossa, eikä se saanut tähän tarkoitukseen avustuksia tai lahjoituksia. On todennäköistä, että Kaukjärven maatilaa suuri huvila oli soveltavaksi käytössä rapistunut hyvin huonoon kuntoon, sillä se myytiin puurtavaksi vuonna 1923. Vuotta myöhemmin tilan kaksi pienempää huvilaa myytiin, ilmeisesti samoin purettaviksi.¹⁸² Lintulan omistama Kaukjärven miljöö oli siis hävinnyt jo ennen 1930-luvun alkua, mutta tontin luostari kuitenkin piti itsellään. D. T. Igunnovin lahjoittama huvila ja pieni tontti myytiin Terijoen seurakunnalle vuonna 1935.¹⁸³ Kauppasumman luostari sai käyttää ainoastaan maataloutensa parantamiseen.¹⁸⁴ Kaukjärvellä olleen metsän myynnistä luostari sai uuden tulolähteen. Lintulan metsävarat eivät kuitenkaan olleet niin suuret, että myyntikelpoista puuta olisi ollut vielä 1930-luvulla tarjolla riittävästi. 1930-luvun alun lama vaikutti osaltaan metsätalouteen.¹⁸⁵

Lintulan koulu-orpokoti oli oleellinen osa luostarin hyväntekeväisyystoimintaa. Paitsi että koulu oli vastaanottanut lähiseudun venäjänkielisiä orpolapsia, oli koululla ollut laajempaan merkitystä. Ensimmäisen maailmansodan aikana kouluun oli tuotu orpolapsia muun muassa Viipurin ja Pietarin orpokodeista.¹⁸⁶ Koulun toiminta jatkui, vaikka sen perustanut ja sen kuluista sekä opettajien koulutuksesta pitkälti huolehtinut Karjalan Veljeskunta lakkautettiin vuonna 1918.¹⁸⁷ Koulu oli näyttänyt täyttävän tehtävänsä uusien luostarikilvoittelijoiden kasvattamisessa ja luostari-perinteen jatkumisessa. Monet pojista jatkoivat Valamoon ammattioppiin.¹⁸⁸ Tyttöistä monet liittyivät Lintulan sisaristoon päätettyään opintonsa. He eivät kuitenkaan citaneet nunnaviihkimystä ja jättivät luostarin viimeistään 1920-luvun kuluessa. Vain hyvin harva koulun vuoksi Lintulaan tulleista lopulta jäi luostariin.¹⁸⁹ Luostarikoulu suljettiin 1920-luvun alussa.¹⁹⁰ Koulu ei saanut enää avustuksia, joita sen ylläpitoon olisi tarvittu. Yhteiskunta alkoi yhä paremmin huolehtia vähäosaisista. Kunnallisia kouluja ja lastenkoteja kehitettiin. Kannaksen väestörakenteen muutoksen myötä Lintulan kouluun ei enää ollut riittävästi tulijoita venäjänkielisestä väestöryhmästä – venäläiset koulut lakkautettiin laajemminkin Suomessa. Venäjänkieliset koulut eivät sopineet yhteiskunnassa vallitsevaan ideologiaan. Itsenäisen Suomen kansakoulujärjestelmässä opettajan tuli olla voimakkaan kansallisesti suuntautunut, valkoisen Suomen rakentaja.¹⁹¹ Lakkautettu Karjalan Veljeskunta oli kirkkokunnan sisällä koettu venäläisyvyyttä ajaneeksi tahoksi, jonka toiminta ei vastannut kansallismielistä linjaa.¹⁹² Kun koulu suljettiin, luostarilla ei enää ollut sitä hyväntekeväisyystehtävää, joka sille perustettaessa oli määrätty.

Luostaritoimikunnan suunnitelmat

Vuonna 1925 kirkolliskokous perusti kansallistamiskomitean, jonka tehtävä oli luoda ortodoksille kirkkokunnalle yhteiskunnallisesti hyväksyttävä julkisivu sen jälkeen, kun kirkkoa oli sisäisesti muutettu valtiovallan toivomaan suuntaan. Komitea kiinnitti huomiota arkkituuriin ja muun kirkkotaitteen niihin ”vieraisiin” eli venäläisiin piirteisiin, joista olisi päästävää eroon. Koska Suomen ortodoksisen kirkon tuli olla kansankirkko, siitä tuli muokata karjalais-suomalainen ja bysanttilainen. Käytännössä maltilia haettiin luterilaisesta kirkosta. Kansallistamistyön taustana oli 1800-luvulla voimistunut kansallishenkisyys. Suomen itsenäistyttyä olisi vihdoin tilaisuus rakentaa kansallinen ortodoksinen kirkko koko kansakunnankin mittakaavassa aitosuomalaiseksi koetulle eli karjalaiselle pohjalle. Ulkoinen kansallistamistyö ei kuitenkaan toteutunut suunnitellussa muodossa yksityiskohtaisesti tai laajasti. Arkkitehtomisia uudistuksia toteutettiin ensi sijassa uusien rakennuskohteiden yhteydessä.¹⁹³ Vuonna 1930

kansallistamistoimintaa laajennettiin perustamalla luostareiden säilyttämistoimikunta. Sen tehtävänä oli kehittää luostareita kansalliseen suuntaan niin, että ne pysyisivät elinvoimaisina ja muuttuisivat vähitellen suomalaisiksi. Realliteettien huomioimisen ohella luostareiden sisälle haluttiin kirkollishallituksen ajama kansallismielinen ilmapiiri. Erityisesti ajanlaskuriitojen repimä Valamo oli toimikunnan tähtäimessä.¹⁹⁴ Lintulassa tehtiin kansallistamisohjelman mukaiset tuottavuuden lisäämiseen tähdänneet talous- ja maatalous suunnitelmat. Vaikka ohjelman tarkoituksena oli lisätä luostareiden omavaraisuutta ja levittää uudenlaista maataloustietämystä eli parantaa elinolosuhteita, merkitsi se myös, että luostareille asetettiin tuotanto-odotuksia ja -vaatimuksia. Uudistusohjelmasta heijastui, että kirkollishallituksessa ei haluttu ymmärtää luostari-perinnettä syvällisesti. Sivuutettiin luostareille ominainen ulottuvuus, työn merkitys osana kilvoitteluelämää – vaikkakin työn tuottavuuden parantaminen merkitsi, että huomioitiin myös vanhenevien luostariasukkaiden työkyvyn lasku. Lisäksi luostareiden varojen käyttöä valvottiin aiempaa tiukemmin. Varojen käytön lähtökohtana eivät enää olleet vain luostareiden intressit. Esimerkiksi Valamon luostarin tuloja haluttiin käyttää vastoin luostarin johdon tahtoa kirkkokunnan uuden kansallismielisen keskuksen, Sortavalan, rakentamiseen.¹⁹⁵ Lintula ei voinut käyttää esimerkiksi metsän myynnistä saatua tuloa luostarin rakentamiseen. Varat oli talletettava pankkiin. Korkotuloja voitiin käyttää talouden ylläpitoon. Opetusministeriö sääteli varojen käyttöä. Myyntituloa luostari sai käyttää vain kirkollishallituksen luvalla, mikä vastasi aiempaa menettelyä, jossa konsistorio oli päättänyt varojen käytöstä. Pääoman käyttöehtona oli, että luostarin oli luovutettava puhtaasta tulosta 25% kirkkokunnan yleiseen rahastoon.¹⁹⁶

Ohjelmasta johtuen Lintulaan tuli yhä enemmän palkkatyöläisiä. Kirkollishallituksessa katsottiin, että ahkeratkaan luostariasukkaat eivät voineet toteuttaa esimerkiksi maatalousohjelmaa, vaan tarvittiin ammattilaisia.¹⁹⁷ Lintulaan palkattiin maataloustyönjohtaja ja maatalousteknikko Viipurista luostarin varoilla, joihin tuki sisältyi kirkollishallituksen vuosivastus.¹⁹⁸ Koska kansallistamistyö Lintulan osalta käytännössä keskittyi maatalouteen, se merkitsi, että Lintulan miljöö pysyi maatalousmiljöönä. Esimerkiksi Lintulan käsityöelimeinoja ei kehitetty.

Uusien luostariasukkaiden hankkiminen suomalaisväestön keskuudesta oli erityisesti kirkollishallituksen intressi. Esimerkiksi Valamon johto olisi ollut avoin myös vaihtoehdolle, että olot Neuvostoliitossa kohentuivat ja uusia asukkaita olisi saatavissa sieltä.¹⁹⁹ Jotta luostarit voitaisiin tehokkaasti suomalaistaa, tarvittiin karjalaisia eli aitosuomalaisia luostariasukkaita. Valamoon perustettiin vuonna 1931 suomalainen kansakoulu ja poikakoti. Lintulaan ei perustettu luostarin suomalaistamiseen tähtäävää koulua, vaikka vuonna 1931 luostarikomiteassa sellainen hanke olikin vireillä.²⁰⁰

Vaikka kansallistamiskomitean työ vaikutti kirkkoarkkitehtuuriin, ei Lintulan miljöössä tapahtunut tästä aiheutuneita muutoksia. Luostarin venäläistyylinen kirkko oli palanut ja uusi ilmeisesti tyydytti komiteaa, sillä siinä ei ollut juurikaan viitteitä rasitteina pidettyihin tyylipiirteisiin. Miljöötä ei täydennetty edes yksinkertaisilla lisäelementeillä kuten keskeisiä rakennuksia ympärivällä muurilla. Lintulan miljöön rakentaminen tar-koitti 1920- ja 1930-luvulla kirkon eksteriöörin muutoksen ohella luostaritoimikunnan maatalousohjelman mukaisia rakennus- ja kunnostus-töitä.²⁰¹

1930-luvun lopulla Lintulan miljööstä hävisi kaksi siinä lähes koko luostarin toiminnan ajan ollutta rakennusta, pappila ja huvila. Luostaritoimikunnan maatalousohjelman mukaisesti Lintulaan palkattu maatalous-työnjohtaja sijoitettiin aluksi asumaan Viipurin maantien toisella puolella sijainneeseen pappilaan, joka oli 1930-luvun loppupuolella tyhjiillään. Tämä rakennus tuhoutui tulipalossa vuonna 1937.²⁰² Maataloustyönjohta-jalle päätettiin kunnostaa uusi asunto suuresta Neronoffien huvilasta, joka oli sisällissodan jälkeän sotaväen lähdeyttä toiminnut erilaisissa tarkoituk-sissa. Se oli osittain asuttavassa kunnossa 1930-luvullakin, vaikka osaa sen huoneista käytettiin muun muassa viljavarastona.²⁰³ Huvilan yläker-taan olisi kunnostustöillä saatu lisää tilaa esimerkiksi kesävieraita var-ten.²⁰⁴ Suunnitelmaa ei voitu toteuttaa, sillä huvila tuhoutui töiden loppu-vaiheessa tulipalossa keväällä 1938. Palon syytä ei saatu selvitettyä, mut-ta vakuutus kattoi tämänkin rakennuksen vahingot.²⁰⁵ Tulipalot hidastivat Lintulan maatalousohjelman toteuttamista.

Matkailukohde

Lintulan luostarin lisääntyneet matkailijapalvelut olivat vastaus kysyn-tään. Kaakkois-Kannasta alettiin 1920-luvulta lähtien markkinoida koko-naisuutena, jossa olisi mielenkiintoista nähtävää usealla paikkakunnal-la.²⁰⁶ Osittain tässä hyödynnettiin vanhaa traditiota esimerkiksi Terijoen kylpylän ja hiekkarantojen osalta, mutta luostarimatkaileu Lintulaan oli uutta. Ennen vallankumousta vierailijat olivat olleet statukseltaan etu-päässä pyhiinvaeltajia, ortodokseja.

Matkailijoihin suhtaudutaan ortodoksisissa luostareissa positiivisesti. Luostarit ovat periaatteeltaan avoimia, ja matkailijan statuksella saapuva saattaa olla tulevaisuuden pyhiinvaeltaja. Kilpeläinen (2000) on todennut, että tärkeä ero matkailijan ja pyhiinvaeltajan välillä on tavassa tutustua luostariin. Matkailija haluaa nähdä luostarin, pyhiinvaeltaja kokea sen. Valamon resurssit vastaanottaa pyhiinvaeltajia ja matkailijoita olivat pa-remmat kuin Lintulan, ja Valamo oli keskeinen ortodoksisuuden näyteik-kuna Suomessa. Siksi esimerkiksi tiedotusvälineissä leviävään Valamon

julkisuuskuvaan kiinnitettiin luostari toimikunnassa paljon huomiota. Lintulaan tehtiin Terijoelta käsin vaivattomasti lyhyitä päivämatkoja. Tästä syystä monet Lintulan kävijöistä olivat 1920–1930-luvulla matkailijoita, joille Lintula oli yksi kohde muiden joukossa, kun Valamossa edelleenkin kävi runsaasti pyhiinvaeltajia.²⁰⁷

Jo ennen vallankumousta Lintulassa oli toiminut vaatimaton vierasmaja pyhiinvaeltajille, mutta varsinaista luostarihotellia ei ollut.²⁰⁸ Koulun ja orpokodin toiminnan loputtua rakennuksesta tehtiin luostarin vierastalo. Sinne voitiin majoittaa noin 20 vierasta. Heidän käyttössään oli myös kahvila ja ruokasali. Talon yläkerrassa ollut kirkko säilytettiin, mutta jumalainpalveluksia siinä pidettiin harvoin.²⁰⁹ Vaikka matkailuelinkeino voidaan nähdä palvelutehtävänä, se ei ole verrattavissa sellaiseen sosiaaliseen hyväntekeväisyystyöhön, joka ennen vallankumousta oli ollut tavannaista nunnaluostareissa ja Lintulankin perustamisen edellytys. Ammatista turistien palvelemista ja opastusta ei luostareissa voitu omin voimin järjestää, eikä niillä ollut siihen motivaatiotakaan. Niiden tehtävä ei ollut toimia nähtävyytenä, vaikkakin matkailu saattoi täydentää lähetystyön tehtävää ja olla elinkeino. Valamossa asia ratkesi, kun Suomen matkailuyhdistys alkoi 1920-luvun puolivälin jälkeen huolehtia opastetuista kierroksista luostarialueella, ja luostarista julkaistiin opaskirjanen.²¹⁰ Lintulaan ei opaspalvelua järjestetty, mutta se mainittiin erilaisissa matkaoppaissa Terijoen seudun yhteydessä. Lintulan opaskirjanen julkaistiin vuonna 1929. Opaskirjanen sisältää muun muassa katsauksen luostarin historiaan ja lyhyen kuvauksen sisariston elämästä.²¹¹

IV Lintula ja luostarimiljööän käsite

Kristilliseen luostarimiljööseen voi liittyä mielikuvia suurista kivirakennuksista tai vaatimattomista huolista ja erakkomajoista. Mielikuvat suuntautuivat yksilön kokemusmaailman mukaan joko läntiseen tai itäiseen kristillisyyteen, jotka kuitenkin poikkeavat luostaritradiitioitaan toisistaan.

Kannaksen Lintulan luostarin asema heijastuu luostareita ja autonoman ajan ortodoksisista kirkkoista käsittelevässä kirjallisuudessa, jossa se usein jää maininnan asteelle.²¹² Lintulasta kirjoitettaessa on toistuvasti esitetty, että Lintula ei ollut lainkaan luostarin näköinen. Tällöin Lintula määritetty käänteisesti: sen luostarimiljöö ei edustakaan odotusten mukaista luostarimiljööä.

Luostarimiljööän käsitteeseen sisältyy ajatus, että alueella on toimiva luostari. Pelkät rakennukset eivät muodosta luostaria, vaan ihmisyhteisö

on luostarin ydin. Siksi miljöönkin osatekijöinä ovat luostariasukkaat – ja heihin luostarimatkailejoiden suuri uteliaisuus khdistuu. Miljöössä heistä muodostuu kontrasti yksinkertaisen, tavallisesti tumman vaateuksen sekä luonnon ja rakennusten värikkyyden ja koristeellisuudenkin välille. Mikäli luostarimiljöö määritellään lähtökohdasta, että jossakin rakennetussa ympäristössä on toimiva luostariyhteisö, voi luostari olla ulkoisesti monimuotoinen.

Lintulan miljöötä kuvattiin lehdistöissä ja kirjallisuudessa lähinnä 1920-luvulta lähtien. Matkailu oli motiivi Lintulasta kirjoittamiseen. Näkökulma oli yleensä havainnoiva, ulkopuolisen tarkkailijan asema. Heitä suuri osa Lintulan kävijöistä edustikin. Matkailijan näkemys luostarista saattoi poiketa paljonkin pyhiinvaeltajan kokemukista. Täysin erilainen luostarikuva ja näkemys esimerkiksi miljöön elementtien merkityksestä perustuu erilaiseen lähtötaustaan ja erilaiseen kulttuurikäsitkseen. Ortodoksisen kulttuurikäsitksen pohjalta luodut luostarisymbolit sekä käsitys luostariasukkaiden elämän sisällöstä vertautuvat kunkin kävijän omaan taustaan.²¹³ Pyhiinvaeltajan Lintula-kokemuksista kirjoitettiin ortodoksisen kirkon jäsenille tarkoitetuissa julkaisuissa. Matkakuvaukset olivat valtakunnan lehdistöissä. 1920- ja 1930-lukujen luostarikuvauksissa on kiinnitettyä huomiota myös mahdollisuuteen, että niissä olisi intensionaalisuutta kuten kirkon kansallisen linjan ja luostaritoimikunnan tavoitteiden mukaista isänmaallisten piirteiden korostamista. Esimerkiksi Lintulan opas-kirjaseen lopussa luostari kytketään osaksi suomalaista yhteiskuntaa luettelamalla ne valtion ja kirkollisen esivallan huomattavimmat suomalaiset edustajat, jotka Lintulassa olivat vierailleet.²¹⁴ Luostarikuvaukset kertovat todellisuuden ohella kuvausten kirjoittajista.

Moniulotteinen luostarimiljöö

Tyypillinen luostari

Valamon ja Konevitsan munkkiluostareiden arkkitehtuuri sisältää vanhoja luostariarkkitehtuurin piirteitä, joita vierailijat odottivatkin näkevänsä ja joita he pitivät tyypillisinä luostarimiljöön elementteinä. Bysantin luostareiden tavallisin arkkitehtoninen ratkaisu oli limoitustyypinen luostari. Tyypipi on levinnyt luostarilaitoksen myötä ja on tavallinen esimerkiksi Venäjällä. Se on toiminut konkreettisena puolustusrakennelmana, vaikka sitä voidaan ajatella symbolisessakin mielessä muurien rajaamaksi lakkaamattoman rukouksen linnakkeeksi, jossa muurit erottavat hengellisen maailman maallisesta. Linnoitusluostari perustuu neliön tai suorakaiteen muotoiseen ympärystymuuriin. Talous- ja asuinrakennukset on ryhmitetty

neliön muurin myötäisesti tai ne muodostavat muurin. Keskelle jää piha-alue. Sen keskellä on kirkko, luostarin toiminnan ydin, joka on usein sijoitettu niin, että muurissa olevasta pääportista on suora kulkuyhteys kirkon pääovelle.²¹⁵ Linnoitusluostareiden skiiatkin saattoivat noudattaa tätä mallia, vain pienemmässä mittakaavassa. Saman luostarin alueella saattoi olla erityyppisiä skiiitoja.²¹⁶ Mikäli Lintulaa verrataan Valamoon ja Konevitsaan, se muistuttaaakin sekä rakennuskannaltaan että väestömäärältään enemmän suuren luostarin skiiitaa kuin pääluostaria. Myös Lintulan syntäpa on sellainen, että skiiitta voitaisiin rakentaa samoista lähtökohdista. Lintulassa oli ensin maa ja rakennuksia, ja vasta sitten syntyi yhteisö, joka sekini siirrettiin Lintulaan kaukaa. Aivan toimintansa alkuvaiheessa Lintula olikin kuin Mokšanin luostarin hyvin kaukainen skiiitti. Kukkula Lintulan kirkon paikkana on traditionaalinen.²¹⁷ Lintula siis itse asiassa sijaitisi monen linnoitusluostarin tavoin maankohoumalla, vain sen ympäri rakennetut muurit puuttuivat.

Ortodoksiset munkki- ja nunnaluostarit ovat miljöön peruselementteihin toistensa kaltaisia. Pelkän rakennuskannan perusteella niiden erotelu on vaikeaa. Tästä huolimatta Lintulan miljöö alkoi Suomessa edustaa käsitystä siitä, millainen on nunnaluostarin miljöö, sillä se oli täällä lajinsa ainoa edustaja. Lintulan miljöön kirjallisissa kuvauksissa on runsaasti piirteitä, joita ei yhtä voimakkaasti korostettu munkkiluostareista kirjoitettaessa, vaikka on ilmeistä, että näitä piirteitä olisi ollut löydettävissä niistäkin. Suomen Karjalan luostareiden tilanne – pienen Lintulan luostarin vähälukuinen sisaristo ja suuret munkkiveljestöt Valamossa ja Konevitsassa – ei ollut keisarikunnan luostareiden säännönmukainen piirre 1800–1900-luvun vaihteessa. Venäjällä oli hyvinkin suuria munkkiluostareita, mutta oli myös suuria ja arvostettuja nunnaluostareita. Nunnaluostareita oli määrällisesti vähemmän, mutta yhteensä niissä oli tilastoituja sisariston jäseniä enemmän kuin munkkiluostareissa veljestöä, eli tilastollisesti nunnaluostarit olivat keskimäärin suurempia.²¹⁸

Lintula sijaitsi omalla maatilallaan mutta asutuksen keskellä, ei eristyksissä vuoristossa tai saarella, jossa puolustusnäkökohdista rakennetut linnoitusluostarit usein sijaitsivat. Luostarin maantieteellinen eristyneisyys ei määrity sen mahdollisuuksia kasvaa suureksi ja perinteisen näköiseksi luostariksi. Suurkaupungeissa voi olla tunnettuja ja suuria, ulkoisesti perinteistä tyyppiä vastaavia luostareita, esimerkiksi Aleksanteri Nevskin lavra Pietarissa.

Epätavallinen luostari

Lintulan luostaria esittelevässä opaskirjassessa on kuvaus 1920-luvun loppuun luostarimiljööstä:

”--- Pyhäitä portilta ylenee tie loivalle rinteelle, jolla enimmäkseen sijaitsevatkin luostarin rakennukset. Alhaalla Pyhän portin luona kohoaa kaksikerroksinen puinen rakennus kotikirkkoineen. Tähän rakennukseen on sijoitettu hotelli, matkustavaista varten. --- Tietä myöten edelleen ylös kohotessa kulkee vilja-aitan ohi. Siitä alkaen kulkee tie solakoiden poppelien ja kuusten välitse, jotka ovat istutetut kahden puolen tietä. Hiukan kohottuaan kääntyy maantie oikealle päätyen kedolle. Tässä sijaitsee oikealla puolen luostarikirkko graniitista, puisine päällysrakennuksineen. Kirkon takana on pieni rakennuksista vapaa alue. Kesällä siinä on kukkatarha. --- Kaikki nämä rakennukset muodostavat puoliympyrän, jonka etu-alalla on kesällä keittiökasveja kasvava maa-alue. Tämmän takana on puutarha. Siinä kasvaa omenapuuta, viinimarja-, vadelmä- ja karviaismarjapensaita sekä hyötymansikoita. Puutarhan takana hiukan oikealla on mehiläistarha. Se on ihana ja rauhaista paikka. Hiukan vasemmalla puutarhasta rinteessä on kasvilavat, ja vastapäisellä kukkulalla, jonka rinteitä kesäisin peittää vihreä ruohomatto, on nyt yksinäisenä seisova herraskartano ---”²¹⁹

Kuvauksessa eivät mainintaa enempää korostu kirkolliset symbolit tai ortodoksinen kultti vaan etusijalle nousevat luomonelementit ja luostarisarten hyödyllinen toiminta eli puutarharhoito. Kuvauksessa on keskitytty siihen konkreettiseen, joka Lintula luostarimiljöössä näkyi, ei siihen, miksi näkymä oli tietynlainen.

Ensimmäiset Lintula-kirjoitukset julkaistiin luostarin perustamisen tie-noilla 1890-luvulla. Niissä keskityttiin nuoren luostarin rakentamisen ja siinä edistymisen kuvailuun. Useimmat varhaisista Lintula-kirjoituksista ovat uutisluontoisia, lyhyitä ilmoituksia luostarin ajankohtaisista tapahtumista.²²⁰ Maalaismiljöön näkökulma korostui vasta 1920–1930-luvun kirjoituksissa. Lintulasta kirjoitettiin esimerkiksi ulkopuolisen tarkkailijan uteliaan silmin:

”Klostret i Lintula ser mest ut som en stor enkel lantgård eller snare en kommunal inrättning med jordbruk. --- Jag knacker på stängda dörrar. Iniet svar. Gläntar på dörrarna. Små torfiga rum med nedslående kommunalhemsprägel. Detta är alltså cellerna. Nunnornas celler. --- En enda dörr är lämnad på vid gavel. Det jag ser genom den är antagligen klostrets matsal. Interiören kunde också göra skäl för titeln ”gammalt finsk bondstuga”, på Fölisör.”²²¹

Niilo Jokio kuvaili luostarista saamaansa vaikutelmaa:

*"Henkilö, joka on käynyt kirkkokuntamme suurimmassa miesluostareissa Valamossa ja Konevitsassa, ihmetellen katselee ympärilleen ja saattaapa kysäistä, että missäs se luostari sitten on? Lintula ei siinä mielessä todellakaan tee luostarin vaikutusta, sillä sitä ei ympäröi kivimuuri, ei näe siellä kivirakennuksia, ei komeita kirkkoja. Ensi näkemältä Lintula tekee pikemminkin rauhallisen maalaiskylän vaikutuksen. Omituistyylinen pieni kirkko, jonka alaosassa on graniittia ja yläosa puuta, kattona galvanoitua peltiä. Kirkon omituinen muoto on selitettävissä sillä, että ensin sen paikalla on ollut vain ruhtinatar Salykoffin hautakappeli, ja vasta myöhemmin on sen yhteyteen rakennettu nykyinen kirkko."*²²²

1920–1930-luvulla Lintulan luostarimiljöö oli tietystä mielessä pysähtynyt, jopa taantunut. Kirkkokunnan voimavarjoja ei suunnattu Lintulaan. Luostari sai rapistua. Kunnostaminen ajoittui pääasiassa 1930-luvun loppupuolelle. Kirkkokunnan sisälläkin Lintula koettiin epätyypilliseksi luostariksi. 1930-luvun arkistolähteet antavat miljööstä ankaramman arvon kuin lehtikirjoitukset:

*"Milloin luostareita tunteva henkilö astuu Lintulan naisluostarin alueelle, niin hän ei tahdo sitä tuntea luostariksi, koska täällä ei ole luostareille ominaista ulkomuotoa eikä rakennusten sijoitusta. On valitettavaa, että silloiset luostarin perustajat ja asianomaiset viranomaiset eivät hankineet minkäänlaista luostarin asemapiirrosta, mikä olisi edistänyt luostarin rakennuksellista kehitystä ja säännöstänyt sitä ja olisi luonnollisesti myöskin käsitänyt puu- ja yrttitarhan. Kaikesta huomaa, että täällä on ollut joskus rikas kartano keskellä laajaa puistoa kukkulan ylänteellä. Sen vastapuolella sijaitsevalla toisella ylänteellä orvon tavoin, metsän laidassa puoliympyrään sijoituivat pieni kirkko ja sisarien asunot kanaloineen ja kellareineen, ikäänkuin piiloitellen metsän varjossa entisen tilanomistajan katseelta. Harmitun, käytännössä tarkastetun suunnitelman puutteesta puhuvat selvää kieltä kaikki ne rakennusryhmät, jotka yhteisesti muodostavat Lintulan naisluostarin. Kaikilla näkyy satunnaisuuden, epävarmuuden ja luovan epäkäytännöllisyyden jälkiä."*²²³

Kuten aiemmin on todettu, asettivat Neronoffit tiettyjä ehtoja luostarin alkuaikojen rakentamiselle ja rakennusten käytölle omaan luostarin perustajan statukseensa vedoten. He olivat myös sitoneet oman toimeentulonsa luostarin maatalouteen. Heidän tilalleen luostaria rakentamaan ei vuoden 1906 jälkeen tullut toista yksityistä tahoa eikä kirkon johto ryhtynyt mää-

rätietoisesti ohjaamaan luostarin rakentamista tai sen elementtien yhdenmukaistamista. Monista tapahtumista johnutun jaksoittainen rakentaminen merkitsi, että luostarista oli ollut vaikea luoda kokonaisuutta. Rakentamisen mahdollistaneet varat tulivat eri tahoilta ja hyvinkin yllättäen. Lähtötilanteessa 1890-luvulla varoja ei ollut paljon. Suurisuuntaista kokonais-suunnitelmaa, jota myöhemmin olisi voitu koota hiljalleen eri ikäisistä osista, ei koskaan ilmeisesti laadittu.

