

M. Laitila

ORTODOKSIA

39

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

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

Toimituskunta

Veikko Purmonen, päätoimittaja

Teuvo Laitila, toimitussihteeri

Arkipiispa Johannes

Eino Murtorinne

Pentti Hakkarainen

Rauno Pietarinen

Kuopio 1989

ORTODOKSIA

39

Published by

FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOXY AND
EAST EUROPEAN CHURCH STUDIES

Editorial Board

Veikko Purmonen, Editor
Teuvo Laitila, Editorial Secretary
Archbishop John of Karelia and all Finland
Eino Murtorinne
Pentti Hakkarainen
Rauno Pietarinen

ISSN 0355-5690

Pieksämäki 1990 Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo

SISÄLLYS

ARTIKKELIT

<i>Kimmo Kääriäinen:</i>	Perestroika ja tieteellinen ateismi Neuvostoliitossa	5
<i>Metropoliitta Tiihon:</i>	Ortodoksisuus modernin tieteenfilosofian näkökulmasta	21
<i>Reino Tillanen:</i>	Eukaristiadogmin kriisejä Venäjällä ennen vuotta 1800	26
<i>Ismo Pellikka:</i>	Sielun pelastava tarina. Piirteitä venäläises- tä pyhiinvaelluksesta	33
<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	Piirteitä Bysantin tutkimuksen historiasta – kohti ortodoksista tulkintaa.	44

KATSAUKSIA

<i>Hannu Kamppuri:</i>	Venäjän ortodoksinen kirkko perestroikan aikana	56
<i>Arkkipiispa Johannes:</i>	Patriarkkoja Suomen maaperällä	71
	Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon VII teologiset oppikeskustelut	77
	Anglikaanien ja ortodoksien dialogi	90
<i>Veikko Purmonen:</i>	Ortodoksinen teologia ja hengellisyys	92
<i>Teuvo Laitila:</i>	Neljäsataa vuotta Moskovan metropoliitan korottamisesta patriarkaatiksi.	94
<i>Mitro Repo:</i>	Arkkipiispa Paavalin perintö	99
<i>Marjatta Venkula:</i>	The Orthodox woman and ecumenical work.	107
KIRJALLISUUTTA		114
	Tito Colliander in memoriam	128
TIETOJA KIRJOITTAJISTA		130

CONTENTS

ARTICLES (with English summary)

<i>Kimmo Kääriäinen:</i>	Perestroika and scientific atheism in the Soviet Union.	5
<i>Tikhon, Metropolitan of Helsinki:</i>	Orthodoxy from the point of view of modern philosophy of science.	21
<i>Reino Tillanen:</i>	Discussion on the dogma of Eucharist in Russia before 1800	26
<i>Ismo Pellikka:</i>	Saving the soul. Aspects of Russian pilgrimage	33
<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	A brief historical review of Byzantine studies	44

REPORTS AND COMMENTS

<i>Hannu Kamppuri:</i>	The Russian Orthodox church under perestroika	56
<i>John, Archbishop of Karelia and all Finland:</i>	Patriarchal visits to Finland	71
	The eighth theological discussion between the Russian Orthodox church and the Finnish Lutheran church	77
	Dialogue between the Anglican and the Orthodox church	90
<i>Veikko Purmonen:</i>	Orthodox theology and spirituality	92
<i>Teuvo Laitila:</i>	International conference dedicated to the 400th anniversary of the Patriarchate in the Russian Orthodox church	94
<i>Mitro Repo:</i>	The legacy of Paul, Archbishop of Karelia and all Finland.	99
<i>Marjatta Venkula:</i>	The Orthodox woman and ecumenical work.	107

BOOK REVIEWS	114
-------------------------------	-----

In memoriam: Tito Colliander	128
--	-----

NOTES ON CONTRIBUTORS	130
--	-----

Kimmo Kääriäinen

Perestroika ja tieteellinen ateismi Neuvostoliitossa

1. Johdanto

»Perestroikan» ja »glasnostin» nimillä tunnettu uudistuspolitiikka on heijastunut monella tavalla Venäjän ortodoksisen kirkon ja yleensä uskonnon asemaan Neuvostoliitossa. Avoin keskustelu uskonnon asemasta on merkittävästi lisääntynyt ja samalla myös uskonnollisten yhdyskuntien elinolosuhteet ovat huomattavasti kohentuneet. Käytännöllinen uskontopolitiikka on muuttunut. Mutta onko mitään tapahtunut aikaisemman uskontopolitiikan taustalla olleille teoreettisille lähtökohdille ja uskontoa tutkivalle neuvostoliittolaiselle tieteenalalle, tieteelliselle ateismille?

Tässä artikkelissa tarkastellaan niitä muutoksia, joita uudistuspolitiikka on aiheuttanut tieteellisen ateismin sisältöön ja tavoitteisiin. Muutokset ovat koskeneet erityisesti neljää aihepiiriä: (1) uskonnon säilymisen syytä sosialistisessa yhteiskunnassa, (2) ateistisen kasvatuksen tavoitteita (3) uskonnollisen moraalien suhdetta kommunistiseen moraalisiin ja (4) käsityksiä ateismin kehityksestä Neuvostoliitossa. Kutakin aihepiiriä tarkastellaan omassa luvussaan. Lähdeaineistona on käytetty viime vuosina julkaistuja ateismin teoksia ja »Nauka i religija» (Tiede ja uskonto) lehden artikkeleja. Jotta muutoksia voitaisiin paremmin hahmottaa, luonnehditaan kunkin osa-alueen kohdalla myös aikaisempia käsityksiä ja tavoitteita.

2. Tieteellisen ateismin yleistavoitteet

Tieteellisen ateismin tavoitteiksi määriteltiin vielä 1980-luvun alkupuolella seuraavat osa-alueet: uskonnon kritiikki ja hävittäminen, tieteellisen teorian luominen uskonnosta ja »positiivisen ateistisen» maailmankatsomuksen muodostaminen.

Uskonnonkritiikin tehtävänä oli esittää »perusteltua ja argumentoitua koko uskonnon kritiikkiä». Tämä merkitsi sitä, että uskonto kokonaisuudessaan asetettiin marxilais-leniniläiseen filosofiaan ja erityistieteisiin poh-

jautuvan kritiikin kohteeksi. Uskontoa kritisoitiin sekä yleisesti että yksittäisten uskontojen ja lahkosten tasolla. Marxilaisen uskontotieteen tehtäväksi määriteltiin kokonaisvaltaisen »tieteellisen» teorian luominen uskonnosta. Se esitettiin gnoseologian (epistemologian), sosiologian, psykologian ja historian alueella. Näillä alueilla pyritään filosofiaa ja erityistieteitä hyväksikäyttäen luomaan selityksiä uskonnollisen illuusion syntymiselle, uskonnon sosiaalisille ja psykologisille funktioille, sekä sen historialle. Ateistisen maailmankatsomuksen muodostaminen puolestaan on ateistisen kasvatuksen teorian tehtävä. Se tarkastelee »uskonnosta vapauttamisen» ja ateistisen maailmankatsomuksen muodostumisen objektiivisia ja subjektiivisia lainalaisuuksia sekä pyrkii kehittämään käytännöllisiä menetelmiä ateistiseen kasvatukseen.¹

3. Uskonnon säilyminen sosialismissa

Ateistisessa kirjallisuudessa on käsitelty laajasti kysymystä uskonnon säilymisestä sosialistisessa yhteiskunnassa. Näissä teorioissa on ensiksi korostettu sitä, että muuttuneissa yhteiskunnallisissa olosuhteissa uskontoa ei enää tarvita. Tämän käsityksen mukaan sosialistisesta yhteiskunnasta on poistettu ne perustavat sosiaaliset tekijät, jotka ruokkivat uskontoa luokkayhteiskunnassa. Lisäksi ihmisten välille on luotu perustavalla tavalla uudet yhteiskunnalliset suhteet; »socialismissa ei ole toisen ihmisen riistoa eikä hallitsijan ja alistetun suhdetta». Muutamat tutkijat kuitenkin toivat esille näkemyksen, jonka mukaan kaikkia uskonnon olemassaolon sosiaalisia syitä ei ole täysin poistettu edes sosialistisessa yhteiskunnassa. Muiden muassa Suhovin mukaan socialismissakaan ei ole saavutettu täyttä luonnonvoimien hallintaa ja tämä »tietyissä määrin vaikeuttaa uskonnollisten ennakkoluulojen hävittämistä», erityisesti maalaisväestön keskuudessa.²

Kun uskonto ei kuitenkaan hävinnyt sosialistisesta eikä edes kehittyneestä sosialistisesta yhteiskunnasta perusta-päällysrakenteen mukaisesti, kehitettiin teorioita uskonnon säilymisen syistä socialismissa. Esimerkiksi *Istoriija i teorija ateizma* (1982) tarkastelee melko laajasti kysymystä uskonnon säilymisestä socialismissa. Teoksessa esitetään seuraavia syitä tälle ilmiölle. Ensinnäkin uskonnollinen tajunta on päällysrakenteen muodoista kaikkein kauimpana taloudellista perustaa ja näin ollen se voi tietyissä tilanteissa irtautua sosiaalisesta todellisuudesta. Toiseksi uskonnollisuus liittyy ihmisten passiivisuuteen sosiaalisessa elämässä: ne ihmiset, jotka osallistuvat vain vähäisessä määrin sosiaaliseen toimintaan, ovat yleensä uskonnollisimpia. Kolmanneksi maalaisväestön keskuudessa ilmenevä uskonnollisuus selittyy suurelta osin siitä, että kaikkia luonnonvoi-

mia ei vielä ole saatu alistettua tietoisien kontrollin alle. Neljänneksi henkilön ikä ja sukupuoli vaikuttaa merkittävästi uskonnollisuuteen: 80 % uskovolta on naisia, heistä suurin osa iäkkäitä, mikä puolestaan heijastaa »vanhan yhteiskunnan jäänteiden» välittymistä näiden henkilöiden kautta. Viidenneksi kapitalistisen yhteiskunnan vaikutus on lisännyt uskonnollisuutta, erityisesti toisen maailmansodan aikana, mutta myös sen jälkeen erilaisen propagandan muodossa. Kuudenneksi uskonnollisten organisaatioiden toiminta pitää yllä uskonnollisuutta. Erityisesti kulttiin osallistumisen sanotaan irrottavan ihmiset reaalisesta todellisuudesta »illusoriseen maailmaan». Lisäksi uskonnollisen vaikuttamisen ns. mikroympäristössä eli perheessä ja työkollektiivissa sanotaan edistävän uskonnollisuutta. Viimeisenä syynä uskonnon säilymiseen sosialismissa mainitaan vielä puutteet ateistisessä kasvatustyössä.³

Näihin sosialismia tai kehittynyttä sosialismia kuvaaviin selityksiin liitettiin kuitenkin säännönmukaisesti lupaus »paremmasta tulevaisuudesta»: yhteiskunnan kehittyessä kohti kommunismia uskonto häviää lopullisesti ja myös sen sosiaaliset juuret »lopullisesti häviävät». Tästä kehityksestä sanottiin näkyvän merkkejä siinä, että uskonnollisuus on huomattavasti alhaisempaa niillä alueilla, joilla on jo pitkään rakennettu sosialismia ja kommunismia.⁴

Tieteellisen ateismin piirissä vakiintuneita teorioita on viime vuosina täydennetty ja osittain myös kritisoitu. D.M. Ugrinovich, yksi tunnetuimpia ja pitkäaikaisimpia ateismin professoreja Neuvostoliitossa, mainitsee seuraavia muutoksia ateistisessä teoriassa. Ensinnäkin hän toteaa, että kysymystä uskonnon säilymisen sosiaalisista syistä käsitellään aikaisemmasta poikkeavalla tavalla. Ateismin tutkijoiden keskuudessa myönnetään, että myös sosialistisessa yhteiskunnassa uskonnolla on omat sosiaaliset syynsä. Niihin kuuluvat sosiaalinen passiivisuus suuressa osassa väestöä, juurensa menneestä juontava vääristymä taloudellisessa ja poliittisessa elämässä, uskonnollisten traditioiden vahva voima sekä se tosiasia, että väestön henkisiä ja psykologisia tarpeita ei riittävästi pystytä täyttämään.⁵

Myös professori V. Garadzh, Neuvostoliitossa suoritettavaa ateistista tutkimusta koordinoivan NKP:n Yhteiskuntatieteellisen Akatemian tieteellisen ateismin laitoksen johtaja, esittää aikaisemmista teorioista poikkeavia käsityksiä uskonnon säilymisen syistä Neuvostoliitossa. Seuraavassa on lyhyesti esitelty hänen »Nauka i religija» -lehdessä esittämiään käsityksiä.

Garadzhin mielestä tarvitaan uutta teoreettista ajattelua ja tutkimusta uskonnon olemassaolon syistä sosialistisessa yhteiskunnassa. Hänen mukaansa tähän asti on esitetty »yhtenäistä käsitystä» uskonnon evoluutiosta sosialismissa. Sen mukaan ihmisten välisen riiston ja sosiaalisen antagonismin hävittäminen johtaa lainomaisesti ja väistämättä »yhä syvenevään uskonnon kriisiin», sen vaikutusalueiden vähenemiseen ja lopulta sen no-

peaan häviämiseen». Tässä »spekulatiivisessa skeemassa» sosialismin voitto merkitsee joukkoateismin kehittymistä ja uskonnon häviämistä. Samalla siinä hänen mukaansa »unohdetaan sosialistisen yhteiskunnan konkreettisten kehitysprosessien tieteellinen analyysi», eikä oteta huomioon uskonnon muutoksia uusissa historiallisissa olosuhteissa, sekularisaation reaalista kulkua tai uusia olosuhteita.

Garadzhin sanoo, että kyseinen skeema heijastaa suurelta osin teoreettisen yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen tilaa sosialismissa. Hänen mielestään keskeisenä syynä pelkistettyyn tarkasteluun on se, ettei yksikään yhteiskuntatiede tarkastele uskonnon roolia ja funktioita yhteiskunnassa yksityiskohtaisesti; uskonto ei ole niille minkään erityisen tutkimuksen kohde. Sitä yksinkertaistetaan tarkastelussa jopa niin, että sanotaan, ettei tällaista yhteiskunnallisen tajunnan muotoa ole sosialismissa, koska sen *ei tulisi olla* olemassa sosialismissa.

Garadzhin esittämään kritiikkiin voi kuitenkin liittää sen huomautuksen, ettei hänen kuvaamansa skeema ole yksinomaan yhteiskuntatieteiden kuvaus uskonnon kehityskulusta. Vastaava skeema on esitetty sekä ateismin yleis- että erityistapauksissa. (Esim. »Istorija i teorija ateizma» ja »Nauchnyj ateizm», I.N. Jablokov, *Sotsiologija religii*). Syynä hänen mainitsemansa »mekanistiseen ja pinnalliseen tarkasteluun» ei siis ole ollut tutkimuksen puute.

Garadzh joka tapauksessa arvostelee tätä mekanistista lähestymistapaa ja sanoo sen johtaneen virheelliseen uskonnon arviointiin ja myös kyseenalaiseen uskontopolitiikkaan. Siinä uskonnon olemassaolon syy on nimittäin selitetty poikkeamana normeista, merkinä jonkinlaisesta patologisesta poikkeamasta yhteiskunnallisessa organismissa. Samalla uskonto on asetettu samaan joukkoon sellaisten sosiaalisten poikkeamien kanssa kuin juoppous, rikollisuus, narkomania ja korruptio. Ja myös suhtautuminen on ollut yhtä lailla kielteistä: uskontoa vastaan on taisteltu kaikin voimin.⁶

Garadzh arvostelee myös aikaisempia teorioita uskonnon säilymisen syistä neuvostoyhteiskunnassa. Hänen mukaansa nämä selitykset eivät ota huomioon toisistaan poikkeavia tilanteita eri uskonnoissa ja eri tunnustusten kesken, eikä niissä kiinnitetty huomiota alueellisiin eroihin. Tällaiset selitykset eivät myöskään sisällä riittäviä perusteluja eivätkä ennen kaikkea selitä, mikä ylipäänsä tukee tällaisten »jäänteiden» olemassaoloa tiettyjen neuvostokansalaisten tajunnassa. Lisäksi ne eivät selvitä, kuinka kauan tällaiset »jäänteet» tulevat säilymään yhteiskunnassa. Suurin virhe tällaisessa uskonnon selityksessä on kuitenkin hänen mukaansa se, ettei niissä aseteta uskontoa yhteyteen todellisten yhteiskunnallisten prosessien kanssa. Tästä seuraa lyhytjänteisiä prognooseja uskonnon säilymisestä ja sen häviämisen edellytyksistä. Garadzhin mielestä elämä on kuitenkin osoittanut tällaisten prognoosien virheellisyyden.

Garadzh perustelee kritiikkiään huomauttamalla, että jos uskonnolla ei olisi sitä ruokkivia juuria yhteiskunnallisessa elämässä ja jos sitä pidetään pelkästään tajunnan ilmiönä, niin silloin myös uskonnon hävittäminen olisi yhteydessä yksinomaan kasvatustoimintaan, joka olisi suunnattu uskonnollisen illuusion eri muotoja kohtaan. Uskonnon olemassaolo puolestaan selitettäisiin ateistisen työn puutteista käsin. Tämän seurauksena vuosi vuoden jälkeen toistettaisiin vaatimusta ateistisen kasvatuksen tehostamisesta, ateistisen kasvatuksen aktivoimisesta, jne.