Lintulan toimintaperiaate, hyväntekeväisyys yhdistettynä maatalouteen ja vapaaehtoisten avustusten vastaanottoon, oli ollut toimiva yhdistelmä ennen vallankumousta. Kun vallankumouksen jälkeen tätä periaatetta arvosteltiin, oli taustalla jälkiviisastakin ajattelua siitä, että luostarin ja kirkkokunnan johdon olisi tullut ennakoida vallankumous, omaisuuden menetyks ja lahjoitusvarojen tyrehtyminen. Luonnollisesti olisi ollut edullisempaa, jos luostarissa olisi alusta pitäen ollut monipuolinen elinkeinorakenne, mikä olisi mahdollistanut vakaamman talouden ja antanut paremmat resurssit luostarin rakentamiseen. Kirjoittajilla, jotka esittivät ajatuksen Lintulan epäluostarimaisesta miljööstä, oli näkemys siitä, millainen luostarin tulisi olla. Lintula vertautui lähellä sijainneisiin munkkiluostareihin. Epätyypillisen luostarimiljöön loivat esimerkiksi puuttuva ympärystymuuri, vähäinen ja hajanainen rakennuskanta sekä ”omituistyylinen” kirkko. Kirkko olikin poikkeava verrattaessa muihin lähiseudun kirkkoihin. Lintulassa ei ollut erityisiä työverstaiteita eikä ikonimaalaa, kirjastoa tai museota, joita matkailijoille muissa luostareissa saatettiin esitellä. Suhautuminen oli jossain määrin ristiriitaista. Samalla kun koettiin, että kirkon ja luostarimiljöön tuli olla esimerkiksi sellainen kuin Valamossa, jonka 1920–1930-luvun rakennuskanta oli lähinnä 1800-luvulla rakennettu, edusti venäläinen tyyl ajattelussa mennyttä maailmaa ja hylättävää vierasta vaikutetta. Miljöön kokijat ja havainnoitsijat olivat eri linjoilla kuin kirkon johito, jonka intresseihin ei kuulunut venäläisiksi miellettyjen piirteiden lisääminen luostarin rakennuskantaan. Lintulan miljöössä eivät matkailijoiden odotukset ja kirkon johdon pyrkimykset voineetkaan kohdata.

Feminiininen luostarimiljöö

Voidaan ajatella, että jo pelkästään Lintulan miljöön vaatimattomuus Laatokan munkkiluostareiden rinnalla sisälsi naisellisia piirteitä. Luostarinasukkaiden yleensä ja etenkin nunnien ei ollut sopivaa ajaa omia etujaan ja tavoitella näkyvästi taloudellista menestystä. Luostariasukkaiden köyhyteen sitoutumiseen saatettiin tarpeen tullen vedota etenkin 1920-luvun kansallistamisohjelman yhteydessä, kun kaikki luostarit olivat vallankumouksen seurauksena menettäneet runsaasti omaisuuttaan ja ajautuneet

eriasteisiin konflikteihin kirkollisen johdon kanssa. Etenkin Valamon luostarin johtoa arvosteltiin siitä, että päähuomio oli yksinomaan suunnattu aineellisten etujen ja rikkauksien kokoamiseen luostarille, toisin kuin ennen eli 1800-luvulla, jolloin tavoitteet olivat olleet hengellisiä. Syyksi tähän nähtiin muun muassa idästä tullut bolševistinen henki, jonka seurauksena pidettiin sitä, että nöyrystä ja kuuliaisista oli tullut niskoittelijoita.²²⁴

Lintulan miljöön vaatimattomuuden taustalla vaikutti nunnaluostareille ominaisen naisellisen tavoitteen täyttämisen, hyväntekeväisyys, joka ei hyödyttänyt luostaria taloudellisesti. Tässä mielessä hyväntekeväisyyslaitos eli koulu-orpokoti itsessään edusti miljöössä feminiinistä elementtiä. Nunnaluostarin vaatimattomalla ulkonäöllä oli useita muitakin syitä. Lajoitusvarat kanavoituivat herkemmin munkkiluostareihin, joista oli helpommin löydettävissä ortodoksisen kilvoitteluperinteen mukaisia rippisiä, hengellisiä ohjaajia ja teologista sivistystä. Nunnaluostareissakin oli tunnettuja, jopa pyhinä jo eläessään pidettyjä kilvoittelijoita, mutta Lintula oli nuori. Sen historia ei vielä sisältänyt maineikkaita kilvoittelijoita.

Usein Lintulasta kirjoitettaessa mainittiin, että luostarissa vallitsi erinomainen järjestys, puhtaus ja siisteys. Tässä voidaan nähdä viitteitä paitsi olemassa olleeseen todellisuuteen myös siihen, että nunnankin odotettiin olevan ahkera kodinhuoltaja, hyvä emäntä. Jo arkkipiispa Antonij piti luostarin ensimmäisen kirkon vihkiäisissä puheen, jossa hän korosti sitä, kuinka kirkon paikalla oli vielä pari vuotta aikaisemmin ollut epäsiisteys, ”syviä ojja ja kiviröykkiöitä”. Naisyhteisön perustaminen oli vaikuttanut miljöön siistytymiseen.²²⁵ Siisteys ulottui rakennusten ulkopuolelle, luonnonelementteihin. Varsinkin 1920-luvulta lähtien näitä piirteitä vaalittiin lehtikirjoituksissa. Kuvailtiin esimerkiksi kukkien paljoutta ja huolellisesti hoidettua kasvimaata. Korostettiin myös, että Lintulan asukkaat olivat herttaisia. Köyhyydestään huolimatta he eivät koskaan valittaneet, vaan olivat tyytyväisiä vallitseviin oloihin ja ottivat matkailijat ystävällisesti vastaan:

”--- havaitsimme tällöin, että kaikkialla, yksinkertaisen kalustuksen ja vaatetuksen ohessa, vallitsee moitteeton siisteys ja puhtaus. Kaikki tapaamamme sisaret tuntuivat olevan tyytyväisiä elämäänsä; herttainen hymy leikki yhtä hyvin vanhuksten kuin nuorempienkin huulilla ---”²²⁶

Luostariasukkaat olivat sitoutuneet elämään vaatimattomasti, ilman henkilökohtaista omaisuutta tai maallisesta yhteiskunnasta tuttuja pyrkimyksiä, mutta naista myös passivoitiin. Joissakin luostareissa tuloja hankittiin kerjäämisen kaltaisella rahankeruullakin. Lintulassa vastaanotettiin va-

paahteoisia lahjoituksia, joita ennen vallankumousta kertyikin säännöllisesti. Nunnien asema ei ollut sellainen, että he olisivat itse ajaneet luostarin rakentamisen asiaa tai määränneet rahankäyttökohteita. Itsenäisessäkin Suomessa Lintulan asema päätöksenteossa oli heikko, sillä luostarilla ei esimerkiksi ollut omaa kirkolliskokousedustajaa vaan yhteinen maalikkoedustaja lähiseudun seurakuntien kanssa.²²⁷ Myöskään luostareiden muodostamassa munkkineuvostossa Lintulalla ei ollut omaa edustajaa ennen vuoden 1932 luostariohjesäännön uudistusta.²²⁸

Lintulan miljöön havainnointi ja vertailu munkkiluostareihin tapahtui konkreettisesti ajassa kiinni, ei aikaperspektiiviä tai lähihistoriikkaan tapahtumia huomioon otaen. Lintulaa ei lehtikirjoituksissa kuitenkaan rinnastettu munkkiluostareista nuorimpaan. Petsamon luostariin. Petsamo ei ollut yhtä tunnettu matkailukohde kuin muut luostarit. Petsamosta kirjoitettaessa saatettiin käyttää samantyyppistä luonnehdintaa luostarimiljöön epätyyppillisyydestä kuin Lintulasta. Sielläkään ei ollut esimerkiksi luostarin ympärysmuureja tai linnoituspohjakaavaa, ja sen rakennukset olivat etupäässä puisia.²²⁹ Lintulaa ei myöskään rinnastettu toisiin naisyhteisöihin, esimerkiksi lähimenneisyyden Lounaijoen yhteisöön. Aihe olisi ollut ilmeisen hankala, sillä yhteisö oli vastikään lakkautettu ja sen kirkko siirretty toiselle paikkakunnalle.²³⁰

Mielenkiintoinen vertailukohde on Virossa sijaitseva Pyhítsan nunna-luostari, jonka syntytaustassa on paljon samoja tekijöitä kuin Lintulassakin. Pyhítsa oli perustettu muutamia vuotia Lintulaa aikaisemmin. Yksityinen taho vaikutti voimakkaasti sen perustamiseen ja rakennuttamiseen. Maatalous oli molemmille luostareille tärkeä, mutta Pyhítsassa olosuhteita helpotti se, että luostarin maaomaisuus oli suuri. Se saattoi esimerkiksi perustaa Pietariin podvorin, joka palveli myös Lintulan sisaristoa, vaikka Lintulalla ei ilmeisesti ollut mitään virallista kyrköstä podvorin. Pyhítsa rakennettiin linnoitusluostariperinteen mukaan. Sen rakennuskanta oli Lintulaa suurempi ja yhdenmukaisempi johtuen kokonaissuunnitelman pohjalta rakentamisesta. Pyhítsassakin oli orpo³⁰.²³¹ Lisäksi siellä valmistettiin kirkkoketstiilejä. Luostari tuli tunnetuksi korkeatasoisesta hoiva- ja kultakirjonnasta – sillä oli muitakin elinkeinoja kuin maatalous.²³²

Kannaksen kuriositeetti

Valamon ja Konevitsan luostarsaarille matkustamiseen verrattuna Lintula tarjosi helpon tilaisuuden kurkistaa luostarimaailman salaperäisyyteen, ja matkailijoiden mielenkiintoa pyrittiinkin herättämään esimerkiksi kertomalla liikenneyhteyksien vaivatomuudesta. Samalla kun matkailijat liikkuvat turvallisesti kotimaan mittakaavassa, he saattoivat Kannaksella päästä useassa kohteessa kosketuksiin vieraan kulttuurin kanssa. Lintula

voitiin yhdistää matkareittiin, jonka varrella oli esimerkiksi Terijoen suuri ortodoksinen kirkko, autoituneita venäläisiä huviloita ja Vammelsuun Rakkauten hauta.²³³ Lintula alkoi edustaa eksoottista kurioositeettia, jossa samalla oli aimo annos menneen maailman romantiikkaa:

”Venäläinen ruhtinas Saltikoff --- oli maailman myrkyissä paljon menettänyt, mutta raskain isku oli vielä edessä. Hänen nuori vaimonsa, kuvankaunis ruhtinatar, oli sairaanhoitajattarena itärinimalla ja palasi sieltä lentävän keuhkotaudin murtamana. Mikään ei voinut enää pelastaa nuorta elämää, ja ruhtinatar ehti kotiin vain kuollakseen miehensä käsivarsilla. --- Kappelista johdivat portaat alas holviin, missä ruhtinattaren palsamoitu ruumis lepäsi tammisessa arkussaan. Hyvin usein Saltikoff saapui Lintulaan, laskeutui alas hautakammioon ja saattoi viipyä tunnikausia vaimonsa kylmentyneen ruumiin luona. Pitäen kiinni jäykistyneenäkin sirosta kädestä nuori ruhtinas istui avatun arkun ääressä tuijottaen vähäankertaisiin kasvoihin ja lasituneisiin silmiin --- Vaieten kuunteli surun murtama mies sisarten lohduttavaa puhetta iankaikkisesta elämästä. Kaunis tarina sai kuitenkin vähemmän romanttisen lopun. Epätoivoissaan ruhtinas sortui viettelijättären pauloihin, matkusti Pariisiin, missä kuoli köyhänä ja unohtettuna.”²³⁴

Lintulan ja Terijoen huvielämän välistä kontrastia korostettiin esimerkiksi vuonna 1933 julkaistussa matkakertomuksessa. Kahden toistensa lähellä sijainneen kohteen erilaisuus oli kiehtovaa.

”--- kesken sen huolettoman huvittelun Simullekin koittaa harrasta päivää, jolloin kylpylälämän touhu vaivaa, jolloin kaipaat yksinäisyyttä ja lepoa. Silloin tahdon johdattaa Sinut paikkaan, missä rauha vallitsee, missä luonto on kokonaan rauhan läpituokema, missä mielesti kevenee, surusi häipyä ja henkesi virkistyy. Ja muutenkin tämä paikka yksin jo originaalisuutensa vuoksi on näkemisesi arvoinen – tarkoitan Lintulan naisluostaria. --- On todella ihmeellistä, että näin lähellä toisiaan sijaitsee kaksi niin erilaista työssijaa: Terijoki – huolettoman ja iloisen huvittelun keskus ja Lintula – rauhan keidas tämän pahan ja turmeluksen maailman erämaassa. Ei kai ole pelkkä sattuma, että luostarin sisaret ovat valinneet juuri tämän rauhaosan ja luonnonkauniin paikan asuinsijakseen.”²³⁵

Lehtikirjoittelussa Lintulasta käytettiin ilmaisuja, joita ei herkästi yhdistetty esimerkiksi Valamoon. Lintulaa saatettiin kutsua muun muassa ”ornituiseksi jätteeksi menneiltä ajoilta” (vuonna 1928).²³⁶ Vaikka luostari oli perustettu itse asiassa aivan lähimenneisyydessä, se haluttiin nähdä toi-

senlaisessa valossa, kaukaisen menneisyyden edustajana. Ilmeisenä pyrkimyksenä oli työntää luostarin venäläinen tausta historian hämäämään, jolla ei ollut nykyisyyden kanssa missään tapauksessa mitään tekemistä. Luostari oli ”jäte” ajalta, joka ei palaisi. Samalla Lintulaan voitiin yhdistää tämän asennoitumisen romanttinen puoli. Lintula tarjosi tirkistysikkunan menneeseen maailmaan. Myös matkappaissa Lintulaa saatettiin kutsua ”entiseksi” luostariksi, ikään kuin sen toiminta olisi lakannut ja jäljellä olisit ollut vain jonkinlainen kullissi.²³⁷

Lintulan luostarimiljöön osatekijät

Pyhyyden elementit

Ortodoksisessa traditiossa luostari on pyhä paikka. Pyhyys muodostuu monista tekijöistä, jotka voidaan jakaa esimerkiksi jumalainpalvelusten, rakennettujen symbolien ja uskonnollisen perimätiedon kautta miellettyyn pyhittymiseen. Tässä yhteydessä luostarin koolla, varallisuudella tai muilla ulkoisilla puitteilla ei ole merkitystä.

Luostarin historian pyhyys voi muodostua perimätiedosta, jonka mukaan luostarin toimintaan ja etenkin sen perustamiseen liitetään ihmetapahtumia. Lintulan luostarin taustalla ei ole tällaista kertomusta, joka onkin tavanomainen vanhemmille luostareille. Luostarin perustamisen motiiviksi perimätieto kuitenkin mainitsee F. P. Neronoffin yhteyden rautateillä sattuneeseen attentaattiin keisari Aleksanteri III:ta vastaan. Kerrotaan, että Neronoff tuomittiin kuolemaan, mutta hän lupasi perustaa naisten hyväntekeväisyysyhteisön, jos hänet armahdettaisiin.²³⁸ Todennäköisesti rautatiehallituksen ministerikanslian johtaja Neronoff joutui vastuuseen Borkissa tapahtuneesta juna-attentaatista.²³⁹ Ihmekertomuksen sijaan Lintulan luostarin taustalla on esivaltaan kytkeytyvä ja uhrautuvuuttia korostava perimätieto, joka ihmekertomuksen tavoin luo luostarin historialliselle alulle epätavallisuuden tunnun. Asiakirjalähteeni eivät vahvista kuolemantuomiota tai Borkin tapahtumia luostarin perustamisen taustalla. Varakkaiden henkilöiden eri yhteyksissä kirkolle tekemät lahjoitukset olivat kuitenkin tavallisia. Näin tapahtui Kannaksella.²⁴⁰ Neronoffien sukulataustakin selittää kirkollista suuntautumista – kummankin isä oli ammatiltaan pappi.²⁴¹

Luostarin pyhyyden erittäin tärkeä elementti on luostarissa tapahtuva jatkuva rukous ja muu kilvoittelu. Paikka pyhittyy pyhien toimitusten ja luostariarvojen mukaisen elämän kautta. Se muodostaa kontrastin ympäröivälle moniarvoiselle maailmalle ja vetää puoleensa pyhiinvaeltajia. Pyhyys konkretisoidaan näkyväksi miljöötyypille ominaisilla elementeillä,

joita on löydettävissä periaatteessa kaikista nykyisten luostareiden kaltaisista komplekseista. Tavallisimmat miljöön sakraalikohteet ovat pyhäportti, kirkot ja hautausmaa. Lisäksi saattaa olla esimerkiksi skiiittoja, rukoushuoneita, linnoitusmaiset ympärystymuurit ja pyhiä lähteitä tai kaivoja. Suuressa luostareissa sakraalirakennuksia ja miljöön kirkollisia symboleita on enemmän ja niiden skaala on laajempi kuin pienissä.

Luonnonelementeillä, joihin esimerkiksi pyhät lähteet kuuluvat, on suuri merkitys miljöön sakraalielementtien joukossa. Pyhät lähteet on tavallisesti katettu kirkollisiin symboleihin merkityillä päällysrakenteilla, joten niillä on kytkös sakraaliarkkitehtuuriin. Luostareille ominainen luonnonelementti, jonka kävijät tunnustavat miljöötäytyyn kuuluvaksi, on esimerkiksi kuusi-, koivu- tai muista puulajeista istutettu kuja luostarin tieverkoston varrella. Pyhyyttä konkretisoidaan myös huolellisuudella ja siisteydellä, joka ei ole vain nunnaluostareiden ominaisuus. Siisteys esimerkiksi puutarhassa luo kontrastia luostarin ulkopuolisen maailman sattuumanvaraisuudelle. Samalla siinä näkyy luostariasukkaiden harjoittama kilvoitus, ahkera työ. Luostarikuvauksissa saatetaan korostaa vallitsevaa luonnonrauhaa ja luonnon lähes paratiisillista kauneutta.²⁴² Lintulan luostarimiljöössä oli useita pyhyyden elementtejä. Luostarialueen pääsiäänkäyntinä oli pyhä portti. Lintulassa oli kaksi kirkkoa, joista varsinkin koulutalon kotikirkon pieni kupoli ja risti erottuivat Viipurin maantielle. Pääkirkon ympärillä oli hautausmaa. Pihapiirissä oli katettu rataskaivo, jonka huipulla oli kahdeksanpäinen risti.²⁴³ Lintulassa oli myös kuusi- ja poppelikuja, joka johti pyhäältä portilta luostarin keskusaikalle. Lintulaa käsittelevissä lehtikirjoituksissa tulee esiin se, että Lintulassa olleita pyhyyden elementtejä ei aina havaittu, vaan huomiota kiinnitettiin miljöön puutteisiin. Muuri on vahva symboli, jonka puute korostui, kun Lintulan miljöötä verrattiin Laatokan munkkiluostareista syntyneisiin luostarimiljöömielikuviin.

Kun esimerkiksi Valamon ja Konevitsan perustamiseen liittyvät tapahtumat ja niiden varhainen miljöö olivat lähinnä perimätiedon välittämän informaation varassa, oli Lintulan miljöössä konkreettisia kohteita, jotka kertoivat luostaria edeltäneestä ajasta. Ne olivat nyt osa luostarimiljöötä, mutta eivät pyhyyden elementtejä. Lintulaa havainnoivissa kirjoituksissa niihin yhdistettiin romantisoivia mielikuvia:

”Merkillistä tosiaan – satoja vuosia vanhoja lehmuksia ja omenapuita heinäniittyjen keskellä! --- koko luonto täällä kantaa vanhan kulttuurin leimaa --- nämä meidän Lintulan maat on olleet kerran oikein Ruotsin kruununtiluksia, että itse Kaarle XII:kin majaili täällä sen suuren sodan aikana --- Olen kuulevinani ratsujen hiruuntaa, koirien kivasta haukuntaa ja torvien toivotusta... Nuori kuningasko metsästelee?”²⁴⁴

Lintulan hovitilan menneisyyden todisteet loivat kontrastin pyhyiden elementeille. Romanttisten mielikuvien ohella niihin yhdistettiin maallisen ja hengellisen elämän dikotomia. Maallinen loisto on katoavaista, mistä Lintulan miljöökokonaisuus oli osoituksena.

”Hovin iloiset musiikki-, tanssi- ja laulujuhlat eivät tästä lähtien enää kuuluneet Linnulaan. Nyt vain hiljainen rukous Kristuksen puoleen kohosi syvän luonnonrauhan keskeltä.”²⁴⁵

Hierarkkinen rakentaminen

Luostarirakentamisesta voidaan hahmottaa sekä luostarirakennusten keskinäinen hierarkia että luostarien taustalla oleva kirkon hierarkkinen järjestelmä. Kun Lintulaa kuvailtiin epätyypilliseksi luostariksi, sitä saatettiin verrata pieneen kylään, mikä useimpien luostareiden kohdalla onkin hyvin osuvaa, sillä ne ovat pienoisyhteis kuntia, kylän tai kaupungin kaltaisia. Kylien ja kaupunkien julkiset rakennukset, aukiot ja kadutilat suunnitellaan edustamaan yhteiskunnan instituutioita, ja työväestön asuinalueet tai teollisuusalueet poikkeavat näistä sekä suunnittelunsa että sijaintinsa osalta. Kaupunkikuvassa on nähtävissä asukkaiden eriarvoisuudesta johtuvaa sosiaalista differentioitumista. Kaupunkirakentamiselle ominaisia elementtejä on luostariarkkitehtuurissakin, ja tästä syystä kaupunkirakentamisen hierarkkiset säännöt pätevät pitkälti siihenkin. Lisäksi kaupunkimiljöö koostuu useista, tavallisesti epäyhtenäisistä ja pitkän ajan kuluessa syntyneistä osista. On tavallista, että mahdollisesti suuristakin kokonaisuunnitelmissa on toteutettu vain pieni osa.²⁴⁶ Yksittäisen luostarin miljöössä kaupunkirakentamisen hierarkiaa vastaa rakennusten jakautuminen julkisiin, talous- ja yksityisiin rakennuksiin. Luostarien julkista rakennuskantaa ovat esimerkiksi kirkko ja edustustilat kuten luostarin johtajan huoneisto ja luostarin trapeza. Yksityisiä rakennuksia ovat esimerkiksi keljat ja työntekijöiden asunot. Talousrakennukset sijoitetaan tarpeen mukaan luostarialueelle, mutta usein niistä muodostuvat kokonaisuudet voivat sijaita kaukanakin luostarin varsinaisesta edustuskeskuksesta. Lintulan luostari oli kaupunkirakentamiselle ominainen epäyhtenäisen suunnittelun tulos, ja pienestä koostaan huolimatta se oli rakennettu hierarkiaa noudattaen. Kirkko ja luostarin päärakennus muodostivat julkisen kokonaisuuden, ja sisariston sekä papiston asuinrakennukset olivat piha-piirissä taustalla. Luostaritilan toinen puoli, joka koostui maatalousrakennusten ohella huvilamiljööstä, oli selvästi erillään luostariorganisaatioon kiinteimmin liittyvästä arkkitehtuurista.

Tutkittavan ajanjakson luostarit muodostivat hierarkian ensimmäisestä kolmanteen luokan luostareihin. Erot hierarkian ylimmän ja alimman vä-

lillä näkyivät rakennuskannassakin. Lisäksi luostariyhteisön sisäinen hierarkia heijastui rakentamiseen. Sisäinen hierarkia perustuu yhteisön jäsenen sosiaaliseseen asemaan, eli kunkin yhteisön jäsenen luostarivuostien määrään, erilaisiin kykyihin, ominaisuuksiin ja lahjoihin sekä yhteisössä saavutettuun luottamukseen, joka useimmiten on sidoksissa edellisiin määreisiin. Se kuvastuu esimerkiksi asuinrakennusten suunnittelussa ja sijoittumisessa miljööseen. Papistoa, luostarin johtajaa ja luostarikategoriassa eri asteilla olevaa sisaristoa varten voidaan rakentaa erilliset asuinrakennukset, joiden fasadjäsentely saattaa kertoa asukkaiden statuksesta. Luostarin ulkopuolelta tulevat pyhiinvaeltajat ja matkailijat muodostavat oman ryhmänsä ja heidän käyttöönsä tarkoitettuihin rakennuksiin ovat tavallisesti erillään luostarin sisäiseen hierarkiaan perustuvasta rakentamisesta, mikä heijastaakin heidän ulkopuolista asemaansa.

Kaupunkiarkkitehtuurissa on tavallisesti nähtävissä viitteitä kaupunkien keskinäisestä asemasta valtiollisessa hierarkiassa. Myös tietyn luostarin asemaa luostareiden välisessä hierarkiassa voidaan jossain määrin päätellä luostarin ulkoisesta olemuksesta. Lintulan luostari oli nuori ja köyhäkin kolmannen luokan nunnaluostari, joten sen rakennuskanta ei voinut olla verrattavissa esimerkiksi Valamon munkkiluostarin huomattavasti vanhempaan ja moni-ilmeisempään arkkitehtuuriin. Suomen itsestä näytettyä Lintula velkaantui ja sen rakennuskanta rapistui.²⁴⁷ Se oli kansallistuvan kirkkokunnan vähiten tärkeän luostarin asemassa, mikä heijastui sen miljööstäkin.

VIITTEET

- ¹ Kilpeläinen 2000, 94.
- ² Lintulan asukkaat ja hyväntekijät olivat etniseltä taustaltaan lähinnä 'venäläisiä'. Kaakkois-Kannaksen seurakuntien 'venäläisyys' oli kansainvälistä, piirtalasta. Etniseltä taustaltaan ei-venäläisetkin olivat Venäjän alamaisia, 'venäläisiä'. Esim. Klinge 1985, 12–16; Jussila 1985, 18–19; Loima 2001, 17. Kannaksen seurakuntajaosta ks. esim. Raivo 1996, 73 kuva 3; Kemppi 1997b, 147–150.
- ³ 'Suomalaisuus' merkitsee kansallista, kulttuurista, uskonnollista, poliittista ja ideologista tietoisuutta ja identiteettiä. Esim. Jussila 1985, 19. Suomalaisuuskin saattoi tuottavana ajanjaksona olla monikansallista. Suomalaisuus ja venäläisyys kytkeytyvät kansallisuuden käsitteeseen, jota ei voi mitata jollakin tietyllä kriteerillä, vaan tärkeintä on kysymys henkilön omasta identiteetistä: mihin hän tuntee kuuluvansa ja mihin ryhmään hänet hyväksytään. Esim. Luontinen 1985, 125.
- ⁴ 'Kansallinen' viittaa tavoitteisiin muodostaa itsenäistyneeseen Suomeen hengeltään, piirteiltään ja kulttuuriltaan 'suomalainen' ortodoksinen kirkko, tavoitteisiin erottaa 'suomalainen' 'venäläisestä'. Termit 'kansallinen arkkiteh-

tuuri' ja 'kansallinen kirkko' liittyvät kirkkopoliittiseen uudistusohjelmaan itenäisyyden ajan alusta 1930-luvulle. Ks. lisää esim. Setälä 1966, 40–43, 85–116, 147–151; Kemppi 1997a, 113–129; Loima 2001, 205–209.

⁵ 'Suomalaisnationalismi' on suomalais-karjalaisen heimoaatteen väärittämä suuntaus 1800-luvun lopulta itsenäisen Suomen alkuvuosikymmenille. Se on myös suomalaisina pidettyjen ilmiöiden ihannoitua ja äärimmillään suvaitsemattomuuden sävyttämää suursuomalaisuusaatetta. Esim. Alapuro 1973, 20–23, 88–94; vrt. Luntinen 1985, 132–133. Suomalais-karjalaisesta heimoaatteesta ks. esim. Voionmaa 1915, 7–510. 'Venäläisnationalismi' on esim. venäläisen asutuksen erujen ajamista poliittisin keinoin, panslavistisen politiikan toteuttamista. Näkökulmasta riippuen se on tulkittu sortopoliitiksi / valtakunnan yhtenäistämiseksi. Ks. lisää esim. Nygård – Kallio 1995, 547–560.

⁶ Esimerkkejä uudemmasta tutkimuksesta: Knapas 1983; Raiwo 1996; Kilpeläinen 2000; Loima 2001.

⁷ Lilius 1971, 9–11.

⁸ Lilius 1971, 14.

⁹ Esim. Savinainen 1998, 29.

¹⁰ Lahjoitusmaahan kuului 18 kylää ja 25 maatilaa Ks. lisää esim. Hämäläinen 1974, 17; Savinainen 1998, 29.

¹¹ Jos henkilön itse käyttämä venäläisen nimen translitteroitu muoto on tiedossa, käytän sitä, muussa tapauksessa nykyvenäläisten erisnimien translitteroitutapaa kansainvälisen standardin mukaisesti. Suomen standardisoimisliiton standardi SFS 4900, UDK 003.349:003.035.

¹² Hämäläinen 1974, 31, 37–38; Savinainen 1998, 29.

¹³ Aiheesta lisää ks. Hämäläinen 1974, 36–41; Loima 2001, 11–12.

¹⁴ Eri lähteet mainitsevat pinta-alan eri tavoin, tavallisesti 500 tynnyrialaksi eli 250 desjatnaksi. Esim. todellinen valtioneuvos F. Neronoffin kirje Viipurin kuvernöörille 30.10.1881. STO KD 114/124 1882. KA. Sk 100. OKMA. Tilan pinta-alaksi on mainittu myös 300 desjatinaa. Oletin svedenijä o sostojanii Svjato-Troickago Lintul'skago ženskago monastyrja za 1916 god. Ea 142/1927. VLA.

¹⁵ PS:n yliprokuraattorin sijaisen V. Sablerin kirje Suomen kenraalikuvernöörille 17.6.1894. Kkk 23/1895. KA. Sk 100. OKMA. Lahjoitettu maa-alue oli 141 desjatinaa. Esim. Glavnaja opis', glava IX, 1. LLA.

¹⁶ CV 32/1894, 512; Summa oli ostovoimaltaan rursaat 400 000 euroa. Tilasto-keskus, elektr. 22.10.2003; Nordea, elektr. 22.10.2003.

¹⁷ Aiheesta lisää ks. Koukkunen 1977, 253–257; Koukkunen 1982, 126; Savinainen 1998, 35–38.

¹⁸ Lyh. 'Synodi'. Ven. "Svjatešij Sinod". Virallisissa yhteyksissä käytettiin muotoa "Svjatešij Pravitel'stvoščij Sinod", suom. "Pyhän Hallitseva Synodi". Suom. kirjallisuudessa on usein muoto 'Pyhä synodi'.

¹⁹ Cerkovnyja Vedomosti 35/1895, 338; Ig. Minan kertomus luostarin tilasta 1912. E 1. MMA. Sk 100. OKMA; Ig. Nikandrin raportti AP Sergijlle 30.7.1909. Fj 1/1910. SOKHA. Sk 100. OKMA; S.L.B. 1897, 12.

²⁰ Smolič 1997b, 293.

²¹ PS:n yliprokuraattorin sijaisen V. Sablerin kirje Suomen kenraalikuvernöörille 17.6.1894. Kkk 23/1895. KA. Sk 100. OKMA.

- 22 CV 24/1895, 768.
- 23 PS:n yliprokuraattorin sijaisen V. Sablerin kirje Suomen kenraalikuvernöörille 17.6.1894. Kkk 23/1895. KA. Sk 100. OKMA. Glavnaja opis'. Opis' žilyh domov. prinadležaščih Svjato-Troickomu ženskomu monastyru, 7; MV KA 6400; MV KA 6401.
- 24 Avustuksen suuruudesta ei ole tietoja. Sen turvin voitiin esim. kunnostaa rakennuksia. A. Sudakovin raportti AP Antomijlle 11.8.1897. Fb 4/1897. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- 25 F. P. Neromoffin kirje SHK:lle 4.11.1902. Fb 4/1902. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- 26 Monet Venäjän ennen 1250-lukua perustetuista luostareista olivat kitiitor-luostareita. Benz 1970, 115, 118.
- 27 I.M. Sibirjakovin lahjoituskirja 17.9.1896. Kopio. Ca 1. SOKHA. Sk 100. OKMA; Glavnaja opis', glava IX, 15. LLA; SHK:ssa 10.8.1912 käsitellyt nunnat Dosifejan kirjeeseen liittyvät asiat. Fg 3 I / 1919. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- 28 Esim. pyhän Johannes Kronstadtilaisen perustamat luostarit. Sisar Kristiina 1998, 15-17.
- 29 PS:n yliprokuraattorin sijaisen V. Sablerin kirje Suomen kenraalikuvernöörille 17.6.1894. Kkk 23/1895. KA. Sk 100. OKMA.
- 30 Luostareista vastanneen kirkollisen hallintoelimen nimityksenä käytän muotoa 'Hengellinen konsistorio', lyh. 'konsistorio' (ven. "Duhovnaja konsistorija", "Hengellinen konsistorium"). 'Konsistorio' on esimerkiksi yliopiston hallintoelimen välikäsi, kiinnunut muoto, mutta ortodoksisen hengellisen konsistorion yhteydessä suomenkielisissä arkistolähteissä ja tutkimuskirjallisuudessa esiintyy vaihtelua. Muoto 'konsistorio' erottaa tämän kirkollisen hallintoelimen yliopistollisesta.
- 31 SHK:n istunto 20.3.1901. Fb 4/1901. SOKHA. Sk 100. OKMA; Ig. Feoktistan raportti ig. Minalle 22.8.1910. E 1. MMA. Sk 100. OKMA.
- 32 PS:n yliprokuraattorin sijaisen V. Sablerin kirje Suomen kenraalikuvernöörille 17.6.1894. Kkk 23/1895. KA. Sk 100. OKMA.
- 33 CV 24/1895, 767-768; CV 27/1895, 866. Morozovista lisää ks. Baranovskij 1893, 227-228; Kirikov et al. 1996, 220. Morozovin vaiheista Venäjän vallankumouksen jälkeen ei ole tietoja.
- 34 Valokuva vastavalmistuneesta kirkosta. Esim. Kemppi 1998, 73; Edgar Sillmanin valok. luostarikirkosta 20.6.1912. WiOA; A. Sudakovin raportti AP Antomijlle 11.8.1897. Fb 4/1897. SOKHA. Sk 100. OKMA. Luostarin rippii-isän L. Bogojavlenskijn mukaan "eräs lahjoittajatar" oli lupautunut kustantamaan kellotornin rakennustyöt.
- 35 Karatsalmen Annantehtaan kirkossa oli erillinen, vaatimaton kellokatos, mutta 1800-luvun lopulla rakennetuissa Kannaksen kirkkoissa oli poikkeuksetta kirkon yhteyteen rakennettu kellotorni tai -katos. Kemppi 1997a, 86-87.
- 36 Nunnat Apollinarian muistimpanot 24.2.1956. LLA; Ig. Nikandrin raportti AP Sergijille 30.7.1909. Fj 1/1910. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- 37 Kirja dlja zapisi prihoda i rashoda denežnyh summ i kapitalov za 1911 god. Fond 410/7. GAV.
- 38 Esim. Očetnyja svedenija o sostojanii Svjato-Troickago Lintul'skago ženskago monastyrja za 1916 god. Ea 142/1927. VLA.

- ³⁹ PS:n yliprokuraattorin sijaisen V. Sablerin kirje Suomen kenraalikuvernöörille 17.6.1894. Kkk 23/1895. KA. Sk 100. OKMA.
- ⁴⁰ Kannaksen ja Pietarin ympäristön kirkosta ks. esim. Antonov et al. 1994, 18–21, 141–245; Kemppi 1998, 92–99, 106–112; Bertas et al. 2000, 6–179.
- ⁴¹ Venäläinen tyyli tarkoittaa 1800-luvun puolivälisiä 1900-luvun alkuun Venäjällä vaikuttanutta kansanomaisen arkkitehtuurin motiivien ja 1600-luvun kirkkoarkkitehtuurin uudelleen löytämisen aikaa. Esim. Kemppi 1997a, 82–99, 106–112; Kirichenko 1991, 91–118. Raivolan kylä kuului Lintulan lahjoitusmaahan ja se sijaitsi n. 20 kilometrin päässä luostarista. Kylän kirkko rakennettiin 1881. Loima 2001, 9–10.
- ⁴² Bogomolovista lisää ks. Kirikov et al. 1996, 51; Vestnik izjaščyh iskustv. 2000.
- ⁴³ Antonov et al. 1994; Antonov et al. 1996a; Antonov et al. 1996b; Bertas et al. 2000.
- ⁴⁴ Luettelo SHK:lle siirretyistä Lintulaa koskevista asioista. Fj 1/1910. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- ⁴⁵ Lucia Aavin albumi. OKM VA; Skončavšija 1906–1986. LLA. Hautausmaasta lisää ks. Kemppi 1998, 87–88.
- ⁴⁶ Aiheesta lisää ks. esim. Knapas 1983, 75, 81–84.
- ⁴⁷ Pjuhtitskij Uspenskij ženskij monastyr' 1991; Valamo. Historiaa ja kuvia luostarisareilta. 188 kuva.
- ⁴⁸ Kemppi 1998, 90–91, 95, 109.
- ⁴⁹ Kemppi et al. 1998, 247–248.
- ⁵⁰ A. Sudakovin raportti AP Antonijille 11.8.1897. Fb 4/1897. SOKHA. Sk 100. OKMA; Nunna Apollinarian muistiinpanot. LLA.
- ⁵¹ Kemppi 1998, 97.
- ⁵² Sibirjakovin tilan pinta-ala oli n. 100 desjatinaa. S. teki lahjoituksen liityessään 1896 Athos-vuoreen pyhän Andreaan luostarin podvorin veljestön Venäjälle. I. M. Sibirjakovin lahjoituskirja 17.9.1896. Kopio. Ca 1. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- ⁵³ Rauha, ven. ”Mür”. Kemppi 1998, 110–111.
- ⁵⁴ Loima 1999, 69, 77, 82, 86–87.
- ⁵⁵ F. P. Neronoffin kirje SHK:lle 4.11.1902. Fb 4/1902. SOKHA. Sk 100. OKMA; Kirtola 1985, 19.
- ⁵⁶ SHK:n istunto 17.6.1909. Kopio. Fj 1/1910. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- ⁵⁷ SHK:n päätös 4.6.1909. Fj 1/1910. SOKHA; Nunna Apollinarian muistiinpanot. LLA.
- ⁵⁸ Podvorita käytetään luostarin asioiden hoitoon. Podvorissa on oma veljestönsä / sisaristonsa ja papistonsa sekä säännölliset jumalanpalvelukset. Siellä voidaan harjoittaa kaupunkiin soveltuvia elinkeinoja. Suurilla luostareilla niitä saattoi olla useissa kaupungeissa. Esim. Valamolla oli mm. kolme Pietarissa, yksi Novgorodissa ja yksi Moskovassa. Kihpeläinen 2000, 151.
- ⁵⁹ N. Nikolskijn raportti 15.7.1911. Fe 3 1/1911. SOKHA. Sk 100. OKMA; Antonov et al. 1996b, 120–122. Muutaman Lintulan sisaren oleskelu Pyhtäsan podvorissa Pietarissa oli asumiseen verrattavaa. Diakoni I. Kononovin lausunto Nikolskijn 1911 suorittamaan tutkintaan. Fe 2/1912. SOKHA. Sk 100. OKMA.

- ⁶⁰ V:t. johtajatar Feoktistan kirje AP Nikolaille 26.2.1901. Fb 4/1901. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- ⁶¹ Kemppi 1998, 92–93.
- ⁶² Kemppi 1998, 71, 103, 106; Valokuvat mehiläistarhasta, puutarhasta ja vihan-
nesmaasta. LL VA.
- ⁶³ 1896 maitoa vietiin Venäjälle yli miljoona litraa, 1916 mennessä 45 miljoonaa
litraa. Tuokko 2000, 55–56, 65.
- ⁶⁴ Esim. Kniga dlja zapisi prihoda i rashoda deneznyh summ za 1910 g. Fond
410/6. GAV.
- ⁶⁵ Kirje todellinen valtioneuvos F. Neronoffilta Viipurin kuvernöörille
30.10.1881. STO KD 114/124 1882. KA. Sk 100. OKMA; Valokuva luostarin
myllystä. LL VA.
- ⁶⁶ Kaikkien arkistolähteissä tarkemmin mainittujen rakennustöiden yhteydessä
maksettiin palkkioita monenlaisista töistä. Esim. Kniga dlja zapisi prihoda i
rashoda deneznyh summ za 1910 g. Fond 410/6. GAV; Tulo- ja menotilikirjat
1896–1916, GA 1. MMA; Tulo- ja menotilikirjat 1917–1922, GA 2. MMA.
- ⁶⁷ Smolič 1996, 669.
- ⁶⁸ Ig. Nikandrin raportti AP Sergijille 30.7.1909. Fj 1/1910. SOKHA. Sk 100.
OKMA; Cerkovnyja Vedomosti 39/1905, 455.
- ⁶⁹ Kniga dlja zapisi prihoda i rashoda deneznyh summ za 1910 g. Fond 410/6.
GAV. 1905 avustus vastasi n. 5000 euroa. Suomen Pankki; Tilastokeskus,
elektr. 22.10.2003; Nordea, elektr. 22.10.2003. Luostareiden luokittelusta ja
niille myönnetystä tuesta ks. Smolič 1997b, 278–279.
- ⁷⁰ Kauppa tehtiin 1./14.10.1905. Glavnaja opis', Glava IX: 10, Hozajstvennyje
dokumenty, plany i t.p.: 10–12. LLA.
- ⁷¹ Ig. Minan kertomus luostarin tilasta 1912. E 1. MMA. Sk 100. OKMA.
- ⁷² Hämäläinen 1974, 112; Očemyja svedeniija o sostojanii Svjato-Troickago
Lintul'skago ženskago monastyrja za 1916 god. Ea 142/1927. VL.A.
- ⁷³ Tilastotietojen mukaan 1908 huviloita oli seudulla yli 3500 ja huvilatiloja, jol-
lainen Lintulakin oli, oli 44. Hämäläinen 1974, 93–104, 122.
- ⁷⁴ 1890 Kyyrölään, Uudenkirkon ja Raivolän seurakunnissa oli vajaat 3000 hen-
keä ja koko Suomessa runsaat 45000 ortodoksia. Varuskunnat ja huvila-asuk-
kaat mukaan lukien Suomessa on voinut 1917 olla jopa yli 180000 ortodoksia.
Loima 2001, 61–64, 319 liite 2. Ks. myös Loima 2002, 181–191.
- ⁷⁵ Esim. Kniga dlja zapisi prihoda i rashoda deneznyh summ i kapitalov za
1911 god. Fond 410/7. GAV. Lintulan huviloista ks. lisää esim. Kemppi 1998,
88–90.
- ⁷⁶ A. Sudakovin raportti AP Antonijlle 11.8.1897. Fb 4/1897. SOKHA. Sk 100.
OKMA.
- ⁷⁷ Nunna Apollinarian muistinpäätös. LL.A.
- ⁷⁸ VI Ekspediciju SPBurgskuju Duhovnuju Konsistoriju, Lintul'skago ženskago
monastyrja I gumenii Feoktisty raport 14.1.1908. Fond 410/1. GAV; Nunna
Apollinarian muistinpäätös; Maria Feodorovnan nimikkosairaaloita perustet-
tiin Suomessa mm. Preksämäelle ja Savonrantaan. Painettu ven. lehtinen, s.a.
Kkk 7 XIV 2b /1905. KA. Myös esim. Helsingin Marian sairaala on nimetty
keisarinnan mukaan. Ollila et al. 1981, 200.

- ⁷⁹ Aiheesta lisää ks. Kemppi 1998, 112–113.
- ⁸⁰ Esim. Kniga dlja zapis: prihoda i rashoda deneznyh summ za 1910 g. Fond 410/6. GAV. Vuokratulon ostovoima vastaa n. 1700 euroa vuokraudessa. Suomen Pankki; Tilastokeskus, elektr. 22.10.2003; Nordea, elektr. 22.10.2003.
- ⁸¹ Jo 1874 pienistäkin vuokratuvista sai 75 ruplaa ja huvilasta 300 ruplaa kesästä. Hämäläinen 1974, 67, 207. Summat vastaavat n. 860 ja 3400 euroa. Suomen Pankki; Tilastokeskus, elektr. 22.10.2003; Nordea, elektr. 22.10.2003.
- ⁸² Ig. Minan kertomus luostarin tilasta 1912. E 1. MMA. Sk 100. OKMA; Suuri-ruhtinas Mihail Aleksandrovičin asiantuotojien kirje Lintulan johtajatarelle 25.10.1915. E 1. MMA. Sk 100. OKMA. 1909 vuokrasumma vastasi ostovoimalltaan n. 5000 euroa vuodessa, 1917 enää n. 1000 euroa. Suomen Pankki; Tilastokeskus, elektr. 22.10.2003; Nordea, elektr. 22.10.2003.
- ⁸³ PS:n yliprokuraattorin sijaisen V. Sablerin kirje Suomen kenraalikuvernöörille 17.6.1894. Kkk 23/1895. KA, Sk 100. OKMA.
- ⁸⁴ Skončavšija 1906–1986. LLA; M. F. Neronovin vakuutus 21.3.1906. E 1. MMA. Sk 100. OKMA.
- ⁸⁵ Esim. Očetynja svedenija o sostojanii Svjato-Troickago Lintul'skago ženskago monastyja za 1916 god. Ea 142/1927. VLA.
- ⁸⁶ Ig. Nikandrin raportti AP Sergijlle 30.7.1909. Fj 1/1910. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- ⁸⁷ N. Saikin tiedonanto tekijälle 30.7.1995.
- ⁸⁸ Nunna Apollinarian muistinpänot. LLA.
- ⁸⁹ Valok. luostarin portista. LL VA; Kemppi 1998, 70, 90–98.
- ⁹⁰ PS:n yliprokuraattorin sijaisen V. Sablerin kirje Suomen kenraalikuvernöörille 17.6.1894. Kkk 23/1895. KA, Sk 100. OKMA; SSA 39/1896.
- ⁹¹ 1894 Lintulaan saapui Mokšanista kaksi nunnaa ja viisi novitsia. Sisarten lukumäärä kasvoi hitaasti. 1897 sisaristossa oli 26 henkeä, joista edelleen vain kaksi oli nunnia. A. Sudakovin raportti AP Antcnojille 11.8.1897. Fb 4/1897. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- ⁹² Kertomus Pyhän Kolminaisuuden nunnaluostarin tilasta 1912. E 1. MMA. Sk 100. OKMA.
- ⁹³ Spisok sestjor. 1931. Tanja Varholan arkisto. CKMA; Ansioluettelot 1911, 1912, 1913, 1914. E 1. MMA; Lintulan luostarin sisarkunta 1927–1936. Ba 3. SOKHA.
- ⁹⁴ Ig. Minan kertomus luostarin tilasta 1912. E 1. MMA. Sk 100. OKMA.
- ⁹⁵ Smolič 1997b, 292.
- ⁹⁶ Smolič 1997b, 293–294.
- ⁹⁷ Pravoslavnyja russkija obiteli, 388.
- ⁹⁸ Savinainen 1998, 38.
- ⁹⁹ Luettelo SHK:lle siirretyistä Lintulaa koskevista asioista. Fj 1/1910. SOKHA. Sk 100. OKMA; F. P. Neronoffin kirje SHK:lle 4.11.1902. Fb 4/1902. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- ¹⁰⁰ CV 28/1895, 894.
- ¹⁰¹ SHK:n isunto 17.6.1909. Koppio. Fj 1/1910. SOKHA. Sk 100. OKMA.

102. Asiakirjakopio 12.8.1913. Fd 1/1913. SOKHA; Kniga dlja zapisi prihoda i rashoda deneznyh summ na 1910 g. Fond 410/6. GAV.
103. Nunna Apollinarian muistimpanot. LLA; Kniga dlja zapisi prihoda i rashoda deneznyh summ na 1910 g. Fond 410/6. GAV; Glavnaja opis'. Glava 2, 6, Glava 3, LLA; L. Pöyhösen kirje Lintulan luostariin 15.12.1967. LLA.
104. Kansakoulutarkastaja A. Sadovnikowin luettelo "Karjalan suomalaiset ja venäläiset koulut", 504:58. KKA, KA. Sk 100. OKMA.
105. Munkki- ja nunnavihkimyksessä henkilöille annetaan uusi kirkollinen nimi, joka venäläisessä kulttuurissa on kirkkoslaavinkielinen. Tästä syystä käytän niitä enkä muuta nimiä nykyvenäläisiksi vastineiksi (esimerkiksi Sergei). Pityädyn menettelytavassa, jossa käytetään henkilöille tosiasiallisesti annettua nimeä. Vrt. Kemppe 1998, 95 viite 38; Loima 1999, 51, 77, 91, 117; Loima 2001, 31.
106. Glavnaja opis'. Opis' žilyh domov, prinadležščih Svjato-Troickomu ženskomu monastyru, 5.
107. Luettelo Lintulan kirkoista ja rukoushuoneista 1931. Fh 3 III/ 1932. SOKHA; L. Pöyhösen kirje Lintulan luostariin 15.12.1967. LLA. Sofia Froloff oli Pöyhösen äiti.
108. Ig. Minan kertomus luostarin tilasta 1912. E 1. MMA. Sk 100. OKMA.
109. Edgar Sillmanin valok. koulutalosta 20.6.1912 ja maantiesillasta 12.8.1912. WfOA. Koulurakennusten kirkoista ks. lisää Antonov et al. 1996a, 189–209.
110. Luokkahuoneiden tarvikkeita ja sisustusta kustansi 3200 ruplalla M. P. Froloff-Tuleffin puoliso, perinnöllinen kunniaporvari Ivan Maksimovič Tuleff (n. 1853–1924), joka toimi koulun kuraattorina. Nunna Dosifejan kirje AP Ser-gijlle 9.1.1912. Fb 1/1914. SOKHA. Sk 100. OKMA. Summa vastaa vajaata 29000 euroa. Suomen Pankki; Tilastokeskus, elektr. 22.10.2003; Nordea, elektr. 22.10.2003.
111. Kansakoulutarkastaja A. Sadovnikowin luettelo "Karjalan suomalaiset ja venäläiset koulut", 504:58. KKA, KA. Sk 100. OKMA.
112. Vuotuisia kustannuksia olivat mm. opettajan ja uskonnopettajan palkat ja oppimateriaali. Predstavlenije arhiepiskopa Sergija Svjatejšemu Sinodu 11.3.1915. Fd 8/1918. SOKHA; Kniga dlja zapisi prihoda i rashoda deneznyh summ i kapitalov za 1911 god. Fond 410/7. GAV; Savinainen 1998, 50.
113. Pis'mo General-Gubernatora Zejna igumenii Jelene 27.5.1910. Kkk 3-8/1910. KA; Savinainen 1998, 49. Karjalan Veljeskunnasta ks. lisää esim. Purmonen 1980.
114. Nunna Apollinarian muistimpanot. LLA; OKM VA 3:607. Vrt. Loima 1999, 122 kuva.
115. N. Saikin tiedonanto tekijälle 29.6.1995.
116. Kemppe et al. 1998, 229.
117. Ig. Minan raportti AP Sergijlle 3.9.1910. E 1. MMA. Sk 100. OKMA; Signe Branderin valokuvat 1912 Lintulan vanhasta karjapihasta ympäristöineen. MV KA 6400–6405.
118. Pietarin kaupunginjohtajan allekirjoittama keisarillinen käsky 14.11.1901. Fb 4/1913. SOKHA. Sk 100. OKMA; Glavnaja opis'. Opis' žilyh domov, prinadležščih Svjato-Troickomu ženskomu monastyru, 3. LLA; Valok. kel-jatalosta. LL VA.

- ¹¹⁹ Nunna Apollinarian muistuinpanot 24.2.1956. LLA.
- ¹²⁰ Viipurin kuvernöörin määräys maapalsta-asiassa. Käännös venäjäksi 19.4.1913. Fg 3 I/1919. SOKHA. Sk 100. OKMA; Kniga dlja zapisi prihoda i rashoda deneznyh summ za 1910 g. Fond 410/6. GAV.
- ¹²¹ ”Pravoslavnaia cerkov v Finljandii v 1912 godu.” FG 5/1913. Kkk 7–13/1912. KA; Ig. Dosifejan kirje SHK:lle 30.8.1912. Fg 3 I/1919. SOKHA. Sk 100. OKMA; Glavnaja opis’. Opis’ postrojek, nahodjaščinsja na zemle, požertvovannoj Monastyru D.T. Igumnovyim, I; Kartta Terijoki 6670/80 30° 480/90. MMH 1934. Karjala 2 elektr.; Loima 2001, 76–78, 190.
- ¹²² SHK:ssa 10.8.1912 käsitely nunna Dosifejan kirje. Fg 3 I/1919. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- ¹²³ Ig. Dosifejan selonteko tuloista ja menoista, jotka aiheutuivat Igumnovin lahjoituksesta. Fg 3 I/1919. SOKHA. Sk 100. OKMA; SHK ig. Dosifejalle 17.10.1913. E I. MMA. Sk 100. OKMA; Ig. Dosifejan kirje SHK:lle 20.3.1913. Fg 3 I/1919. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- ¹²⁴ Ig. Dosifejan kirje SHK:lle 30.8.1912. Fg 3 I/1919. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- ¹²⁵ Vuokrasopimus luostarin ja Terijoen seurakunnan välillä v. 1915. E I. MMA. Sk 100. OKMA.
- ¹²⁶ Loima 2001, 80–85, 93.
- ¹²⁷ Po hodatajstvu nastojatel'nicy Svjato-Troickago ženskago monastyrja ob ograždenii obiteli ot posjagatel'stv mestnyh obyvatel'ej. Kkk 43-1/1912. KA; Pis'mo kancel'jari General-Gubernatora F. F. Fon-Faleru. 28.7./10.8.1912. Kkk 43-1/1912. KA.
- ¹²⁸ Loima 2001, 93–94.
- ¹²⁹ Loima 1999, 104–105.
- ¹³⁰ Fon-Faler 19.9./2.10.1912 v kancel'jariju Finljandskago General-Gubernatora. Kkk 43-1/1912. KA.
- ¹³¹ Loima 1999, 106.
- ¹³² Glavnaja opis'. Služebnyja postrojki žilyja i nežilyja. 2. LLA; Nunna Apollinarian muistuinpanot. LLA; Ig. Nikandrin raportti AP Sergijlle 30.7.1909. Fj 1/1910. SOKHA. Sk 100. OKMA; Kemppi 1997b, 147.
- ¹³³ Očetnyja svedenija o sostojanii Svjato-Troickago Lintul'skago ženskago monastyrja za 1916 god. Ea 142/1927. VLA; Glavnaja opis', časť pervaja, 1. LLA.
- ¹³⁴ Nunna Larisan kirje OM:n A. Inkiselle 20.10.1927 liitteineen. Ca 1. SOKHA; Nunna Apollinarian muistuinpanot. LLA.
- ¹³⁵ Tulipaloissa tuhoutuneet kirkkokuntamme kirkot. Leo Kasangon arkisto. OKMA; Loima 1999, 106.
- ¹³⁶ Vt. johtajatar Sergijan raportti SHK:lle 30.8.1917; Rovasti M. Uspenskijn raportti. Fg 2 III/1917. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- ¹³⁷ Glavnaja opis'. Opis' žilyh domov, prinadležaščih Svjato-Troickomu ženskomu monastyru, 5; Nunna Larisan kirje AP Serafimille 1.1.1918. Fg 2 I/1920. SOKHA. Sk 100. OKMA; N. Saikin tiedonanto tekijälle 30.7.1995.
- ¹³⁸ A. Sinelnikovin kirje SHK:lle 31.5.1916. Fh 2 VII/1919. SOKHA. Sk 100. OKMA; Ministeri M. Soimisen kirje Suomen väliaikaiselle KH:lle 16.1.1919. Fg 2 I/1920. SOKHA.

- 139 SA 185/1918, 38–48, 14–158, 328–338; SA 80/1923, 18–48, 98; SA 47/1925, 148, 328, 848; SA 309/1925, 848; Koukkunen 1982, 138; Loima 1999, 146; Loima 2001, 180, 193. Uudenkirkon ja Viipurin srk:lla sekä Lintulan luostarilla oli yhteinen maallikkoedustaja kirkolliskokouksessa.
- 140 Kemppi et al. 1998, 229–247.
- 141 Esim. Kniga dlja zapisi prihoda i rashoda deneznyh summ za 1910 g. Fond 410/6. GAV. Talletuksina oli esim. F. P. Neronoffin perikunnan lahjoittamat 5000 ruplaa. Se vastasi luostarikoulun viiden vuoden budjettia. Summa on os-toivoimaltaan n. 45000 euroa. Suomen Pankki; Tilastokeskus, elektr. 22.10.2003; Nordea, elektr. 22.10.2003.
- 142 Loima 1999, 143–144; Luostarin tilinpäätöksissä talletukset mainittiin vielä 1920-luvun alussa. Esim. Vedomosti o prihode i rashode deneznyh summ i kapitalov za 1921 god. Fond 410/10. GAV.
- 143 Kilpeläinen 2000, 159–160, 167, 305, 410–423.
- 144 Ministeri M. Soinisen kirje Suomen väliaikaiselle KH:lle 16.1.1919. Fg 2 I/1920. SOKHA.
- 145 Tuokko 2000, 55, 65.
- 146 Nunna Apollinarian muistimpanot. LLA; N. Saikin kirje tekijälle 27.10.1995. HKK.
- 147 Aiheesta lisää esim. Kemppi 1997a, 115; Thomenius 1997, 222–223.
- 148 Leo Kasangon arkisto. OKMA; Seurakunnat siirtolaisuudessa. OKMA. Lou-
najoen yhteisön igumenia ja papisto lähetettiin Venäjälle. Ei ole tietoja siitä,
että Lounajoen sisaristoa olisi siirretty Lintulan luostariin. A. Sadovnikov:
”Karjalan kannaksen venäläistyttämisyritykset kirkkojen avulla.” Karjala
18.4.1926. EK-VALPO I, kr.kat. kirkko. KA; Loima 1999, 128; Kemppi
1997b, 149.
- 149 Kemppi et al. 1998, 230. Sergia oli vihitty nunnaksi Krasnostokin luostarissa,
jossa koulutettiin mm. Lintulan koulun opettajat.
- 150 P. Šmarinin raportti Suomen ja Viipurin piispa Serafimille 21.2.1918. Fb 4
/1918. SOKHA. Sk 100. OKMA; Nunna Apollinarian muistimpanot. LLA; N.
Saikin kirje Hanna Kempille 27.10.1995. HKK. Sisaristo sairasteli ravinnon-
puutteen vuoksi, mikä saattoi olla osasyynä muutamissa 1917–1919 sattuneis-
sa sisariston jäsenten kuolemantapauksissa. Kemppi et al. 1998, 229, 241–
242. Sisällissodasta ks. esim. Salokangas 1995, 610–613.
- 151 A. Sinehnikovan kirje SHK:lle 31.5.1916. Fh 2 VII/1919. SOKHA. Sk 100.
OKMA; SHK:n rahastonhoitaja Slucevskin raportti 1.2.1917. Fh 2 VII/1919.
SOKHA. Sk 100. OKMA; Summa vastaa n. 8000 euroa. Suomen Pankki; Ti-
lastokeskus, elektr. 22.10.2003; Nordea, elektr. 22.10.2003.
- 152 Luostari oli maksanut kirkkoon tarvittavista hirsistä. Tulo- ja menotilikirjat
1896–1916, GA 1. MMA.
- 153 Postik. Lounajoen kirkosta. Valok. Renessans, J. S. Manteiffel. HKK; Nunna
Larisan kirje piispa Serafimille 1.8.1918. Fg 2 I/ 1920. SOKHA. Sk 100.
OKMA.
- 154 Nunna Sergian kirje piispa Serafimille 17.1.1917. Fg 2 I/1917. SOKHA. Sk
100. OKMA; Tulo- ja menotilikirjat 1896–1916, GA 1. MMA.
- 155 Nunna Sergian kirje piispa Serafimille 17.1.1917. Fg 2 I/1917. SOKHA. Sk
100. OKMA.