Hänen mukaansa tällainen lähestymistapa on paitsi pinnallista, myös vastuutonta. Tilannetta tulisi arvioida reaalisesti yhteydessä niihin yleisiin prosesseihin, jotka ovat vaikuttaneet maassa viimeisten kymmenen vuoden aikana, ottaen huomioon myös negatiiviset, seisahuneisuuden ilmiöt. Sosialismia ei Garadzhin mielestä tulisi tarkastella sen ihannemuodosta käsin, vaan siitä käsin, miten se on konkreettisesti toteutunut tietyissä olosuhteissa.⁷

Tämä on hänen mukaansa tärkeää myös siksi, että marxismin klassikot eivät missään ja milloinkaan korostaneet, että taistelussa yhteiskunnallistaloudellisen muodostuman ensimmäisessä vaiheessa uskonto häviäisi yhteiskunnan elämästä. Garadzh siteeraa Marxin ajatusta »uskonto tulee häviämään siinä määrin kuin sosialismi kehittyy», ja jatkaa:

»Uskonto tulee häviämään siinä määrin kuin itse sosialismi kehittyy, ts. yhteiskuntamme materiaallinen ja henkinen rikkaus, joka viime kädessä on ihminen itse sosialismin tärkeimpänä päämääränä. Kyseessä on vastakohtainen ja monimutkainen prosessi, joka on välillä piinallinen ja aikaa vievä. Tästä näkökulmasta uskonnon hävittäminen ei ole tehtävä, joka ratkaistaan tänään, vaan kyseessä on paljon kaukaisempi perspektiivi. Tämä merkitsee sitä, että ateistisella työllä tulee olla sekä strategisia päämääriä, jotka suuntautuvat kaukaisempaan ajankohtaan, että taktisia, läheisempiä, tämänhetkisiä tehtäviä.»⁸

4. Ateistisen kasvatuksen tavoitteet

Ateistisen kasvatuksen tavoite on määritelty kaksiosaiseksi. Ensiksikin kansalaiset tulee »vapauttaa uskonnollisesta harhasta» ja toiseksi heille tulee kasvattaa ateistinen vakaumus. Pelkkä uskonnollisten vaikutusten puute tai »uskonnottomuus» ei siis riitä, sillä tällaisella ihmisellä ei vielä ole »välttämätöntä tietoa uskonnon olemuksesta ja sen säilymisen syistä sekä sen kielteisestä vaikutuksesta yksilöön ja yhteiskuntaan».

Ateistisen kasvatuksen tavoitteeksi onkin asetettu »tietoisten taistelevien ateistien kasvattaminen». Tällaiset kansalaiset ovat omaksuneet tieteellis-

materialistisen maailmankatsomuksen perusteet ja he osaavat »tieteellisesti vastustaa uskonnollisia käsityksiä» ja harjoittaa ateistista propagandaa. Ateistisen kasvatuksen objektina eivät siis olleet ainoastaan uskovat, vaan myös ne »uskonnosta vapaut», joilla ei vielä ole ateistista vakaumusta.⁹

Vielä vuonna 1986 julkaistussa kollektiivisesti laaditussa teoksessa *Organizatsija i metodika ateisticheskogo vospitanija* (Ateistisen kasvatuksen organisaatio ja menetelmät) pitäydettiin pääosin aikaisempiin ateistisen kasvatuksen tavoitteisiin. Teoksen esipuheessa kyllä viitattiin yhteiskunnallisen kehityksen nopeutumista kuvaavaan termiin »uskorenie». Sen sanottiin merkitsevän yhteiskunnan sosiaalis- taloudellista ja kulttuurillista kehitystä, jonka avulla pyritään luomaan suotuisat edellytykset »monipuolisesti kehittyneille kansalaisille». Teoksessa tuotiin esille käsitys, että vaikka yhteiskunnallinen kehitys onkin luonut »poikkeuksellisen suotuisat olosuhteet» ideologiselle, myös ateistiselle, kasvatukselle, se ei kuitenkaan merkitse sitä, että esim. ateistinen kasvatusta merittäisi merkityksensä. Tätä perustellaan sillä, että suotuisista olosuhteista huolimatta jokaisella aikakaudella on omat ristiriitaisuutensa ja vaikeutensa.

Myös työläisten keskuudessa suoritettavalla ateistisella kasvatuksella todetaan oleva vielä ratkaisemattomia ongelmia. Nämä liittyvät erityisesti siihen tosiasiaan, ettei uskonto ole yksinomaan virheellistä tietoa ja vääristynyttä heijastusta, vaan siihen kuuluu myös emotionaalinen komponentti ja kulttitoiminta sekä erilaiset perinteet. Nämä tulisi teoksen mukaan ottaa erittäin paremmin huomioon, jotta ateistisen kasvatuksen järjestelmästä saataisiin mahdollisimman tehokas. Olemassaolevien suotuisien sosiaalisten olosuhteiden sanotaan kuitenkin luovan poikkeuksellisen hyvät mahdollisuudet »porvarillisten ennakkoluulojen» (kuten uskonnon) poistamiselle.¹⁰

D.M. Ugrinovich korostaa muuttuneiden olosuhteiden ohella myös ateistisen kasvatuksen subjektiivista puolta, jossa hänen mukaansa on tapahtunut muutoksia. Ateistista kasvatusta ei tarkastella enää ainoastaan ideologisena ihmisiin vaikuttamisena (ateistisena propagandana), vaan myös käytännöllisenä vaikuttamisena ihmisten elämäntapaan nostamalla heidän sosiaalista aktiivisuuttaan.¹¹

Nekrasov puolustaa samantapaisista näkemystä toteamalla, että ratkaiseva merkitys tieteellisen maailmankatsomuksen muodostumisessa on osallistumisella työtoimintaan. Tätä hän perustelee perinteisillä argumenteilla siitä, että työn kautta luonto ja yhteiskunta saadaan tietoiseen hallintaan eikä se näin ollen hallitse ihmistä ja synnytä siten mytologisia selityksiä luonnon ja yhteiskunnan voimille.¹²

Myös Garadzhin käsitykset ateistisen kasvatuksen tavoitteista ovat lähellä 1970- ja 1980-luvulla vakiintuneita tavoitteita. Hänkin korostaa uskonnollisten käsitysten kumoamisen ja tieteellisen maailmankatsomuksen

omaksuamisen merkitystä. Hänen mukaansa taikausko ja epätieteelliset käsitykset tulee kumota kahdella tasolla: teoreettisella ja käytännöllisellä. Teoreettisella tasolla asetetaan vastakkain kaksi maailmankatsomusta, materialistinen ja idealistinen. Tässä yhteydessä tieteellinen ateismi paljastaa uskonnon maalliset juuret, sen sosiaalisen olemuksen ja historiallisesti ohimenevän luonteen, sen roolin nykymaailmassa, aseman kulttuurin kehityksessä, jne.

Käytännöllisellä tasolla taas on Garadzhin mukaan kysymys tieteellisen maailmankatsomuksen »tunkeutumisesta arkipäiväiseen tajuntaan», eli valistustyöstä, jossa tieteellistä maailmankatsomusta pyritään popularisoimaan. Tässä on kysymys sekä väärrien käsitysten ja virheellisten teorioiden kumoamisesta että uskonnollisten ennakkoluulojen ja vuosisataisten traditioiden vastustamisesta. Tätä tavoitetta Garadzh kuvaa seuraavasti:

»Ateistisen valistustyön tulee antaa vastauksia niihin suurten kansanjoukkojen kysymyksiin, joihin he ovat tähän asti etsineet ratkaisua uskonnosta. Useimmiten nämä ovat kysymyksiä, jotka kiinnostavat sekä uskovia, että ei-uskovia.»¹³

Ateistisen kasvatuksen tulevaisuudennäkymiä ja lähestymistapoja määritellään Garadzh toteaa:

»Yksi ateistisen kasvatuksen ajankohtaisimpia kysymyksiä ovat sen menetelmät. Puolue korostaa jatkuvasti, että me harjoitamme taistelua uskontoa vastaan ideologisin keinoin, vain niiden kautta.»¹⁴

Tällä hän torjuu diskriminoinnin, jota uskoviin on aikaisempina vuosikymmeninä kohdistettu. Hänen mukaansa uskonnollista vakaumusta ei tule enää pitää poliittisena ominaispiirteenä. Vaikka ateistinen kasvatusjärjestelmä vaikuttaakin Neuvostoliitossa, hän kuitenkin edellyttää neutraalia ja oikeudenmukaista asennoitumistapaa myös uskovia kohtaan:

»Marxilainen ateismi on filosofinen, maailmankatsomuksellinen eikä 'poliittinen'. Sosialistinen valtio ei ole 'ateistinen' niin, että se valitsisi kansalaisensa uskonnollisin perustein. Demokraattisuuden periaate sulkee pois kaiken diskriminoinnin uskonnollisin perustein. Neuvostovaltio on maallinen siinä mielessä, että se ei tunnusta mitään 'valtiotuskontoa' tai 'kansanuskontoa' kuten muut maat. Poliittisessa mielessä neuvostovaltio ei määrittele uskovia idealistisen maailmankatsomuksen kannattajiksi, vaan heille taataan rauhanomainen asema kansalaisina ja täysi huolenpito.»¹⁵

Tämäntapaiset ateistisen kasvatuksen tavoitteiden asettelut eivät olleet vieraita myöskään »pysähtyneisyyden kautena». Ongelmana oli lähinnä niiden toteuttamien, kuten myöhemmin tulemme saman kirjoittajan kohdalla näkemään.

Kokonaisuutena voidaan todeta, että ateistisen kasvatuksen tavoitteissa on tapahtunut vain suhteellisen vähäisiä muutoksia. Selvin ero on siinä, että enää tavoitteeksi ei aseteta »taistelevien ateistien» kasvattamista. Riittää, että kansalaiset »vapautetaan» uskonnosta ja he omaksuvat tieteellisen maailmankatsomuksen. Ateistiseen kasvatukseen näyttää liittyvän edelleen sama kysymys kuin »pysähtyneisyyden kaudenakin»: mikä on ateistisen kasvatuksen konstruktiivinen rooli? Sen tehtäväksi jää lähinnä vain raivata tilaa tieteelliselle maailmankatsomukselle, joka koostuu filosofian ja erityistieteiden tutkimustuloksista.¹⁶

5. Uskonnollinen ja kommunistinen moraal

Uskonnollista ja kommunistista moraalaa on pidetty tieteellisen ateismin piirissä vastakkaisina erityisesti 1960-luvulla ja vielä 1970-luvun loppupuolelle asti. Keskeisenä argumenttina on ollut se, että moraalien lähtökohden on sanottu poikkeavan täysin toisistaan. Pelkistetysti asia on esitetty niin, että uskonnollisen moraalien on sanottu pohjautuvan jumaluuteen, kun taas kommunistinen moraalit on »tieteellistä». Kyseisenä aikana kiinnitettiin huomiota erityisesti moraalien lähtökohtiin, ei niinkään normeihin.¹⁷

Tämä lähestymistapa oli yhteydessä siihen tieteellisen ateismin tutkijoiden yleisesti esittämään käsitykseen, että uskontoa tarkasteltaessa tulee ottaa huomioon sekä sosiologinen että gnoseologinen (epistemologinen) aspekti. Vaikka uskonnolla voitaisiin osoittaa olevan joitain positiivisia funktioita, se ei kuitenkaan muuttaisi kokonaisvaltaista suhtautumista uskontoon. Uskonnon ajatellaan olevan perustaltaan virheellistä, illuusionomaista, eivätkä jotkut sen myönteiset sosiaaliset vaikutukset sitä muuksi muuta. Näin ollen esimerkiksi uskonnollinen moraalit leimattiin kauttaaltaan virheelliseksi.¹⁸

Eri uskontojen moraalikäsityksistä kristillinen moraalit on ollut runsaasti esillä tieteellisen ateismin tutkimuksissa. Erityisesti 1970-luvulta lähtien se on saanut lisääntyvää huomiota osakseen. Tämän sanotaan johtuvan siitä, että kehittyneessä sosialistisessa yhteiskunnassa uskonnollisuus ei johdu niinkään virheellisistä tai puutteellisista tiedoista kuin uskonnollisesta traditiosta, joka välittyy muun muassa uskonnollisen moraalien kautta. Toisena syynä mainitaan se, että kirkot ovat yhä enemmän alkaneet kiinnittää huomiota uskonnolliseen moraalit, koska monet muut kirkkojen ope-

tukset ovat osoittautuneet eri tieteiden valossa paikkansapitämättömiksi. Näin ollen kirkot pyrkivät argumentoimaan uskonnon puolesta siihen liittyvään moraaliin viitaten.

Tieteellinen ateismi on pyrkinyt selvittämään uskonnolliseen moraaliin liittyviä psykologisia mekanismeja, muun muassa syyllisyydentuntoa ja yleensä omantunnon kehitystä ja toimintaa marxilaisen filosofian ja psykologian näkökulmasta. Kristinuskon on sanottu toimivan moraaliopetuksessaan sikäli ovelasti, että se toisaalta ensin synnyttää syyllisyydentunteita omilla opetuksillaan ja toisaalta se määrittelee itsensä tai oppia edustavan instituution ainoaksi, joka voi todella vapauttaa tästä syyllisyydentunnosta.

Kristillistä moraalia on kritisoitu myös siitä, että se asettaa ihmisen ensisijaisesti suhteeseen jumalaan ja näin »irrottaa hänet todellisesta sosiaalisesta vastuusta yhteiskunnallisessa elämässä». Lisäksi kristillisen moraalin sanottiin olevan egoistista, koska keskeisenä päämääränä on ihmisen oma pelastuminen. Silloinkin kun ihminen väittää rakastavansa jumalaa, hän todellisuudessa rakastaa omaa taivaspaikkaansa. Myös uskonnolliset opetukset elämän tarkoituksesta ja päämäärästä ovat samantapaisin perustein olleet tieteellisen ateismin kritiikin kohteina.¹⁹

Suhtautumisessa uskonnolliseen moraaliin on viime vuosina tapahtunut merkittäviä muutoksia. Garadzhin mukaan on olemassa monia sosiaaliseen elämään liittyviä kysymyksiä, joissa uskovien ja ei-uskovien välille on löydettävissä yhteinen kieli. Näitä ovat mm. kysymys hyvästä ja pahasta niiden historiallis-sosiaalisessa merkityksessä, kysymykset sodasta ja rauhasta, ihmisyydestä, jne. Hän ei enää syytä uskovia yhteiskunnan vastaisesta toiminnasta ja epälojaalisuudesta kommunismin ihanteille, vaan kirjoittaa.

»Sekä uskonnot että ei-uskovat yhteiskuntamme kansalaiset käsittävät ja hyväksyvät sosialistiset arvot ja ihanteet.» ...

»Uskovat ovat epäilemättä sosialistisen elämäntavan, ideologiamme ja kommunistisen arvojärjestelmän vaikutuksen alaisena. Tajunnassaan ja toiminnassaan he eivät erottaudu muusta neuvostokansasta, vaan elävät sen intressien mukaan, tukevat puolueen ja hallituksen sisä- ja ulkopolitiikkaa ja perestroikaa edistäviä toimenpiteitä.»²⁰

Garadzhin mukaan käytännön elämässä on siis löydettävissä monia yhteistyön alueita uskonnon ja kommunismin välillä. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että marxismi-leninismien keskeisimmät postulaatit olisivat muuttuneet. Garadzh kuvaa tätä seuraavasti:

»Emme ole koskaan yhtä mieltä uskonnon kanssa sen perustavista maailmankatsomuksellisista käsityksistä. Ei ole eikä voi olla yhteistä ajattelutapaa ja kompromissia materialismin ja idealismin välillä rat-

kaistaessa kysymystä maailman luonteesta ja siitä mikä on ensisijaista – materia vai tajunta.»²¹

S.M. Nekrasovin mielestä tätä aatteellista vastakohtaisuutta ei tule ylikorostaa. Hänen mukaansa tieteellisen ja uskonnollisen maailmankatsomuksen aatteellinen vastakohtaisuus ja ateistisen kasvatusjärjestelmän olemassaolo eivät vielä sisällä kaikkia niitä monimutkaisia yhteyksiä, jotka vaikuttavat kirkon ja valtion välillä, sekä uskovien ja ei-uskovien kansalaisten välillä. Tämä tuli Nekrasovin mukaan erityisen selvästi esille vietettäessä Venäjän ortodoksisen kirkon 1000-vuotisjuhlia. Tällöin neuvostohallitus esitti toivomuksen, että

»kirkko ja uskovaiset yhä edelleen täyttäisivät patriottisen ja kansalaisvelvollisuutensa toimimalla rauhan puolesta, edesauttamalla kansan humanitaarisen ja eettisen potentiaalin ja yleiskansallisten ja yleisinhimillisten arvojen voimistumista.»²²

Uskonnollista moraalia arvioidessaan Garadzh toteaa poliittisen käytännön osoittaneen, että uskontoon liittyy erilaisia arvoja. Hänen mukaansa jotkut niistä ovat vieraita sosialismille, toiset puolestaan neutraaleja suhteessa sen perustaviin ihanteisiin ja arvoihin. Hän jatkaa:

»Mutta kokonaisuutena uskonto ei suhtaudu vihamielisesti kommunistisiin pyrkimyksiimme. Pikemminkin sen voidaan nähdä tukevan sekä sisä- että ulkopoliitikkaamme, puhumattakaan henkisestä, moraalista alueesta, jolla uskonto on perinteisesti vahvoilla. Se tukee monessa kohden samoja ihanteita, joihin me pyrimme kasvattamaan.»²²

Garadzhin mukaan aikaisemmin opetettiin, että jo uskonnon olemassaolo yhteiskunnassa merkitsee sitä, että siihen ei voi suhtautua rauhallisesti. Näin ollen suhtautumisessa uskontoon ei ole voitu käyttää muita termejä kuin paljastaminen ja hävittäminen. Uskonnon sanottiin ratkaisevasti haittaavan sosiaalista aktiivisuutta.

Hänen mukaansa uskontoa ei kuitenkaan enää samasteta klerikaaliseen antikommunismiin, vaan nyt pyritään tiedostamaan yhteistyömahdollisuudet uskonnollisten ryhmien kanssa yhteisessä taistelussa rauhan ja sosiaalisen edistyksen puolesta.²⁴

7. Ateismin kehitys Neuvostoliitossa

Ateismin kehitystä Neuvostoliitossa on aikaisemmin kuvattu »lainomaisena uskonnosta vapautumisen prosessina». Keskeisenä lähtökohtana on pidetty yhteiskuntajärjestelmän muuttumista ja sen myötä tapahtunutta »sosiaalisten olosuhteiden merkittävää paranemista», jolloin uskonto käy yhä tarpeettomammaksi. »Vanhan yhteiskunnan jäänteitä» vastaan on kuitenkin taisteltu, mm. Taistelevien jumalankieltäjien liiton toimesta, myöhemmin ateistisen kasvatusjärjestelmän avulla.²⁵

Ateismin historiaa kuvattaessa on korostettu, että mitään painostusta ei ole käytetty eikä sitä ole edes tarvittu, koska suuret kansanjoukot ovat halunneet vapaaehtoisesti luopua »virheellisistä uskonnollisista käsityksistään». Lisäksi on toistuvasti alleviivattu, että kyseinen painostus ei tulisi kysymykseen myöskään siksi, että Neuvostoliiton perustuslaki takaa kaikille uskonnon ja omantunnon vapauden.²⁶

Neuvostoliiton historiaa kirjoitetaan tänään monelta osin uudelleen – sama on tapahtumassa myös ateismin alueella. Garadzh kirjoittaa muun muassa näin.

»On tunnettua, että Stalinin ajan joukkoterrori kohdistui myös kirkkoihin ja uskoviin. Hän ei myöskään kohdellut hyvin monia ateisteja – viikate leikkasi ilman valikointia. Kirkkojen kukistaminen pysähtyi vain Suuren isänmaallisen sodan vuosiksi. Mutta 1960-luvulla puolueessa sai voiton ideologinen ja poliittinen voluntarismi – me valmistauduimme tekemään ratkaisevaa hyppäystä kohti kommunismia. Oli selvää, että uskonnollisella tekijällä ei ollut sijaa yhteiskunnassa ja siksi tehtiin tiettyjä hallinnollisia päätöksiä. 1950-luvun lopussa ja 1960-luvun alussa suljettiin millä tahansa tekosyillä tai ilman syytä kirkkoja, moskeijoita, rukoushuoneita, ja uskonnollisten yhdyskuntien rekisteröintejä lakkautettiin. Tämä kaikki aiheutti vastareaktion – uskonnollisen fanatistisen ja äärimmäisyysainesten voimistumisen. Ajanjaksolla vuodesta 1950 vuoteen 1964 vuosittain suljettiin keskimäärin 420 ortodoksista kirkkoa (vertailun vuoksi: vuodesta 1965 vuoteen 1974 48 ja vuodesta 1975 vuoteen 1987 22).»²⁷

Tässä katkelmassa Garadzh puhuu ensinnäkin Stalinin ajasta tavalla, joka ennen perestroikaa ei tullut kysymykseenkään. Myös Stalinin hallintokaudella ateismin sanottiin etenevän edellä kuvatun lainomaisen prosessin tavoin. Toiseksi Garadzh viittaa myös uskonnollisia yhdyskuntia vastaan suunnattuun painostukseen 1950-luvun lopussa ja 1960-luvun alussa, josta aikaisemmin vaiettiin täysin. Lisäksi hän huomauttaa, että kaikkien näiden vuosien aikana uskonto leimattiin yhteiskunnallisesti haitalliseksi ja mo-

nien ongelmien olemassaolo yhdistettiin uskontoon. Näillä syillä uskovat eivät päässeet tuotannon johtopaikoille. Jos heitä painostettiin jollakin tavoin, sen selitettiin olevan pyrkimystä vapauttaa heidät uskonnollisista ennakkoluuloista. Garadzhin mukaan näitä selityksiä ei kuitenkaan varauksettomasti hyväksytty kansan keskuudessa. Päinvastoin, tällainen propaganda aiheutti hänen mukaansa negatiivisen vastareaktion niiden joukossa, jotka näkivät, miten uskovat todellisuudessa suhtautuvat esimerkiksi omaan työhönsä. Tämä herätti hänen mukaansa myös epäluottamusta ateistista propagandaa kohtaan.

Garadzh arvostelee myös aikaisemman uskonnonkritiikin esille tuomia käsityksiä. Siinä uskonto on aiemmin leimattu kapitalistiksi vaikutteiksi muuten ideologisesti monoliittisessa yhteiskunnassa. Hänen mukaansa herää kuitenkin kysymys, miksi sitä on pidetty kapitalistisena, sillä sehän on syntynyt paljon ennen kapitalismin syntyä. Lisäksi uskonnon sosiaalisia vaikutuksia tarkasteltaessa tulee hänen mukaansa olla rehellinen ja katsoa sen konkreettisia vaikutuksia. Garadzhin mukaan on havaittavissa, että uskonto on edistänyt demokratiaa ja sosiaalista kehitystä esim. monissa Latinalaisen Amerikan ja Kauko-Idän maissa. Lisäksi se on taistellut aktiivisesti ydinaseistaruuden ja ympäristökysymysten puolesta, sekä tukenut demokratiaa.²⁸

Lopuksi

Uudistuspolitiikka on merkinnyt monia muutoksia tieteelliselle ateismille. Ei liene mahdollista täsmällisesti ennustaa, mitä seuraavina vuosina tulee tapahtumaan. Tiettyinä suuntaviivoina voitaneen kuitenkin pitää Neuvostoliitossa harjoitettavaa ateistista työtä ja tutkimusta koordinoivan tutkimuslaitoksen määrittelemiä tavoitteita. Ensinnäkin määritellään se, mihin ei enää pidä langeta:

»Meidän tulee lopettaa sellaisten dogmien laatiminen, jotka estävät selväjärgistä ja uusista näkökulmista tapahtuvaa ateismin teorian ja käytännön tarkastelemista, sekä ateismin historian, valistustyön menetelmien ja ateistisen kasvatujärjestelmän uudelleenarvioimista.»²⁹

Toiseksi, tieteelliselle ateismille asetetaan seuraavat tavoitteet:

»Tämän vuoksi on välttämätöntä ensiksi havaita ne stereotypiat, jotka estävät meitä näkemästä perestroikan ja uudistusten suuntaan. (...) Meidän tulee ensinnäkin tarkastella kriittisesti monia kirjallisuudes-

samme esiintyviä käsityksiä uskonnosta, arviointeja uskonnollisesta tajunnasta ja suhteesta uskoviin ja toiseksi määritellä täsmällisemmin ateismin teoreettiset lähtökohdat ja sen fundamentaaliset perusteet tarkastellen sen historiaa ja kiinnittäen erityistä huomiota sen marxilais-leniniläiseen vaiheeseen. (...) Lähtemällä näiden kahden aspektin kriittisestä analyysistä voidaan suunnitella perestroikan tie ateistisessä kasvatuksessa.»³⁰

Viitteet

- ¹ Istorija i teorija ateizma 1982, 6–9.
- ² Istorija i teorija ateizma 1982, 402–411.
- ³ Suhov 1961, 48–84; 1970, 18–19.
- ⁴ ITA 1982, 402–411; Na 1972, 234–242.
- ⁵ Ugrinovich 1986, 20–21; Tämän käsityksen Ugrinovich ilmaisi myös toukuussa 1989 antamassaan lausunnossa väitöskirjastani.
- ⁶ Garadzh 1989, 2–5.
- ⁷ Garadzh 1988, 10–11.
- ⁸ Garadzh 1988, 10.
- ⁹ Istorija i teorija ateizma 1982, 251–262; Tazhurizina 1979, 20–31; Grigor’jan 1974, 42–53.
- ¹⁰ Organizatsija i metodika ateisticheskogo vospitanija 1986, 3–9. Ks. myös Vospitat’ ateista 1988, 5–10.
Teos korostaa subjektiivisten tekijöiden merkitystä uskonnon säilymisessä: »Nykyolosuhteissa uskonnollisten ennakkoluulojen säilymiseen vaikuttavat merkittävästi subjektiiviset tekijät, joiden joukossa on ensiksi välttämätöntä mainita lasten uskonnollien kasvatusta uskovaisten perheissä, uskonnollisten organisaatioiden toiminta ja ulkomailta tulevan uskonnollisen propagandan vaikutus.» (s. 5)
- ¹¹ Ugrinovich 1986, 334–341; ks. myös viite 5.
- ¹² Nekrasov 1989, 3–6.
- ¹³ Garadzh 1988, 11.
- ¹⁴ Garadzh 1988, 11.
- ¹⁴ Garadzh 1988, 12.
- ¹⁶ Tätä aihepiiriä olen tarkastellut lähemmin väitöskirjani luvussa, joka selvittää tieteellisen ateismin kriittistä ja positiivista tehtävää. Ks. Kääriäinen 1989, 108–115.
- ¹⁷ Istorija i teorija ateizma 1982, 354–364.
- ¹⁸ Ugrinovich 1980, 67–70.
- ¹⁹ Istorija i teorija ateizma 1982, 354–364; Moskalenko- Chechulin 1979, 150–166; Kostenko 1982, 79–83; 138–157.
Aikaisemmin kristinuskoa syytettiin monien yhteiskunnallisten epäkohtien olemassaolosta. Artikkelissaan Garadzh ottaa toisenlaisen näkökulman. Hänen mukaansa perestroikan ja glasnostin aikana huhtikuusta 1985 lähtien on »kysymystä sosiaalisesta passiivisuudesta pyritty selvittämään paljon syvemmin ja perustavammin kuin aikaisemmin». On todettu, että suuret kansanjoukot ovat irtautuneet tuottavasta työstä ja sosiaalisesta toiminnasta, jossa he voisivat olla hyödyllisiä yhteiskunnalle. Tällä vieraantumisella on mittaamattoman suuri

haitallinen vaikutus kansan moraliin ja henkiseen elämään. Tässä ovat hänen mukaansa juuret joukkoalkoholisille, sosiaaliselle apatialle ja narkomanialle ja ne ovat syynä »henkiseen pakolaisuuteen» ja uskonnollisuuteen sen monissa eriskummallisissa muodoissa. »Uskonto on siis todellisuudessa yhteydessä sosiaalisen aktiivisuuden ongelmiin, mutta kysymys on siitä missä määrin se on riippuvainen tekijä, missä määrin taas määrittelevä.» (Garadzh 1988, 10)

²⁰ Garadzh 1988, 11.

Tätä uudelleenarviointia harjoitettiin erityisesti Venäjän kirkon 1000-vuotisjuhlien yhteydessä. Ne merkitsivät Nekrasovin mukaan Venäjän kansan historian, kulttuurin ja henkisen perinnön perusteellista tutkimista. Nekrasov pitää kirkkotaidetta, ikoneja ja kirkkorakennuksia arvokkaana perinteenä, jotka kertovat merkittävällä tavalla kansan historiasta. Neuvostokansalaisilla on hänen mukaansa ollut suurta kiinnostusta historiallis-kulttuurilliseen perintöönsä, mutta uskonnon ja kirkon asemasta historiallis-kulttuurillisessa prosessista »ei valitettavasti ole ollut syvällistä tutkimusta». Kirkon ja kansan historian yhteyksiä tulisi hänen mukaansa tarkemmin tutkia, jotta saataisiin selville nämä todelliset yhteydet ja niiden kautta voitaisiin rikastuttaa kansan henkistä elämää. Nekrasov 1989, 5–6, 91–94.

²¹ Garadzh 1988, 11.

²² Nekrasov 1989, 5–6.

²³ Garadzh 1989, 3–4.

²⁴ Garadzh 1988, 12.

²⁵ Vorontsov 1967, 100–104; Istorija i teorija ateizma 1982, 392–396.

²⁶ Istorija i teorija ateizma 1982, 396–402; Nauchnyj ateizm 1974, 226–233.

²⁷ Garadzh 1989, 3.

Mielenkiintoinen yksityiskohta on se, että tieteellinen ateismi tieteenä syntyi juuri tuona ajankohtana, 1950- ja 1960-lukujen vaihteessa. Sen syntymistä perusteltiin toteamalla, että filosofian sisäisen differentioitumisprosessin seurauksena tieteellinen ateismin edellyttää itsenäisen tieteen asemaa. Toisaalta viitattiin NKP:n hallinnollisiin päätöksiin. Ks. esim. *Kratkij nauchno ateisticheskij slovar'* 1969, 56–57 ja Rutkevich 1959, 4–6.

²⁸ Garadzh 1989, 3–5.

²⁹ Garadzh 1989, 2.

³⁰ Garadzh 1989, 2.

Kirjallisuus

Garadzh, V.

1988 *Na uroven' trebovanij zhizni*. Nauka i religija n:o 1/1988.

1989 *Pereosmyslenie*. Nauka i religija n:o 1/1989.

Grigor'jan, T.G.

1974 *Protivopozlozhnost' religioznogo i nauchnogo mirovozzrenij*. Moskva.

Istorija i teorija ateizma

1982 Moskva.

Kostenko, N.A.

1982 *Ateizm i npravstvennost'*. Rol' nauchnogo ateizma v formirovanii kommunisticheskij npravstvennosti. Moskva.

Kratkij nauchno ateisticheskij slovar'.

1969 Moskva.

- Kääriäinen, Kimmo
 1989 Discussion on Scientific Atheism as a Soviet Science 1960–1985. Suomalaisen Tiedeakateman toimituksia. Sarja B, nide 249. Diss. Helsinki.
 Moskalenko, A.T. – Chechulin, A.A.
 1979 Mikrosreda verujushchego i ateisticheskogo vospitanie. Novosibirsk. Nauchnyj ateizm
 1974 Moskva.
 Nekrasov, S.M.
 1989 Zaveschannaja pamjat'. Moskva.
 Organizatsija i metodika ateisticheskogo vospitanija
 1986 Moskva.
 Rutkevich, M.N.
 1959 Dialekticheskij materializm. Moskva.
 Suhov, A.D.
 1961 Sotsial'nye i gnoseologicheskie korni religii. Moskva.
 1970 O kornjakh religii. Serie: Estestvoznanie i religija 3/1970. Moskva.
 Tazhurizina, Z.A.
 1979 Aktual'nye voprosy istorii ateizma. Moskva.
 Ugrinovich, D.M.
 1980 O marksistskom ponimanii religii. Sovetskaja etnografija n:o 1/1980.
 1986 Psikhologija religii. Moskva.
 1986 Osnovy zakladyvajutsja v sem'e. Nauka i religija n:o 7/1986.
 Vorontsvo, G.V.
 1967 Osushchestvlenie partiej leninskikh printsipov ateisticheskogo vospitanija mass (1921–1937 gg.). Po etapam razvvitija ateizma v SSSR. Nauka. Leningrad.
 Vospitat' ateista
 1988 Moskva.

Summary

Kimmo Kääriäinen, Perestroika and Scientific Atheism in the Soviet Union

The author discusses changes which have taken place in the content and goals of Soviet scientific atheism due to *perestroika* and *glasnost*. He deals with four main points now under change: (1) reasons contributing to the survival of religion in a socialist society; (2) goals of atheistic education; (3) religious moral compared to the communist one; and (4) theories concerning the development of atheism in the Soviet Union. Kääriäinen concludes, first, that the Soviet specialist of scientific atheism now recognize some cause of religion existing in a socialist society, too. They include passive participating in the construction of a socialist society among a rather large number of Soviet people, historical reasons of political and economical failures, large number of Soviet people, historical reasons of political and economical failures, the earlier not so easily accepted strength of religious traditions, and the fact that the Soviet educational and other institutions have failed to adequately fulfil the Soviet people's spiritual needs.

Concerning the second point, Kääriäinen notes that in the goals of atheistic education there have been only minor changes. The most notable of them is that education no more aims at bringing up militant atheists; today they are satisfied

with »liberating» people from religion in order to make them adopt the so-called scientific world view.

Speaking about religious and communist moral Kääriäinen states that in spite of the fact that religion and communism according to the experts of scientific atheism are mutually exclusive the Soviet researchers are today inclined to emphasize more the common practical goals than differences between religion and communism. And in the fourth point, according to the author, there has also been rather noticeable changes. Historians of Soviet atheism today speak openly about Stalinian terrorism and pressure upon religious communities which took place in the lates 1950's and early 1960's. Only some years ago this was still impossible.

Metropoliitta Tiihon

Ortodoksisuus modernin tieteenfilosofian näkökulmasta*

Tieteen tehtävä on päästä totuuteen. Varsinkin länsimainen moderni tieteenfilosofia ja tieteenteoria pyrkivät tietoon rationaalisin ja empiirisin metodein. Jotkut tutkijat ovat omaksuneet pragmaattisen ja jotkut harvat intuitiivisen metodin. Filosofiseen tietoon on pyrittävä autonomisesti, riippumattomasti uskonnollisesta uskosta. Tutkimusmetodin avulla pyritään saavuttamaan tietoa. Uskonnollista uskoa on saatettu pitää jopa esteenä totuuden saavuttamiselle. Kuitenkin bysanttilaisessa ajattelussa usko on ollut tiedon tavoittamiseksi.

Mikä on sitten tiedon ja uskon välinen suhde tutkimuksessa? Useimmiten se koetaan ristiriitaisena. Kuitenkin uskonto edustaa totuutta, ilmoitettua totuutta, ja teologia on oppia Jumalasta. Myös tiede pyrkii totuuteen. Bysanttilaisessa ajattelussa pidettiin perustellusti uskoa filosofoinnin ja pohdiskelun välttämättömänä edellytyksenä. Tämä sama pitänee paikkansa edelleenkin ortodoksisessa teologisessa tutkimuksessa. Voidaan todeta, että myös modernin tieteenfilosofian käsityksenä ja menetelmänäkin on, että tutkimuksen kautta saavutettava tieto on perusteltua uskoa. Kuten uskova ihminen myös tieteentutkija on totuuden etsijä. Kuitenkin tutkija, toisin kuin ehkä uskova, asettaa omaksumansa periaatteet, perusteet ja johtopäätökset, *tarkistuksen* alaisiksi. Tutkija ei saa urautua eikä pysähtyä, vaan hän on vaelluksella kuten kristitty elämänsä loppuun saakka. Ajallisen elämän päätöksessä inhimillisen tarkistuksen rajat ovat ohi. Usko ja uskonto ovat se totuus, joka on vienyt perille.