- ¹⁵⁶ Ministeri M. Soinisen kirje Suomen väliaikaiselle KH:lle 16.1.1919. Fg 2 I / 1920. SOKHA.
- ¹⁵⁷ G.N. Fedenkon kirje Pariisista X.E. Houdzinskylle Geneveen 14.5.1996. HKK. Fedenkon tiedot perustuvat Venäläisen aatelisyhdistyksen antamiin tietoihin. Ennen vallankumousta ruhtinas Saltykoff omisti maata Perkjärven rannalta sekä huvilan Terjoella. IL 25.3.1995.
- ¹⁵⁸ Nunna Larisan kirje piispa Serafimille 2/15.9.1918. Fg 2 I/1918. SOKHA. Sk 100. OKMA.
- ¹⁵⁹ V.t. johtajat Larisan, taloudenhoitaja Arsenian ja v.t. valvoja Magdalinan kirje Suomen KH:lle 19.2.1919. Fg 2 I/1920. SOKHA. Sk 100. OKMA; Kultima 1943, 6. Ruhtinas Saltykoff oli luostarin ainoa suurlahjoittaja vallankumouksen jälkeen. Pian lahjoituksen jälkeen hän muutti Ranskaan, ja haudattiin Nizzaan 1941. Vedomosti o prihode i rashode deneznyh summ i kapitalov za 1923 god. Fond 410/11. GAV; G. N. Fedenkon kirje Pariisista X. B. Houdzinskylle Geneveen 14.5.1996. HKK.
- ¹⁶⁰ Rakkauden haudasta lisää ks. esim. Aamun Koitto 12/1996.
- ¹⁶¹ V.t. johtajat Larisan kirje piispa Serafimille 2/15.9.1918. Fg 2 I/1918. SOKHA. Sk 100. OKMA. Von Bagh opiskeli Riian teknillisessä korkeakoulussa sivuilmakennusinsinööriksi ja muutti 1916 perheineen Pietarista Suomeen. Kesäisin he asuivat Kaukjärvellä. Lintulan kirkko oli von Baghin ensimmäinen itsenäinen suunnittelutyö Suomessa. A. von Baghin tiedontanto tekijälle 19.10.1995; Familienstammbaum Bagh. AvB; Myöhemmin hän toimi Lintulassa asiantuntijana rakennustarkastusten yhteydessä. Esim. rakennustarkastus 1937. Fh 3 IV/1939. SOKHA.
- ¹⁶² Glavnaja opis', Glava IX, 18. LLA.
- ¹⁶³ Nunna Larisan kirje väliaikaiselle KH:lle, suomennettu kirjekopio, s.a. Fg 2 I/1920. SOKHA; Von Bagh 1985, 144.
- ¹⁶⁴ Glavnaja opis', čast' pervaja, 2. LLA.
- ¹⁶⁵ Von Baghin kustannusarvio, s.a. Fg 2 I/1920. SOKHA; Tulo- ja menotilikirjat 1917–1922, GA 2. MMA.
- ¹⁶⁶ N. Saikin tiedonanto tekijälle 30.7.1995.
- ¹⁶⁷ Nunna Larisan kirje OPM:n A. Inkiselle 20.10.1927 liitteineen. Ca 1. SOKHA; Glavnaja opis', čast' pervaja, 1. LLA.
- ¹⁶⁸ Lasku kirkon korjaustöistä. Fg 3 I / 1928. SOKHA; OKM VA 1263:2.
- ¹⁶⁹ Päivä Lintulan Naisluostarissa, 3–5.
- ¹⁷⁰ Esim. Vedomosti o prihode i rashode deneznyh summ i kapitalov za 1921 god. Fond 410/ 10. GAV; Nunna Apollinarian muistimpanot. LLA. Esim. 1920 luostarille maksettiin 750 mk ja 1921 1600 mk korvauksena Kaukjärven huvilan käytöstä. Summat vastaavat n. 255 ja 430 euroa, vrt. keisarillisen keuhkotautiparantolan maksama summa. Suomen Pankki; Tilastokeskus, elektr. 22.10.2003; Nordea, elektr. 22.10.2003.
- ¹⁷¹ Kilpeläinen 2000, 424–438; AK 2/1919, 16.
- ¹⁷² Ministeri Kyösti Kallion kirje yleisten rakennusten ylläpitämiselle 15.10.1925. Fond 410/4. GAV. Armeija 1918 antoi ”lahjoituksena” 2375 markkaa korvaukseksi sisällissodan ja armeijan oleskelun aiheuttamista vahingoista. Tulo- ja menotilikirjat 1917–1922, GA 2. MMA. Summa vastaa n. 700 euroa. Tilastokeskus, elektr. 22.10.2003; Nordea, elektr. 22.10.2003.

- ¹⁷³ Savinainen 1998, 54.
- ¹⁷⁴ Khpk 22.10.1925, 13§. SOKHA; Khpk 11.2.1926, 12 §. SOKHA.
- ¹⁷⁵ Loima 2001, 180, 197–198. Seurakuntien yhdistämisestä ja kirkkokaluston takavarikoinnista ks. esim. Kemppi 1997a, 114–115; Kemppi 1997b, 147.
- ¹⁷⁶ Kemppi et al. 1998, 242–246. Tarkkaa noviisien määrää on vaikea selvittää. Väestökirjainto on etenkin 1917–1918 puutteellista tai tuhoutunut.
- ¹⁷⁷ SA 47/1925, 14.1.1925, 32§, 84§; SA 309/1925, 6.11.1925, 84§.
- ¹⁷⁸ Finljandskij Monašeskij Sovet nastojatel' nice Lintul'skago monastyrja 5.8.1925 goda. Fond 410/17. GAV.
- ¹⁷⁹ EK:n Terijoen alaostaston tilannekatsaus no 14, 30.7.1926. KD 708/1119-26, 31.7.-26. EK-Valpo I, kr.kat. kirkko. KA. Mainitut ”20 nunnaa” eivät kaikki olleet vihittyjä nunnia, sillä heidän osuutensa sisaristosta oli tuolloin alle kymmenen. Kemppi et al. 1998, 229–241.
- ¹⁸⁰ Kiiipelmänen 2000, 161–163.
- ¹⁸¹ ”Kreikkalaiskatolinen kirkkokuntamme.” HS 26.7.1925. EK-VALPO I, kr.kat. kirkko. KA; Pääsiäisjuhlien vietto Kannaksen kr.kat seurakunnissa. KD 315/1081, 16.4.1926. EK-VALPO I, kr.kat. kirkko. KA; Loima 1999, 151–167; Kiiipelmänen 2000, 198; Loima 2001, 217. Ajanlaskuriidoista lisää ks. Frilander 1997.
- ¹⁸² Vedomosti o prihode i rashode deneznyh summ i kapitalov za 1923. Fond 410/11. GAV; Vedomosti o prihode i rashode deneznyh summ i kapitalov za 1924. Fond 410/12. GAV; Glavnaja opis'. Postrojki, nahodjaščajsa na zemle, požertvovannoj monastyru Innokentiem Sibirjakovym, 1–2, reunamerkinät. LL.A. Kalustokirjassa mainitaan tiikirjoista poiketen, että toinen rakennus myytiin 1929.
- ¹⁸³ Glavnaja opis'. Opis' postrojek, nahodjaščajsia na zemle, požertvovannoj Monastyru D.T. Igunnovym, 1, reunamerkinät. LL.A.
- ¹⁸⁴ Khpk 8.1.1936, 30§. SOKHA. Summa, 12500 markkaa, vastasi ostovoimaitaan vajaata 4000 euroa. Tilastokeskus, elektr. 22.10.2003; Nordea, elektr. 22.10.2003.
- ¹⁸⁵ Salokangas 1995, 683, 687; Khpk 6.9.1933, 32 §. SOKHA; Khpk 17.11.1937, 24§. SOKHA.
- ¹⁸⁶ Tulo- ja menoilikirjat 1917–1922, GA 2. MMA; Vedomosti o prihode i rashode deneznyh summ i kapitalov za 1923 god. Fond 410/11. GAV.
- ¹⁸⁷ Purmonen 1980, 126.
- ¹⁸⁸ N. Salkin tiedonanto tekiäjälle 26.9.1995. Saiki oli yksi orpokodin lapsista, joka liittyi Valamon veljestöön noviiksi 1920-luvun alussa.
- ¹⁸⁹ Savinainen 1998, 52; Kemppi et al. 1998, 234, 237.
- ¹⁹⁰ Kirtola 1985, 22.
- ¹⁹¹ Esim. Salokangas 1995, 691–692.
- ¹⁹² Veljekkunnan perustanut piispa Kiprian on kansallismielisessä historiantekijöiden leimattu lähes Suomen kirkon viholliseksi. Loima 1999, 117–123. Mm. Merikoski (1939) on vahvistanut käsitystä.
- ¹⁹³ Kemppi 1997a, 117–129.
- ¹⁹⁴ Kemppi 1998, 15–17. HY/Sho; Kiiipelmänen 2000, 201–207. Valamon igumeni vaihdettiin 1933, ja luostarille tehtiin talous- ja maataloussuunnitelmat.

- ¹⁹⁵ Kilpeläinen 2000, 201, 205.
¹⁹⁶ Savinainen 1998, 55.
¹⁹⁷ Kilpeläinen 2000, 201–207.
¹⁹⁸ Khpk 17.10.1934, 19§. SOKHA; Tulo- ja menotilikirjat 1917–1922, GA 2. MMA.
¹⁹⁹ Kilpeläinen 2000, 264–292.
²⁰⁰ Savinainen 1998, 54.
²⁰¹ 1930-luvun loppupuolella rakennettiin esim. rehklatoja ja vihanneskellareita. Kemppi 1998, 90, 96, 98, 105, 107, 109.
²⁰² Palovakuutus kattoi vahingot. Vakuutussumma 40000 mk vastasi n. 12000 euroa. Talouskertomus 11.10.1937. Fh 3 IV/1937. SOKHA; Tilastokeskus, elektr. 22.10.2003; Nordea, elektr. 22.10.2003. Kerrotaan, että maataloustyönjohtajan vaimo oli tulipesää tyhjentäessään laittanut erihdyksessä pärekorin kuumaa tuhkaa, josta palo levisi koko rakennukseen. A. Olannon tiedonanto tekijälle 3.2.1998.
²⁰³ Neronoffin talon palaminen. Anonymi ja päiväämätön selostus. Fh 3 IV/1938. SOKHA.
²⁰⁴ Rakennustarkastus 1937. Fh 3 IV/1937. SOKHA; Talouskertomus 11.10.1937. Fh 3 IV/1937. SOKHA.
²⁰⁵ Glavnaja opis'. Opis' žilyh domov; prinadležáčih Svjato-Troickomu ženskomu monastyžu, 8, reuamerkinät. LLA; Neronoffin talon palaminen. Anonymi ja päiväämätön selostus. Fh 3 IV/1938. SOKHA. Palon arveltiin aiheutuneen joko hormin halkeamasta, sillä keittiön hellää oli lämmitetty runsaasti rakennuksen kuivattamiseksi, tai rakennusyömiehen huolimattomasta tupakoinnista (joka oli luostarialueella kiellettyä).
²⁰⁶ Karjala 1925, 52–61.
²⁰⁷ Luostarikuvan varjelemiseksi muutaman luostareita käsittelevän romaanin ja yhden oppikirjan lukeminen kiellettiin luostareissa ja pappisseminaarissa. Kilpeläinen 2000, 267, 403. Valamosta matkailu- ja pyhiinvaelluskohteena ks. Kilpeläinen 2000, 352–423.
²⁰⁸ Luettelo SHK:oon siirretyistä Lintulaa koskevista asioista. Fj 1/1910. SOKHA. Sk 100. OKMA.
²⁰⁹ Talouskertomus 11.10.1937. Fh 3 IV/1937; Rakennustarkastus 1937. Fh 3 IV/1939. SOKHA.
²¹⁰ Karjala, 109–132; Kilpeläinen 2000, 405.
²¹¹ Lintulan P.-Kolminaisuuden naisluostari.
²¹² Lintulan olemassaolo saatetaan jopa sivuuttaa kokonaan, esim. Hämynen 1995, 20.
²¹³ Pyhiinvaeltajan kuvauksista ks. esim. Lucia Palin Matkamuiistelmaa Lintulan naisluostarista. AK 11/1935 ja AK 15/1935; sisar Lucia [Palin]: Terveisiä Lintulan luostarista. AK 37/1939; Kilpeläinen 2000, 408–410.
²¹⁴ Lintulan P.-Kolminaisuuden naisluostari, 9.
²¹⁵ Esim. Kreetan vanhimmat ja suurimmat luostarit ovat linnoitusluostareita. Ne ovat tarjonneet suojan merirosvoilta ja vihollisilta. Luostaria on puolustettu taistellen. Pslaks 1994, 32.
²¹⁶ Ks. esim. Knapas 1983, 75–83; Panteleimcn 1982, 111, 116–117 kuvat.

- 217 Äänisen kirkkojen sijoittelusta ks. esim. Pettersson 1950, 35. ”Kirkonmäki” on käsite, joka on todellisuutta myös hyvin monessa suomalaisessa kylässä ja kaupungissa.
- 218 Smolič 1997b, 293; Smolič 1996, 669. Tablica 8 A, 8 B.
- 219 Lintulan P.-Kolminaisuuden naisluostari, 3–4.
- 220 Esim. CV 27/1895, 866.
- 221 Zero [E. Standertskjöld] 1925, 1080.
- 222 N. J:o [Jokio] 1933, 8. Lintulan lähihistoriaakaan ei tunnettu kovin hyvin, mistä johtuen kirjoittaja teki väärää päätelmiä luostarikirkon arkkitehtuurista.
- 223 Pappismunkki Isaakijn suorittama luostarin tarkastus 27.12.1938. Panteleimon 1992, 53.
- 224 Kilpeläinen 2000, 166.
- 225 CV 24/1895, 767–768.
- 226 N. J:o [Jokio] 1933, 9.
- 227 SA 1919, 32 §.
- 228 Esim. Kilpeläinen 2000, liite 3, 509.
- 229 Esim. Raivo 1996, 256.
- 230 Lounatjoen kirkko siirrettiin Tiurulaan. Tiedot Kannaksen kirkkoista, seurakunnista ja papistosta. Leo Kasangon arkisto. OKMA.
- 231 Pjuhtickij Uspenskij ženskij monastyr, 11–16. Pyhtitsan kokonaisuunnitelma oli Pietarin Keisarillisen taideakatemian professori Mihail Preobraženskijn laatima 1892.
- 232 Ig. Varvaran tiedonanto tekijälle 28.8.1999.
- 233 Esim. Numelin 1927, 131–134; Lampén 1927, 135–142; J. H. 1940, 132–134.
- 234 Kulmala 1943, 6. Luostaria käsittelevien lehtiartikkeleiden joukossa tämä edustaa yhtä ääripäätä, uutisluontoiset katsaukset toista.
- 235 Päivä Lintulan Naisluostarissa, 2–3.
- 236 ”Kameran kanssa kannaksella.” SK 27/1928, 1174.
- 237 Karjala, 56.
- 238 Kulmala 1943; Kirtola 1985, 15.
- 239 Savinainen 1998, 34.
- 240 Esim. Terijjoella useat suvut avustivat seurakuntaa lahjoituksin ja testamenttisivat omaisuuttaan seurakunnalle. Loima 2001, 114.
- 241 F. P. oli mokšanilaisen papin poika ja L. A. penzalaisen papin tytär. Nunna Lariisan kirje OPM:n A. Inksille 20.10.1927 liitteinen. Ca 1. SOKHA.
- 242 Erityisesti Valamon kauneutta on kuvailtu monissa kirjoituksissa. Esim. Hjelt-Cajanus 1925, 153–155, 160.
- 243 Valok. nunna Evlialista kaivon luona. LL VA.
- 244 Päivä Lintulan luostarissa, 9–10.
- 245 Kirtola 1985, 16.
- 246 Esim. Nikula 1998, 178.
- 247 Esim. AP Hermanin suorittama Lintulan luostarin tarkastus 3.–5.2.1934. Bd 4. SOAKA.

LYHENTEET

AP	arkkipiispa
EK	Etsivä keskuspoliisi
ig.	igumeni / igumenia
KH	kirkollishallitus
klpk	kirkollishallituksen pöytäkirja
kr.kat.	kreikkalaiskatolinen
MMH	maamittaushallitus
OPM	opetusministeriö
postik.	postikortti
PS	Pyhän Synodi
SHK	Suomen Hengellinen konsistorio
valok.	valokuva / valokuvaamo

LÄHTEET

Arkistolähteet

- Gosudarstvennyj Arhiv Leningradskoj oblasti v gorode Vyborge (GAV), Viipuri
 Otdel dorevoljucionnyh fondov
 Lintul'skij Svjato-Troickij ženskij monastyr' 1908–1925
 Kansallisarkisto (KA), Helsinki
 Etsivän keskuspoliisin-Valpon arkisto (EK-VALPO I)
 Kreikkalaiskatolinen kirkko 1925–1926
 Karjalan koulukomitean arkisto (KKKA) 1917–1918
 Kenraalikuvernöörinkanslian arkisto (KKk) 1895–1915
 Senaatin talousosaston kirjediaari (STO KD) 1882
 Lintulan Pyhän Kolminaisuuden luostarin arkisto (LLA), Heinävesi
 Glavnaja opis': Glavnaja opis' Svjato-Troickago Lintul'skago Ženskago Monastyrja v Finjandii 1930. [Lintulan luostarin kalustokirja 1930]
 Lintulan luostarin muistelukirja 1906–1936
 Nunna Apollinarian muistimpanot: Svjato-Troickij, Lintul'skij ženskij monastyr', 24.2.1956
 Skončavšija 1906–1986
 Valokuva-arkisto (LL VA)
 Mikkelin Maakunta-arkisto (MMA), Mikkelin Lintulan luostari
 Saapuneet erilaiset asiakirjat 1910–1914
 Tulo-ja menotilikirjat 1896–1922
 Museoviraston kuva-arkisto (MV KA), Helsinki
 Suomen ortodoksisen arkkipiispankanslian arkisto (SOAKA), Kuopio
 Luettelot 1934
 Suomen ortodoksisen kirkkomuseon arkisto (OKMA), Kuopio
 Leo Kasangon arkisto
 Sk 100: Lintulan luostari 100 vuotta, suomenmoskoelma: KA:n, MMA:n ja SOKHA:n venäjänkielisten asiakirjojen suomenmoskoelma, käännökset
 Hanna Kemppi 1995–1998.
 Tanja Varholan arkisto

Spisok sestjor 1931: Spisok sestjor Svjato-Troickago Lintul'skago ženskago monastyja 21.7.1931.

Valokuva-arkisto (OKM VA)

Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen arkisto (SOKHA), Kuopio

KH:n pöytäkirjat 1925–1937

Kirjeistö 1897–1939

Lintulan luostari 1896–1927

Luostareiden jäsenkunta 1927–1936

Suomen Panikki, Helsinki

Valuutanmuutokertoimet v. 1864–1917 ruplista v. 1963 jälkeiseksi markaksi

Valamon luostarin arkisto (VLA), Heinävesi

Aktit 1927

Wiipurilaisen osakunnan kuva-arkisto (WiOA), Helsinki

Yksityisarkistot

Antero von Baghin kotiarkisto (AvB), Lappeenranta

Hanna Kempin kokoelma (HKK), Helsinki

Painamattomat tutkimukset

Helsingin Yliopisto (HY)

Suomen historian oppiaine (Sho)

Kemppi, Hanna, 1998. Uskonnota politiikkaa – Suomen ortodoksisessa kirkossa 1920- ja 1930-luvulla tehty kansallistamistyö ja sen aatetausta. Proseminaarityö.

Suulliset tiedonannot

von Bagh, Antero, tekn. lis., Lappeenranta

Olanto, Aleksanteri, rovasti, Helsinki

Saiki, Nikolai, ipodiakoni, Helsinki

Värvara, igumenia, Pyhätisan luostarin johtaja, Kuremäe, Viro

Virallisjulkaisut

Suomen suuriruhtinaan asetuskokoelma 1896 (SSA).

Suomen asetuskokoelma 1918–1925 (SA).

Elektroninen aineisto

Karjala 2: CD-ROM Karjala 2. Kivennapa ympäristöineen. Maanmittauslaitos ja Topografikunta.

Nordea: Rahanarvotaulukko 2003.

[http://www.nordea.fi/fm/hen/sasi/rahanarvo_taulukko.asp?navi=nakymat&item]

Tilastokeskus: Rahanarvon kerrointaulukko 1860–2002. Päivitetty 28.5.2003.

[http://www.tilastokeskus.fi/tk/ho/khi_eki_rahanarvo.html]

KIRJALLISUUS

- Alapuro, Risto*
1973 Akateeminen Karjala-Seura. Ylioppilasilike ja kansa 1920- ja 1930-luvulla. Helsinki.
- Antonov, V.V. – Kobak, A.V.*
1994 Svjatyni Sankt-Peterburga. Tom pervyj. Istoriko-cerkovnaja enciklopedija v treh tomah. Sankt-Peterburg.
1996a Svjatyni Sankt-Peterburga. Tom vtoroj. Sankt-Peterburg.
1996b Svjatyni Sankt-Peterburga. Tom tretij. Sankt-Peterburg.
- von Bagh, Sergej*
1985 ”Muistelmia Lintulan luostarista vuosilta 1918–1939”. Lintula – Pyhän Kolminaisuuden naisluostari, 143–145. Pieksämäki.
- Baranovskij, G.V.*
1893 Jubilejnyj sbornik svedenij o dejatel'nosti byvših vospitannikov instituta Graždanskih inženerov 1842–1892. Sankt-Peterburg.
- Benz, Ernst*
1970 Idän kirkko. Helsinki.
- Bertiš et al.: Bertiš, A.V. – Isakova, J.V. – Krylov, N.S. – Škarovskij, M.V. – Jakovlev, N.A. (sostaviteli)*
2000 Zemlja Nevskaja pravoslavnaja. Pravoslavnoe hramy progrodných rajonov Sankt-Peterburga i Leningradskoj o'blasti. Kratkij cerkovno-istoričeskij spravočnik. Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Arhiv. Sankt-Peterburg.
- Frilander, Timo*
1997 ”Ajanlaskukysymys ja Suomen kansallistuva ortodoksinen kirkko 1923–1927.” Ortodoksia 46. Kuopio.
- Heikkinen, Kaija*
1985 ”Venäläinen vaikutus karjalaisessa kulttuurissa 1800-luvulla.” Venäläiset Suomessa 1809–1917, 67–84. Historiallinen arkisto 83. Helsinki.
- Hjelt-Cajanus, Esther*
1925 ”Valamo ja matkailijat.” Suomen Matkailijyhdistyksen vuosikirja 1925, 153–165. Helsinki.
- Hämynen, Tapio*
1995 Suomalaiset, venäläiset ja rajakarjalaiset. Kirkko- ja koulukysymys Raja-Karjalassa 1900–1923. Joensuun yliopiston ortodoksinen teologian laitoksen julkaisuja 17. Joensuu.
- Hämäläinen, Vilho*
1974 Karjalan Kannaksen venäläinen kesäasutus ja sen vaikutus Suomen ja Venäjän suhteiden kehitykseen autonomian ajan lopulla. Acta Universitatis Tamperensis ser. A vol. 59. Tampere.

- J. H.*
 1940 ”Karjalan Kannas.” AK 25/1940, 132–134.
 1933 ”Luostarien valvojan mukana nummien luona.” AK Joulu 1933, 8–10.
- J:o [Jokio], N [iilo]*
 1933 ”Luostarien valvojan mukana nummien luona.” AK Joulu 1933, 8–10.
- Jussila, Osmo*
 1985 ”Kuka oli venäläinen, kuka suomalainen.” Venäläiset Suomessa 1809–1917, 17–20. Historiallinen arkisto 83. Helsinki.
- Karjala. Matkailijayhdistyksen matkakäsikirja XI. Helsinki 1925 (Saarijärvi 1997).
- Kekkonen et al.: Ullberg Uno – Tavaststerna. Alarik – Kekkonen, Jalmary*
 1929 Kansanomaisia rakennustapoja ja koristemuotoja Karjalasta kahden puolen rajaa. Helsinki.
- Kemppi et al.: Kemppi, Hanna – Koivistoinen, Anna-Maria – Savinainen, Päivi – Säppi, Leena – Thomenius, Kristina*
 1998 ”Lintulan Pyhän Kolminaisuuden naisluostarin sisaristo, rippi-isät ja muu papisto. Henkilömatrakkeli.” Lintulan luostarin historia, 223–262. Toim. Hanna Kemppi ja Kristina Thomenius. Heinävesi.
- Kemppi, Hanna*
 1997a ”Karjalan ja Petsamon ortodoksisten seurakuntien arkkitehtuuri.” Karjalan ja Petsamon ortodoksiset kirkot ja kirkkotaide, 39–129. Toim. Kristina Thomenius ja Minna Laukkanen. Etelä-Karjalan taidemuseon julkaisuja 18:1b. Lappeenranta.
 1997b ”Seurakuntakirkkojen ja rukoushuoneiden hakemisto.” Karjalan ja Petsamon ortodoksiset kirkot ja kirkkotaide, 130–152. Toim. Kristina Thomenius ja Minna Laukkanen. Etelä-Karjalan taidemuseon julkaisuja 18:1b. Lappeenranta.
 1998 ”Luostarin arkkitehtuuri Kannaksella.” Lintulan luostarin historia, 68–126. Toim. Hanna Kemppi ja Kristina Thomenius. Heinävesi.
- Kilpeläinen, Hannu*
 2000 Valamo – karjalaisten luostari? Luostarin ja yhteiskunnan interaktio maailmansotien välisenä aikana. Helsinki.
- Kirichenko, Evgenia*
 1991 ”The Russian Style 1850–1900.” Russian design and the fine arts 1750–1917, 91–134. New York.
- Kirikov et al.: Kirikov, B[oris] M[ihailovič] – Ginzburg, A.M.*
 1996 Arhitektory-stroiteli Sankt-Peterburga serediny XIX – načala XX veka. Spravočnik. Sankt-Peterburg.
- Kirtola, Sergei*
 1985 ”Lintulan luostarin vaiheita vuosina 1894–1946”. Lintula – Pyhän Kolminaisuuden naisluostari, 15–49. Pieksämäki.

- Klinge, Matti*
1985 "Venäläisyydestä Suomessa." Venäläiset Suomessa 1809–1917, 11–16. Historiallinen arkisto 83. Helsinki.
- Krapas, Rainer*
1983 "Konevitsan luostarin rakennusvaiheet 1800-luvulla." Konevitsan luostari, 72–89. Kuopio.
- Koukkunen, Heikki*
1977 Suomen valtiotalta ja kreikkalaiskatoliset 1881–1897. Joensuun korkeakoulun julkaisuja 7. Joensuu.
1982 "Uudenkaupungin rauhasta nykypäiviin." Ortodoksinen kirkko Suomessa, 117–158. Kolmas painos. Heinävesi.
- Kristiina, sisar*
1998 "Pyhä Johannes Kronstadtilainen." Lintulan luostarin historia, 13–28. Toim. Hanna Kempri ja Kristina Thomenius. Heinävesi.
- Kulmala, Lauri*
1943 "Lintulan luostari. Entisen hovitilan uskonnollista rauhaa ja viehättävää romantiikkaa." Yhteisyyvä 52/1943.
- Lampén, Ernst*
1927 "Terijoki". Suomen Matkailijayhdistyksen vuosikirja 1927, 135–142. Helsinki.
- Lilius, Henrik*
1971 "Miljöötutkimuksen menetelmistä ja tavoitteista." Taidehistoria ja ympäristötutkimus, 9–31. Toim. Leena Arkio ja Kalevi Pöykkö. Helsinki.
- Lintulan P.-Kolminaisuuden naisluostari. Sortavala 1929.
- Loima, Jyrki*
1999 Espaimen siunaa. Suomen ortodoksiset piispat 1892–1988. Kuopio.
2001 Muukalaisina Suomessa. Kaakkoisen Kannal-sen kreikkalaiskatoliset venäläisseurakunnat kansallisena ongelmana 1889–1939. Helsinki.
2002 "Maaorjien jälkeläisiä, muukalaisia, kesäasukkaita? Kaakkots-Kannaksen venäläisseurakuntien väestörakenne ja jäsenkäikentä autonomian kaudella." Ortodoksia 49, 131–193. Kuopio.
- Luntinen, Pertti*
1985 "Karjalaiset suomalaisuuden ja venäläisyyden rajalla." Venäläiset Suomessa 1809–1917, 125–159. Historiallinen arkisto 83. Helsinki.
- Merikoski, Kaarlo*
1939 Taistelua Karjalasta. Helsinki.
- Nikula, Riitta*
1998 "Kaupunkitutkimus." Katseen rajat. Taidehistorian metodologiaa, 177–182. Toim. Arja Elovirta ja Ville Lukkarinen. Helsinki.

- Numelin, Ragnar*
1927 ”Koiviston rata.” Suomen Matkailijayhdistyksen vuosikirja 1927, 131–134. Helsinki.
- Nygård, Toivo – Kallio, Veikko*
1995 ”Rajamaa.” Suomen historian pikkujättiläinen, 545–601. Kuudes painos. Porvoo.
- Ollila et al.: Ollila, Kaija – Toppari, Kirsti*
1981 Puhvelista Punatulkkuun. Helsingin vanhoja kortteleita. Helsinki.
- Panteleimon, arkkimandriitti (toim.)*
1992 Lintulan kronikka. Valamon luostarin julkaisuja 51. Heinävesi.
- Panteleimon, igumeni*
1982 ”Igumeni Damaskin hengellisenä ohjaajana.” Valamo ja sen sanoma, 106–118. Helsinki.
- Pettersson, Lars*
1950 Äänisniemen kirkollinen puurakkitehtuuri. Aineiston esittely. Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja L. Helsinki.
- Pjuhtickij Uspenskij ženskij monastyr’. Moskva 1991.
- Pravoslavnyja ruskija obiteli. Polnoe iljustrirovanoe pisanie vseh pravoslavnyh ruskikh monastyrej v Rossijskoj Imperii i na Afone. 1910. (Reprintnoe izdanie 1994.) Sankt-Peterburg.
- Psilakis, Nikos*
1994 Monasteries and Byzantine Church of Crete. Heraklion.
- Purmonen, Veikko*
1980 ”Piispa Kiprian ja Karjalan Veljeskunta.” Doksologia, 117–128. Joensuu.
- Päivä Lintulan Naisluostarissa. 1933. Helsinki.
- Raivo, Petri J.*
1996 Maiseman kulttuurinen transformaatio. Ortodoksinen kirkko suomalaisessa kulttuurimaisemassa. Nordia Geographical Publications, Vol. 25:1. Oulu.
- Salokangas, Raimo*
1995 ”Itsenäinen tasavalta.” Suomen historian pikkujättiläinen, 603–703. Kuudes painos. Porvoo.
- Savinainen, Päivi*
1998 ”Luostarin toiminta vuosina 1895–1939.” Lintulan luostarin historia, 29–67. Toim. Hanna Kemppi ja Kristina Thomenius. Heinävesi.