Professori ja filosofi Sven Krohnin mukaan tieto-oppi ja tieteenteoria eli tieteenfilosofia luetaan kriittisen filosofian keskeisiin alueisiin. Moderni tieteenfilosofia painottaa *merkitys- ja käsiteanalyysiä*, jonka avulla tapahdetaan tieteen ja arkielämän lauseiden, käsitteiden, selvittäminen. Teologisen tutkimuksen kannalta lienee paljon tehtävää uskon sisällön, opinkappaleiden, kanonisten sääntöjen, erilaisten termien ja käsitteiden selvittelyssä suhteessa uskonelämän todellisuuteen, ruohonjuuritasoon. Teologisen tut-

* Valamon luostarissa Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian laitoksen jatkokoulutuspäivillä 29.7.1989 pidetty luento.

kimuksen tavoitteena ei voi olla uuden opin luominen, vaan opin totuuden entistä laajempi ymmärtäminen ja sen saattaminen entistä selvempään ja tajuttavampaan ilmaisuun.

Tieteellisen, myös teologisen, tutkimuksen kannalta modernin tieteenfilosofian korostama *ns. poikkitieteellinen tarkastelu* on tarpeellista erityisesti silloin, kun otetaan huomioon muiden tieteenalojen antama kuva tutkittavasta teemasta tai objektista. Poikkitieteellisessä tarkastelussa voidaan päätyä kahden tai useamman tieteenalan käsitejärjestelmien tai oletusten vertailukelvottomuuden ja ristiriitaisuuksien »dilemmaan» eli kahtia jaettuun olettamukseen. Tieteellinen tutkimus, kun se pyrkii *kokonaisvaltaisuuteen*, asettaa itselleen uskonnollisena pysyen poikkitieteellisyyden yleiseksi vaatimukseksi. Tällöin voi osoittautua, että erityistieteiden hypoteesien ja teorioiden pätevyysalue ja merkitys on arvioitava uudelleen. Näin tapahtui esim. astronomiassa ja fysiikassa siirryttäessä Newtonin järjestelmästä Einsteinin suhteellisuusteoriaan, kuten mm. Sven Krohn on todennut.

Kirkkomme teologian opetuksessa ja tutkimuksessa pyritään myös kokonaisvaltaisuuteen. Varsinkin yliopiston yhteydessä tapahtuvassa tutkimuksessa poikkitieteellisyys on mahdollista ja tarpeellistakin toteuttaa ottaen huomioon eri tieteenalat. Sama koskee myös teologian eri oppiaineiden yhteyden hahmottamista. Tutkimustapahtumassa vanha ja hyvä ajattelutapa ei ole uuden valossa kokonaan virheellinen, vaan se voi säilyttää käyttökelpoisuutensa rajoitetuilla alueilla. Näin kai on paljolti ollut idän kirkon tutkimuksen piirissä varsinkin sen omissa akatemioissa. Tutkimuksen valossa voivat termit saada uuden täsmennetyn merkityksen. Uusi ehkä laajempi tarkastelutapa sekä kokonaisnäkemys voivat siten johtaa – tunnetun amerikkalaisen tieteenhistorioitsijan Thomas Kuhnin ilmaisun mukaan – uuteen yleistä maailmankuvaamme tai tietoaamme muuttavaan paradigmaan eli muotosarjaan. Tämä käsitys tuskin soveltuu teologian varsinaiseen oppijärjestelmään, mutta pätee kirkon elämän joillakin alueilla, esim. diasporakysymykseen liittyvää kanonista periaatetta – yksi kaupunki yksi piispa – selittäessä. Tutkimus voisi tuoda uuden hyväksyttävän näkökulman ja selvittää hierarkkien ohjauksessa kirkon kanonisen näkemyksen periaatteen toteutumista muuttuneissa olosuhteissa.

Filosofi J.E. Salomaan mukaan tutkimuksen on otettava huomioon kulttuurin sekä teoreettiset että käytännölliset muodot. Sen ei tule väheksyä eläytymisen ja intuition merkitystä, mutta kokonaistulosta ei saa rakentaa yksin näiden tekijöiden varaan. Tutkimuksessa on ajattelulla oma merkityksensä.

Nykyaikainen tieteenfilosofia tuntee myös *ns. hermeneuttisen* metodin. Kieli puhuttuna ja kirjoitettuna sanana on nähtävä merkityksiä ja tavoitteita kannattavina merkkeinä ja symboleina, jotka vaarivat tulkintaa. Tällaisen

tulkinnan mahdollisuuden ehtona on ihmisen ajatuksellinen kokonaisvaltaisuus, esittelevä ja vertaileva kuvaaminen. Lyhyesti ilmaistuna kysymyksessä on ihmisen tietoisuudelle esittäytyvien ilmiöiden ja niiden suhteiden ns. fenomenologinen kartoitus. Hermeneuttinen metodi on teologisessa tutkimuksessa tunnettu erityisesti eksegetiikan tutkimusalueella, mutta sitä ilmeisesti voisi soveltaa myös patristiika ja liturgisen teologian piirissä, jotka molemmat ovat merkittäviä ortodoksisen teologian osa-alueita.

Tieteenkin myös teologian tutkimuksessa tutkija voi joutua hyvän ja pahan tienhaaraan. Miksi? Vapautta omaavana ihminen tuntee olevansa *vapaa valitsemaan*. Valinnanteko sivuaa tutkijan mahdollisuuksia koskevaa rajattomuuden ja universaalisuuden tuntoa. Rajattomuus voi ilmetä vallantahdossa, joka ilmenee ei vain näennäisesti itsensä voittamisessa, vaan myös vaatimuksena esim. luonnon hallitsemisesta ja ohjaamisesta ns. teknisen kehityksen ja teknologian avulla. Teknologian ehtona on ollut ihmisen pyrkimys universaaliseen tietoon. Francis Baconin mukaan »tieto on valtaa». Se on ilmentänyt länsimaista »faustisen» kulttuurikehityksen suuntaa. Samaa ajatusta ovat korostaneet positivismin isän August Comten sanat: »Nähdä, jotta tiedettäisiin, tietää, jotta ennustettaisiin, ennustaa, jotta ohjattaisiin.» Nämä väitteet eivät kulttuurissa ilmennä vain tilapäistä ilmiötä, vaan ne kuvaavat »Homo sapiensin» luontoon, persoonaan, ankkuroitua perusominaisuutta. Sekä magia että nykyaikainen teknologia pyrkivät rajattomaan valtaan. Tutkijalla tulee olla *nöyryyttä* edetä askel askeleelta, eikä hän kuitenkaan voi tyytyä tiettyyn saavutettuun tavoitteeseen. Mutta ihmisellä on kuitenkin rajansa, ja rajojen ylittämispyrkimys voi ihmisessä, tutkijassa, ilmetä Bertrand Russelin mukaan hulluutena ja hybridiksi.

Voiko tämä vaara olla uhkaamassa teologista tutkimusta? Tuskin. Mutta me elämme teknologian alati kehittyvää aikaa. Esim. tietokone palvelee hyvin tutkimuksen tekemistä, mutta tahdotaako sen »ymmärrystä» siirtää pian esim. kirkonkellojen soittamiseen, liturgiseen lauluun tai rukoilemiseenkin, jolloin »lex orandi» -periaatetta toteuttavasta persoonasta, Jumalan kuvasta, tuleekin sivustakatsoja.

Mikä on sitten ortodoksisen teologisen tutkimuksen asema tieteenfilosofian kannalta? Onko teologia tiedettä? Tunnettua on, että bysanttilainen lähtökohta on korostanut uskoa filosofoinnin ja tutkimuksen edellytyksenä. Kun tutkija haluaa välttää harhaa ja saavuttaa totuuden, hänen lähtökohtaan tulee olla usko. Teologian tutkijan pitää olla jumalallisen kipinän omaava persoona, joka tahtoo kurottautua dynaamisesti kohti Jumalan avulla tapahtuvaa kasvua. Kaikella tällä on välittömät implikaatiot tietoteoriaan ja erityisesti Jumalan tuntemiseen, kuten John Meyendorff on korostanut. Tässä on suuri ero länsimaiseen skolastiseen käsitykseen nähden, jonka mukaan Jumalan tunteminen perustuu ilmoitettuihin premisseihin

(Raamattuun ja kirkon opetukseen), jotka Aristoteleen logiikan periaatteiden mukaan ovat ihmisen tiedonsaannin perustana. Tällainen käsitys edellyttää ihmisen riippumattomuutta määriteltäessä kristillisiä totuuksia Jumalan ilmoituksen perusteella. Renessanssi ja humanismi menivät vielä pidemmälle ihmisen autonomisen älyn korostamisessa ja ihmisen optimismiin julistamisessa. Lisäksi renessanssin ajattelu jätti syntiinlankeemuksen seuraukset sivuun. Ortodoksisessa ajattelussa lähtökohtana on ollut, että Jumalaa ei voi oppia tuntemaan pelkän älyllisen prosessin kautta vaan, kuten pyhä Gregorios Palamas on opettanut, yhteydessä, kommuuniossa Jumalaan. Ihminen ei ole siis riippumaton olenno, vaan ylöspäin avautuva Jumalan kuva, jolle välittömän tiedon saavuttaminen tulee asteittain mahdolliseksi. Jumalan kuvana ihminen on luomakunnan herra eikä sen orja. Ihminen on mikrokosmos, koska hän pystyy yhdistämään hypostaattisessa yhteydessä älyn ja aistien aspektit ja koska Jumala on antanut hänelle *tehtävän ja tarkoituksen*.

Tutkimustehtävässä teologin tulee muistaa, että inspiraation lisäksi Pyhän Hengen vaikutus on ihmisen tietoisuuden salaista ohjaamista. Jumala ilmoittaa ihmiselle näyn (*theoria*), jonka avulla hän voi hallita mielialaa. Jumala loi ihmisen osalliseksi kaikesta hyvästä, myös tiedosta. Konstantinos Kavarnoksen mukaan puhutaan kahdesta tiedon mahdollisuudesta. On olemassa luontainen tieto (*fysike gnosis*) ja luonnonmukainen tieto (*kata fysin gnosis*), joka ei ole luontaista vaan hankittua. Se kehittyy luontaisesta tiedosta kokemuksen ja järkeilyn avulla. Modernissa tieteenfilosofiassa ovat tunnettuja Immanuel Kantin käsitteet »das Ding an sich» sekä »a priori» ja »a posteriori», joilla lienee tietoteoreettisia yhtymäkohtia Kavarnoksen esittämiin tieteenfilosofiin käsitteisiin.

Lopuksi voidaan todeta, että luontainen tieto yleensä, ja erityisesti henkinen tieto on välitöntä. Se ei ole deduktiivisen tai induktiivisen järkeilyn tulosta. Bysanttilainen käsitys eroaa myös aikamme, mm. Henri Bergsonin edustamasta intuitionimista, jonka liiskuma-ala on suhteellisesti varsin kapea. Sven Krohn on kysynyt, mitä tieto oikeastaan on. Onko tieto kuten totuus fundamentaalinen käsite, peruskäsite? Krohn on vastannut, että totuuden käsite on laajempi kuin tiedon. Tieto on siis kohdallisesti *perusteltu totuudenmukainen usko*.

KIRJALLISUUTTA

R.G. Collingwood, *The Idea on History*. Oxford 1973.

T.R. Gerholm – S. Magnusson, *Ajatus aate ja yhteiskunta*. Porvoo 1972.

Konstantinos Kavarnos, *Bysanttilainen ajattelu*. (Ajattelua koskevat luvut I–IV englanninkielisestä alkuteoksesta *Byzantine Thought and Art*, 1974.) Suomennos

Petri Piironen. Joensuu 1981.
Sven Krohn, Ihminen, luonto ja logos. Jyväskylä 1981.
John Meyendorff, Bysantin teologia. Opillisia kysymyksiä. (Alkuteos Byzantine Theology 1974, suomentanut Ritva Orfanos.) Pieksämäki 1987.
J.E. Salomaa, Filosofian historia I–II. Porvoo 1949.

SUMMARY

Tikhon, Metropolitan of Helsinki, Orthodoxy from the point of view of modern philosophy of science

The author discusses about relations between scientific knowledge and religious faith. He points out that although there are differences between these two ways of understanding man and his position in the world both of them try to grasp the human being as a whole. Nevertheless, in the author's opinion, scientific knowledge emphasizes more the rational in man and, in most cases, do not pay much attention to him as a willing and feeling creature.

Reino Tillanen

Eukaristiadogmin kriisejä Venäjällä ennen vuotta 1800*

Venäjän ortodoksisuus on Bysantin ortodoksisen perinteen vastaanottamista ja jatkumista Venäjällä. Jos katsotaan, että tämä traditio on muotoutunut idän ortodoksisen kirkon tunnustamaan asuun viimeistään seitsemännessä ekumeenisessa konsiilissa vuonna 787 Nikeassa, niin se on Venäjälle tullessaan ollut jo »valmis».

Vanhassa kristikunnassa kristittyinä elämistä on pidetty tärkeämpänä kuin oppilauseلمien laatimista. Niinpä yleinen periaate »primum vivere, deinde dogmatizare» oli koskenut myös pyhää eukaristiaa. Kun slaavien apostolit, veljekset Kyrillos ja Methodios aloittivat 800-luvulla toimintansa Etelä-Venäjällä, itäisessä kristikunnassa ei vielä ollut käyty teologisia keskusteluja eukaristiasta. Tästä syystä eukaristiaoppi ei voinut Venäjälle tullessaan olla läheskään valmis.¹ Osallistumalla liturgiapalveluksiin sekä kirkon muuhun toimintaan venäläiset omaksuivat eukaristiamysteerin Bysantin tradition välittämässä käytännön muodossa ilman eukaristian teologista reflektointia ja sen yksityiskohtaista dogmaattista määrittelyä.

Teologiset keskustelut eukaristiasta saivat alkunsa läntisessä kristikunnassa (Radbertus ja Ratramnus 800-luvun alkupuolella ja Berengar 1000-luvun loppupuolella) ja levisivät sieltä itään. Venäjälle saapuessaan ne tulivat teologisesti jokseenkin kehittymättömälle alueelle, koska tieteellisen teologisen tutkimuksen perusedellytykset, hyvä teologinen koulu ja valistunut kuulijakunta, puuttuivat silloin Venäjältä.²

Mutta jo ennen venäläisten teologisten koulujen perustamista ja venäläisen tieteellisen teologian alkua venäläiset joutuivat osallisiksi eukaristiaa koskevaan kiistaan. Konstantinopolin patriarkan Mikael Kerularioksen aikana (1053) kreikkalaiset aloittivat polemiikin latinalaisia vastaan happamattoman leivän käytön vuoksi eukaristiassa.³ Myös Venäjän kirkon edus-

* Artikkelin perustuu Moskovan patriarkaatin talossa Haagassa 12.–13.10.1987 Venäjän ortodoksisen kirkon tuhatvuotisjuhlien merkeissä järjestetyssä seminaarissa pidettyyn venäjänkieliseen esitelämään.

tajia osallistui tähän polemiikkiin (Kiovan metropoliitat Georgios ja Nikephoros; mahdollisesti myös Perejaslavl lin metropoliitta Leontij jo vuositu-
hansien vaihteessa; Leontin nimeen liitetyssä traktaatissa »ΛΕΩΝΤΟΣ
μητροπολίτον Ρωσίας πρὸς Ρωμάιονς, ἤτοι Λατίνονς περὶ τῶν ἁ-
ζύμων latinalaisten käyttämää happamatonta eukaristialeipää sano-
taan kuolleeksi aineeksi, jonka käyttö pohjautuu Mooseksen lakiin eikä
Kristuksen säätämukseen).⁴ Muutamat venäläisistä asettuivat kiistassa vä-
littävälle kannalle (metropoliitat Johannes ja Theodoros).⁵

Eukaristista leipää koskevat erimielisyydet 1000- ja 1100-luvulla eivät
aiheuttaneet vuoden 1054 suurta katastrofia, kristikunnan jakaantumista
itäiseen ja läntiseen osaan, mutta olivat kuitenkin osoituksena siitä eripurai-
suudesta, joka silloin vallitsi kirkon itäisen ja läntisen osan välillä. Venäläi-
set olivat vielä tuolloin uskoltaan ja sivistykseltään sen verran »lapsia»,
että heidän poleemiset puheenvuoronsa eukaristisesta leivästä eivät voineet
rakentua sen enempää historiallisten kuin dogmaattistenkaan perusteiden
varaan. Tieteellisen teologian kannalta katsoen käyty polemiikki oli siis
merkityksetön. Se arvo on kuitenkin siinä, että venäläiset alkoivat silloin
tajuta oman tiensä erkanevan latinalaisuudesta. Siihen asti venäläiset olivat
olleet verrattain suopeita länttä kohtaan.⁶

Bysantissa käytiin 1100-luvulla kiista liturgian kerubiveisua edeltävän
rukouksen («... Sinä, Kristus Jumalamme, olet sekä tuoja että tuotava,
sekä vastaanottaja että muille jaettava ...») sisällöstä. Toiset olivat sitä
mieltä, että eukaristinen uhri tuodaan ainoastaan Isälle, toisten mielestä
se kannetaan koko Pyhälle Kolminaisuudelle. Venäjän kirkko oli metropo-
liittansa, kreikkalaissyntyisen Konstantinin hahmossa mukana tässä euka-
rististista uhria koskevassa kiistassa. Lopputulokseksi Konstantinopolin
kokouksissa 1156 ja 1157 tuli Konstantinin kannattama mielipide, että
eukaristinen uhri tuodaan koko Pyhälle Kolminaisuudelle eikä yksinomaan
Isälle.⁷

Turkkilaisvaaran uhatessa Bysantin keisari Johannes VIII (1425– 1448)
koetti saada apua länsimailta myöntymällä Firenzen kirkolliskokouksessa
1439 kreikkalaisen kirkon liittoon roomalais-katolisen kirkon kanssa. Fi-
renzen konsiilissa Venäjän kirkkoa edusti kreikkalaissyntyinen, vuonna
1437 Moskovan metropoliitaksi asetettu Isidor. Hän kuului komissioon,
joka antoi paavi Eugenios IV:n pyytämän selityksen eukaristiaa koskevasta
ortodoksisesta muuttumisopista. Suusanallisesti annettu selvitys olikin yh-
täpitävä roomalaiskatolisen muuttumisopin kanssa. Paavin vaatiessa kirjal-
lista vastausta Moskovan metropoliitta katsoi, ettei niin vaikeasta asiasta
voitu laatia tarkkaa määritelmää ja että jo ennen kirkon jakaantumista
olemassa olleet kreikkalaiset liturgiajärjestykset sisälsivät kirkon opin eu-
karistian elementtien muuttumisesta. Hänen mielestään asetussanojen laita
oli sama kuin siementen: niin kuin ilman siementä ja kylvötyöhön tarvitta-

via välineitä ei voi olla hedelmää, samoin asetussanat tarvitsevat työvälineikseen pappia, alttaria ja rukouksia. Kun riita muuttumishetkestä ja epikleesin merkityksestä ei ottanut loppuakseen, Nikean arkkipiispa Bessarion julisti kaikkien kreikanuskoisten puolesta ja kaikkiin kirkon pyhiin opettajiin, erityisesti Johannes Krysostomokseen vedoten, että asetussanat muuttavat leivän ja viinin Kristuksen ruumiiksi ja vereksi, että näillä sanoilla on itsessään koko muuttumisen voima ja että ortodoksit ilman muuta seuraavat tässä asiassa Krysostomosta ja hänen oppiaan.⁸ Venäjällä ei tästä oltu lainkaan tyytyväisiä, ja niinpä Moskovan kirkolliskokous 1441 torjui päättäväisesti kaikki Firenzessä esille olleet, ortodoksisesta uskosta poikkeavat latinalaisen kirkon opetukset, sanoutui irti unionista sekä kehoitti Isidora katumukseen. Isidor ei suostunut katumaan, vaan pakeni salaa Venäjältä.⁹ Moskovan kokous valitsi (uudelleen) Rjasanin arkkipiispan Joonan Venäjän metropoliitaksi.