- Seväiä, U[sko] V[oitto] J[alo]*
1966 Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen poliitikassa 1917–1925. Helsinki.
- S.L.B.*
1897 "Znamenatel'nyj den' v žizni Sv.-Troickoj Lintul'skoj ženskoj Obsčiny v Finljandii." Pashal'nyj listok 1897 gda. Izdanije Bratstva Sv. Sergija i Germana XXXVII.
- Smolič, Igor Korniljevič*
1996 Istorija russkoj cerkvy: 1900–1917. Čast' pervaja. Moskva.
1997a Istorija russkoj cerkvy: 1900–1917. Čast' vtoraja. Moskva.
1997b Russkoe monašestvo 988–1917. Moskva.
- Säppi, Leena*
1997 "Ortodoksisen kirkon tekstiilit." Karjalan ja Petsamon ortodoksiset kirkot ja kirkkotaide, 301–357. Toim. Kristina Thomenius ja Minna Laukkanen. Etelä-Karjalan taidemuseon julkaisuja 18:1b. Lappeenranta.
- Thomenius, Kristina*
1997 "Ortodoksisen kirkon sakraalisineet." Karjalan ja Petsamon ortodoksiset kirkot ja kirkkotaide, 221–299. Toim. Kristina Thomenius ja Minna Laukkanen. Etelä-Karjalan taidemuseon julkaisuja 18:1b. Lappeenranta.
- Тюкко, Кайно*
2000 Rajalla rauhatonta.
Valamo. Historiaa ja kuvia luostarisaairelta. Helsinki 1973.
- Vestnik izjašyčh iskustv izdavajemyj pri Imperatorskoj Akademii Hudožestv. Tom V – 1887. Sankt-Peterburg.
- Voionmaa, Väinö*
1915 Suomen karjalaisen heimon historia. Helsinki.
- Zero [Standertsjöld, E.]*
1925 "Hos systrarna i Lintula. Ett besök i Finlands enda nunnekloster." Allas krönika 43, 24.10.1925.

Lehdet

- Aamun Koitto (AK) 1919; 1933; 1935; 1939; 1964; 1985; 1996; 1997.
Cerkovnyja Vedomosti/ Pribavlenija k Cerkovnym Vedomostjam/ izdavaemyja pri Svjatejšem praviteľ strujuščem Sinode 1895–1896, 1905.
Cerkovnyj Vestnik (CV) izdavajemyj pri S.-Peterburgskoj duhovnoj akademii 1894–1895.
Finljandskaja Gazeta (FG) 1913.
Helsingin Sanomat (HS) 1941.
Iltalehti (IL) 1995.

- Ilta-Sanommat (IS) 1958.
 Pashal'nyi listok 1897.
 Rossiija 1910.
 Suomen Kuvalehti (SK) 1928
 Svenska Pressen 1941.
 Uusi Kuvalehti (UK) 1958.
 Uusi Suomi (US) 1941.

SUMMARY

Hanna Kemppi, *The milieu of Lintula convent 1895–1939: a mirror of history*

Lintula convent was founded in 1895 by F. P. and L. A. Neronoff in the Karelian Isthmus near to the village of Kivennapa. Lintula was an example of Russian convents founded on a base of charity at the end of the 19th century. At that time, the number of convents was rapidly growing in Russia. The territory of the convent was a former donation, a manor milieu. From the beginning, the economy of the convent was based on agriculture, which was clearly seen from its surrounding environment. From a culture-historical point of view, Lintula convent was a part of the villa-owners' culture of the Karelian Isthmus looking towards St. Petersburg. An important feature of the milieu was that it was created by private persons who did not devise a general plan. This partially had the effect that the milieu became un-unified. Furthermore, historical events had an important role in formatting the milieu, the Russian revolution above all. The revolution strongly affected the economy and the structure of the population of the convent. In the young, independent republic of Finland, the resources of the Russian Church, and were limited when compared to the former situation of the Russian Church, and the Lintula Convent was not of its top priorities. Although Lintula was different from the great monasteries of Karelia, they all faced the same social and church-political changes much in the same way. As a young and small convent, Lintula gained fame as an extraordinary, odd, unmonastery-looking convent, which of course was not the original goal of the donors before the Russian revolution. The picture of the Lintula milieu has long been based on the situation of the 1930's, when Lintula became a tourist attraction. At that time, people were fascinated of its romantic history. It was more difficult to realize that despite its modesty, the milieu of Lintula had certain elements which were typical of monastic architecture: there was hierarchy of the buildings and some holy elements, although it can be said that Lintula was not typical of a monastic milieu.

Riina Nguyen

Liturgical Renewal in the 20th Century

Alexander Schmemmann's views on liturgical reform in the context of Roman Catholic liturgical reform in the 20th century: Differences and continuities

Introduction

Liturgical renewal continues to be an important topic in theological discussion, as well as in the Ecumenical Movement. One of the most important issues recently in ecumenical circles has been spirituality and worship. Even though all kinds of changes in the Orthodox Church take their time, the Ecumenical Movement and rapid changes in the modern world (ethical questions, etc.) have truly created some great challenges which cannot be ignored.

One cannot directly compare the liturgical development of the East and West, but issues the churches deal with are similar. The main sources for this essay are *Roman Catholic Worship, Trent to Today* by James F. White showing the historical developments in the Roman Catholic Church and its liturgical life, and *Liturgy and Tradition* edited by Thomas Fisch, consisting of several writings and speeches by Alexander Schmemmann and a few Catholic views on his teaching.

The 20th century was a century of changes in the world. This is very true for Christian churches and their lives. For the Catholics, it was the Second Council of the Vatican that opened the tap and the decades after the Council were a time of concrete renewals in the Roman Catholic Church. However, the Orthodox world is a bit more complex in terms of reforms. Liturgical changes occur here and there, the life of the Church is being revived locally, but a real common view or statement of reforms is missing. We would need our own "Vatican II". For this reason, it is even more interesting to analyse how these two churches have developed respectively.

Liturgical Theology – a Tool for Reform?

One major factor in the process of liturgical changes has been liturgical theology. The very fact that we even talk about theology focusing on liturgical matters shows a certain kind of change in the theological thinking in the academic world. Orthodox theologians often refuse to separate theology into different parts (as if one could only study theology in a systematic way without taking into account any influence from exegetics or from church history). Everything we deal with in theology is thus organically connected to its other aspects. Talking about liturgical theology does not therefore imply a theology of liturgy, but the whole context of liturgical issues.

Before going more into the details on the thinking of liturgical theology, let us briefly observe the structure of James F. White's *Roman Catholic Worship, Trent to Today*. This work seems to be ideal in order to quickly enter into the world of liturgical changes in the Roman Catholic Church since the late Middle Ages. One could ask why the Orthodox have not written a similar book of their church life. We too have almost the same "ingredients" to write about: church building, services and celebrants; the annual, weekly and daily rhythms; the Mass/the Liturgy, cycle of life, music, preaching, iconography and prayer. To reveal a bit of what is to come, we can say that most likely for the Orthodox – however far away from our origins we might be at the present time – it seems difficult, if almost impossible, to write a similar book since we could not leave anything out or state matters briefly. And what does that say about our attitude towards liturgical theology and its treatment?

Alexander Schmemmann clarifies the term by saying that "liturgical theology (...) is not that part of theology, that 'discipline', which deals with liturgy 'in itself', has liturgy as its specific 'object', but, first of all and above everything else, the attempt to grasp the 'theology' as revealed in and through liturgy".¹ In the course of the dialogue with Roman-Catholic theologians Bernard Botte and W. Jardine Grisbrooke, Schmemmann attempts to explain his view of liturgical theology after some misunderstandings by his colleagues. In his last response Schmemmann suggests that a clear distinction can be made in how the two sides see what liturgical theology is. That is why they will constantly misunderstand each other's arguments.²

According to Botte, despite some reservations, he and Schmemmann mutually understand liturgical theology, but still it is difficult to imagine the latter to state the following: "The task of liturgical theology is then to recover the essential and to relegate the 'accessories' to their place."³ This

statement by Botte, however marginal it may seem, leaves the reader to wonder whether an Orthodox theologian would use these specific words, even if his or her intention was the same.

On the basis of this short dialogue, we could say that the Roman Catholic liturgical theology considers any liturgical issue or aspect to be an object which can be put under consideration for removal or returning. That is why, for example, Grisbrooke lists several questions on how the Orthodox are planning to actualize a liturgical “up-date”, if there is no higher authority to decide so. Grisbrooke suspicion of the thesis proposed by Schmemmann of an “organic” liturgical reform seems justified when the former states: “Does it mean that one morning a whole congregation will wake up, find its understanding of the liturgical tradition has come to maturity overnight, and automatically, without any discussion, without any planning, go to church and “do” the liturgy entirely differently from the way in which they did it last week?”^{7:4}

However, Schmemmann’s argument is that the liturgy, or leitourgia, indicates the faith of the Church and it is the faith that then shapes the liturgy. That is organic activity and a pure expression of *lex orandi, lex credendi*. As long as the Church no longer sees herself as an epiphany of her faith, she will fail in bringing back together the bond between liturgy, theology and piety. If our deeper understanding of the Church (*ekklesia*) discovered this integration, we would also cease to see the Church only as an institution whose *raison d’être* is to provide divine services. For this reason we ought to see the Church as a sacrament, not only as an institution. Schmemmann refers to Florovsky’s concept of the pseudomorphosis of Orthodox thought (the East adopting Western categories and forms in its thinking, e.g. self-sufficient theological disciplines, etc.) and considers this concept to have contributed remarkably to the alienation of Orthodox thought from its origin. We are thus failing to experience the liturgy as the source of the theology of the Church.⁵

Development of Distortions

The title of this essay justifies questioning as to what has been wrong or incorrect, if there has indeed been a need for renewal. Or rather, a need to find a way to serve God and the Church in the best way in today’s world. Another issue worth consideration is our way to speak in terms of “renewals”. By “renewal” do we mean a new invention outside of tradition, or rather, coming back to the basic call of the Church and how to make it heard today?

Bernard Botte claims that as early as in the 13th century, the Roman liturgy had become fixed, in a way static. According to Botte, this happened at a time “when an abundant parasitic symbolism was flourishing”. A similar development took place in the East, even though private devotions did not separate people from the liturgy as they did in the West. In addition, the Orthodox became alienated from the real meaning of liturgy.⁶ Let us turn now to the critics and observations made by both the Catholics and the Orthodox about their own communities.

Roman Catholics

As much as theologians have disparaged the Council of Trent (1545–1563), there are also those who see it as a beginning of a process that finally ended with positive results.⁷ During the four centuries before the Second Council of the Vatican (1962–65) many liturgical forms and customs piled up, which later came under criticism in the 20th century. The initial idea to unite the Roman Catholics by a uniformed rite caused a centralization of liturgical authority; Rome subsequently took the decisive role and the variety of other Eastern rite(s) gradually disappeared. The new invention of the printing press benefited both the Catholics and the Lutherans, the former developing to a liturgical standardization and the latter spreading the “good news” in accordance to local ways. The Roman Ritual, published in 1614, preserved only a few, local traditions.⁸

The 16th century changed the church building so that it now was one space (the sanctuary became like a “big screen”, visually accessible) instead of clearly separating sanctuary and the nave. The priest and the people also became more and more separated, partly for architectural reasons: magnificent altars and other visual factors, along with devotions during the mass, had become dominant. One of the worst changes was sacramental minimalism, which reduced the theological meaning of any sacred office. As a result, even became common to consider that it was enough to participate in the communion only “visually”. Moreover, music had changed from chant in unison to polyphonic, often concert-like singing, which was fruitful soil for the future baroque music. The birth of the order of the Jesuits had a tremendous impact during the following centuries. For example, the Jesuits supported choir singing and open worship spaces.⁹

The Age of Baroque (mainly during the 17th century) formed a great contrast to the tradition of the Roman Catholic Church and influenced its thought and practice until, and even beyond, the Second Council of Vatican. Consequently, participation in the Eucharist became a real issue

for battle. The practice seemed to go from one extreme to another, including “visual participation”. This marks the rise of Jansenism (named after Cornelius Jansen, 1585–1638) according to which it was mandatory to prepare oneself properly before receiving communion. The jansenists claimed that confession had never been private and should therefore be returned to its public form. This accusation was that Jansenism discouraged people from participating often in the communion, which in fact happened in some cases. The Jesuits, on the other hand, supported frequent communion and were much more liberal with the practice of confession. At that time, communion was not participated in as a community, but people could receive it at any time during the mass, and even at the side altar.¹⁰

The next two centuries (The Enlightenment and Romantic Era) were almost inevitable consequences of their precedent times. The 18th century reflected on what was left from the Middle Ages and the Baroque period. This century also emphasized individual ability and rational thinking over the rule of the Church. In other words, no room was left for anything supernatural. Finally, religious worship and secular culture went their separate ways. After a century of reason, people began to long for romanticism and a less cold approach to worldly things. As a consequence, it was again “legal” to appreciate less scientific matters. Already in the 19th century’s the Roman Catholic Church began fulfill its aim of restoring the tradition of the Church as much as possible.¹¹

Orthodox

From the sources consulted in this essay, one has to combine several authors’ insights into what aspects of the Orthodox liturgical life need correcting or renewing. Alexander Schmemmann concentrates more on our understanding of liturgical life, whereas e.g. Ion Bria, Emilianos Timiadis and the brethren of the New Skete Monastery, offer solutions and recommendations in practice.

The dynamics between God, a person and a community attracts the attention of both Roman Catholic and Orthodox theologians. The number of private devotions was increasing in the West and at the same time the Orthodox have gone through a similar alienation¹² within their community. The whole concept of a community, God’s people, is still somewhat unknown and many assume religion and worship to be something private, not as an act by a community of believers. This is one change in our thinking that Schmemmann wants everyone to realize. He also points out the other side of the coin: while emphasizing on communal spirituality

and thinking, one should not forget that every community consists of persons.¹²

Schmemmann continues to criticize our understanding of the Lord's Day, the Eucharist and the *Ecclesia*, which means the faithful coming together as the Church. In his opinion, we have kept all the liturgical forms and aspects, but we do not *live* them as the Church did earlier. So we do not fully actualize with both our body and mind what is the *raison d'être* of the Church. This connection, Schmemmann states, "is neither understood nor experienced in the way it was (...) in the early Church".¹³ Schmemmann directs his critique at theologians who do not do theology in the same spirit as the Fathers. Furthermore, whereas the Church Fathers might have had their differences of opinion, they could nevertheless overcome them through their common vision and experience of the Church. Schmemmann thus concludes that our theology is in crisis, in the midst of pluralism and communication problems with *the Church*.¹⁴

There is a widespread practice to mistreat our liturgical books. When it comes to liturgical life and its forms, the Orthodox tend to stay in a fox hole of nominalism. It is also not a strange phenomenon to practice liturgical minimalism. The books offer instructions and practices, which have disappeared from use or are maintained without any comprehension just because "it has always been done like this". For example, baptism is more rarely considered to be a paschal sacrament: a passage from this world to the Kingdom of God, a beginning of a new life in Christ. Our inability to see the Church and the liturgy as organic parts of our whole life prevents us from continuing the experience of the liturgy in the world. Schmemmann emphasizes that "a liturgical pietism fed by sentimental and pseudo-symbolical explanations of liturgical rites results, in fact, in a growing and all-pervading secularism."¹⁵

The introduction of the Troparia and Kondakia by the New Skete Monastery focuses on the use of the liturgical language that has become alien to people today. The brethren see it as a hieratic and archaic form, which does not serve its purpose. Ion Bria asks how we can find a common liturgical language in families and communities of several cultures. This is a real challenge today. Good translations are needed to transmit the message of the original texts correctly. Among those local Orthodox churches that are still using the old liturgical languages (such as Church Slavonic or Old Greek), despite criticism and a clear lack of understanding by the people, one can somewhat see a slow process of change in the use of the vernacular. Adherents to the New Skete viewpoints argue that language is only one means by which God brings out the Gospel. To them, the focus of our worship should not be on all the things related to God, but on God, who is the Creator of all things.¹⁶

Ion Bria writes on the basis of a report of an Inter-Orthodox Consultation “Renewal in Orthodox Worship”, which was held in Bucharest, Romania, in 1991. This report lists several aspects in need of reform or attention in order to make church life more accessible to as many as possible. Among these suggestions for reform are lay participation, issues related to communion, confession and fasting, the language used in the liturgy, music, understanding of rite and openness of the Orthodox worship. Moreover, it is not necessary to remain too attached to the “Byzantine” or “Eastern” rite, as Orthodoxy is not about a certain rite, but about a much deeper understanding of prayer and community.¹⁷ Emilianos Timiadis stresses that a renewal should not focus only on details in the beginning. Instead, in order to solve anything, we must thoroughly fix basic principals in a dialogue between the historians, theologians, experts on liturgy and pastors. However, renewal does not mean changing the special character of the Byzantine liturgy, but rather giving up practices that no longer currently serve the people.¹⁸

Liturgical Awakening

Admiring a certain era in history is familiar to all of us. This admiration also occurs in theology and our sentimental approach, for instance, to liturgical theology which may affect our objectivity. Bernard Botte reminds us that it was the historical study in both the Roman Catholic and the Orthodox Churches that opened our eyes to see what a treasure lies in the past. Botte agrees with Alexander Schmemmann that historical studies are not sufficient, but one also needs skilled liturgists when dealing with liturgical theology. However, Botte criticizes Schmemmann’s strong appreciation of the “golden age” (from the origins of the liturgy to the Constantinian peace), which, in Botte’s opinion, dangerously diminishes the meaning of the latter periods; as if after the 4th century, no positive development would have occurred in the liturgy.¹⁹ How do the “liturgical lenses” of the Roman Catholics and the Orthodox look like through which we should view the life of the Church?

Roman Catholics

Already before World War I, Dom Beauduin became interested in liturgy as a source of life for Christians. At that time, his observations were not yet officially taken into account.²⁰ Nevertheless, it was not long before

questions concerning the liturgy were raised again and this time, they were studied seriously by a wider Catholic community.

What differentiates the Second Council of the Vatican from the Council of Trent is the attitude of its time. In the 20th century, the will for liturgical changes was ready to radically renew ancient patterns, but keeping in mind the importance of tradition. Earlier the changes were conservative in the sense of maintaining a practice, because it was part of the tradition, not because it was useful. James F. White describes the years 1947–1963 as an interval, time for the Reformation to prepare itself. A major change happened in the Roman Catholic thinking in the middle of the 20th century. The Middle Ages was no longer seen as “the way” to follow and the distinction between the clergy and the laity began to decrease. Most of all, statements such as “liturgy as the summit and source of the church” and “full, conscious, and active participation” concerning the liturgical life of the church became dominant.²¹

The fact that many renewals in the Roman Catholic Church were same as can be found in the agenda of the Protestants, partly hindered their support. White reminds us that it also happened in the other direction: the Protestants borrowed some of their inventions from the Catholics. Visible signs of an easier access to the life of the church and the active participation of the laity were vernacular, congregational singing, preaching, frequent communion and an awareness of the Royal priesthood of all the baptized. Finding again the text of the “Apostolic Tradition” by Hippolytus among others brought back extensive “lost data”. As a result, scientific research was viewed not only as being an enemy to the truths of the church, but could be seen as a helpful tool. Opening the door for ecumenical discussions definitely boosted relationships that we have today.²²

In 1963 the Second Council of the Vatican produced The Constitution on the Sacred Liturgy, which rapidly affected the practices of the church. The importance and meaning of Sunday and the Communion, fasting, feasts, the calendar, church music (popular religious singing), vernacular and comprehensible preaching were rediscovered. Furthermore, the laity was encouraged to read the Bible. Understanding of the church building also changed from “the house of God” to “the house of God’s people”.²³

Orthodox

According to Schmemann, the key point we should learn from the past is the spirit in which the members of the Church participated in the liturgy. That is what makes a radical difference and that is what we have, if not lost, at least forgotten. This viewpoint urges us to see liturgical life as an active dialogue of liturgy and theology, not as a cult, only as a means of grace. If liturgy is the source we should turn to, what does this mean in practice? Schmemann refers to the services of Holy Friday, Saturday and Sunday, and says they teach us all about the essential: Creation, Fall, Redemption, Death and Resurrection. For instance, participating in the Easter night liturgy is not only a memorial service, but a real communication with the reality of the Church and Christ. With the mystery of the *leitourgia* we are also called on to participate in the liturgy of time in order to sanctify our lives.²⁴

Many have heard the words: "A true theologian is the one who prays". Any change in theology requires a conversion in a theologian. Any intellectual thought of theology is empty without the right understanding. How could we teach about liturgical theology without truly participating ourselves in the liturgical life of the Church? Schmemann asks us to abandon individualism, legalism, pseudo-symbolism and pseudo-pious explanations and interpretations which we think are truths of the Church, and to reconnect with the Orthodox liturgical tradition.²⁵ He calls on people to see through the net of symbols and explanations by which the liturgy is explained and to realise that the liturgy is not something one could chop into pieces and then choose the essential part. Instead, Schmemann urges us to consider liturgy to be a synthesis and therefore the most important part of the liturgy is the liturgy itself. Schmemann even suggests that liturgical reform might be dangerous, if those preparing it adhere to categories of "liturgical piety" and are therefore enforcing the division between liturgy, theology and piety.²⁶

The Orthodox face the challenge of understanding what the worship is all about. Certain basic elements (often very simple) are somehow hidden from us and need to be said aloud or be written before we can orientate ourselves in a "new" way. A consultation on Orthodox liturgical renewal was held in the New Skete monastery, in New York, in the summer of 1998. What follows are briefly the fundamental principles which the consultation stated for Christian worship.

We worship one God (theocentric), receive His word and praise Him (dialogical). Ultimately, we all are one in Christ (eschatological) and worship gathers people in communion with the creation and their Creator (instrumental). This worship maintains the faith of the church from one

generation to the other (formative) and lets us experience the eternal truth (transformative). Worship is evangelical and in relation to its mission by its economy of salvation beyond the local congregation (informative). Worship is *the* life and expression of the Church (ecclesial) actualized by its members (inclusive). Humans thus take part holistically in the worship with their minds, hearts and bodies (holistic), and the entire creation is seen as a sacrament (cosmic).²⁷

Emilianos Timiadis says straight forwardly that ‘Liturgical renewal is precisely seeking to restore vigor to many rites which are no longer understood and which have therefore withered away.’²⁸ Unlike Schmemann, who calls on us to regain the original spirit and understanding of liturgy, Timiadis suggests a study from the beginning of the age of technology to our present day in order to see how we see worship and spirituality today, how the modern human being has changed. From these results, we can see better what should be renewed in liturgical life.²⁹ Perhaps both theologians would agree on what is to be changed or renewed, since they both stress the essential role of the liturgy, but their argumentations might be somewhat different.

Differences and Continuities in Practice

Before we can have a closer look at the relation between the Orthodox and Roman Catholic reforms, we should make a few observations that are essential for further comparison. Firstly the highest ecclesial authority in the Orthodox church is the Ecumenical Council (gathered last time in 787). One local church cannot therefore intervene in the decisions of another church as long as they do not contradict the common faith of all local Orthodox churches. Even then, a local church cannot correct or mentor but the Ecumenical Council can.

One could state that the liturgy is the same all over the Orthodox world with some local flavor. This means, for example, that the Eastern Orthodox Churches have adopted the same rite (the present one was synthesized in a monastic context), whereas the Oriental Orthodox Churches have different rites and practices. The Orientals have preserved certain services (such as the liturgies of Jacob and Basil) for more frequent use than the Eastern Orthodox, who mainly follow the liturgy of St. John the Chrysostom. Whatever the different practices might be, there is no high authority like The Constitution on the Sacred Liturgy among all the Orthodox. Even those following the same typicon have variety in their

practices – even in one local church! The fact that the authority of our typicon is an object of vast abuse (it is shortened without uniformity and often without understanding), indicates that there is a need for reform. However, any reform should not tie the hands of the local churches too much, because they will anyway follow certain local traditions. Even the Byzantine model has not always been the same everywhere, since some monasteries have their own *typica*.³⁰

Differences

The reform in the Roman Catholic Church deals sometimes with matters that are not seen as being problematic or relevant for reformation by the Orthodox. What happened to the Catholic church buildings shows this quite clearly. James White describes well all the different styles of architecture (baroque, rococo, romantic, plain, etc.) which were changed in the churches over the centuries. Priests were now directly facing the people and nothing stood between them, which is not the case in the Orthodox church (here priests mainly face the East altar and there is always at least a low iconostase). Furthermore, many churches removed the side altars, numerous plaster images, communion rails and confession booths. These changes attracted architectures incorporating more and more modern ideas. One of them was the concept of the “non-church”, which had nothing to do with the traditional understanding of a church building; a warehouse as space was enough.³¹

Orthodox churches did not go through these kinds of changes, because they have always had a variety of styles and things such as e.g. communion rails, did not exist. We can at the same time find enormous cathedra made of stone, or smaller wooden churches both filled with icons and detailed decoration, or average size stone churches with walls covered with frescoes. There are also different kinds of iconostases: from those which are fairly open or low to those which have gone through a gradual change and grown very high, which may give an impression of separation between the lay in the nave and the clergy at the altar.

Pope Paul VI considered the new eucharistic prayers to be one of the chief renewals. Three canons were thus added to the eucharistic prayer. The Orthodox Church has not introduced additions to the eucharistic canon to the different liturgies that are in use (St. John the Chrysostom, St. Basil the Great, St. Jacob). The system of reading lectures in the communion service was changed in the Roman Catholic Church. Besides the New Testament texts, they added a lesson from the Old Testament. Some Orthodox have raised the question of making the same change and also re-

examining the usage of New Testament readings, but so far nothing has changed. The Catholics discovered services such as the Easter vigil and the ancient practice of the Holy Week, which the Orthodox have maintained from the beginning. For both the Catholics and the Orthodox, it was a problem that few people attending the liturgy received communion. But to arrive at the same result, they had to use different means.³²

The Catholics encouraged receiving the communion *during* the mass from the host sanctified in that mass (everybody together) and now wine was also given with the bread, which has been the practice in the Orthodox Church. The Orthodox stressed the meaning of the communion and some churches decided not to demand a confession before every communion, but that everybody would have a spiritual father they would meet regularly and they would confess to. In the Catholic church, it was now also possible to celebrate an evening mass, so that more people could attend after a working day and for which people were not necessarily obliged to fast. The Orthodox Church has liturgy in the evening, but not as frequently. During the Great Lent, a liturgy of the Presanctified Gifts is offered in the evening a few times a week. Also, there are evening and night liturgies (all-night vigil includes vespers, matins and liturgy), for example, during feasts. Yet even for these liturgies, people do fast at least during six hours before. Similarly, the Catholics simplified their liturgical calendar in order to get rid of certain systems of feasts. The Orthodox have at least three different systems of using old and new calendars (Gregorian; Gregorian and Julian; Julian) in which the Saints are mainly the same with some local additions.³³

Connected to the calendar was also the reconsideration of the Marian feasts in the Roman Catholic Church. Many found them numerous in a sense that the situation could have decreased the meaning of Christ in the eyes of the people. Many devotions, altars and chants, which were made for Mary, subsequently disappeared from practice.³⁴ Church music in the Catholic Church was performed on organs and at the same time the Gregorian chant was dominant. The Second Council of Vatican decided to also introduce to the mass other kinds of music such as polyphonic and popular religious singing. For the Orthodox, the issue is not exactly the same, since some different kinds of “styles” of music were already sung in the liturgy (monophonic (with *ison*), polyphonic, contemporary byzantine, etc.; human voice as an instrument). Even congregational singing occurs here and there, so a need for increasing it would be local, and of course, highly recommended.³⁵ One clear difference is also the pace of reform. Schmemmann points out that the hastiness of Roman Catholic reforms has partially caused changes which no longer necessarily implicate the spirit of the original idea and therefore will not achieve their goal. He suggests

that there is a difference in our mentalities: the Orthodox would rather take their time to see what is essential and what is not than to jump into a new era. In fact, the Roman Catholic authorities had to create regulations concerning the Mass, because some people became euphoric with renewals. On the other hand, some Roman Catholics ask Schmemmann is it not necessary to perform a surgery if the patient, i. e. the Church, is facing crucial problems, as Schmemmann indicates?³⁶ The answer seems to be no.

Continuities

Despite all separating matters, when considering reforms, the Orthodox and Catholic churches have much in common. Schmemmann notes that despite the present situation, the Orthodox liturgy is still very much patristic and that liturgical renewal in the West is rediscovering things that have always been there.³⁷ One clear tendency is to bring the laity and the clergy closer to each other and to increase the participation of the laity in church life – with a more full understanding of what is the Church and its liturgy. Emilianos Timiadis calls the Orthodox to be participants, not spectators. Frequent participation in the Eucharist is important for both churches – even though the means to achieve it differ. And this involves not only frequent attendance on Sundays, but participation in daily life and in daily services.³⁸

A significant sign of returning to the practice of the Early Church is a new insight considering baptism. In the Roman Catholic Church, baptismal space and Baptisteries have gradually taken a more visible place inside church buildings. Even baptismal fonts are built for baptism by immersion – for both infants and adults. One also finds small baptismal fonts in Orthodox churches, whereas big baptismal fonts are unfortunately still rare. Awareness of the meaning of baptism – flourishing also in the ecumenical field – is increasing among the Orthodox.³⁹

The liturgical language has undergone major changes in the Latin rite. Yet moving from Latin to vernacular has taken time. Still in the beginning of the 1960's, the vernacular could be used only for the readings, the chants sung by people and in dialogue portions, whereas the eucharistic canon remained in Latin, which was not necessarily understood by the people. Finally a translation work into different languages was begun and soon the amount of Latin used in services decreased. The Orthodox have used both the language that people understand and at the same time, they have had a very strong tradition of using "dead languages", such as Church Slavonic. This question remains current as long as translations

into the vernacular are not introduced in all local churches. In addition, both churches encourage congregational singing.⁴⁰

Ecumenical participation is an important issue for both churches, even though the Roman Catholic Church is not a member of the World Council of Churches and it has taken a longer road for them to enter the dialogue. From a spiritual and reconciliational point of view, the Catholic Church and the Orthodox Church both consider common prayer as an appropriate part of the ecumenical movement. Both also see that full communion is a goal and a visible sign of unity, not a means to achieve this unity. However, there have been exceptional cases of inter-communion, but this practice (even in the sense of the *economy* of the Church) has been ended where it has occurred.⁴¹

Conclusions

The Orthodox and Roman Catholic Churches seem to approach liturgical matters differently. The Orthodox theologians, for example, Alexander Schmemmann, talk and write more about the meaning and purpose of the liturgy itself, including topics such as confession, communion and piety. Hardly any of them would begin writing on liturgical reforms by pointing out different problems, but rather would observe first what is or should be leitourgia. Thus the Roman Catholic approach tends to be more straight forward and organised. Its insight in to the liturgy is thus more of an object than a subject. This might explain the differences of pace, argumentation, authority and decision making in our renewals, or “up-dates”.

It looks as if the Orthodox and the Roman Catholics demand similar changes for their practices and attitudes (vermacular, frequency of communion, Paschal joy, Royal priesthood etc.), but the means to achieve and the language to discuss them are different. From this angle we can understand Schmemmann’s critique of the hastiness of the Roman Catholic reforms, and the suspicion by the Catholics of our ability to ever actualize these call for changes. The Catholics remind us that their reforms have been going on since the Council of Trent, which does not seem that rapid. While the Catholics can follow certain regulations all over the world, the Orthodox take their time for discussion among themselves and changes thereby happen slowly, locally and often by strong and charismatic persons, who have a common vision with the Fathers.

Someone has said that decision making describes well some churches: in the Lutheran Church, everybody decides, in the Catholic Church, one

decides, and in the Orthodox Church, nobody decides. This may be a humorous comment, but also might include a seed of truth, at least for the part pertaining to the Orthodox. One could also ask whether the Orthodox suffer from a “post-trauma” of the Babylonian captivity of theology (the term is used to describe the negative influence of Western theology on Orthodox theology) and are therefore unwilling to change anything, or if willing, the changes are not made in “one mind” of the Church? From this perspective, Schmemmann’s fear of the dangers of the renewal can be seen in a new light.

On the other hand, many Orthodox theologians around the world are becoming more and more educated and know well the history and the liturgy of the church. They can therefore be of a great help in the future. “Full, conscious, and active participation” stressed by the Second Council of the Vatican is definitely on the agenda of the Orthodox Church as well. Both churches can and will learn from each other’s argumentation and hopefully contribute to harmonious renewals in the sister Churches.

NOTES

- 1 Fisch 1990, 39.
- 2 Fisch 1990, 38–40.
- 3 Fisch 1990, 26.
- 4 Fisch 1990, 35.
- 5 Fisch 1990, 44–47, 53, 55, 57; Timiadis 1969, 97.
- 6 Fisch 1990, 21–22.
- 7 White 1995, 5–6.
- 8 White 1995, 10, 12.
- 9 White 1995, 6–7, 15–16, 18, 20, 23–24.
- 10 White 1995, 27, 33–34, 36–37, 40.
- 11 White 1995, 48–49, 69–71.
- 12 Fisch 1990, 27–28.
- 13 Fisch 1990, 41.
- 14 Fisch 1990, 49–50.
- 15 Fisch 1990, 51–52, 58–59.
- 16 New Skete, xix, xxiii; Bria 1993, 324.
- 17 Bria 1993, 322, 324; Limouris 1994, 181–184.
- 18 Timiadis 1969, 100, 104.
- 19 Fisch 1990, 15, 20, 22–23.
- 20 Fisch 1990, 21.
- 21 White 1995, 5, 93, 104.
- 22 White 1995, 94–95, 98–99.
- 23 White 1995, 104–107, 110–112, 117.
- 24 Fisch 1990, 18–19, 41, 56, 63–64, 97.
- 25 Fisch 1990, 65.
- 26 Fisch 1990, 45–46, 103–105.

- ²⁷ Consultation 1998, 388–389.
²⁸ Timiadis 1969, 97.
²⁹ Timiadis 1969, 100–101.
³⁰ Taft 1982, 336–338.
³¹ White 1995, 117–119.
³² White 1995, 102, 130–131; Timiadis 1969, 112; Consultation 1998, 391.
³³ White 1995, 102, 104, 106, 132; Fisch 1995, 59–60; Timiadis 1969, 114; Limouris 1994, 225–226.34
³⁴ White 1995, 128.
³⁵ White 1995, 110; Bria 1993, 321–322.
³⁶ Fisch 1990, 28–29, 36–37; White 1995, 121–123.
³⁷ Fisch 1995, 102.
³⁸ White 1995, 104, 125–126; Timiadis 1969, 108–111; Consultation 1998, 390–391; Limouris 1994, 56–57.
³⁹ White 1995, 120; Limouris 1994, 108.
⁴⁰ White 1995, 124–125, 136; Limouris 1994, 180–182; Timiadis 1969, 106–18; Consultation 1998, 389–390.
⁴¹ White 1995, 106; Consultation 1998, 391–394; Limouris 1994 257–259, 266–268.

LITERATURE

- Bria, Ion*
 1993 Dynamics of Liturgy in Mission. International Review of Mission vol. 82, issue 327, July–October.
- Consultation*
 1998 Consultation on Orthodox Liturgical Renewal and Visible Unity SVTQ 42:3–4.
- Fisch, Thomas, ed.*
 1990 Liturgy and Tradition. Crestwood, New York: St. Vladimir's Press.
- Limouris, Gennadios, ed.*
 1994 Orthodox Visions of Ecumenism. Geneva: WCC.
- New Skete*
 1984 Introductions to New Skete Troparia and Kondakia.
- Taft, Robert F.*
 1982 The Byzantine Office in the Prayerbook of New Skete: Evaluation of a Proposed Reform. OCP 48:2.
- Timiadis, Emilianos*
 1969 Renewal of Orthodox Worship. Studia Liturgica 6:2.
- White, James F.*
 1995 Roman Catholic Worship: Trent to Today. New York: Paulist Press.

SUMMARY

Riina Nguyen, *Liturgical Renewal in the 20th Century. Alexander Schmemmann's views on liturgical reform in the context of Roman Catholic liturgical reform in the 20th century: Differences and continuities*

The question of liturgical changes and of worship services in general continues to be an important topic in theological discussion as well as among the ecumenical movement. Both the ecumenical movement and the present time challenge the Orthodox Church in ways that cannot be ignored.

Although in the development of liturgy the Eastern and Western churches cannot be directly compared with each other, they largely deal with the same issues. Examples are for instance the church building, worship services and those who officiate at them, time cycles, liturgy, music, teaching, iconography and prayer. The Roman Catholic Church has been treading its own path of "reforms" since the Council of Trent (1545–1563), whereas in the Orthodox world changes have taken place more or less locally.

When examining the argumentation of Orthodox and Catholic theologians one notices quite quickly that we are approaching common matters (the language of worship services, regular participation in the Eucharist, Easter, the kingly priesthood, etc.) from different perspectives. The Orthodox prefer to begin by talking about the significance of liturgy as well as penitence and the Eucharist. Particularly Alexander Schmemmann raises up the question of what is *leitourgia* or what should it be. Only from the perspective of liturgy does one begin to consider single liturgical issues. On the other hand, the Roman Catholics take up the matter directly and seem more organised. They see liturgy more as an object than as a subject. This explains in part the differing views concerning the speed of the changes in liturgical life, argumentation, authority and decision-making.

We can understand the Orthodox criticism of the Catholics' excessive speed of reform and its consequences, but on the other hand it must be admitted that there is a seed of truth in the Catholics' doubting whether we Orthodox can achieve the changes we desire without turning over a new leaf. In the future well-trained theologians can offer an important contribution to the discussion on liturgical theology, so that the Church should act in this age according to its mission – to really be the Church.

Vladimir Sokratilin

Teologinen koulutus Venäjällä – historiaa ja nykypäivää

”Venäjä oli kastettu, muttei koskaan tullut valistetuksi”
Nikolai Leskov

Kristinusko elää nykymaailmassa jonkinlaisessa kriisitilassa. Vaikka kirkon lähetystyö on ollut menestyksellistä ja saanut aikaan paljon hyvää, on tänä päivänä rehellisesti tunnustettava kaksinkertainen epäonnistuminen. Ensinnäkään kirkko ei ole todellisuudessa onnistunut ”voittamaan” muita suuria maailmanuskontoja. Toiseksi se ei ole onnistunut löytämään mitään merkityksellisiä keinoja nykyculttuurissa vallitsevaa ja lisääntyvää maallistumista vastaan. Voidaan todeta, että syynä tähän kriisiin ovat edellisiltä sukupolvilta perityt ongelmat ja sovitamattomat ristiriidat. Tämä kriisi on olemukseltaan sama kaikkialla kristikunnassa, vaikka eri puolilla maailmaa kirkko pyrkii vastaamaan nykyajan asettamiin haasteisiin ottaen huomioon paikalliset olosuhteet.

Teologian eli loogiseksi järjestelmäksi laaditun kirkon opin perimmäisenä tavoitteena on tuoda Jumalan valtakunnan kaikkien ihmisten ulottuville kaikkialla. Kirkon sanoma on sama kautta aikojen ja perustuu Jumalan ilmoitukseen ja kirkon kokemukseen, Sen sijaan teologiset ilmaisumuodot ovat kontekstisidonnaisia. Eri puolilla maailmaa kirkko opettaa eri murteilla myös teologisessa mielessä. Teologinen kysymyksenasettelu, sen lähestymistavat ja tutkimusmenetelmät vaihtelevat maasta, ajasta ja paikallisesta perinteestä riippuen.

Teologisen koulutuksen haasteet Venäjällä juontavat juurensa sen historiasta ja erityisesti kirkon vaiheista 1900-luvulla Venäjällä. Tällöin venäläiset hengelliset perinteet onnistutiin kirkemään suurelta osin yhteiskunnasta teloitettamalla kymmeniä miljoonia kristittyjä. Perinteisen venäläisen kansallidentiteetin tilalle pyrittiin kehittämään uudenlainen ihmistyyppi, ”homo sovieticus”. Tästä johtuen monien venäläisten käsitys omista juuristaan on heikko. Monet ovat vieraantuneet venäläisestä kulttuurista ja ortodoksisesta uskosta.

Ortodoksinen kirkko on ainoa Venäjän yhteiskunnallisista laitoksista,

joka selviytyi 1900-luvun kansallisen myrskyn pyörteistä suhteellisen vahingoittumattomana. Vaikka kirkko on menettänyt entisen asemansa yhteiskunnassa, omaisuuttaan ja joitakin piirteitä hengellisestä identiteetistään, monien mielestä tänä päivänä juuri ortodoksinen kirkko on yhteiskuntaa eheyttävä tekijä tänä päivänä ja johtaa Venäjän kansaa kohti parempaa tulevaisuutta. Näin ollen uskonnollinen kasvatus ja teologinen koulutus ovat keskeisiä kysymyksiä Venäjällä.

Ensimmäiset askleet

Kronikkojen mukaan Vladimir Kiovalaisen perustama hoviopiisto sekä ruhtinas *Jaroslav Viisaan* vuonna 1030 Novgorodiin perustama koulu olivat Venäjän vanhimpia oppilaitoksia. Vuonna 1086 Kiovaan perustettiin myös ensimmäinen naisopisto. Samantapaiset koulutuskeskukset toimivat Perejaslavin, Tsernigovin ja Suzdalin luostareissa. Näiden oppilaitosten opetukseen kuuluivat klassiset seitsemän vapaata taidetta: grammatiikka, retoriikka, dialektiikka, aritmetiikka, geometria, musiikki ja astronomia, mutta niissä myös käännettiin tunnettujen antiikin ajan ajattelijoiden ja bysanttilaisten kirkkoisien teoksia. Ajan mittaan monista luostarikouluista tuli merkittäviä valistuskeskuksia.

Vaikka kirkollinen ajattelu ja kulttuuri olivat tutua venäläisille, ei kristinuskon mukanaan Venäjälle tuoma bysanttilainen kulttuuriperinne saanut vahvaa jalansijaa kansan keskuudessa. Vain koulutettu ”eurooppalaismielinen” aatelisto oli sen omaksunut. Tästä johtuen Venäjällä ei kehittynyt ominaistakeista teologiaa ennen mongolien tuloa 1200-luvun alkupuolella.

Moskovan aikakausi (1469–1721)

Moskovan aikakautena sisäiset jännitteet yhteiskunnassa kasvoivat. Se oli suurien ristiriitojen aikaa. Yhteydet Bysanttiin katkesivat vähitellen venäläisen kulttuurin ja kansallisidentiteetin muovautumisvaiheessa. Moskovan poliittisen ja kulttuurisen vaikutuksen kasvaessa Bysantin auktoriteetti venäläisissä kulttuuripiireissä väheni nopeasti ja pian kinnostus oman ajattelun juuria kohtaan laantui lähes täysin.

Moraalin löystyminen mongolivalloituksen aikana johti kansan yleiseen turmeltumiseen. Seurakuntapapisto oli oppimaton. Kansa rakasti

rituaaleja. Se etsi pyhyyttä ja löysi sen ”vaeltajissa”, totuuden etsijöissä, jotka toimivat kirkon ulkopuolella. Papilta odotettiin toimitusta, ei siis enää opetusta, johtajuutta tai moraalista esimerkkiä. Tilanteen parantamiseksi teologisen koulutuksen tasoa oli viivyttyämättä nostettava.

Venäläinen kansallisisidentiteetti ja kulttuuri kehittyivät siinä murrosvaiheessa, jolloin vanhat perinteet olivat heikkenemässä. Yhteydet länteen sen sijaan vahvistuivat. 1400-luvulta alkaen latinalainen eurooppalainen kulttuuri oli monille Venäjällä *de facto* läheisempi kuin kukistumisen partaalla olevan ortodoksisen Bysantin perinne.

Dynastisen aseman vahvistamiseksi Moskovan suuriruhtinas *Ivana III* solmi vuonna 1472 avioliiton bysantilaisen prinsessa *Sofia Paleologoksen* kanssa. Tämä avioliittoviikimys tapahtui Vaukkaanisssa. Italialaisen renessanssin ja humanismin vaikutteet olivat Venäjällä voimakkaampia kuin klassisen kauden pyhien isien ajattelu. Eurooppalaistumisen vaikutus venäläiseen teologiaan oli todella suuri ja ortodoksisuuden kannalta kohalokas. Venäläisen teologian ”latinalainen orjuus” alkoi siis tsaari Pietariin Suuren reformeja paljon aikaisemmin.

Vuonna 1551 Moskovassa pidettiin niin sanottu Satalukuinen kirkolliskokous, joka oli eräänlainen vastine lännen kirkon *Tridentinum*in kirkolliskokoukselle. Kirkolliskokouksen tavoitteena oli positiivisella tavalla uudistaa kirkon elämää. Kokouksessa tuotettiin joitakin ehdotuksia kirkollisen elämän elvyttämiseksi ja laadittiin mm. ortodoksisen teologisen koulutuksen järjestämistä koskeva lainsäädäntö. Satalukuisen kirkolliskokouksen jälkeen Moskovaan perustettiin lukuisia kouluja, joiden esikuvina olivat latinalaiset oppilaitokset.

Kun uskonpuhdistus laajeni 1500-luvun lopussa Puolaan, Ukrainaan ja Valko-Venäjälle, perustettiin näillä alueilla myös useita veljeskuntia ortodoksisen uskon puolestamiseksi. Veljeskuntien tehtäviin kuului ensisijaisesti valistustoiminta, jota harjoitettiin julkaisemalla ortodoksisia teologista kirjallisuutta ja ylläpitämällä ortodoksisia kouluja. Tämän toiminnan puitteissa vuonna 1632 Kiovaan perustettiin ortodoksinen teologinen koulu (vuodesta 1701 lähtien Kiovan hengellinen akatemia). Kiovan mallia käytettiin vuonna 1687 Slaavilais-latinalais-kreikkalaisen akatemian perustamisessa Moskovaan. Myöhemmin oppilaitoksen jakaantumisesta syntyivät Moskovan yliopisto ja Moskovan hengellinen akatemia.

Muita merkittäviä 1600-luvun loppupuoliskolla Moskovassa toimivia ortodoksisia oppilaitoksia olivat *Arseni Kreikkalaisen* perustama koulu sekä Zaikonopassinkin luostarissa toimiva koulu, jonka perustajana oli *Simeon Polotskilainen*. Vuonna 1681 Moskovan kirjapainoa johtanut *munkki Timofei* perusti oman koulunsa. Näissä oppilaitoksissa opetettiin myös teologiaa.

Pyhän Synodin aikakausi (1721–1917)

Vuodesta 1700 alkaen tsaari *Pietari I* jätti patriarkanuimien täyttämättä ja korvasi sen vuonna 1721 Pyhin Hallitseva Synodi -nimisellä kollegiolla, joka oli Venäjän senaatin ja yliprokuraattorin valvonnan alainen. Synodin perustaminen rajoitti merkittävässä määrin kirkon valtaa. Venäjän historia käyttää aikakaudesta, vuosista 1721–1917. nimitystä Pyhän Synodin aikakausi tai Synodaalinen kausi. Pyhän Synodin aikakausi oli monien perinteisen yhteiskunnallisten rakenteiden kannalta merkittävää murrosaikaa, mikä vaikutti myös teologiseen koulutukseen.

1700-luvulla koulutus Venäjällä oli jaettu kansalliseen ja kirkolliseen koulutukseen. Teologiaa opetettiin pääsääntöisesti kirkon ylläpitämissä oppilaitoksissa, joista valmistuivat monet maineikkaat venäläiset historioitsijat, kirjailijat, ajattelijat ja tiedemiehet.

Virallistamalla teologiset oppilaitokset tsaari *Pietari Suuri* velvoitti jo kaista Venäjän ortodoksisen kirkon piispaa perustamaan hiippakuntaansa teologisen koulun pappiskandidaattien kouluttamista varten. Näissä kouluissa oli tsaarin määräyksen mukaan järjestettävä ensisijaisesti yleissivistävää perusopetusta, mutta resurssien salhiessa opetusta kehoitettiin laajentamaan myös retorikan, filosofian ja teologian opinnoilla. Alkuvaiheessa laajennetun opetussuunnitelman mukaista opetusta järjestettiin ainoastaan varakkaan Pietarin hiippakunnan ylläpitämässä koulussa, joka oli perustettu vuonna 1721 Pyhän Aleksanteri Nevskin luostariin.

Vuosina 1730–1750 Venäjän hallituksen aloitteesta kaikki hiippakuntakoulut muutettiin pappisseminaareiksi. Pappisseminaarien opetus käsitti edelleen yleissivistäviä aineita. Pietarin pappisseminaari edusti sen ajan teologisten oppilaitosten kärkeä ja vuonna 1788 siitä tehtiin teologisen jatkokoulutuskeskus, jonka tehtäväksi asetettiin tulevien teologian opettajien ja teologien koulutus. Vuonna 1797 keisari *Paavali I* nimitti Pietarin ja Kazanin pappisseminaarit hengelliseksi akatemioksi.

Koulutuksen ja kasvatuksen puute sekä pappisseminaarien rahoitusongelmat johtivat uudistuksiin teologisen koulutuksen alalla. Reformit toteutettiin vuosina 1808–1814, jolloin Pyhän Synodi laati uuden teologisten oppilaitosten ohjesäännön. Aiemmin pappisseminaarien koulutusohjelmien sisällöt ja käytännöt olivat määräytyneet piispojen toivomusten ja mielitymysten mukaan. Uudessa ohjesäännössä teologiset oppilaitokset jaettiin neljään luokkaan:

- *hengellinen akademia* eli teologian opettajan pätevyuden antava teologinen korkeakoulu
- *pappisseminaari* pappiskandidaattien kouluttamista varten

- *maakunnallinen hengellinen opisto* antoi opiskelijalle valmiudet jatkaa opintoja pappisminäarissa
- *seurakunnallinen hengellinen opisto* tarjosi yleissivistävää ja teologista peruskoulutusta

Tämä teologisen koulutuksen perusrakenne säilyi Venäjällä ilman merkittäviä muutoksia aina vuoteen 1917 saakka. Ensimmäiset ulkomaalaiset opiskelijat hyväksyttiin venäläisiin teologisiin kouluihin 1840-luvulla. Heidän joukossa oli ortodokseja Bulgariasta, Kreikasta, Gruusiasta, Romaniasta ja Serbiasta.

Merkittävänä teologisen koulutuksen ongelmana Venäjällä oli maallikoille suunnatun teologisen koulutuksen vähäisyys. Usein maallikot joutuivat korvaamaan asiallisen teologisen kouluttamattomuutensa hartauden harjoituksella. Ajan mittaan tästä syntyi venäläiselle ortodoksisuudelle tunnusomainen teologian ja hartauden eli ajattelun ja kristillisen elämän polariteetti, joka *Georgi Florovskin* mielestä osoittautui kohtalokkaaksi koko venäläisen ortodoksisen teologian kehityksen kannalta.

Florovski kirjoittaa: ”Kyseessä on kirkon sisällä ’älymystön’ ja ’kansan’ välille syntynyt kulu. Yläluokat saivat uskottomuuden ja vapaamielisyyden tartunnan hyvin varhaisessa vaiheessa. Usko säilyi vain alaluokissa, mutta usein uskomuksiin puettuna. Ortodoksisuudesta tuli ’kansanrauhaan’ usko. Monien mielestä kirkkoon oli mahdollista liittyä vain sulautumalla kansanrauhaaseen. Uskon luotettavana esikävänä ja mittapuuna alettiin pitää vanhan kasvattajan ja lukutaidottoman pyhiinvaeltajan uskoa. Yleisesti oletettiin, että ortodoksisen uskon sanomasta on parempi ja luotettavampi kysyä ’tavallisilta ihmisiltä’ kuin kirkkoisiltä. Sen tähden teologinen ajattelu jäi puuttumaan ’venäläisestä ortodoksisuudesta’ lähes kokonaan”¹

Yleistrendeistä huolimatta venäläisen älymystön joukossa oli myös uskosta vilpittömästi kiinnostuneita ajattelijoita. *Nikolai O. Losski* kirjoittaa: ”Siihen aikaan osa älymystöstä oli sairaalloisesti haltioitunut yksinvaltiuden lakkautumisen problematiikkaan ja siitä syystä se oli yksipuolisesti kiinnostunut yhteiskunta- ja taloustieteellisistä problematiikasta. Sen lisäksi oli myös niitä, jotka osoittivat kiinnostusta uskontoa, metafyyristä ja eettistä idealismia, kansanaatetta ja yleensäkin hengellisiä arvoja kohtaan.”²

Uskonnollisista asioista sekä kirkon ajattelusta ja perinteistä kiinnostuneen älymystön aloitteesta Pietariin perustettiin vuonna 1901 Uskonnollis-filosofinen Seura, jonka puheenjohtajaksi valittiin tulevan Moskovan ja koko Venäjän patriarkan piispa *Sergei (Stragorodski)*. Seuraan kuului maallikkoja ja pappeja, muun muassa maineikkaat ajattelijat *Dimitri Mezekovski*, *Vasili Rozanov*, ruhtinaat *Sergei* ja *Evgeni Trubetskoi*, *Sergei*

Bulgakov, Nikolai Berdjajev, Sergei Askoldov ja Semen Frank. Seuraan kokouksissa käytiin lukuita paneelikeskusteluja uskon, teologian ja ajattelun kannalta keskeisimmistä teemoista. Vastaavanlaista toimintaa esiintyi myös Moskovassa. Kyseessä oli ensimmäinen teologinen seura Venäjällä, jonka toiminnassa uskovat maallikot pyrkivät selittämään uskoaan tieteellisesti. Kokoomateokset *Idealismin haasteet*, *Merkkipaalut*, *Venäläinen ajattelu* ja *Uusi taival* kertovat merkittävistä muutoksista venäläisen älymystön asenteissa 1900-luvun alussa.

Venäläinen teologinen perinne vuoden 1917 vallankumouksen jälkeen

Teologinen elpymiskausi – ns. hengellinen renessanssi – päättyi traagisesti vuoden 1917 vallankumouksen jälkeen. Kolmen vuoden sisällä valtaosa teologisista akatemoista ja pappisseminaareista lakkautettiin. Kirkon palveluksissa toimivat opettajat ja teologisten koulujen opiskelijat joutuivat ankarien vainojen kohteeksi. Siitä huolimatta venäläinen teologinen perinne ei katkenut, vaan jatkui Neuvosto-Venäjästä rajojen ulkopuolella, emigranttien piireissä.

Venäläisen teologian kukoistuskausi

Venäjästä vallankumousta Eurooppaan paenneen venäläisen älymystön ansiosta ortodoksinen teologia tuli tutuksi myös lännessä. Mainetta saivat venäläiset ajattelijat ja teologit opettivat 1920-luvulla Prahan, Sofian, Bukarestin, Berliinin yliopistoissa. Heidän aktiivinen toiminta ortodoksisen uskon ja teologian popularisoinniseksi näkyi esimerkiksi siinä, että ennen toista maailman sotaa venäläiset emigrantit julkaisivat lähes kymmenentuhatta teosta, joista merkittävä osa käsittelee nimenomaan ortodoksisia teologioita.

Vuonna 1925 Pariisissa oli avattu Pyhän Sergein teologinen instituutti, jossa opettivat sen ajan parhaat venäläiset teologit ja ortodoksiset ajattelijat *metropoliitta Anroni* (Hrapovitski), *Glubokovski*, *Frank*, *Karsavin*, *Sergei Bulgakov*, *Georgi Florovski* ja *Anton Kartasev*. Voidakseen tuoda esiin läntiselle ihmiselle ortodoksinen teologia kaikessa loistossaan emigrantiteologien täytyi ensin palata sen juurille perehtymällä klassisen kauden pyhien isien teologiaan. Näin ”Pariisilaisen koulukunnan” teologit tekivät korvaamattoman työn ortodoksisen teologian puhdistamiseksi silloin vieraita skolastisista vaikutteista.

Toisen maailmansodan jälkeen ortodoksisista teologiaa kehittäivät länsessä Pariisin Pyhä Sergein instituuttiin kasvatit *A. Knjazev* (valm. 1943), *A. Schmeman* (valm. 1945), *J. Meyendorff* (valm. 1949), *N. Osorgin* (valm. 1950), *P. Evdokimov* (valm. 1928) ja *B. Bobrinski* (valm. 1949). Pariisilaisten emigrantti-teologien keskeisinä teemoina olivat: kirkon patriistinen perintö (Kern, Florovski, Losski, Krivošein ja Meyendorff), uskonnollinen ajattelu (Bulgakov, Berdjajev, Zenkovski, Frank), kirkon liturginen perinne (Schmeman, Afanasjev) sekä venäläinen historiosofia, kirjallisuus, kulttuuri ja hengellisyys (Fedotov, Zernov, Kartašev).

Vuosina 1950–1951 isät *Georgi Florovski*, *Aleksander Schmemann* ja *John Meyendorff* muuttivat Yhdysvaltoihin. Pyhän New Yorkin Vladimirin Seminaarin opettajina he tulivat tunnetuiksi lännessä myös modernin ortodoksisen teologian uranuurtajina.

Muita merkittäviä Euroopassa vaikuttaneita venäläisiä teologeja ja ajattelijoita olivat *Nikolai ja Vladimir Losski*, *metropoliitta Antoni* (Bloom), *arkkimanndriitta Sofroni* (Saharov), *arkkipiispa Vasili Krivošein*. Todella tärkeä rooli ikoniteologian kehittymisen kannalta oli *Leonid Uspenskilla* ja munkki *Grigorilla* (Krug).

Valtaosa Pariisin Pyhän Sergein instituutin opettajista olivat yliopistotutkintoja suorittaneita tutkijoita, joille tieteellinen vapaus oli luonteenomaista. Tämä seikka on vaikuttanut monella tavalla Pyhän Sergein instituutissa vallitsevaan ilmapiiriin ja ajatteluun. Ensimmäkin sen opettajisto ei ollut riippuvainen vanhan ajan virallisen akateemisen teologian trendeistä. Monien opettajien kvalifikaatio oli niin laaja, että he omistivat käsittelemään teologiset pulmat monista eri näkökulmista asettaen tutkimukselleen aivan uudenlaiset tavoitteet kouluteologiaan verrattuna. Heidän ansiostaan ortodoksinen teologia sai aivan uuden kontekstin ja nykyaikaisen metodologian. Toisaalta pariisilaisten emigrantiteologien eräänlainen etäätyminen venäläisestä ”kouluteologiasta” synnytti siinä uuden suuntauksen, jota isä *Aleksei Knjazev* nimitti ”liberalistiseksi teologiaksi”. Tämän tulkinnan taustalla oli kysymys siitä, ovatko klassisen patristisen kauden kirkon suuret teologit vastanneet kaikkiin kysymyksiin ja ratkaisseet jo valmiiksi kaikki ongelmat.