Protestanttien kanssa ei Venäjällä tapahtunut mitään yhteentörmäystä eukaristiatulkinnan vuosi. Aluksi protestanttisuutta ei esim. Etelä-Venäjällä koettu minään erityisenä vaarana ortodoksisuudelle eikä ortodoksisen tunnustuksen puolustamiseksi laadittu traktaatteja. Puolalais-liettualaisten alueiden ortodoksit tunsivat 1500- ja 1600-luvulla saavansa jopa tukea protestanteilta taistellessaan roomalaiskatolisen kirkon painostusta vastaan.¹⁰

Trenton konsiilin jälkeen 1570 roomalainen liturgia tuli pakolliseksi roomalaiskatoliselle maailmalle. Eukaristiaopin osalta tämä merkitsi idän ja lännen kirkkojen kantojen jyrkkemistä eukaristian elementtien muuttumista koskevassa kysymyksessä. Vaikka Bresin unioni 1596 siirsi ortodokseja roomalaiskatolisen kirkon tuomiovaltaan, nämä eivät yleensä luopuneet omasta tunnustuksestaan. Sen sijaan useat venäläiset piispat liittyivät mielellään roomalaiskatoliseen kirkkoon. Unionista muodostuikin erityisesti klerikaalinen liike, joka jakoi Länsi-Venäjän ortodoksisen kirkon kirkkokansaansa ja papistoon.¹¹ Kreikkalaisen ja latinalaisen kulttuurin välille oli syntynyt valtataistelu, joka nosti jälleen esiin parisataa vuotta vanhan Firenzen konsiilin kiistakysymyksen eukaristian elementtien muuttumishetkestä.

Latinalainen muuttumisoppi tuli Venäjälle jo 1600-luvun alussa uudistettaessa jumalanpalvelusjärjestystä ja käsikirjoja roomalaiskatolisessa hengessä. Sen omaksumista vauhdittivat alurperin uniaattien käyttöön tarkoitettut Trenton Missale sekä tämän pohjalta 1628 Piotrkovskissa laadittu »Trebnik» (kirkkokäsikirja).¹² Samalla tavalla asetussanojen merkitystä korostava oppi pääsi leviämään myös Suur-Venäjälle. Yleisesti hyväksytyjen venäläisten tai kreikkalaisten jumalanpalveluskirjojen puuttuessa jumalanpalveluskirjoja korjailtiin latinalaisten mallien mukaan. Niitä vähän venäläiset tulokkaat suosittelivat Moskovassa hyvin mielellään.¹³ 1600-

luvun lopulla muuttumisopista oli tullut Venäjällä polttava ongelma, joka kiinnitti 10–15 vuoden ajan kaikkien ajattelevien ihmisten huomion.¹⁴ Latinalaisen muuttumisopin kannattajia olivat Simeon Polockij, Sil'vestr Medvedev sekä Innokentij Monastyrskij. Ortodoksista muuttumisopin tulkintaa puolustivat siihen aikaan Venäjällä Epifanij Slavineckij, kreikkalaiset veljekset Ioannikios ja Sofonios Lihud, munkki Evfimij sekä patriarkka Joakim.¹⁵ Muuttumisoppia koskeva riita saatiin muodolliseen päätökseen Moskovan kirkolliskokouksessa 1690. Kokoukselta jäi antamatta kanoninen sääntö kiistakysymyksestä. Siltä puuttui myös idän patriarkkojen tuki. Joakimin saarna, jossa hän kielsi käyttämästä latinalaishenkisiä jumalanpalveluskirjoja, ei johtanut toivottuun tulokseen, ja niinpä hänen seuraajansa joutui uhkaamaan käyttäjiä anateemalla. Mutta jo vuonna 1693 julkaistiin Moskovassa jumalanpalveluskirja, jossa liturgiaa toimittavaa pappia veloitettiin kumartamaan asetussanojen lausumisen yhteydessä. »Leivälle kumartamisen riita» ei siis loppunut Moskovan kokouksessa 1690.¹⁶ Kiovan latinalainen teologia istui syvällä äiti-Venäjän sydämessä.

Kun Konstantinopolin patriarkka Kyrillos Lukaris julkaisi vuonna 1633 latinankielisen tunnustuskirjan »Confessio Christianae fidei», se aiheutti kalvilaishenkisen sisältönsä vuoksi voimakkaan vastareaktion ortodoksien keskuudessa.¹⁷ Kun sitten roomalaiskatoliseen teologiaan mieltynyt Kiovan metropoliitta Pietari Mogila kävi puolustamaan ortodoksisuutta ja laati sitä varten tunnustuskirjan »Confessio orthodoxa orientalis Ecclesiae», se oli luonteeltaan latinalaissävyinen. Siinä tosin ei puhuta patriarkka Kyriloksesta sen enempää kuin kalvinismistakaan. Mogilan teos sisälsi roomalaiskatolisen eukaristian elementtien muuttumista tarkoittavan termin »transsubstantiatio» (»μετουσίωσις»). »Confessio orthodoxa» hyväksyttiin idän kirkon symboliseksi kirjaksi (Jerusalem 1672), mutta Venäjän kirkossa se pysyi tuntemattomana aina vuoteen 1696 saakka, jolloin se käännettiin Moskovassa kreikankielestä slaavinkieleen. Teokseen sisältynyt transsubstantiaatio-oppi ei Venäjällä yleistynyt kuitenkaan vielä tämän käännöksen perusteella, vaan vasta sen jälkeen kun jotkut venäläiset teologit olivat käyttäneet »пресуществление»-termiä ja käsitettä teoksisaan 1830- ja 1840-luvulla.¹⁸

Uskonnollisesti suvaitsevaisen Pietari I:n aikana Moskovan saksalainen siirtokunta tuli Venäjällä laajasti levinneen ortodoksisuuden arvostelun keskuspaikaksi. Kritiikistä sai osansa myös ortodoksinen eukaristiaoppi. Dmitrij Evdokimovič Tveretinov opetti, ettei Kristuksen läsnäolo eukaristiassa ollut ruumiillista läsnäoloa, vaan hänen jumalallisuutensa ja jumalallisen opetuksensa läsnäoloa.¹⁹ Ortodoksisuuden ja ortodoksinen eukaristiaopin puolustajaksi tuli patriarkan viransijaisuutta hoitanut ja lopulta tsaarin epäsuosioon joutunut Rjazanin ja Muromin metropoliitta Stefan Javorskij, jonka epäitsenäisesti kirjoittama poleeminen teos »Uskon kivi» ilmestyi

postuumisti vuonna 1728. Teos aloitti Venäjällä ja saksalaisten teologiain keskuudessa laajan teologisen keskustelun, joka koski pääasiassa ortodoksien, roomalaiskatolisen ja protestanttisen tunnustuksen keskinäistä paremmuutta. Eukaristiaoppi jäi tässä keskustelussa sivuteemaksi.²⁰ Mainittakoon, että Stefan Javorskin päävastustaja Venäjällä, protestanttisuudestaan tunnettu Feofan Prokopovič ei ehtinyt käsitellä dogmatiikan yleisesityksessään eukaristiaa, vaikka se sisältyi hänen teoksensa dispositioon.

Vanhin ortodoksinen teologia on ollut lähinnä käytäntöön liittyvää toimintaa (rukousta, paastoamista, liturgiaa, ikonien maalaamista), ei oppilauseلمien sommittelua tai vielä vähemmän teologista tutkimusta. Tämän mukaisesti on pidetty tärkeänä eukaristiaan osallistumista ja sen ymmärtämistä sisältäpäin, kokemusperäisesti. Eukaristia on nähty mysteerinä, jolla ei oikeastaan ole mitään historiaa ja jonka määrittelemisen inhimillisin käsittein on suoranainen mahdottomuus. Eukaristiaa koskevat dogmit ovat tulleet ajankohtaisiksi vasta silloin, kun on ilmaantunut opettajia, jotka ovat esittäneet kristillisen uskon ja elämän totuuksina kirkon elävästä traditiosta ja sen yhteisestä kokemuksesta poikkeavia mielipiteitä. Nämä periaatteet ovat eläneet ja vaikuttaneet myös Venäjän maaperällä. Varsinainen teologinen keskustelu eukaristiasta oli vuosien 1000–1800 välisenä aikana Venäjällä rajoittunut koskemaan lähinnä eukaristian elementtien muuttumista liturgiassa muiden, esim. eukaristian leivän laatua tai sen uhriluonnetta koskevien kysymysten jäädessä vähäiselle huomiolle. Merkillepantavaa on se, että nämä keskustelut ja riidat ovat liittyneet läheisesti länsimaisen ja itämaisen sivilisaation keskinäiseen kamppailuun paremmuudesta. Siten venäläinen eukaristiakeskustelu ei ole mainittuna aikana noussut puhtaasti ortodoksinen uskon ja teologian vaatimusten ja tarpeiden pohjalta, vaan Venäjälle on ilmaantunut ennestään tuntemattomia, sikäläiselle tulkinnalle vieraita aineksia. Saattaa olla, että ilman niitä Venäjän eukaristiateologia olisi jäänyt pitkäksi aikaa köyhäksi.

VIITTEET

- ¹ Idän ortodoksiselta kirkolta puuttuu vieläkin valmiiseen muotoon saatettu, kaikkia ortodokseja velvoittava eukaristiaoppi. *Bolgakov S. Evharističeskij dogmat. Put'. Organ ruskok religioznoj mysli, pod redakciej N.A. Berdjaeva, pri učastii B.P. Vyšeslavceva. Izdanie religiozno-filosofskoj akademii. Pariisi 1930. N:o 20, helmikuu, s. 7.*
- ² *Ibid. Glubokovskij N.N.. Russkaja bogoslovskaja nauka v eja istoričeskom razvitii i novojšerj sostojanii. Izdanie redakcii »Voskresnoe Čtenie». Varsova 1928, s. 3.*

- ³ *Podskalsky Gerhard*, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München 1982, s. 170 ss.
- ⁴ *Pavlov A.*, Kiritičeskie opyty po istorii drevnejšej greko-russkoj polemiki protiv latinjan. Pietari 1878, s. 115. *Popov Andrej*, Istoriko-literaturnyj obzor drevne-russkikh polemičeskikh sočinenij protiv latinjan (XI–KV vs.). Moskova 1875, s. 32.
- ⁵ *Čel'cov Mihail*, Polemika meždu grekami i latinjanami ob opresnokah. – Hristianskoe Čtenie. Pietari 1879 marras-joulukuu, s. 647.
- ⁶ *Delektorskij F.*, Florentijskaja unija (po drevne-russkim skazanijam) i vopros o soedinenii cerkvej v drevnej Rusi. – Strannik 9. Pietari 1893, s. 69–70. *Čel'cov Mihail*, Polemika meždu grekami i latinjanami ob opresnokah. – Hristianskoe Čtenie. Pietari 1879 marras-joulukuu, s. 648.
- ⁷ *Kiprian* (arhimandrit), Evharistija. YMCA-Press. Pariisi 1947, s. 286–287.
- ⁸ *Mirkovič Grigorij*, O vremeni presuščestvlenija sv. Darov. Spor, byvšyj v Moskve, vo vtoroj polovine XVII-go veka. Vilna 1886, s. 26–27.
- ⁹ *Delektorskij F.*, Florentijskaja unija. – Strannik 10. Pietari 1893, s. 255–256.
- ¹⁰ *Nikol'skija A.*, Materialy dlja istorii protivopljuteranskoj polemiki južno-russkoj cerkvi, XVI i XVII stoletij. – Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii 6. Kiova 1862, s. 125–132.
- ¹¹ *Ibid. Florovskij G.*, Puti russkogo bogoslovija. YMCA-Press. Pariisi 1981, s. 38–40.
- ¹² *Mirkovič Grigorij*, O vremeni presuščestvlenija sv. Darov, s. 31–33.
- ¹³ *Mirkovič Grigorij*, O vremeni presuščestvlenija sv. Darov, s. 54–65.
- ¹⁴ *Mirkovič Grigorij*, O vremeni presuščestvlenija sv. Darov, s. 9.
- ¹⁵ *Mirkovič Grigorij*, O vremeni presuščestvlenija sv. Darov, s. 246–254.
- ¹⁶ *Mirkovič Grigorij*, O vremeni presuščestvlenija sv. Darov, s. 60, 248–251.
- ¹⁷ *Malahov V.*, Presuščestvlenie Svjatyh Darov v tainstve Evharistii-Bogoslovskij Vestnik izdavaemyj Moskovskoj Duhovnoj Akademii. Sergiev Posad 1898 kesäkuu, s. 314–316. *Vasilij* (arhiep.), Simvoličeski teksty v pravoslavnoj cerkvi. – Bogoslovskie trudy 4, Izdanie Moskovskoj Patriarii. Moskova 1968, s. 20.
- ¹⁸ *Vasilij* (arhiep.), Simvoličeskie teksty v pravoslavnoj cerkvi. – Bogoslovskie trudy 4, Izdanie Moskovskoj Patriarii. Moskova 1968, s. 21–23. *Ponomarev Pavel*, Knigi simvoličeskija voobšče i v russkoj pravoslavnoj cerkvi v častnosti. – Bogoslovskaja Enciklopedija, tom XII sostavien pod redakciej N.N. Glubokovskago, d-ra bogoslovija, ordinarnago professora S.-Peterburgskoj Duhovnoj Akademii. Izdanie preemnikov + professora A.P. Lopuhina. Bezplatnoe prilozhenie k duhovnomu žurnalu »Strannik». Pietari 1911, palstat 12–16.
- ¹⁹ *Tihonravov N.*, Moskovskie vol'nodumcy načala XVIII veka i Stefan Javorskij. – Russkij Vestnik. Žurnal literaturnyj i poliitičeskij, izdavaemyj M. Katkovym. Tom 93-ij. Moskova 1871, s. 439.
- ²⁰ *Ščegolev P.E.*, Stefan Javorskij. – Enciklopedičeskij slovar'. Tom 31A (F.A. Brockhaus – I.A. Efron). Pietari 1901, s. 638–641. *Arhangel'skij A.*, Duhovnoe obrazovanie i duhovnaja literatura v Rossii pri Petre Velikom. Kazan' 1883, s. 97–126. – Stefan Javorskij mainitsee muuten 26 erilaista eukaristian asetussanojen tulkinnan varianttia (*Arhangel'skij*, s. 103 nootti 3). *Tihonravov N.*, Moskovskie vol'nodumcy načala XVIII veka i Stefan Javorskij. – Russkij Vestnik. Žurnal literaturnyj i poliitičeskij, izdavaemyj M. Katkovym. Tom 93-ij. Moskova 1871, s. 5 ss. *Korolev A.V.*, Stefan Javorskij, mitropolit Rajazanskij. Pietari 1908, s. 24–27. Monografian Stefan Javorskin teoksesta »Kamen' very» on kirjoittanut Morev: *Morev Ioann*, »Kamen' very» mitropolita Stefana Javors-

kago, ego mestro stredi otečestvennyh protivno-protestantskih sočinenij i harakterističeskija osobennosti ego dogmatičeskin vozrenij. Pietari 1904.

SUMMARY

Reino Tillanen, Discussion on the dogma of Eucharist in Russia before 1800

Theological discussion on the eucharist began among western Christian scholars in the 9th century and spread later into east. Already before the birth of Russian scientific theology representatives of the Russian church took in the middle of the 11th century part in disputes between Latin and Greek theologians about the unleavened bread. These disagreements partly revealed differences between western and eastern tradition, a fact which also the Russian theologians now noticed.

In the council of Florence in 1439 metropolitan of Moscow, Isidor, was a member of the commission which orally testified to the Pope Eugenius IV that the Orthodox transubstantiation dogma is equivalent to the Roman Catholic one. A council in Moscow, held in 1441, rejected the decisions of the council of Florence concerning the eucharist dogma, and refrained from an union with the Roman church. Metropolitan Isidor had to flee from Russia. Nevertheless, the Latin dogma crept in to Russian liturgical textbooks and manuals in the beginning of the 17th century due to modernizations of those books and during the whole century opinions went high. The discussion was further intensified by the Calvinist-minded patriarch of Constantinople, Kyrillos Lukaris, in the 1630's and by the metropolitan of Kiev, Peter Moghila in the 1640's, although the last mentioned, an Unionist, remained unnoticed to Russian theologians until the end of the 17th century.