Teologinen koulutus Nevosto-Venäjäällä (1917–1991)

Teologisen koulutuksen järjestämisen kommunistivallan aikana osoittautui Venäjän ortodoksiselle kirkolle äärimmäisen suureksi haasteeksi. Kuitenkin vallankumouksen jälkeisinä vuosina teologinen koulutus kehittyi vallanpitäjien vastatoimista huolimatta. Kun vuonna 1918 hengelliset koulut suljettiin, Hengellisen Akatemian tilalle Pietariin (silloiseen Petrogradiin) perustettiin Hengellinen (Teologinen) Instituutti. Instituutti toimi

vuosina 1920–1923, mutta lopetti toimintansa, jotta ei joutuisi omavaltaisen ”elävä kirkko” -liikkeelle uskollisen hiippakuntahallinnon alaisuuteen. Myönteisenä piirteenä uudessa teologisessa koulutuksessa oli opetushenkilökunta, johon kuului professoreita niin Petrogradin Hengellistä Akatemiasta kuin Petrogradin yliopistostakin. Näin toteutui kahden korkeakoulun välille jo kauan toivottu synteesi. Uusi oppilaitos nimeltään Ylemmät hengelliset kurssit (1925–1928) otti vastuun hengellisen koulutuksen jatkamisesta. Sen olemassaolo lakkasi uuden ateistisen hallinnon ortodoksisen kirkkoon suuntaamien vainojen vuoksi. Osa Petrogradin Hengellisen Instituutin kasvateista tosin sai suoritettua loppuun teologisen koulutuksensa kyseisillä kursseilla. Virallisen luvan järjestää teologista koulutusta Venäjän ortodoksinen kirkko sai vasta vuonna 1946, jolloin Moskovassa avattiin Teologisen instituutin (myöhemmin Moskovan hengellinen akatemia). Samana vuonna myös Leningradissa avattiin jälleen pappisseminaari ja Hengellinen akatemia.

Toisen maailmansodan jälkeinen teologinen koulutus Venäjällä toteutui kommunistisen puolueen tarkan valvonnan alla. Vallanpitäjät puutuivat mm. pääsykokeiden järjestämiseen ja seurasivat opettajien ja opiskelijoiden elämää tavoitteenaan estää ortodoksisen kirkon teologisen koulutuksen elpymisen. Erityisesti tilanne kiristyi vuonna 1955, jolloin puolueen taholta ryhdyttiin esivalmisteluihin Leningradin Hengellisen Akatemian lakkauttamiseksi. Kriisihetkellä silloinen Leningradin metropoliitta *Nikodim* (Rotov) onnistui ottamaan tilanteen haltuun. Hän pystyi säilyttämään Venäjän ortodoksisen kirkon koulutuskeskukset kutsumalla Venäjälle opiskelemaan ulkomaalaisia ortodokseja. Tämän jälkeen teologinen koulutus sai jatkaa Neuvostoliitossa valtion ulkopoliittisen imagon vuoksi. Näin muun muassa Leningradin Hengellisen Akatemian jatkuvuus pelastui.

Koska neuvostohallitus epäonnistui hävittämään avoimissa vainoissa fyysisen kirkon, se muutti kirkonvastaista toimintastrategiansa. Yrityksiä hajottaa Venäjän ortodoksista kirkkoa sisältä käsin oli tehty jo 1920-luvulla, tosin vaihtelevalla menestyksellä. Hruštšovin aikana alkanee vainot osoittautuivat hyvin ankariksi. Puolue päätti ”jalostaa” vallitsevalle ideologialle kuuliaista papistoa jo koulutusvaiheessa. Tämän tavoitteen saavuttamiseksi teologisten oppilaitosten opetussuunnitelmista karsittiin lähes kaikki yleissivistävät humanistiset aineet spesiaaliaineita lukuunottamatta. Vallanpitäjien mielestä teologisesti koulutuksesta piti saada enemmän käytännöllispainotteinen. Kirkon toiminnan puitteita voidaan kuvata tuona aikana määreellä ”toimituksia ilman opetusta”. 1980-luvun puolessavälissä koko Neuvostoliitossa toimi yhteensä vain viisi teologista koulua (kaksi hengellistä akatemiaa ja 3 pappisseminaaria).

Teologisen koulutuksen nykytilanne Venäjällä (1991–)

Neuvostoaikainen kommunistisen puolueen pyrkimys päättää Venäjän kirkon tulevaisuudesta ei hävinnyt jälkiä jättämättä. Perestroikan aikana suuri määrä ihmisiä kääntyi kirkon puoleen odottaen siltä ennen kaikkea ohjausta ja syvällistä sanomaa. Pian kuitenkin ilmeni, että muuttuneessa tilanteessa Venäjän ortodoksinen kirkko ei enää pystynyt vastaamaan haasteisiin. Näin otollinen hetki aloittaa maassa sisälähetystyö ilman kirkollista kasvatusta vartuneiden ihmisten keskuudessa oli menetetty. Seuraus oli kirkkoa kohtaan tunnetun kiinnostuksen yleinen hiipuminen 1990-luvulla.

Teologinen koulutus liittyy kiinteästi yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin kysymyksiin. Yleisesti ottaen teologinen koulutus käsittää niin papiston kouluttamisen kirkon omissa kouluissa kuin maallikoille suunnatun ammatillisen koulutuksen ja valistuskasvatuksen. Näin ollen teologisen koulutuksen tavoitteet ovat hyvin laajat. Teologiset oppilaitokset kouluttavat kirkon potentiaalisia työntekijöitä, mutta toisaalta teologia on tieteenala, jonka tutkimukset ovat kaikkien ulottuvilla uskontokunnasta riippumatta. Teologisella koulutuksella on myös tärkeä rooli suvaitsevaisuuden edistämiseksi yhteiskunnassa. Se edesauttaa kristillisen arvojärjestelmän ymmärtämistä sekularisoituneessa, monikulttuurisessa yhteiskunnassa ja kumoaa ihmisten väärinymmärrykset, stereotyyppiat ja ennakkoluulot kristinuskosta. Näin ollen teologinen koulutus vaikuttaa myös julkaisupolitiikkaan sekä tapaan, miten uskonnollista problematiikkaa tuodaan esiin mediassa.

Tänä päivänä Venäjällä on teologisen koulutuksen alueella havaittavissa kaksi pääsuuntausta. Ensimmäkin perinteinen teologinen koulutus Venäjällä liittyy luostarien yhteydessä toimivan kirkon (patriarkaatin, hiippakunnan tai seurakunnan) varoin ylläpidettyihin oppilaitoksiin, joissa potentiaalisille pappiskandidaateille suunnattua teologista koulutusta toteutetaan internaattiotopetuksena. Toisekseen nyky-yhteiskunnan kirkon lähetystoiminnalle asettamista haasteista nousee tarve maallikoille suunnatusta systemaattisesta teologisesta koulutuksesta (esim. yliopistoissa). Valitettavasti ajatusta teologisen koulutuksen järjestämisestä maallikoille vierastetaan Venäjän kirkollisissa piireissä. Nykyään kirkon järjestämä teologinen koulutus on luonteeltaan perinteissä pitäytyvää. Sen sijaan ”siviilikoulujen” tarjoama teologinen koulutus on edellistä liberaalisempaa ja avointa erilaisille keitoille. Pätevän opettajenkilöstön, opetusmateriaalien, taloudellisten resurssien sekä opetus tilojen puute on kuitenkin kaikkien teologista koulutusta tarjoavien oppilaitosten yhteinen ongelma Venäjällä.

Neuvostoliiton romahduksen jälkeen tapahtuneet yhteiskunnalliset murrokset sysäsivät liikkeelle uudistuksia myös teologisen koulutuksen alalla. Vuodesta 1994 alkaen Pyhän Synodin alaisuudessa on toiminut työryhmä, jonka tehtäväksi Venäjän ortodoksisen kirkon piispainkokous on asettanut Venäjän kirkon teologisen koulutusohjelman uudistamisen. Uudistuksilla pyritään kehittämään teologista koulutusta siten, että se vastaisi tulevaisuudessa paremmin kirkon ja yhteiskunnan tarpeita. Ammatillista osaamista kartoitetaan tänä päivänä aktiivisesti ja uusia opetusmuitelmia ja koulutusohjelmia kehitetään myös eri alojen tieteellisiä saavutuksia soveltaen. Kuitenkin on ilmeisvää, että ainoastaan teologisen koulutuksen uudistuksilla ei pystytä takamaan alan kehitystä nykypäivän haasteita vastaaviksi. Oikeiden ratkaisujen löytäminen vaatii kärsivällisyyttä, uskallusta, luovaa toimintaa sekä jatkuvaa eri oppilaitosten välistä yhteistyötä.

Kirkollisen teologisen koulutus nykytilanne

Tällä hetkellä Venäjän ortodoksisen kirkon alaisuudessa toimii 5 hengellistä akatemiaa (kaksi Venäjällä), 26 rappiseminaaria, 31 hiippakuntaopistoa, 4 kurssimuotoista opetusta tarjoavaa oppilaitosta sekä Pyhän Tiimon Ortodoksinen teologinen instituutti. Kirkko järjestää myös ikoni-maalausopetusta ja kanttorikoulutusta.

Kirkon eri asteen teologisella koulutuksella on omat sisällöt ja tavoitteet:

- *Hengellinen akatemia* (Духовная академия) on korkeakoulu, joka kouluttaa opettajia, teologeja ja tutkijoita Moskovan patriarkaatin oppilaitoksia varten. Hengellisen akatemian koulutusohjelma käsittää mm. syventävät opinnot eksegetiikasta, jakamattoman kirkon historiasta ja teologiasta, orientaalistien kirkkojen historiasta, uskontoiteestä, filologiaa sekä vierasta kielistä.
Opintojen kesto: 3 vuotta
- *Hengellinen seminaari* (Духовная семинария) on rappiseminaari, jonka tutkinto antaa päteyyden toimia papin virassa. Hengellisessä seminaarissa on mahdollista opiskella teologiaa, kirkon historiaa, liturgiikkaa sekä pastoraalisia aineita.
Opintojen kesto: 5 vuotta
- *Hiippakuntaopisto* (Духовное/Епархиальное училище) tai *pastorikoulu* (Пастырские курсы) on oppilaitos, joka kouluttaa papistoa ja työntekijöitä kirkon omiin tarpeisiin. Koulutusohjelma vastaa toisen asteen ammatillista tutkintoa.
Opintojen kesto: 2–3 vuotta

- *Ikonimaalauskoulu* (Иконописная школа) on oppilaitos, jossa opiskellaan perinteistä ikonimaalausta. Ikonimaalausopinnot käsittävät kaksi jaksoa, joista ensimmäinen (kesto: 3 vuotta) on rinnastettavissa toisen asteen ammatilliseen tutkintoon ja toinen tarjoaa ylemmää korkeakoulututkintoa (2 vuotta).
Opintojen kesto: yhteensä 5 vuotta.
- *Kanttorikoulu* kouluttaa kirkkokuorojen johtajia ja laulajia.
Opintojen kesto: 3 vuotta

Joissakin kirkon teologisissa oppilaitoksissa on mahdollista suorittaa tutkinto oman toimen ohella. Tilastojen mukaan Moskovan patriarkaatin koulussa opiskelee tällä hetkellä yhteensä noin 6000 opiskelijaa. Opettajahenkilöstöön kuuluu kaiken kaikkiaan yli 800 professoria, dosenttia ja opettajaa. Edelleen Moskovan ja Pietarin hengelliset akatemit edustavat venäläisten teologisten koulujen parhaimmistoa. Muun muassa niiden koulujen kirjastokokoelmat ovat Venäjän laajimmat. Nämä koulut houkuttelevat puoleensa vaativia opiskelijoita ympäri Venäjää.

Moskovan ja Pietarin hengellisten akatemioiden yhteydessä toimii myös ulkomaalaisten opiskelijoiden laitos, joka on auki kaikille koulutuksesta kiinnostuville uskontokunnasta riippumatta. Laitoksella opiskelevien ulkomaalaisten opiskelijoiden on mahdollista opiskella henkilökohtaisen opintosuunnitelman mukaan, tai suorittaa opinnot noudattaen akatemian, pappisseminaarin, ikonimaalauksoulun tai kanttorilaitoksen yleisiä opetussuunnitelmia. Monille suomalaisille tutun Pietarin Hengellisen akatemian ulkomaalaislaitoksen kirjoilla oli 45 ulkomaalaista opiskelijaa syksyllä 2003.

Maailikoille suunnattu teologinen koulutus

Seitsemän vuosikymmenen ajan Venäjällä rakennettiin järjestelmällisesti ateistista yhteiskuntaa. Ei ole ihme, että Neuvostoliiton hajoaminen aiheutti venäläisessä yhteiskunnassa lukuisia kriisejä, mm. yhteiskunnallisen orientaation heikkenemistä. Vaikkeassa tilanteessa monet alkoivat etsiä tukea kirkosta. Valtava määrä viime vuosikymmenen aikana kirkkoon liityneistä jäi kuitenkin ilman asiallista kirkollista kasvatusta puhumatta kukaan katekumeenikoulutuksesta. Tällä tärkeällä hetkellä Venäjän ortodoksiselta kirkolta ei siis löytynyt tarvittavia henkilöistö- ja taloudellisia resursseja uusien kirkon jäsenten valistamista varten.

Kirkkoon vastaliittyneet jäivät kirkkokasvatuksen kannalta heitteille ja joutuivat hakemaan tietoa uskosta ja kirkosta satunnaisista, ja usein varsin kiistanalaisista lähteistä. Seurauksena tällaisesta omaehtoisesta ”kristillis-

tymisestä” on kirkon opin perustetuksien hämärtäminen ja erilaisten uskosten leviäminen venäläisten ortodoksien keskuudessa. Kirkon ja yhteiskunnan dialogi näissä olosuhteissa osoittautuukin varsin suureksi haasteeksi, sillä tietämättömyys uskon asioista johtaa usein konflikteihin ja etäännyttää ihmiset kirkosta.

Estääkseen kirkkoon vastaiittyneiden klikkiytymistä kirkon on tarjottava perustasoista valistuskasvatusta seurakunnissa. Tämä edellyttää papilta hyvää teologista koulutusta ja pedagogista osaamista. Toisena haasteena kirkolle ovat ihmiset, jotka eivät tahdo aktiivisesti osallistua seurakuntaelämään. Myös heille on kehitettävä mielekkäitä vaihtoehtoja hankkia teologista koulutusta sitoutumatta vielä tuossa vaiheessa kirkon työntekijöille asetettuihin vaatimuksiin. Tällaista vaihtoehtoista, pääsääntöisesti maallikoille suunnattua, teologista koulutusta järjestävät Venäjällä mm. Pyhän Tihonin ortodoksinen teologinen instituutti, Venäjän Pyhän apostoli Johannes Teologin ortodoksinen korkeakoulu, Volgogradin Ortodoksinen korkeakoulu, Moskovan Pyhän Filaret Moskovalaisen ortodoksis-kristillinen korkeakoulu. Yksinomaan Pyhän Tihonin ortodoksissa teologisessa instituutissa Moskovassa opiskelee tällä hetkellä 2016 opiskelijaa Venäjältä, Ukrainasta, Virossa, Liettuasta, Ruotsista, Saksasta ja Jerusalemistä.

Venäjän opetusministeriön aloitteet teologisen koulutuksen järjestämiseksi

Venäjän opetusministeriö on virallisesti hyväksynyt teologisen loppututkinnon normit jo vuonna 1995. Vuonna 2000 siihen on tehty muutoksia. Siitä huolimatta teologisia tiedekuntia toimii tänä päivänä vain harvoissa valtion oppilaitoksissa. Viiden vuoden pituinen koulutusohjelma tarjoaa opiskelijalle mahdollisuuden suorittaa teologian opettajan tai asiantuntijan loppututkinnon. Opetusministeriön laatima opetussuunnitelma on luontaan korostetusti sekulaari eikä se sisällä minkäänlaista uskonnollista toimintaa. Valtion järjestämän teologisen koulutuksen tavoitteena ei siis ole antaa valmiuksia toimia papinvirassa, vaan antaa pätevyys toimia tutkijana, asiantuntijana ja konsulttina valtion ja hallituksen eri laitoksissa ja luottamustehtävissä.

Nyky-Venäjällä teologia on vähitellen saamassa sille kuuluvan vankan aseman muiden akateemisten aineiden joukossa. Venäjän ortodoksisen kirkon lisäksi monet valtakunnalliset tahot ovat kiinnostuneet teologisen koulutuksen tulevaisuudesta. Entistä enemmän pohditaan mahdollisuutta kehittää yhteistyössä eri uskontokuntien teologisten koulujen sekä valtion yliopistojen kanssa valtakunnallista teologisen tutkimuksen yleisstandardia, joka olisi sovellettavissa niin uskonnollisissa teologisissa kouluissa kuin siviilioppilaitoksissakin. Tällaisen – muualla kuin kirkon piirissä toimivil-

le henkilöille suunnatun – ”vaihtoehtoisen” teologisen loppututkinnon kehittäminen on yksi vallitsevista trendeistä koulutusosalalla tämän päivän Venäjällä.

”Vaihtoehtoinen” tai ”riippumaton” teologia on kuitenkin varsin ristiriitainen ja jopa kyseenalainenkin asia. On selvää, että sekulaarisen uskontieteen ja uskonnollisen teologian rajana on usko sinänsä. Perinteisesti teologiset opinnot uskontokunnasta riippumatta alkavat aina uskonkappaleiden opettamisesta, sillä teologian perusta on aina uskonnollinen. Vailla vastausta jää siis kysymys: missä määrin ei-uskonnollinen ”teologia” ylipäätään on mahdollista? On vaikeaa määrittellä täysin sekulaarit kriteerit, joita käyttäen pystyttäisiin takamaan uskonnollisuudesta riisutun teologian autenttisuus.

Päätteeksi

Yleinen kiinnostus kirkkoa, sen perinnettä ja teologiaa kohtaan ilmenee venäläisessä yhteiskunnassa mm. niissä lukuisissa ehdotuksissa joita on tehty teologisen opetuksen käynnistämiseksi valtion peruskouluissa. Hengellistä elämää ei kuitenkaan voi teoretisoida ja kaavioida loputtomiin. Sen vuoksi uskontotieteen opettaminen ilman selkeää hengellistä orientaatiota tulee aina olemaan puutteellista ja siksi opiskelijankin kannalta turhauttavaa. Kenen ja miten teologiaa tulee sitten opettaa tämän päivän Venäjällä?

Kirkon reformialoitteista huolimatta venäläiset uskonnollisen ja teologisen koulutuksen muodot vaikuttavat edelleen hyvin staattisilta. Tämä johtuu toisaalta nykyaikaisen teologisen kirjallisuuden, oppikirjojen sekä pätevän opettajiston puutteesta. Vielä enemmän siihen vaikuttaa pelko avoimesti keskustella muutosten tarpeesta, kokeilla uutta sekä virheiden ja erehdysten kautta kehittää uusia toimintamenetelmiä. Tässä teologisen koulutuksen kannalta uudessa tilanteessa ”riippumattomat” teologiset opintatokat voisivat toimia eräänlaisina koekenttinä uusien opetusmenetelmien etsinnässä ja siten auttaa koko alan kehitystä tulevaisuudessa.

Viime vuosina on yritetty kehittää valtion teologian ja uskontotieteen tukintojen yleisstandardia. Tämä tarve ilmentää, että viimeinkin vuoden 1917 jälkeen teologia on jälleen saamassa arvostusta yhteiskunnassa ja yliopistopiirissä Venäjällä. Siksi teologisen koulutuksen tavoitteiden päivittäminen on tarpeen myös Venäjän ortodoksien kirkon koulutuslaitoksissa. Teologisen koulutuksen sisällöt ja sille asetetut tavoitteet on päivitettävä sellaisiksi, että ne palvelevat sekä kirkkoa että laajemminkin koko yhteiskuntaa.

Nyky aika asettaa teologiselle koulutukselle suuret haasteet. Vain oppimalla arvostamaan maallista kulttuuria, tiedemaailmaa ja yhteiskuntaa Venäjän kirkko pystyy tuomaan kristilliset arvot ja kirkon perinteen rikkauden maallistuneen yhteiskunnan ulottuville. Teologisen koulutuksen järjestämisessä on otettava huomioon nykyajan ihmisen mentaliteetti sekä sen ongelmat. Ihmisiä on opetettava heidän omalla ”murteellaan”. Siksi maallikkotutkijoiden osuutta myös kirkossa järjestettävässä koulutuksessa on lisättävä. Tämä tulee vain vahvistamaan uskovien uskoa ja avartamaan tulevien pappien ajatusmaailmaa ja nykyajan ongelmien ymmärtämistä. Näitä päämääriä ei tänä päivänä saavuteta ilman siviili- ja kirkollisten teologisten oppilaitosten välistä yhteistyötä, sillä kaikki me olemme Jumalan työtovereita (1. Kor.3:9).

VIIITEET

¹ Флоровский, Г. 1981, 503–504.

² Лосский, Н.О. 1991, 197.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Internet-lähteet

Moskovan Hengellinen Akatemia ja Seminaari – virallinen sivusto (ven.)
<http://www.mpsda.ru/>

Pietarin Hengellinen Akatemia ja Seminaari – virallinen sivusto (ven., engl., saks., ital., suom.). <http://www.spbda.ru/>

Moskovan Pyhän Filaret Moskovalaisen ortodoksis-kristillinen korkeakoulu (ven., engl.)
<http://www.stphilarct.ru>

Ortodoksinen Pyhän Tihon:n teologinen instituutti (ven.)
http://pstbi.ru/index/page.phtml?d=5&page_id=97

Venäjän ortodoksisen kirkon koulutusasiainlaitoksen virallinen sivusto (ven.)
<http://bogoslav.debug.hw.ru/news/1742.html>

Kirjallisuus

- Знаменский, П.В.*
2001 Духовные школы в России до реформы 1808 года. Москва: Летний сад (Hengelliset koulut Venäjällä vuoden 1808 reformeihin saakka).
- Лосский, Н.О.*
1991 История русской философии. Москва. (Venäläisen filosofian historia, Moskova).
- Флоровский, Г., прот.*
1981 Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS (Venäläisen teologian tiet).

SUMMARY

Vladimir Sokratilin, *Theological Education in Russia – History and Present*

The challenges faced by theological education in Russia originate in its history and particularly in the experiences of the Church in 20th-century Russia. In this period Russian spiritual traditions were largely eliminated from society by executing tens of millions of Christians. To replace the traditional Russian national identity "homo sovieticus", a new type of a human being, was sought to be developed. The Orthodox Church is the only Russian social institution to have survived relatively unharmed the turmoil of the national storm of the 20th century. Although the Church has lost its former position in society, its possessions and some characteristics of its spiritual identity, in the opinion of many it is precisely the Orthodox Church that is a healing factor in today's society and that leads the Russian people towards a better future.

In today's Russia two main lines of orientation can be distinguished in the field of theological education. Firstly, traditional theological education in Russia is connected to institutions of learning maintained by Church (patriarchate, diocese or parish) funds and functioning in connection with monasteries. In these institutions the theological education of potential candidates for ordination is carried out as in a boarding school. Secondly, the challenges of contemporary society to the missionary activity of the Church make necessary a systematic theological education (e.g. in universities) directed to laymen. Unfortunately, the thought of organising theological education for laymen has not met with understanding in Russian ecclesiastical circles. Nowadays the theological education organised by the Church is of a traditionalist character. However, the theological education offered by "civil schools" is more liberal than the aforementioned and open to various experiments. Nevertheless, the lack of competent teaching staff, teaching materials, financial resources and classrooms is the common problem of all institutions offering theological education in Russia.

Functioning within the authority of the Russian Orthodox Church are 5 spiritual academies (two in Russia), 26 seminaries, 31 diocesan institutes, 4 institutions

offering course-formatted teaching as well as the Orthodox Theological Institute of Saint Fikhon The Church also organises teaching of icon painting and education of cantors.

The Russian Ministry of Education has officially approved the norms of the degree in Theology already in the year 1995. In 2000 some changes were introduced to it. In spite of this, theological faculties are functioning today only in few state-run educational establishments. The five-year-long educational programme gives the student the opportunity to obtain the degree of a teacher or specialist of Theology. The syllabus prepared by the Ministry of Education has a markedly secular character and does not include any religious activity whatsoever. Thus, the objective of the theological education organised by the state is not to prepare people for priesthood, but rather to provide competence for working as a researcher, specialist and consultant in various institutions and positions of trust of the state and the government.

In recent years it has been attempted to develop the general standard of state degrees in Theology and Comparative Religion. This need illustrates the fact that finally after the year 1917 Theology is again beginning to be respected in Russian society and university circles. Therefore, updating the objectives of theological education is also necessary in the educational establishments of the Russian Orthodox Church. The contents and objectives of theological education must be updated in such a way that they might serve both the Church and even society at large.

Kaj Appelberg

Teologian opiskelu Ateenan yliopistossa

Suurin osa Kreikan papistosta valmistuu hengellisistä seminaareista, mutta monet opiskelevat myös yliopistossa. Ateenan ja Tessalonikin teologisiin tiedekuntiin voi hakea jokainen lukion käynyt ortodoksisen kirkon jäsenen. Erillisiä oppiaineita voi suorittaa myös kirkkoon kuulumaton. Lukiota käymättömällä tulee olla ennen yliopistoa takana esimerkiksi teologinen seminaari.

Ulkomaalaiset opiskelijat ovat enimmäkseen Kreikan kirkon Pyhän synodin stipendiaatteja. Myönnetty stipendi turvaa opiskelijalle asunnon, ruoan ja pienen kuukausittaisen käyttörahan. Oppikirjat teologinen koulu antaa ilmaiseksi. Suomen ortodoksisella kirkolla on perinteellisesti varattuna kaksi stipendiapaikkaa. Myös Kreikan ulkoministeriö myöntää apurahoja. Ensimmäinen eli kielen opiskeluvuosi filosofisessa tiedekunnassa on ratkaiseva ulkomaalaisille stipendiaateille. Se päättyy kesäkuussa pidettävään kielikokeeseen, jonka läpäisy on ehdoton edellytys opintojen aloittamiselle yliopistossa. Kieliopinnot kannattaa aloittaa jo lokakuussa, sillä jos ne jätää tammikuulle, voi joutua viettämään kesän lukien ja valmistautuen syyskuun uusintatenttiin.

Ateenan yliopisto aloitti toimintansa Kreikan itsenäistyttyä 1830-luvulla. Oppilaitoksen historialliset juuret ulottuvat kuitenkin pitkälle antiikkiin. Historiallisen Ateenan akatemian perustajana pidetään Aristoteleen opettajaa Platonia. Tämän päivän yliopisto ei tietenkään ole sama kuin Platonin ja Aristoteleen aikana, sillä oppilaitos oli suljettuna reilusti yli tuhat vuotta. Yliopiston hallintorakennukset ja muutamat luokahuoneet sijaitsevat kuitenkin samalla paikalla kuin muinainen akademia. Ateenan yliopiston teologisen tiedekunnan rakennus sijaitsee lähellä kaupungin keskustaa. Tiedekunnassa on kaksi linjaa, teologinen ja pastoraalisosiaalinen. Linjojen opetusohjelmien sisällössä ei kuitenkaan ole suuria eroja. Teologinen linja on vaativampi ja tarkoitettu niille, jotka mahdollisesti haluavat jatkaa opintojaan. Linjojen yhteenlaskettu oppilasmäärä jatko-opiskelijat mukaan luetuina on lähes kolmetuhatta. Teologisessa tiedekunnassa opiskelee mm. Amerikassa ja Länsi-Euroopassa asuvia toisen polven kreikkalaisia ja opiskelijoita slaavilaisilta kielialueilta sekä Lähi-

Idästä. Oppilaista noin puolet on naisia. Ehkei yliopiston maine ole nykyään sitä, mitä se oli pyhien Kleemens Aleksandrialaisen tai Basileios Suuren opiskellessa siellä, muttei taso nykyäänkään ole huono. Koska opilasmäärän on suuri, ei ole tavatonta, että osa valmistuneista ei jää kirkon palvelukseen. Suuressa tiedekunnassa on paljon opettajia, joista erityisen suurta arvostusta Kreikan ulkopuolella on saavuttanut mm. kirkkohistorian professori *Vlasios Fidas*. Hänen kirjallinen tuotantonsa käsittelee ekumeenisten kirkolliskokousten päätöksiä ja kanonista oikeutta.

Lukuvuosi alkaa kreikkalaisissa yliopistoissa lokakuun ensimmäisenä ja päättyy syyskuun viimeinen päivä. Käytännössä luennot alkavat lokakuun toisella viikolla ja päättyvät kevätlukukaudella, jo toukokuun kolmannella viikolla. Tenttikaudet ovat syyslukukauden jälkeen tammi-helmikuun vaihteessa ja kevätlukukaudella toukokuun lopusta kesäkuun loppuun. Syyskuu on varattunkausi niille oppilaille, jotka eivät ole läpäisseet tenttejiään kuluneen vuoden aikana. Kurssimuotoiseen opiskeluun toteutuneelle tenttijaksot saattavat tuntua vaikeilta. Teologian perusopintojen kesto aika on neljä vuotta eikä päästötodistusta saa aikaisemmin, vaikka olisi suorittanutkin vaadittavat 48 oppiainetta. Kunakin tenttikautena voi suorittaa enimmillään yhdeksän tenttiä eli koko vuotena kaikkiaan 18. Kokeet suoritetaan pääosin kirjallisesti, mutta myös suullisia tenttejä on. Opiskeluajana kirjoitetaan neljä laajaa kirjallista työtä, joista yksi on päätyö.

Suurin vaikeus ulkomaalaisen opiskelussa on luonnollisestikin kieli; erityissanaston opiskelu vie oman aikansa. Hyvällä kreikan kielen osamisella ja kirkollisen sanaston tunteuksella on opinnoissa merkittävä rooli. Suomalaiselle opiskelijalle vaikeuksia tuottaa myös se, että filosofian opetus on ollut Suomen kouluissa vähäistä. Teologian opetuksessa ei Ateenassa pyritä niinkään opintojen laajuuteen, kuin syvyyteen. Kiinnostavimpia tunteja itselleni olivat kirkollisen taiteen ja arkeologian tunnit, sillä usein ne pidettiin historiallisilla paikoilla: Akropolilla, varhaiskristillisten temppelien raunioilla, Bysantin ajan luostareissa ja kirkoissa tai museoissa. Professori *Georgios Andirakaksen* luennoissa alkoivat pylväämpät ja elottomat kivenpalat herättää yllättävää mielenkiintoa. Opiskelusta eivät jääneet mieleen niinkään luetut kirjat kuin eräät opettajapersoonat. Jotkut opettajista esiintyvät myös näkyvästi julkisuudessa. Mm. teologian ja filosofian tohtori, rovasti *Georgios Metallinos* oli vakiovieras erään televisiokanavan keskusteluohjelmassa. Hänen luentojaan pystyi siis seuraamaan vaivattomasti vaikkapa iltaisin television välityksellä. Yliopistolla ei ole luentopakkoa, mutta monet tentit on käytännössä mahdotonta läpäistä, jos ei osallistu luennoille.