The religious tolerance of Peter the Great's regime made possible also the critique of the Orthodox eucharist dogma. The real presence of Christ's blood and body in the eucharist was rejected by D. Tveretinov and defended by metropolitan of Rjazin, Stefan. Their disagreements opened discussion in Russia on the value of different confessions. Stefan's main adversary Feofan Prokopovič, who was Protestant-minded, had no time to deal with the eucharist dogma in his dogmatic compendium. The author, Tillanen, concludes that discussions on the Eucharist in Russia before 1800 were usually part of the struggle between western and eastern civilizations. Theologically they focused on the transubstantiation of the Eucharist substance.

Ismo Pellikka

Sielun pelastava tarina

Piirteitä venäläisestä pyhiinvaelluksesta

»Minun on aloitettava kertomus pyhiinvaelluksestani ja elämästäni Venäjältä ja sen pääkaupungista Moskovasta. Suuresta Pyhän igumeni Sergein luostarista lähdin käymään suurenmoiseen Kiovan kaupunkiin, joka on kaikkien venäläisten kaupunkien äiti. Vietettyäni puoli kesää luostarissa, jonka nimi on Kiovan Luola, lähellä pyhien igumenien Antonin ja Feodosin hautoja halusin nähdä ja toivoin pääseväni käymään pyhillä paikoilla, joita Kristus kosketti jaloillaan, missä häntä seurasivat pyhät apostolit ja missä pyhät ihmiset viettivät pyhää elämää.»¹

Apotti Zosiman kertomus elämästään ja pyhiinvaelluksestaan, jonka hän teki vuosina 1419–1421, paljastaa venäläisen pyhiinvaeltajan motiivit, jotka ovat pysyneet samoina jo vuosisatoja: hän haluaa itse nähdä paikat, joissa Kristus ja muutamat muut pyhät kulkivat ja toimivat.

Uskonnollinen ihminen kaikissa uskonnoissa ja kulttuureissa on aina uskonsa lujittumisen toivossa siirtynyt pois paikallisista uskonnollisista yhteisöistään kunnioittamaan kaukaisempaa pyhää paikkaa. Niissä tiedetään tapahtuneen ihmeitä ja niissä ovat sattuneet hänen uskontonsa keskeiset ja perustavanlaatuiset tapahtumat. Kristinusko ei ole poikkeus. Kristillinen pyhiinvaellus on syntynyt kristinuskon itäisimmillä alueilla, Palestiinassa ja Egyptissä, luostarilaitoksen syntyseudulla. Kristillisen pyhiinvaelluksen juuret ovat juutalaisuudessa. Jerusalemin temppeli oli ollut pyhiinvaelluskohde vuosisatojen ajan, ja juutalaisen velvollisuutena oli vuosittain tehdä matka sinne uskon vahvistamiseksi. Sen sijaan evankelistat tulksivat Kristuksen viimeisen matkan Jerusalemiin siten, että Jeesus täytti kerta kaikkiaan eskatologisen (lopunajallisen) pyhiinvaelluksen taivaalliseen Jumalan kaupunkiin ja avasi siten tien sinne. Tässä valtakunnassa ei ole enää tarpeen uhrata eläimiä kuten juutalaisuudessa. Paavalin kirjeiden mukaan Kristus itse on uhrilamma ja ylipappi, joka yksin meni kaikkein pyhimpään.²

Ajatus kristityistä pyhiinvaelluksella olevana kansana toistuu paikka paikoin Uuden testamentin kirjoituksissa (esim. 1 Pt 1:1–17 ja Hbr 13:14).

Varhaiset kristityt pitivät elämäänsä pakolaisuutena, josta he vaeltavat kohteenaan taivaallinen Jerusalem. Tämä ajatus on niin voimakas, että kreikankielinen sana *paroikia* (matka vieraille maalle) merkitsi itse asiassa koko kristillistä seurakuntaa. Kun kristinuskosta tuli Rooman valtakunnan virallinen uskonto 300-luvulla, pyhiinvaellus nimenomaan Jerusalemiin lisääntyi huomattavasti. Keisari Konstantinuksen Nikean kirkolliskokouksen jälkeen aloittama kirkkojen rakennusprojekti houkutteli monet kristityt itse käymään Kristuksen elämän tapahtumapaikoilla.

Seuraavina vuosisatoina pyhiinvaellus kehittyi suoranaiseksi turismiksi. Niin Kristuksen hauta, Beetlehem, kuin Marren tammistokin olivat sen kohteina. Tällainen pyhiinvaellusten materialisoituminen, hengellisten tavoitteiden korvautuminen uteliaisuudella, ei tietenkään saavuttanut kaikin osin kirkon hyväksyntää. Gregorios Nyssalainen kysyi retorisesti, oliko ehkä Jerusalemissa enemmän Pyhää Henkeä kuin hurskaassa Kappadokiassa, kun taas Augustinus ihmetteli, miksi pitäisi matkustaa Palestiinaan ikään kuin Jumala olisi vain yhdessä paikassa. Johannes Krysostomus oli toisaalta tietoinen pyhiinvaellusten liiallisen suosimisen vaaroista, mutta toivoi toisaalta itselleen liikenevän sen verran vapautta muista virkatehtävistä, että pääsisi käymään Pyhällä Maalla.

Jos kirkossa suhtauduttiin ambivalenttisesti pyhiinvaelluksiin, se ei häirinyt maallikoita ja munkkeja. Pyhiinvaellustraditio kasvoi ja kehittyi siinä määrin, että viidennellä vuosisadalla syntyivät erikoiset pyhiinvaellusreitit muualta Euroopasta Palestiinaan. Reittien varrelle rikkaat maallikot rahoittivat pyhiinvaeltajille tarkoitettujen majatalojen rakentamista siinä määrin, että Välimeren ympäristöön syntyi pyhiinvaellusreittien verkosto. Pyhiinvaellusten lisääntymiseen lienee vaikuttanut myös viidennen vuosisadan teologian keskittyminen Kristuksen ihmisyyden korostamiseen, mikä sekä antoi perusteita Kristuksen maanpäällisen elämän seuraamiselle.

Samaan aikaan Bosporin salmen toiselle puolelle oli syntymässä uusi pyhiinvaelluskohde. Konstantinopoli, »Uusi Rooma», oli vailla apostolista perintöä ja huomattavia marttyyreja, mutta Konstantinuksen ja hänen seuraajiensa kirkonrakennusprojektin tuloksena kaupungissa oli runsaasti pyhiinvaelluksen kohteita. Kaupungin merkitys kasvoi vielä huomattavasti sitä mukaan, kun ikonien kunnioitus sai jalansijaa idän kirkossa. Yhdenkymmentä vuosisataan mennessä Konstantinopolista oli tullut idän kirkon merkittävin pyhiinvaelluskohde. Osittain tämä johtui Palestiinan joutumisesta muslimien haltuun vuosisatoja aiemmin. Konstantinopoli menetti tämän asemansa neljännen ristiretken jälkeen, ja vaikka kaupungin asema pyhiinvaelluskeskuksena tilapäisesti elpyikin 1200-luvulla, viimeistään turkkilaisten suorittama kaupungin hävitys 1453 teki siitä lopun.³

Theosis ja Imitatio Christi

Bysantista Venäjälle omaksuttu kristillinen perinne sisälsi myös pyhiinvaelluksen. Aiemmin vakiintuneet kohteet säilyttivät merkityksensä, mutta keskeiseksi venäläiseksi pyhiinvaelluskohteeksi tuli niiden rinnalle Athos 1000–1100-luvulla.⁴

1200-luvun ensimmäisiltä vuosisadoilta alkaen on säilynyt venäläisten pyhiinvaeltajien kertomuksia pyhiinvaelluksista. Tarkastelemme seuraavassa yhtä niistä. Kysymyksessä on jo mainittu Zosiman kertomus pyhiinvaelluksesta vuosina 1419–1421.⁵

Prologi. Zosima sanoo kirjoittaneensa pyhiinvaelluksestaan ja elämästään, koska »tekee vahingon sielulleen vaietessaan Jumalan asioista».

Lähtö. Vaellus alkaa Pyhän Sergein luostarista Moskovasta jatkuen Kiovaan, jossa kirjoittaja vieraillee Kiovan Luolaluostarissa.

Syyt pyhiinvaellukselle lähtemiseen. Zosima halusi nähdä paikat, joissa Kristus itse kulki ja joissa pyhät ihmiset olivat eläneet elämänsä.

Reitti ja kohteet. Zosima mainitsee kaupungit ja joet matkareitin varrelta. Edelleen hän mainitsee etäisyyksiä ja eri luostareissa viettämiään aikoja: Kiova-Briaslav (Odolsk)–Dnestr–Belgrad–Fanar–Konstantinopoli, jossa hän viipyy 10 viikkoa vierailleen kaikissa pyhissä kohteissa (Zosima mainitsee nimeltä Sofian kirkon ja lukuisia luostareita, kuvaa yksityiskohtaisesti ikonit ja Raamatussa mainittujen henkilöiden reliikit sekä ihmeteot ja parantumiset, joita joissakin kohteissa kerrotaan tapahtuneen, haluten siten todistella Raamatussa kuvattujen tapahtumien todenperäisyyttä). Konstantinopolista matka jatkuu Marmaran kautta Athokselle, jossa Zosima kertoo vierailleensa kaikissa kirkoissa ja luostarissa sekä Athos-vuoren huipulla, mutta ei mainitse oleskelunsa kestoaikaa. Seuraava kohde on Thessaloniki, jossa Zosima tuntee suurta halua vieraila Jerusalemin Pyhässä Kaupungissa. Täältä matka jatkuu Jerusalemiin. Laivamatka on vaivalloinen, koska saraseenit (arabit) ahdistelevat matkalaisia. Edelleen hän mainitsee eräitä harhaoppisia (nestoriaanit ja jakobiitit) sekä kertoo vierailustaan useihin Raamatussa mainittuihin kohteisiin Jerusalemissa ja sen ympäristössä. Jerusalemista Zosima jatkaa Jaffaan ja sieltä laivalla Kyproksen ja Rhodoksen kautta laivalla merirosvojen ahdistamana Mytileneen ja Konstantinopolin ja Mustanmeren kautta takaisin Venäjälle.

Epilogi. Zosima toivoo, että hänen kertomuksensa lukijat (tai kuulijat) saisivat Jumalalta siunausta siinä määrin ja samalla tavalla kuin ne, jotka ovat pyhiinvaelluksen todella tehneet ja nähneet pyhät paikat. Zosima painottaa sitä, että hänen kertomustaan ei tule lukea siksi että se on hänen kirjoittamansa, vaan siksi, että pyhät paikat mainitaan siinä, ja päättää

kertomuksensa siteeraamalla Jh 20:29: »Autuaat ne, jotka eivät näe, ja kuitenkin uskovat!»

Zosiman kertomuksesta välittyy yksi venäläisen pyhiinvaellusperinteen oleellisimmista piirteistä. Ortodoksinen kristitty haluaa saavuttaa *theosiksen*, jumalallistumisen. Vain huomattavat pyhät voivat saavuttaa tämän tilan jo eläessään; tavallinen uskova tarvitsee sen saavuttamiseksi välikappaleita, jumalanpalveluksen ja esim. pyhiinvaelluksen. Irrottautuneena jokatapäiväisestä elämästään ja normaalista ympäristöstään pyhiinvaeltaja saavuttaa tilan, jossa kaikki havainnoinnin kohteet synnyttävät pelkoa ja kunnioitusta. Pyhiinvaeltajan kohteet ovat vain ikkunoita toiseen todellisuuteen – hän löytää jotain, joka kohoaa tämänpuoleisuuden yläpuolelle mutta on silti hänen havaittavissaan ja koettavissaan.⁶

Kuten liturgiaan osallistuva uskova, myös pyhiinvaeltaja pyrkii hengellisesti osallistumaan Kristuksen elämään, mikä tapahtuu juuri näkemällä »okima svoima» (omin silmin) ja kulkemalla »svoima nogama» (omin jaloin) Kristuksen toiminnan tapahtumapaikat.⁷ Gregorios Nyssalainen huomautti, että Beethemin, Golgatan ja Öllymäen tulisi aina olla kristityn mielessä oppaina jumalallistuneeseen elämään.⁸ Sama näkökohta on muotoittanut toista venäläisen pyhiinvaelluksen keskeistä piirrettä; pyhiinvaellusta niiden miesten luo, jotka ovat omistautuneet jatkuvan rukouksen harjoittamiseen – munkkien ja askeetikkojen luo. Historiallisena lähtökohdiana voi pitää esimerkiksi Basileios Suuren vaellusta Palestiinaan, Egyptiin, Syyriaan ja Mesopotamiaan tarkoituksena tavata askeetikkoja ja oppia näiden elämäntavan salaisuus. Basileios ei mainitse matkansa yhteydessä mitään sellaisia kohteita, joihin pyhiinvaeltajat tavallisesti kiinnittävät huomiota. Hän halusi oppia henkilökohtaisen hengellisen pyhiinvaelluksen menetelmän, jonka tavoitteena on Jumalan taivaallisen kaupungin kokeminen sisäisellä tasolla.

Tämän hurskauskäsityksen tunnetuin ilmaus on alunperin venäjäksi kirjoitettu »Vaeltajan kertomukset», joka käsittelee venäläistä muotoa *Imitatio Christi* -ajattelusta (Kristuksen jäljittelystä). »Vaeltajan kertomusten» päähenkilö on venäläinen koditon pyhiinvaeltaja, joka matkoillaan läpi Venäjän eurooppalaisten ja aasialaisten osien pyrkii toteuttamaan keskeytymättömän rukouksen ihannetta. Kertomukset ovat selostusta siitä, miten hän edistyy hengellisyydessään. Kertomusten vaeltaja lähtee etsimään selitystä jumalanpalveluksessa kuulemaansa apostolin kehoitukseen »rukoilkaa lakkaamatta». Monien vaiheitten jälkeen hän tapaa erakon, joka vihdoin antaa hänelle tyydyttävän vastauksen. Tuo vastaus on Jeesuksen rukouksen keskeytymätön lausuminen ei vain suullisesti, vaan myös hengessä ja sydämessä, jopa unenkin aikana.⁹

Turhuutta vai hengellistä rakennusta?

Pyhiinvaellusten tutkimiseen perehtynyt englantilainen J.G. Davies on eräässä tutkimuksessaan jaotellut eri pyhiinvaellustyypit seuraavasti:¹⁰

- 1) hartaudellisten motiivien takia suoritettut pyhinvaellukset (devotional pilgrimages)
- 2) pakolaispyhiinvaellus (exilic pilgrimages)
- 3) katumuspyhiinvaellus (penitential pilgrimages)
- 4) rangaistuspyhiinvaellus (judicial pilgrimages)
- 5) ristiretket (crusades)

Useimmat näihin ryhmiin kuuluvat pyhiinvaellukset edellyttävät jonkinlaisen vakiintuneen tai jollain tavoin sanktioidun pyhiinvaelluskäytännön olemassaoloa kirkkokurin keinona. Esimerkiksi katumuspyhiinvaellukset oli 1300-luvulla läntisessä kristikunnassa monin paikoin kirkollisesti institutionalisoitu. Tunnettiin kolme erilaista katumustyyppiä: julkinen katumusharjoitus (jonka vain piispa saattoi määrätä), katumusharjoitus *non solemnis* (pyhiinvaellus yhtenä vaihtoehtona), ja yksityinen katumusharjoitus.¹¹ Tällaisen pyhiinvaelluksen kohteena oli usein Rooma, jossa asianomainen sai anoa anteeksiantoa itseltään paavilta.

Ortodoksisessa kirkossa pyhiinvaellus ei ole koskaan ollut millään tavoin kirkollisesti sanktioitu eikä kenenkään määrättävissä. Aika ajoin sitä on päinvastoin kirkkoisien toimesta vastustettu, vielä varsin r. yöhäänkin. Eräs novgorodilainen kirkko-oikeudellinen dokumentti 1200-luvun alkupuolelta pitää pyhiinvaelluksia »turhuutena» ja eräässä kirjasessa varoitetaan munkkeja: »Älä anna sydämesi toiveen vaelluksesta Roomaan tai Jerusalemiin täytyä!»¹²

Huolimatta kirkon ajoittain kielteisestä suhtautumisesta pyhiinvaelluksiin ne eivät koskaan lakanneet. Mutta pyhiinvaellusten sanktioimattomuus ja institutionalisoimattomuus on saanut aikaan sen, että kirjalliset lähteet venäläisestä pyhiinvaelluksesta ovat niukkoja. Useimmat pyhiinvaeltajat eivät ole jättäneet jälkeensä kirjallisia dokumentteja matkastaan, eikä idän kirkossa myöskään koskaan syntynyt sellaista vakiintunutta pyhiinvaellusreittien verkostoa kuin lännessä. Institutionalisoimattomuus ilmenee siinäkin, että venäläinen pyhiinvaellus on ollut spontaania, usein yhden henkilön matkaamista Kristuksen jalanjäljille. Edellä esitetyssä Daviesin jaottelussa venäläinen pyhiinvaellus sopii luontevasti vain ensimmäiseen kohtaan.

Toisaalta ensimmäiset venäläiset pyhiinvaelluskertomukset ovat syntyneet jo verrattain varhain, ja niiden määrä kasvoi vuosisatojen kuluessa siinä määrin, että pyhiinvaeltajien kertomukset (ven. *hozdenie*) ovat oma kirjallisuudenlajinsa muinaisvenäläisessä kirjallisuudenhistoriassa. Mikä sai pyhiinvaeltajan kirjoittamaan matkastaan, ja mitä hän siitä kirjoitti?

Pyhiinvaeltajan tavoitteena on matkastaan kirjoittaessaan ollut toisaalta kuvata matkansa kohteita; kirkkoja, luostareita, ikoneja jne. Toisaalta matkanteon kuvaus on yhtä tärkeä kertomuksen osa. Molempiin liittyy pyhiinvaeltajan henkilökohtaisten elämyksien ja tunteiden kuvaus; miten hän koki näkemänsä ja mitä se merkitsi hänelle. Kertojan tarkoituksena on ollut todistaa toisaalta näkemiensä kohteiden todellisuus, toisaalta niiden merkitys – ja pyhiinvaelluksen merkitys – uskon kannalta.¹³

Ortodoksiseen uskoon liittyvään taidekäsitykseen perehtyminen auttaa ymmärtämään pyhiinvaelluskertomusten luonnetta ja tehtävää. Ortodoksinen taide on yleisesti ottaen luonteeltaan *ikonimaista*. Sen tavoitteena on saattaa katselijansa, kuulijansa tai lukijansa kokemaan transsendenttisiä (tuonpuoleisia) todellisuuksia, viedä heidät todellisuuden toiselle tasolle, lähemmäksi Henkeä. Ikonimaalarilla on käytössä *podlinnik*, »alkuperäinen kuva», jota hän seuraa, mutta josta hän tietyissä rajoissa voi poiketa kokeilakseen eri tekniikoita ja värejä syventääkseen katselijan hengellistä kokemusta. Samalla tavoin venäläinen pyhiinvaeltaja kirjoittaessaan vaelluksestaan käyttää tiettyjä sanamuotoja ja vakiintuneita kaavoja, mutta värittää tekstiään tavoitteenaan siirtää *oma kokemuksensa lukijan koettavaksi*. Kertomuksessa kuvatun kohteen todellisuus on tietenkin tärkeää. Sitä tärkeämpää on kuitenkin sen vaikutus.¹⁴ Pyhiinvaelluskertomuksia voi täten pitää esimerkikertomuksina niille, jotka eivät pyhiinvaellusta ole tehneet. Pyhiinvaelluskertomuksen rakenteeseen kuuluu tavallisesti kuvaus kohteen sijainnista ja ominaisuuksista. Kertoja pyrkii matkaansa havainnollistamalla luomaan lukijalleen sisäisen kuvan kohteesta ja matkasta: »Autuaat ne, jotka eivät näe, ja kuitenkin uskovat!». Apotti Daniel mainitsi pyhiinvaelluskertomuksessaan suoraan toivovansa, että hänen lukijansa tällä tavoin pääsisivät osallisiksi hänen pyhiinvaelluksensa »taivaallisesta palkinnosta».¹⁵

Pyhiinvaeltaja ei kertomuksellaan vastaa kysymykseen: »Missä *minä* olen käynyt, mitä olen nähnyt ja kokenut», vaan kysymykseen: »Mitä Pyhässä Maassa, Konstantinopolissa jne. on sellaista, joka heijastaa ja todellistaa korkeampaa todellisuutta?». Pyhiinvaeltaja ei tyytynyt siihen, mikä oli kokemusperäisesti havainnoitavissa, vaan hän etsi toista ulottuvuutta. Pyhiinvaellus ei ollut objektiivovaa menneisyyden tarkastelua, vaan paluuta Kristuksen ja pyhien elämän tapahtumapaikoille. Heidän tavoitteensa oli *theosis*, jumalallistuminen, johon pyhiinvaellus oli yksi keino. Pyhiinvaelluksella menneet pelastushistorian tapahtumat elettiin uudelleen; siinä katsottiin toteutuvan Paavalin sanan: »Kunnes Kristus saa muodon teissä». Todellisia pyhiinvaeltajia ja todellisia pyhiä ovat ne, jotka antavat mallin, jota seurata; he näyttävät, mitä on olla kristitty tietyssä historiallisessa tilanteessa. He luovat esimerkin, jota heidän uskonveljiensä ja -sisartensa tulee seurata. Siksi venäläinen pyhiinvaeltaja kirjoittaa kerto-

muksensa lukijoiden hengelliseksi rakennukseksi. Apotti Daniel kirjoitti: »Olen kirjoittanut uskoville, niin että jokainen joka näistä paikoista kuulee, tulisi janoavaksi hengessään näille pyhille paikoille ja saisi palkinnon Jumalalta, Pelastajaltamme Jeesukselta Kristukselta, yhtä suuren palkinnon kuin ne, jotka niissä paikoissa käyvät».¹⁶

Matka esimerkiksi Pyhälle Maalle on siten *imitatio Christi* ja pyhän tai muun esimerkin jättäneen henkilön seuraaminen on *imitatio sancti*. Jos kristityn kilvoittelun tavoite on *theosis*, niin Kristuksen seuraaminen on asettumista seuraamaan häntä, joka Emmauksen tiellä omaksui pyhiinvaeltajan roolin (Lk 24:18, jossa latinankielinen käännös käyttää Jeesuksesta epiteettiä *peregrinus*, pyhiinvaeltaja). Se on samalla alistumista hengellisen kehityksen tielle. Jokainen pyhiinvaeltaja on ortodoksisen ajattelutavan mukaan Jumalan kunnian heijastuma ja samalla hän kutsuu uudelleen elämään Kristuksen elämän tapahtumat.

Tässä merkityksessä Johannes Krysostomuksen sanat hänen ottaessaan kantaa pyhimysten haudoille vaeltamiseen osuvat asian ytimeen: »Vain nähdessämmekin paikat, joissa he istuivat tai olivat vangittuina, pelkästään elottomia paikkoja, me usein ... muistelemme heidän hyveitään, ja se innostaa meitä ja tulemme hartaammiksi.»¹⁷ Pyhiinvaeltajan motiivina hänen lähtiessään on rakentua uskossaan noista esimerkeistä.

Faktaa vai fiktiota?

Venäläisen pyhiinvaellustradition historian kirjoittaminen on vaikea, ellei mahdotonkin tehtävä. Yksilölliset motiivit, joita edellä on lueteltu, ovat nousseet yli sellaisten motiivien, jotka olisivat synnyttäneet kirjallista lähdeaineistoa. Eräät venäläiset pyhiinvaeltajat ovat välttyneet painumasta unohduksiin jättämällä jälkeensä kertomuksen vaelluksestaan. Mutta on mahdotonta arvioida minään aikana venäläisten pyhiinvaeltajien lukumäärää, henkilöllisyyttä, motiiveja yms. yli sen, mitä harvoista kirjallisista lähteistä tiedetään. Yritämme kuitenkin lopuksi valaista venäläisen pyhiinvaelluksen luonnetta seuraamalla yhtä vanhimmista säilyneistä dokumenteista, apotti Danielin pyhiinvaellusta.¹⁸

Historiallisesti pyhiinvaellustraditio oli Kiovan Venäjällä elävää jo 1000-luvulla, mutta pyhiinvaelluskirjallisuuden historia alkaa parisataa vuotta myöhemmin. Apotti Danielin pyhiinvaellus tapahtuu vuosien 1106 ja 1108 välillä. Hänestä tiedetään hyvin vähän; venäläinen pyhiinvaeltaja ei kerro itsestään kertomuksissaan mitään, mikä ei jollain tavoin palvele

itse asiaa. Niinpä Daniel aloittaakin kertomuksensa: »Minä, arvoton munkki Daniel Venäjän maasta...», ja käyttää pitkin matkaa itsestään tätä epiteettiä unohtamatta esitellä itseään munkiksi vaikka onkin apotti.

»Ja Jumalan armosta pääsin P. Jerusalemin kaupunkiin ja näin pyhät paikat... joissa Kristus kulki omin jaloin... ja omilla syntisillä silmilläni näin tuon kaiken.» Kristuksen esimerkkiä seuraten pyhiinvaeltaja kulkee ottaen vastaan kaiken, mitä Jumala katsoo hyväksi hänelle antaa. Hän on jumalallisen tahdon täyttävä ja palvelija. Asemansa mukaisesti Daniel vakuuttaa kuvaavansa kaiken, mitä hän on nähnyt *ne ložno, po istine*, »ei petollisesti, vaan totuudenmukaisesti», niin että lukija voi kuvitella kohteet Jumalan tahdon mukaisessa järjestyksessä. Tässä on nähtävissä pyhiinvaelluskertomusten yksi ominaispiirre: lukijan on voitava muodostaa mielessään kuva kohteista, etenkin niiden, jotka eivät aio niihin matkustaa.

Edelleen pyhiinvaeltaja alistuu jumalallisen armon alle ja pyytää lukijaa rukoilemaan, että Kristus antaisi pyhiinvaeltajalle anteeksi hänen monet syntinsä ja lupaa, että lukija tulee aikanaan palkituksi uskostaan ja hyvistä toistään.

Danielin kertomukseen liittyvät maantieteelliset ja luonnontieteelliset kuvaukset ovat alistettuja pääasialle; hän tulkitsee kaikkia kohteita pääasiallisen tavoitteensa valossa. Jeriko, Betania, Samaria ja Taaborin vuori ovat hedelmällisiä ja rikkaita. Raamattu kertoo, sanoo Daniel, että Jumala lupasi Aabrahamille: »Ja minä annan sinulle ja sinun jälkeläisillesi sen maan, jossa sinä muukalaisena asut...» (1 Ms 17:8).

Danielin kertomuksen ensimmäinen osa keskittyy Jerusalemiin ja sen ympäristöön. Hän käyttää kertomuksessaan raamatullista tyyliä ja kieltä. Kohteet luetteloidaan tarkkuudella, joka muistuttaa Vanhan testamentin kohtia Salomonin temppelistä. Toinen Danielin usein käyttämä kuvaustapa on Kristuksen kärsimyshistorian seuraaminen viittaamalla kulloiseenkin kohteeseen. Esimerkiksi ristiinnaulitsemisen paikalla Daniel luetteloi tarkoin: »Pohjoiseen siltä paikalta, jossa Herramme ristiinnaulittiin, on paikka, jossa hänen vaippansa jaettiin, ja siellä on toinen paikka, jossa orjantappurakruunu asetettiin Herramme päähän ja jossa he, puettuaan hänet purpuraan, pahoinpitelivät häntä...»

Toinen osa kertomusta sijoittuu Galileaan. Daniel käyttää edelleen raamatullista mallia. Mitä kauemmaksi maakuntaan hän kulkee, sitä enemmän hän saa kokea jumalallista apua ihmisten välittämänä erilaisissa pulmatilanteissa matkansa varrella. Pyhiinvaeltajaa uhkasivat monet vaarat, mutta mitään pahaa ei tapahtunut, kiitos jumalallisen kaitselmuksen. Daniel ei lankea ylistämään itseään ja taitoaan selvitiesään vaaroista, päinvastoin, hän siteeraa Paavalia, jonka voima tuli täydelliseksi heikkoudessa, siten kiittäen Jumalaa vaelluksensa onnistumisesta. Danielin auktoriteetin takeina ovat toistuvat »omin silmin» ja »totuudenmukaisesti».

Kertomuksensa loppuosassa Daniel kuvaa kokemuksiaan Kristuksen haudalta, jossa hän todistaa erilaisten ihmeiden tapahtumista. Kirjallisuudentutkijat ovat analysoineet Danielin kertomusta jo pitkään. On voitu todistaa, että se ei ole yhtenäinen kertomus, vaan koostuu useista eri lähteistä peräisin olevista, toimittajan yhteenliittämistä osista. Edelleen eräiden muiden venäläisten pyhiinvaelluskertomusten tiedetään syntyneen vastaavanlaisen toimitustyön tuloksena. Pyhiinvaeltaja on kirjoittanut kuvauksensa kohteesta käymättä siellä, tai on kirjoittanut valikoiden. Kun useimmat pyhiinvaeltajat nimenomaisesti painottavat pysyvänsä totuudessa ja kirjoittavansa luotettavasti, edellä mainittu toteamus näyttää asettavan pyhiinvaelluskertomusten luotettavuuden vahvasti kyseenalaiseksi.

Kuitenkin keskiaikaisen taidekäsityksen mukaan lainaileminen eri auktoriteeteilta on täysin normaalia ja luvallista. Jokaisella kirjoittajalla – myös pyhiinvaelluskertomuksen kirjoittajalla! – on oma paikkansa kyseisen kirjallisuudenlajin piirissä ja aiheeseemme liittyen ortodoksisen teologian piirissä. Siitä huolimatta, että pyhiinvaeltaja – kuten Daniel – lainaa kertomukseensa piirteitä jopa eri kirjallisuudenlajeista, ei muuta sitä tosiasiaa, että pyhiinvaelluskertomus on aina *uskonnollisesti orientoitunut*. Historiantutkija D.J. Hall on oikeassa sanoessaan: »Vain muutamat keskiaikaisista pyhänjännöksistä olivat todella sitä, mitä niiden sanottiin olevan, ja niiden autenttisuuden kiivaimmat puolestapuhujat olivat usein niitä jotka tiesivät ne väärennöksiksi. Pyhänjännöksen aineellinen autenttisuus tai epäautenttisuus ei merkinnyt mitään sen symboloiman arvon rinnalla. Se oli välittäjä Jumalan kanssa.»¹⁹ Pyhiinvaelluskertomusten uskonnollinen orientaatio saa lähtökohtansa siitä, että kuvausten keskipiste on pyhä paikka tai esine, reliikki tai muu vastaava. Tuo pyhä, missä muodossa se ilmeneekin, on keskus, josta orientoitutaan muuhun ympäristöön ja todellisuuteen. Tällaista tilaa ja tällaista kohdetta pyhiinvaeltaja haluaa kuvata, ja tästä lähtökohdasta hän myös valitsee kuvauksensa kohteet. Tämä pyhiinvaelluskertomusten lajituntomerkki on usein antanut aiheen nimittää pyhiinvaeltajia yksipuolisesti suuntautuneiksi. On ajateltu, että pyhiinvaeltaja ei ole nähnyt mitään muuta kuin sen, mitä hän kuvaa. Todellisuudessa hän ei ole halunnut kuvata mitään muuta. Venäläisen pyhiinvaellustradition kirouksena on joskus pidetty siihen liittynyttä »sokeutta» yhdistyneenä mystiikan sävyttämään elämänasenteeseen, joka saa kaiken näyttämään pyhältä.²⁰ Pyhän kokemuksen kuvaus on pyhiinvaelluskertomuksissa se prisma, jonka läpi muu suodatetaan. Se ei tarkoita pyhiinvaeltajan »sokeutta», kyvyttömyyttä nähdä asioita useammasta ulottuvuudesta. Vasta kertomuksen kirjoittamisvaiheessa tulee ajankohtaiseksi kysymys kuvattavien kohteiden valinnasta. Ja koska kirjoittaja silloin haluaa antaa lukijalleen mahdollisuuden kokea itse kirjoittajan kokemukset, hän ottaa lähtökohdakseen *pyhän*. Kaikki maalliset asiat, olivat ne sitten vieraitten kansojen tapoja,

poliittisia, taloudellisia tai maantieteellisiä seikkoja, eivät heijastu pyhän muodostaman prisman läpi.

Venäläisten pyhiinvaelluskertomusten sisältämien historiallisten ja maantieteellisten tietojen lähdearvoa ei silti tule väheksyä. Näiden dokumenttien analyysi voi paljastaa runsaasti Venäjän ja Bysantin historiaan liittyvää ainesta. Esimerkiksi kulkuyhteydet Venäjän ja Konstantinopolin välillä jäävät epäselviksi ilman perehtymistä Ignatius Smolenskilaisen ja apotti Zosiman kaltaisten kirjoittajien raportteihin. Konstantinopolin kaupungin historia ja topografia saavat erittäin tärkeää lisävalaistusta pyhiinvaeltajien kertomuksista. *Hoždenie*, »matkat», ovat osoituksena siitä, miten syvästi Venäjä rakensi Bysantin henkiselle ja hengelliselle perinnölle.

Ennen kaikkea venäläiset pyhiinvaelluskertomukset ovat kuitenkin uskonnollisen kokemuksen dokumentteja; kertomuksia siitä, miten pyhä muodostuu uskovan elämää ohjaavaksi tekijäksi. Tämän peruspiirteen rinnalla kertomusten muut tehtävät ovat toisarvoisia. Venäläisen pyhiinvaellustradition sydän on löydettävissä niistä kuvauksista; se on raamatullisen menneisyyden etsimistä, *theosiksen* todellistumista tässä ja nyt.

VIITTEET

- ¹ de Khitrowo 1966, 200.
- ² Turner 1987, 328, 335–336.
- ³ Majeska 1984, 1–3; Turner 1987, 336.
- ⁴ Majeska 1984, 3.
- ⁵ Teksti de Khitrowon (1966) mukaan.
- ⁶ Vroon 1978, 7–8.
- ⁷ Vroon 1976, 61.
- ⁸ Turner 1987 336.
- ⁹ Vaeltajan kertomukset, s. 7. Ks. myös Kawerau 1972, 176–187.
- ¹⁰ Davies 1988, 13–19.
- ¹¹ Davies 1988, 15.
- ¹² Seemann 1976, 131–132.
- ¹³ Seemann 1976, 170.
- ¹⁴ Vroon 1978, 13.
- ¹⁵ Seemann 1976, 74.
- ¹⁶ Vroon 1978, 62.
- ¹⁷ Davies 1988, 201.
- ¹⁸ Seemann 1976, 173–193; Vroon 1978, 57–97.
- ¹⁹ Vroon 1978, 7.
- ²⁰ Seemann 1976, 65.

KIRJALLISUUS

- Davies, J.G.: *Pilgrimage Yesterday and Today*. London 1988.
- Kawerau, P.: *Das Christentum des Ostens*. Die Religionen der Menschheit, Bd. 30. Stuttgart 1972.
- Khitrowo, P. de: *Itinéraires russes en Orient*. Osnabrück 1966.
- Majeska, George P.: *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Dumbarton Oaks Studies 19. Washington D.C. 1984.
- Seemann, Klaus-Dieter: *Die Altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*. München 1976.
- Vroon, G. Diane Lenhoff: *The Making of the Medieval Russian Journey*. Diss. University of Michigan 1978.
- Turner, Edith: *Pilgrimage: An Overview*. *Encyclopedia of Religion*, vol. 11. New York 1987.
- Vaeltajan kertomukset*. Helsinki 1983.

SUMMARY

Ismo Pellikka, Saving the soul. Aspects of Russian Pilgrimage.