Koska opiskelija kuluttaa enemmän aikaansa opiskelija-asuntolassa kuin yliopistolla, on paikallaan kuvata myös asumisolosuhteita. Pyhän sy-

nodin stipendiaatit asuvat hiippakunnan asuntolassa, joka sijaitsee vajaan viiden kilometrin päässä Akropolilta pohjoiseen. Asuntola avattiin syksyllä 1995 ja olin yksi sen ensimmäisistä asukkaista. Talo on tarkoitettu vain miesopiskelijoille, sillä Pyhä synodi ei yleensä myönnä stipendejä naisille. Rakennus on monikerroksinen kivitalo, jonne mahtuu 40–50 ulkomaalaista stipendiaattia yhdestä kolmen huoneisiin. Talon ylimmässä kerroksessa on pieni kotikirkko ja pohjakerroksessa keittiö ja oleskelutilat. Liikenneongelmista johtuen matka asuntolasta yliopistolle kestää tunti- ja puolelentoista. Pitkä koulumatka on ehkä asuntolan suurin miinus, johon en tottunut missään vaiheessa. Toinen heikkous on, että asuntolassa asuu vain ulkomaalaisia, eikä näin ollen kreikkankielistä kotioltoissa juuri kuullut. Monetkaan opiskelijat eivät oppineet kieltä kunnolla, vaan puhuivat omaa äidinkieltään kreikan sanoilla.

Ulkomaalaisten opiskelijoiden asioita hoitaa Pyhässä synodissa aikaansa säästämättä arkkimandriitta *Prokopios Petridis*, joka toimii samalla asuntolan valvojana. Isä Prokopios on myös Ahamon kadulla sijaitsevan suuren pyhän parantaja Panteleimonin seurakunnan kirkkoherra ja ulkomaalaisten opiskelijoiden liturginen elämä on keskittynyt hänen seuraantaansa. Siellä asuntolan ulkomaalaiset papit ja diakonit toimittavat viikonloppujen ja juhlien jumalanpalvelukset.

Kreikan kirkko ottaa maassa opiskelevat hyvin huomioon. Jokaiseen ongelmaan löytyi aina jokin ratkaisu. Kirkko ei jätä mitään puolitiehen; sinne otettu opiskelija hoidetaan sieltä myös kunniallisesti pois. Minuakin Kreikasta tuettu monella tapaa jopa sen jälkeen, kun olen sieltä pois lähtenyt. Osa saamaistani hyvästä kohtelusta on varmaan Nikean metropolii-tta *Johanneksen* ansiota. Hän on hyvin kunnioitettu persoona Kreikan kirkossa.

Kreikkalaisten teologisten tiedekuntien tutkintoa arvostetaan Kreikan lisäksi ainakin Venäjällä ja Amerikassa. Viiden vieraalla maalla vietetyn opintovuoden aikana saattavat oman maan kirkollinen elämä ja käytäntö käydä vieraiksi. Teologian opinnot on Ateenassa räätälöity Kreikan kirkon tarpeisiin, eikä siellä kaikelta osin olla tietoista mikä on käytäntö muussa ortodoksisessa maailmassa. Ateena on kuitenkin kaupunki, jossa monet kirkkoisat aikanaan opiskelivat ja jossa apostoli Paavali saarnasi. Pääkaupungissa pääsee nykyäänkin seuraamaan kirkollista elämää aitiopaikalta. Ateenassa opiskellessa tapaa paljon kirkon johtajia ja toimihenkilöitä, niin kreikkalaisia kuin myös ulkomaalaisia.

Kreikassa opiskelun suuri etu on se, että näkee ortodoksisen maan kirkollista käytäntöä. Ja Kreikassa juuri tämän kirkollisen käytännön tunteamista pidetään tärkeänä. En kuullut opiskeluvuosinani kertaakaan sanottavan, että kirkon kaanonit kieltävät jotain, vaan yksinkertaisesti, että tämä on kirkon käytäntö. Kirkon kaanonit kirjoitettiin kreikkalaisessa maail-

massa. Sääntöjen laatijat ovat pidättäneet itsellään oikeuden korjata omaa työtään; luovuus on kreikkalaisten ominaispiirre.

Theologian opiskelijoista pyritään Kreikassa kasvattamaan persoonia, joilla on oma pää ja oma ajattelu. Kuuliaisuuskään ei tarkoita siellä sitä, että noudatettaisiin kuivasti jonkun hengellisen ohjaajan neuvoja vaan, että ollaan kuuliaisita jumalalliselle tahdolle omassa elämässä. Kreikan kirkossa oppii tuntemaan sen, mitä tarkoittaa vapaus. Kirkolle olennaisempaa on sisältö, eikä se miltä joku näyttää. Siksi kirkko ei häpeä mitään ja asioista puhutaan niiden oikeilla nimillä.

SUMMARY

Kaj Appelberg, *Theological Studies at the University of Athens*

The University of Athens commenced its activity after Greece became independent in the 1830's. However, the historical roots of this institution reach far into classical antiquity. Plato, the teacher of Aristotle, is considered to be the founder of the historic Academy of Athens. Obviously the current university is not the same as in the age of Plato and Aristotle, since the institution was closed well over a thousand years. Nevertheless, the administrative buildings of the university and a few classrooms are located in the same place as the ancient Academy, close to the city centre.

The School of Theology has two study programmes corresponding to two faculties, the Faculty of Theology and the Faculty of Social Theology. However, there are no major differences between the contents of the programmes. The theological programme is more demanding and is intended for those who perhaps want to continue their studies. The total number of students of both programmes, postgraduate students included, is almost three thousand. Among the students of the School of Theology there are e.g. second-generation Greeks from America and Western Europe as well as students from Slavic language areas and the Middle East. Approximately half of the students are women.

Every member of the Orthodox Church who has completed higher secondary school may apply to the theological faculties in Athens and Thessaloniki. Also a non-member of the Church can study separate subjects. Those who have not completed higher secondary school must before their university studies have studied for instance at a theological seminar.

Teemu Kurki

Tessalonikin Aristoteleen yliopiston teologinen tiedekunta

Tessalonikin Aristoteleen yliopistoon perustettiin teologinen tiedekunta vuonna 1942. Tiedekunta toimi yhtenäisenä vuoteen 1982 saakka, jolloin se jaettiin kahteen laitokseen. Laitoksista toinen, teologinen laitos (*tmima theologias*) on suuntautumiseltaan hieman teoreettisempi. Sen perusopinto-ohjelma käsittelee syvempiä teoreettisia opintoja kuten esimerkiksi patristiikan, dogmatiikan, etiikan ja eksegetiikan aloilta. Toinen laitos, pastoraalisen ja sostaalisen teologian laitos (*tmima pimanitikis kai kinonikis theologias*) on suuntautunut enemmän pastoraalisen teologian osa-alueisiin. Käytännössä laitosten opinto-ohjelmien sisällössä ei kuitenkaan ole kovin suuria eroja. Kyseisen jakomenettelyn syynä oli osaltaan se, että tiedekuntaan pystyttiin ottamaan sillä tavoin enemmän professoreita ja opiskelijoita. Tällä hetkellä tiedekunnassa on yhteensä noin 50 ortodoksisista professoria ja yli parituhatta opiskelijaa. Ensimmäinittu, eli teologian laitos on perusopinto-ohjelmassaan kuitenkin runsaampi ja siksi hyödyllisempi ulkomailta tuleville opiskelijoille. Sen myötä kun Turkin hallitus 1970 sulki Konstantinopolissa sijaitsevan Halkin teologisen koulun, tuli Tessalonikin yliopiston teologisen tiedekunnan asema tärkeämmäksi. Osa Halkilla toimineista professoreista siirtyi opettamaan Tessalonikin yliopistoon. Tällä hetkellä kyseiseen tiedekuntaan tulee vuosittain useita ulkomaalaisia opiskelijoita ja koulu on hyvin tunnettu ja arvostettu muualla ortodoksisessa maailmassa.

Molempien laitosten perusopinto-ohjelma on rakenteeltaan samanlainen siinä suhteessa, että se on jaettu neljälle vuodelle. Kukin vuosi käsittää kaksi lukukautta. Periaatteessa opintojen lykkäämiselle ei ole rajattu tiettyä vuosimäärää. Syyslukukausi alkaa syyskuun alussa ja ensimmäisenä kuukautena on mahdollisuus suorittaa aikaisemmilta vuosilta suorittamatta jääneitä kursseja. Luennot alkavat lokakuun alkupuolella ja päättyvät joulukuun puolivälissä. Tammikuu on varattu tenttien suorittamiseen eikä luentoja silloin järjestetä. Kevätlukukauden luennot kestävät helmikuun puolivälistä toukokuun loppuun ja kesäkuu on taas varattu tenteille. Teologian laitoksella ensimmäinen lukuvuosi sisältää lähinnä teologisiin aineisiin johdattavia kursseja. Tällaisia ovat Vanhan ja Uuden testamentin

ja uskontotieteen johdantokurssit sekä kirkkohistorian kurssit. Toisena lukuvuotena keskitytään sosiologiaan ja patristiikkaan. Kolmas lukuvuosi painottuu dogmatiikkaan, pastoraaliteologiaan ja uskontojen välistä dialogia käsitteleviin kursseihin. Neljäs eli viimeinen vuosi sisältää edelleen dogmatiikkaa, etiikkaa ja didaktiikkaa sekä katekumeeniyötä ja uskonnon opettamista sisältäviä kursseja. Vanhan ja Uuden testamentin eksegeetiikan sekä liturgiikan kurssit on jaoteltu tasaisesti kaikille lukuvuosille. Lisäksi jokaisella lukukaudella on erityiskursseja, kuten filosofian historiaa, homiletiikkaa, kanonista oikeutta ja slaavilaisten maiden ortodoksiaa käsitteleviä kursseja. Jokaisella lukukaudella opiskelija valitsee lisäksi kaksi valinnaisainekurssia, joiden suhteen tarjonta on hyvin runsas. Vieraiden kielten opiskelu kuuluu myös ohjelmaan; ulkomaalaiset suorittavat opintojensa aikana neljä nykykreikan ja kaksi vanhan kreikan kurssia. Perusopinto-ohjelman suorittaneen tutkintoa kutsutaan nimellä ”*pithion theologias*”.

Kumpikin laitos jakaantuu eri teologisia aineita opettaviin osastoihin (*toime*). Osastoja teologian laitoksella on yhteensä viisi: 1. eksegeetiikan ja uskontotieteen osasto, 2. kirkkohistorian, patristiikan, arkeologian ja taitteen osasto, 3. dogmatiikan osasto, 4. liturgiikan, kristillisen kasvatuksen ja kirkollisen hallinnon osasto, sekä 5. etiikan ja sosiologian osasto. Kussakin osastossa toimii noin 4–8 professoria ja lisäksi avustajia, jotka ovat vastuussa kyseisen osaston alaan liittyvien kurssien ja tenttien järjestämisestä, sekä jatko-opinto ohjelmaan liittyvistä kysymyksistä. Jatko-opintoja suorittava opiskelija kirjoitetaan yhteen edellä mainituista osastoista. Erityispiirteenä ja rikastuttavana tekijänä kyseisessä tiedekunnassa on se, että kaikissa osastoissa käsiteltäviä asioita kyetään lähestymään patristisesti ja ortodoksisesta näkökulmasta. Syynä tähän on varmasti osaltaan alkuperäisten patrististen tekstien ja niiden käännössarjojen runsas saatavuus kaupungin kirjastoissa ja se, että monet professorit ovat myös syventyneet niiden sisältöön. Kaupungin rikkaalla ja runsaalla kirkollisella elämällä ja pyhän Athos-vuoren läheisyydellä on myös vaikutus koulun ilmapiiriin. Teologisen tiedekunnan kirjasto on hyvin mittava, joskin hieman epäjärjestyksessä. Sekä itäisten että läntisten kirkkoisien tekstejä sisältäviä sarjoja on saatavilla monia ja myös vieraskielistä kirjallisuutta löytyy runsaasti.

Ulkomailta tiedekuntaan pyrkivien ortodoksisen kirkon jäsenten on hyvä ensin kääntyä asiassa oman hiippakunnan piispan tai kotimaansa paikalliskirkon arkkipiispan puoleen. Tessalonikin yliopiston teologinen tiedekunta on mukana myös Sokrates ja Erasmus ohjelmissa, joten niidenkin kautta voi koulun pyrkii opiskelemaan, vaikkapa vain vaihto-opiskelijaksi. Ulkomailta tulevien opiskelijoiden, joilla ei ole kreikkalaisia sukujuuria, on ensin suoritettava nykykreikan kielen tutkinto joko Ateenassa

tai Tessalonikan yliopistossa sijaitsevilla nykykreikankielen laitoksissa tai jossakin muussa hyväksytyssä laitoksessa.

Tiedekunnassa on myös mahdollista suorittaa teologisia jatko-opintoja. Jatko-opinto-ohjelma, jossa erikoistutaan johonkin teologian osa-alueeseen, on hieman laajempi kuin suomalaisissa ja yleensäkin muissa teologisissa oppilaitoksissa. Koulussa suoritettava jatko-opintotutkinto on mitavampi kuin esimerkiksi suomalainen teologian maisterin tutkinto. Edellyksenä ohjelmaan kirjautumiselle on suoritettu teologian perustutkinto jostakin hyväksytyistä laitoksista. Lisäksi erinäiset suoritukset esimerkiksi eri professoreilta sekä vieraiden kielten taidon osoittaminen kirjallisesti on välttämättömiä.

Jatko-opinto-ohjelman aikataulu on hyvin vapaa ja sovitavissa ohjaavan professorin kanssa. Periaatteessa ohjelma on tarkoitettu suoritettavaksi kolmessa vuodessa. Ensimmäisten kahden vuoden aikana opiskelija kirjoittaa seitsemän lyhyttä esettä ja seuraa ohjelmaan liittyviä luentoja, joiden aikana tai niiden jälkeen opiskelija tekee pro gradu -tutkielman (*diplomatiki ergasia*). Työn laajuus vaihtelee aiheesta ja ohjaavasta professorista riippuen 100–150 sivun välillä. Lopputyön tarkastaa kolme eri professoria.

Teologian tohtorin tutkinnon (*didaktoras theologias*) saavuttamiseksi kirjoitetaan siihen varattuun ohjelmaan samoin kuin jatko-opinto-ohjelmaan. Edellytyksenä on suoritettu teologian jatko-opintotutkinto ja kirjallinen suunnitelma tutkittavasta aiheesta. Väitöskirjan kirjoittamista voo ohjaava professori (*simvulos katherineis*) ja sen tarkistavat seitsemän eri professoria. Väitöskirjan kirjoittamiselle on varattu aikaa 4–5 vuotta siitä kun aihe on valittu ja ilmoitettu tiedekunnan kansliaan.

Kreikassa voi kaikissa asioissa havaita etelän ortodoksisen maan kulttuurin vapauden ja joustavuuden mutta myös epäjärjestelmällisyyden vai kutuksen. Asiat kuitenkin toimivat ja järjestyvät, joskus jopa hyvinkin tehokkaasti, mutta hieman erilaisella rytmillä ja tavalla kuin yleensä Länsi-Euroopassa. Täytyy vain sisäistää paikalliset tavat ja sopeutua niihin. Tärkeimpia tietoja opinnoista voi saada Sokrates ja Erasmus ohjelmien kautta ja Tessalonikan teologisen tiedekunnan opinto-oppaasta (*odigos spoudon*) joka on saatavilla edellä mainittujen ohjelmien kautta ja tiedekunnan kansliasta sekä internetsivuilta osoitteesta: www.auth.gr/theo/.

SUMMARY

Teemu Kurki, *The Faculty of Theology of the Aristotle University of Thessaloniki*

The Faculty of Theology was established in the Aristotle University of Thessaloniki in the year 1942. The faculty functioned as one united whole until 1982, when it was divided into two schools. One of the schools, the School of Theology (*timia theologias*) represents a somewhat more theoretical orientation. Its programme of basic studies contains more advanced theoretical studies in disciplines such as Patristics, Dogmatics, Ethics and Exegetics. The other school, the School of Pastoral and Social Theology (*timia pimanitikis kai kinonikis theologias*) deals more with the divisions of Pastoral Theology. However, in practice there are no major differences between the contents of the study programmes of the schools. The programme of basic studies has a similar structure, being divided between four years. Each year comprises two semesters.

Each school is divided into departments (*tomea*) teaching different theological subjects. The School of Theology has altogether five departments: 1. the Department of Exegetics and Comparative Study of Religions, 2. the Department of Church History, Patristics, Archaeology and Art, 3. the Department of Dogmatics, 4. the Department of Liturgics, Christian Education and Ecclesiastical Administration, and, 5. the Department of Ethics and Sociology. Each department has about 4–8 professors as well as assistants who are responsible for organising the courses and exams related to the discipline of the department in question, as well as for issues related to the postgraduate programme. A student carrying out postgraduate studies must enrol in one of the departments mentioned above.

Members of the Orthodox Church from abroad seeking to study at the school are recommended to first contact the bishop of their own diocese or the archbishop of the local church of their home country concerning the matter. The Faculty of Theology of the University of Thessaloniki also participates in the Socrates and Erasmus programmes, thus making it possible to apply also through them to study in the school, even if only as an exchange student. It is also possible to carry out theological postgraduate studies in the faculty.

At the moment the faculty has a total of about 50 Orthodox professors and over two thousand students.

More detailed information about studies is available through the Socrates and Erasmus programmes as well as through the following Internet web page address: www.auth.gr/theo/.

Kirja-arvostelut

Bysantti, toinen Rooma

Ralph-Johannes Lilie, Byzanz – Das zweite Rom. Berlin: Siedler Verlag 2003. 576 s.

Viime vuosien merkittävimpiin Bysantin historiaa käsitteleviin teoksiin kuuluu Ralph-Johannes Lilien teos *Byzanz-das zweite Rom*, Bysantti, toinen Rooma.

Lilie on syntynyt vuonna 1947 Hampurissa. Hän opiskeli Hampurissa ja Münchenissä klassista filologiaa ja bysantinistikkää. Hän väitteli tohtoriksi bysantinistikkasta vuonna 1975 ja habilitaationsa hän suoritti Berliinissä vuonna 1983. Vuodesta 1992 lähtien hän on johtanut keskibysanttilaisen ajan prosopografian laitosta Berlin-Brandenburgin tiedekatemiassa. Kirjoittaja on julkaissut lukuisia töitä Bysantin historian alalta.

Bysantilla on ollut merkittävä vaikutus länsimaiseen kehitykseen niin poliittisesti, sotilaallisesti, kulttuurillisesti kuin uskonnollisestikin. Bysantti oli kristillinen valtakunta, joka toimi suojamuurina alati toistuvia nomadikansojen hyökkäyksiä vastaan Mustanmeren alueella ja idässä islamia vastaan. Sekä Balkanin että Venäjän kääntyminen kristinuskoon tapahtui Bysantin kautta. Se on vaikuttanut ja vaikuttaa edelleen ko. kansojen ja kulttuurien keskuudessa. Ilman Bysanttia tuskin tietäisimme mitään antiikin Kreikan kirjallisuudesta, jota bysanttilaiset vaalivat uudelleen kopiaoiden, osittain suoraan ja osittain arabien kautta, jotka välittivät tämän eurooppalaisen perinnön latinlaiseen Länsi-Eurooppaan.

Tämä teos kertoo suurvallan historiasta, jonka keskeisenä sanomana on väliä luki jälleensä tietoa Bysantin ja kristillisen länsimaailman suhteista. Lilie kuvaa Bysantin valtakunnan historiaa sen mukaan, kuinka bysanttilaiset itse ymmärsivät olevansa Rooman imperiumin ainoat lailliset perilliset. Bysantti oli yksi merkittävimmistä keskiajan kristillisistä valtioista, joka toimi mallina latinalaiselle Euroopalle. Bysantin keisarikunta oli suojamuuri, jonka taakse syntyi se Eurooppa, jossa nyt elämme.

Lilien teos on varsin laaja-alainen katsaus Bysantin historiaan. Hän tarkastelee siinä perusteellisesti ja kriittisesti valtakunnan syntyä, kehitystä ja loppua. Vaikka sisällysluettelo antaisikin toisin ymmärtää, teos ei ole vain hallitsijoiden historiaa, vaan paneutuu heidän aikanaan tapahtuneisiin ilmiöihin, kriiseihin ja poliittiseen problematiikkaan. Bysanttilaisen politiikan tarkastelussa Lilie torjuu väitteet, joita vielä 1950-luvulle saakka monet historian tutkijat toivat esille Bysantista. Näitä olivat ainainen korruptio ja oligarkia. Teos antaa erittäin laajan kuvan Bysantin valtakunnan ulkopoliittisesta, johon on usein tuukasti nivoutunut myös kirkkopoliittikka. Keskeinen bysanttilainen ajattelumalli oli, että valtakunta edustaa ainoana maailmassa liittolaisineen oikeaa uskoa. Vihollisvallat taas ovat joko pakanoita tai ainakin harhaoppisia.

Lilien teoksesta käy hyvin esiin Bysanttia koskevan historian tutkimuksen korkeaa taso ja pitkä perinteet saksankielisessä maailmassa. Teksti on rakenteeltaan selkeää ja helposti luettavaa. Kirjoittaja on jättänyt väliin turhat svistytssanat. Se

auttaa myös ei saksankielistä lukijaa ymmärtämään tekstin selkeämmin, koska teksti on hyvin jäsenneiltyä. Kirja sopii erityisesti niille, jotka haluavat syventää tietojaan Bysantin valtakunnasta ja sen historiasta kokonaisuutena. Teoksen kaikki 576 sivua ovat täyttä asiaa.

Arkkipiiriltä Andreas Larikka

Viron autonominen ortodoksinen kirkko

The Autonomous Orthodox Church of Estonia / L'Église Autonome Orthodoxe d'Estonie (Approche historique et romocanonique). Sous la direction de Archim. Grigoriós D. Papathomas et R. P. Matthias H. Palli. Bibliothèque Nomocanonique II. Éditions Épektasis. Katérini 2002. 460 s.

Epektasis-kustantamon julkaisusarjassa ilmestynyt teos *The Autonomous Orthodox Church of Estonia* kuvaa kattavasti ja perusteellisesti Viron autonomisen ortodoksinen kirkon vaiheita niin historiallisesta kuin kanonisesta ja laillisuusnäkökulmastaakin.

Teoksen ensimmäiseen osaan on koottu laaja asiakirjajodokumentaatio, joka koostuu Viron autonomisen ortodoksinen kirkon patriarkaalisista ja synodisista perusasiakirjoista vuosilta 1923 ja 1996, Viron kirkollisen autonomian alun teksteistä vuosilta 1917–1923, toisen maailmansodan aikaisia tapahtumia koskevista teksteistä, vuoden 1923 patriarkaalisen tomoksen vuonna 1996 tapahtunutta uudelleen aktivointia koskevista teksteistä, ekumeenisen patriarkan Viron-vierailua vuonna 2000 koskevista teksteistä sekä Viron venäjäisten seurakuntien rekisteröinnistä vuonna 2002.

Viron uudelleen itsenäistyttyä vuonna 1991 Viron ortodoksit pyrkivät keskusteluhyteeseen Moskovan patriarkaatin kanssa vuonna 1944 neuvostomiehityksen tuloksena likvidoidun kirkollisen autonomian palauttamiseksi. Viron valtion ja Viron ortodoksinen kääntynyt sittemmin ekumeenisen patriarkaatin puoleen patriarkaatti kävi kahden vuoden ajan neuvotteluja Moskovan patriarkaatin kanssa yhteisesti hyväksyttävissä olevan ratkaisun saavuttamiseksi mutta ilman tulosta. Lopulta ekumeeninen patriarkaatti uskollisena ikivanhalle traditiolle – koskien autonomien ja autokefaalisten kirkkojen muodostamista sekä Viron hallituksen ja Viron ortodoksinen seurakuntien kahden kolmasosan enemmistön vetoomuksesta – päätti helmikuussa 1996 palauttaa Viron aikaisemman, ennen vuotta 1944 tapahtunutta neuvostomiehitystä vallinneen kirkollisen autonomian. Moskovan patriarkaatti halusi säilyttää Virossa oman kirkollisen rakenteensa, minkä ekumeeninen patriarkaatti Zürichissä käytyjen neuvotte-lujen tuloksena sallikin.

TIETOJA KIRJOITAJISTA/NOTES ON CONTRIBUTORS

- Kaj Appelberg*, PTh, Ateenan yliopisto. – Kaj Appelberg, PTh, University of Athens.
- Juha Eerola*, teol.yo, Joensuun yliopisto, Ortodoksisen teologian laitos. – Juha Eerola, Student of theology, University of Joensuu, Department of Orthodox Theology.
- Elina Kahla*, filosofian lisensiaatti, Aleksanteri-instituutti, Helsingin yliopisto. – Elina Kahla, Licenciate of Philosophy, the Aleksanteri Institute, University of Helsinki.
- Irina Karvonen*, teologian maisteri, Joensuun yliopisto, Ortodoksisen teologian laitos. – Irina Karvonen, Master of Theology, University of Joensuu, Department of Orthodox Theology.
- Hanna Kemppi*, filosofian maisteri, Helsingin yliopisto, taidehistorian laitos. – Hanna Kemppi, Master of Philosophy, University of Helsinki, Department of Art History.
- Sanna-Ilaria Kittelä*, filosofian kandidaatti, Helsingin yliopisto, klassisen filologian laitos. – Sanna-Ilaria Kittelä, Bachelor of Philosophy, University of Helsinki, Department of Classical Philology.
- Jukka Korpela*, yleisen historian professori, Joensuun yliopisto. – Jukka Korpela, Professor of History at the University of Joensuu, Department of History.
- Matti Kohranta*, kirkkohistorian professori, Joensuun yliopisto. – Matti Kohranta, Professor of Church History at the University of Joensuu, Department of Orthodox Theology. Editor-in-Chief.
- Teemu Kurki*, teologian ylioppilas, Tessaloniki. – Teemu Kurki, Student of theology, Thessalonike.
- Arkimandriitta Andreas Larikka*, Helsinki. – Archimandrite Andreas Larikka, Helsinki.
- Riina Nguyen*, teologian kandidaatti, Joensuun yliopisto. – Riina Nguyen, Bachelor of Theology, University of Joensuu, Department of Orthodox Theology.
- Kai Selin*, teologian lisensiaatti, Helsinki. – Kai Selin, Licenciate of Theology, Helsinki.
- Vladimir Sokratilin*, teologian maisteri, Joensuun yliopisto. – Vladimir Sokratilin, Master of Theology, University of Joensuu, Department of Orthodox Theology.

Teoksen toinen osa muodostuu eri asiantuntijoiden ja Viron kirkon vaihteissa mukana olleiden kirjoittamista artikkeleista. Erityisen kiinnostava on teoksen toisen toimittajan, Pariisin Pyhän Sergein teologisen instituutin kanonisen oikeuden professorin arkkimandriita Grigorios D. Papatomaksen laaja artikkeli. Siinä hän hahmottelee ekklesiologisesti ja kanonisesti perustellut ratkaisumallin Viron ortodoksien nykyisen kirkollisen hajaannuksen voittamiseksi. Kahden kirkollisen juristin rinnakkainen olemassaolo samalla alueella on hyvin poikkeuksellista ja edellyttää jo sinänsä äärimmäiseen venyntyä kirkollista ekonomiaa. Jokaisella ortodoksisella paikallisirkolla on oma tarkoin rajattu kanoninen alueensa ja niin sanottu yleisjurisdiktio kuuluu vain ekumeeniselle patriarkaatille. Trullon viideskuudennen (Quinisexum) synodin 39. kanoni vuodelta 691 laadittiin alkuun ratkaisemaan Hellepontoksen maakuntaan siirtyneen Kyproksen kirkon esimiehen Uuden Justinianopoin piispan asema suhteessa alueella aiemmin toimineeseen Kyzikoksen piispaan. Trullon 39. kanoni toimi ikään kuin avaimena etsittäessä ratkaisua kahden paikallisirkon piispojen asemaan Virossa. Trullon 39. kanonin logiikka seuraten ekumeenisen patriarkatin oikeudet Virossa on siirretty autonomisen kirkon Tallinnan ja koko Viron metropoliitalle (Stefanokselle), joka on Viron kaikkien ortodoksisten piispojen esimies ja jonka tässä ominaisuudessa tulisi tarpeen tullen viikkiä myös Viron venäläisten seurakuntien piispa.

Teoksella on suuri arvo jo siltä kannalta, että se toimii kätevästi tekstijulkaisunäkökulmalle, joka haluaa perehtyä Viron autonomisen ortodoksisen kirkon vaihteisiin dokumenttien avulla. Teos osoittaa vastaansanomattomasti muun muassa sen, että Moskovan patriarkatin nykyinen kirkollinen rakenne Virossa perustuu toisen maailmansodan aikaiseen ja sitä seuranneeseen neuvostomietitykseen ja on erittäinlainen jäännös menneestä historian vaiheesta. Ekklesiologisesti ja kanonisesti näyttää perin selvältä, että ortodoksisen paikallisirkon perustamisen tulee tapahtua aina äitirkon, ekumeenisen patriarkatin toimintapiirin kirkon ykseyttä varjellen ja rakentaen. Teoksessa julkaistut artikkelit osoittavat myös, että Viron autonomisen ortodoksisen kirkon rakentajat ja johtajat ovat vahvasti ennakkoluulottomasti ja rakentavasti etsimään ratkaisua ennen muuta poliittisista syistä aiheutuneen jakautumisen voittamiseen.

Teol. yo. Juhana Eerola