The Russian pilgrimage tradition is based on both general Christian pilgrimage tradition and Byzantine tradition and spirituality. The Russian pilgrimage tradition, however, developed its own essence and its own forms. This is mostly due to the fact that Russian pilgrimage has never been institutionalized or sanctioned as in Roman Catholic Church. Because of this, the actual history of Russian pilgrimage can never be written. Russian pilgrims acted more as individuals and did not leave much historical sources of their journeys behind. But nevertheless, the account of Russian pilgrims records (Russ. hozdenie) justifies us to consider them as a substantial part of Old Russian history of literature. Although the structure of the records remains constant, and consists mostly of listing and describing the holy object, the aim of the record has always been the same: the writer of the record wishes to give the reader a possibility to have the same experience of Holy as the pilgrim had. The experiencing of the Holy is one station on the way to theosis, deification, which is the final goal of man according to the Orthodox faith.

Jarmo Hakkarainen

Piirteitä Bysantin tutkimuksen historiasta – kohti ortodoksista tulkintaa

Tutkimuksen taustaa

Nykyaikaisen Bysantin-tutkimuksen lähtökohtia voidaan etsiä keski- ja uuden ajan murroksesta. Konstantinopolin kukistumisen (1453) aikoihin ja jo sitä ennen Italiaan muuttaneet kreikkalaiset emigrantit toivat länteen mukanaan arvokkaita käsikirjoituksia. Länteen tulijoista on syytä mainita mm. Manuel Khrysoloras, Johannes Argyropoulos, Demetrios Khalkondyles, Mikael Apostolis, Janos Laskaris, Konstantinos Laskaris, Aleksios Laskaris Filantropinos¹ ja kardinaali Bessarion,² jonka yksityinen kirjasto on nykyisin Pyhän Markuksen kirjastossa Venetsiassa. Käsikirjoitusten ja kreikkalaisten tulo voimisti myös Bysantin tutkimusta, vaikka pääpaino olikin antiikin tutkimuksessa. Asiantuntemuksen puute esti tuolloin usein läntisiä tutkijoita tekemästä eroa Bysantin ja antiikin kirjoittajien välillä. Bysantti nähtiin lähinnä Rooman valtakunnan jatkeena.

Ensimmäinen merkittävä Bysantin tutkija lännessä oli Filip Melanchthonin oppilas Hieronymus Wolf (1516–1580), kuuluisan Fuggerin pankkitalon sihteeri ja kirjastonhoitaja. Hän oli lännessä ensimmäinen, joka käytti käsitettä »bysanttilainen». Hän sai Antonius Fuggerilta taloudellista tukea mm. Zonaraksen *K h r o n i k a n* ja Niketas Khoniategoksen *H i s t o r i a n* julkaisemiseen. Wolf antoi tälle kirjalle yhteisen nimen *C o r p u s H i s t o r i a e*.

Wolfia välittömästi seuranneet Bysantin tutkijat ovat etupäässä munkkeja tai papiston jäseniä; jesuiitat, dominikaanit ja ns. bollandistit kunnostautuivat 1500–1600-luvun taitteessa Bysantin tarkastelijoina. Tutkimus rajoittui lähinnä kreikkalaisten käsikirjoitusten julkaisemiseen tai niiden kääntämiseen latinan kielelle. Tämän kauden tutkijoista huomattavimmat olivat saksalainen I. Leunclavius (1533–1593), ranskalainen D. Petavius (1583–1652), hollantilainen J. Mersius (1579–1639) ja Italiassa vaikuttaneet kreikkalaissyntyiset Nikolaos Alemarnos (1583–1626) ja Leo(n) Allatios (1588–1669).

Historiallisen tutkimuksen alku

Bysantin tieteellinen tutkimus alkoi Ranskassa 1600-luvun alussa. Vuosina 1645–1711 julkaistiin suurteos *Corpus byzantine historie*. Sekä roomalaiskatoliset että protestanttiset tutkijat etsivät uskonnollisia juuriaan kreikkalaisten kirkkoisien teoksista, joita julkaistiin mieltymysten mukaan. Kardinaali Jules Mazarin (1602–1661), kirjojen ystävä ja väsymätön käsikirjoitusten kokoaja, perusti kirjaston, jossa oli myös lukuisia kreikkalaisia tekstejä. Hänen kuolemansa jälkeen tämä kokoelma siirtyi Pariisiin Kuninkaalliseen kirjastoon (nykyisin Kansallinen Kirjasto), jonka Frans I perusti 1500-luvulla.

1600-luvun johtava ranskalainen Bysantti-tutkija oli Du Cange (1610–1688). Du Cange oli historioitsija, filologi, arkeologi, numismaatikko ja taidekirjojen toimittaja. Hänen Bysanttia käsittelevistä teoksista kuuluisimpia ovat *Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs françois*, *De familiis byzantinis* sekä *Constantinopolis Christiana*. Vähän ennen kuolemaansa Du Cange sai valmiiksi kaksiosaisen keskiajan kreikankielen sanakirjan, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, jota yhä pidetään merkittävänä teoksena.

Du Cange ei suinkaan ollut ainoa tämän alan tutkija. Hänen ohellaan kannattaa mainita mm. Mabillon (1632–1707), joka kirjoitti teoksen *De re diplomatica*. 1700-luvun ehkä merkittävimmät tutkijat olivat Montfaucon (1655–1741)³ ja benediktiinimunkki Banduri (1670–1743), jonka teos, *Imperium Orientale* (1711) sisältää runsaasti aineistoa historiallisesta maantiedosta, topografiasta ja arkeologiasta bysanttilaiselta kaudelta. Kristinuskon kannalta merkittävä tämän aikakauden teos on dominikaanimunkki Le Quienin (1661–1733) vuonna 1740 julkaisema 3-osainen teos *Oriens Christianus*.

Valistuksen pimeys

Aina 1700-luvun puoliväliin saakka Ranska oli Bysantti-tutkimuksen ehdoton keskus. Sen jälkeen valistukseen yhdistynyt rationalismi muutti olosuhteet epäsuotuisiksi Bysantin tutkimukselle. Valistukselle oli tyypillistä skeptisuus kristinuskoa kohtaan, voimakas pappisvastaisuus ja despoottisen itsevaltiuden hylkääminen. Keskiajan historiaa lähestyttiin pimeyden ja tietämättömyyden kautena. Monet tuon ajan kulttuurivaikuttajat, mm. Voltaire ja Montesquieu, näkivät Bysantin historian »järjettömyyden,

poliittisen vehkeilyn, kapinallisuuden ja rappion» kautena.

Samanlaista asenteellisuutta Bysanttia kohtaan lisäsi mm. ranskalainen historioitsija Ch. Le Beau (1701–1778) moniosaisessa teoksessaan *Histoire du Bas-Empire* (1757–1786), eikä tilanne ollut kovin toisenlainen muuallakaan.

Englannin 1700-luvun historioitsijoista Edward Gibbon (1737–1794) käsitteli Bysantin historiaa mielivaltaisesti ja syyllistyi usein historiallisten tosiasioitten vääristelyyn. Hänen mielestään Bysantin keisarikunta oli pahin kaikista valtioista ei vain siksi, että keisarikunnassa oli »paha» itsevaltius, vaan koska tuo itsevaltius oli lisäksi myös kristillistä. Gibbonin 6-osainen teos *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* ilmestyi Lontoossa vuosina 1776–1788.

Moderni tutkimus eri maissa

Renessanssin aikana syntynyt tapa tarkastella Bysanttia osana Rooman ja hellenistisen maailman historiaa jatkui aina 1800-luvulle saakka. Bysanttilainen kirjallisuus, sekä pakanallinen että parristinen, nähtiin myöhäiskreikkalaisen kirjallisuuden jatkeena. Bysanttilainen laki sijoitettiin epäröimättä myöhäisroomalaisen lain historiaan. Samoin bysanttilainen taide saatettiin helposti sitoa kreikkalais-roomalaisiin edeltäjiin.

Tämä lähestymistapa muuttui 19. vuosisadalla. Bysantin historia ja kulttuuri erotettiin edeltävästä menneisyydestä niin paikan kuin ajankin suhteen. Tutkijat alkoivat ymmärtää bysanttilaisia ihmisiä heidän omista eettisistä ja esteettisistä arvoista käsin. Tämä ei tarkoita, että Bysantti-tutkimusten tarkoituksena olisi ollut Bysantin erottaminen antiikin juurista tai sen yhteisistä aineksista itäisiin, pohjoisiin tai läntisiin naapureihin. Tutkimuksessa tapahtuneen muutoksen taustalla oli uuden intellektuaalisen liikkeen, romantiikan nousu. Eurooppalaiset kansakunnat etsivät romantiikan hengessä historiallisia juuriaan. Kreikan vapaussodan puhkeaminen (1821) merkitsi tässä suhteessa paljon eurooppalaisille filhelleeneille.

Uuden tieteellisen Bysantin historiar tutkimusta palvelevan tekstien julkaisusarjan aloitti B.G. Niebuhr (1776–1831). Bonnissa julkaistu sarja *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (1828–1897) käsittää kaikkiaan 50 osaa.⁴ Sille oli luonteenomaista tyypograafisten virheitten vähyys aikaisempiin tekstieditioihin verrattuna. Puutteena oli mm. indeksien niukkuus. Joitakin tekstejä laajennettiin alkuperäisiin verrattuna ja näin niille tehtiin tietoista väkivaltaa.

Muutenkin Bysantti-tutkimuksen painopiste siirtyi Saksaan. 1800-luvun suuret historioitsijat Theodor Mommsen ja Leopold von Ranke loivat

koulukunnan, jossa korostettiin mm. historiallista erityisalue tutkimusta. Euroopan ensimmäinen Bysantin tutkimuksen professuuri perustettiin Münchenin yliopistoon vuonna 1892. Viran ensimmäinen hoitaja oli Karl Krumbacher (1856–1929).⁵ Hänen aloitteestaan alkoi samana vuonna ilmestyä myös Bysantiin keskittyvä aikakauskirja *Byzantinische Zeitschrift*. Münchenin bysanttilaisen tutkimuksen keskusta johti professori August Heisenberg (1869–1930), joka oli erikoistunut bysanttilaisten filosofisten tekstien toimittamiseen F. Dölger (1891–1968) puolestaan suoritti tärkeän työn bysanttilaisen diplomatian ja yleisen historian alueella. Münchenin koulun tutkijoista on syytä mainita myös H.-G. Beck ja hänen teoksensa *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München 1959).

Vanhemman saksalaisen Bysantti-tutkimuksen edustajia olivat lisäksi historioitsijat Otto von Seeck (*Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, I–IV, Stuttgart 1920–1921), E. Kornemann, E. Schwarz (1858–1940) ja nuoremman polven tutkijoista W. Ensslin (†1965) ja J. Straub.

Vanhaa **ranskalaista** Bysantin-tutkimusta edustivat V. Parsot ja A. Rambaud. Sorbonnen yliopiston Bysantin historian professuuri perustettiin vuonna 1899 ja ensimmäisenä viranhoitajana oli Charles Biehl (1859–1944). Hänellä oli ratkaiseva merkitys Bysantin-tutkimuksen kehittymiselle Ranskassa. Diehlin teoksista merkittävimmät ovat *Byzance: grandeur et décadence* (Paris, 1919) ja samana vuonna ilmestynyt *Histoire de l'empire Byzantin*. Jälkimmäinen teos on enemmän kuin vain kirjallinen matka Bysantin keisarikunnan poliittiseen historiaan: se on kuvaus Bysantin sivilisaation sisäisestä kehitymisestä ja sen merkityksestä keisarikunnalle.

Myöhemmistä ranskalaisista tutkijoista on syytä mainita Paul Lemerle. Hänen teoksensa *Histoire du Byzance* (Paris 1943) on varsin suppea, mutta silti merkittävä Bysantin historian kuvaus. Lemerlen 1971 ilmestynyt *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle* on tärkeä tutkimus 800–900-luvun bysanttilaisesta humanismista. Se käännettiin kreikaksi vuonna 1981.

Lemerlen työtovereihin lukeutuvat Pariisiin Bysantin tutkimuksen keskuksessa mm. N. Svoronos, A. Guillou,⁷ J. Goularid ja G. Dragon. Muita kuuluisia tämän laitoksen tutkijoita ovat mm. V. Grumel, V. Laurent ja R. Janin.

Tieteellisessä mielessä tärkeä on tämän Instituutin julkaisema sarja: *Travaux et Mémoires*. Vuodesta 1897 Ranskassa ilmestyi aika-

kauskirja *Echos d'Orient*. Vuonna 1946 se sai uuden nimen: *Etudes Byzantines*. Siinä on etupäässä Bysanttia koskevia historiallisia ja filosofisia tutkimuksia.

Itävallassa Bysantin-tutkimukset uranuurtaja oli Wienin yliopiston professori E. Stein (1891–1945). Hänen teoksensa *Geschichte des spätromischen Reiches* ilmestyi vuonna 1928. Hänen työtään jatkoi professori Herbert Hunger, jonka kaksiosainen teos *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* ilmestyi 1978. Itävaltalaiset julkaisevat myös aikakauskirjaa *Jahrbuch der Österreichische Byzantistik*.

Tsaarin **Venäjällä** heräsi jo varhain sekä historiallinen että teologinen mielenkiinto Bysantin keisarikuntaa kohtaan.⁸ Tämä johtui rikkaista vuosisataisista bysanttilais-slaavilaisista kulttuurisuhteista, mutta myös Venäjän keisarikunnan 1800-luvulla tuntemasta poliittisesta mielenkiinnosta Lähi-Itää kohtaan.⁹

Kiinnostus Bysantin historiaa kohtaan syveni 1800-luvun puolivälissä. Uranuurtajina olivat lähinnä Venäjän tiedeakatemian jäseniksi valitut saksalaiset tutkijat kuten Ph. Krug (1764–1844) ja A. Kunik (1814–1899). Bysantin historian tieteellisen tutkimuksen isä Venäjällä oli kuitenkin V.G. Vasilievski (1838–1899). Vuonna 1894 alkoi ilmestyä Vasilievskin toimitama aikakauskirja *Vizantijskij Vremennik*, jossa julkaistiin runsaasti Bysantin historian erityiskysymyksiä käsitteleviä tutkimuksia.

Venäjän vallankumouksen (1917) jälkeen aikakauskirja on ilmestynyt epäsäännöllisesti, se oli jopa lakkautettuna 1930-luvulla, mutta alkoi taas ilmestyä vuonna 1947. Filologian lisäksi venäläiset ovat ansioituneet erityisesti bysanttilaisen taiteentutkijoina. Tutkijoista on syytä mainita erityisesti N. Kondakov (1844–1925) sekä hänen työtään jatkanut N. Lazarev.

Taidehistorioitsijoista ja arkeologian edustajista Venäjällä kuuluisin oli akateemikko Th. I. Uspenski. Uspenski kirjoitti kolmiosaisen Bysantin historian.¹⁰ Hän toimi myös Konstantinopolin Arkeologisen Instituutin johtajana. Instituutti perustettiin vuonna 1895 ja sillä oli oma julkaisusarja, *Izvestija ruskogo arkeologičeskogo v Konstantinopole*. Vallankumous lakkautti instituutin toiminnan.

Uspenski piti itseään Bysantin perillisenä ja määritteli käsitteen bysanttilaisuus: »Bysanttilaisuus on historiallinen periaate, joka vaikuttaa ja ilmenee Euroopan eteläisen ja itäisen osan historiassa; tämä periaate ohjaa jopa monien aikamme valtioiden elämää erityisesti uskonnollisissa ulottuvuuksissa ja poliittisissa instituutioissa.»

Yhdysvaltojen Bysantin-tutkimuksen perustaja oli A.A. Vasiliev (1867–1953). Hänen kaksiosainen teoksensa *History of the Byzantine Empire* ilmestyi venäjältä ranskaksi käännettynä Pariisissa

vuonna 1932. Englanninkielinen laitos ilmestyi Madisonissa vuonna 1952 ja kreikankielinen Ateenassa vuonna 1954. Erityisen tärkeän työn Vasiliev suoritti 800–900-lukujen arabialaisten, Bysanttia koskettavien käsikirjoitusten tunnetuksi tekemisessä.

Washingtonissa alkoi vuonna 1941 ilmestyä bysanttilaisen tutkimuksen sarja *D u m b a r t o n O a k s P a p e r s*. Se on monipuolisesti toimitettu, mutta on toistaiseksi herättänyt perin vähän mielenkiintoa amerikkalaisissa.

Pohjois-Amerikan Bysantin-tutkimus on paljolti kreikkalaisperäisten tutkijoiden käsissä. Heistä kannattaa mainita P. Charanis, J. Notopoulos, M. Anastos, P. Topping, D. Geanakoplos, D. Georgakas, S. Vryonis, C. Cavarnos, D.J. Constantelos ja A.E. Laiou-Thomadakis. Muista tutkijoista tärkeitä ovat mm. R. Cormack, J. Meyendorff, J. Morganstern, D. Obolenski ja I. Ševčenko.

Amerikkalaistutkijoista Kanadassa vaikuttava professori D. Geanakoplos¹¹ on perehtynyt bysanttilais-latinalaisiin suhteisiin. Hänen laajat tutkimuksensa ovat tuoneet uutta tietoa mm. Bysantin ja Venetsian kulttuuriyhteyksistä. Isä Demetrios Constantelos¹² on tutkinut vähälle huomiolle jäänyttä Bysantin kirkon harjoittamaa filantrooppista työtä. A.E. Laiou-Thomadakisin tutkimus *P e a s a n t S o c i e t y i n L a t e B y z a n t i n e E m p i r e* (Princeton 1977) on urauurtava teos kansan aseman tutkimuksessa. Se on ensimmäinen tieteellinen analyysi bysanttilaisen agraariyhteisön ihmisen elämästä myöhäis-bysanttilaisella kaudella.

Englannissa Cambridgen yliopiston professori J.B. Bury (1861–1927) julkaisi vuonna 1889 kaksiosaisen teoksen *A History of Later Roman Empire from Arcadius to Irene*. Kolmas osa ilmestyi vuonna 1912 nimellä: *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I*. Jo teosten nimet osoittavat, että Bury korosti Rooman keisarikunnan jatkuvuutta ja ehkä halusi välttää mielestään halventavaa käsitettä »bysanttilainen».

Toisenlaista lähestymistapaa edusti Robert Byron, jonka keskeisin teos *The Byzantine Achievement* ilmestyi vuonna 1929. Byron propagoi selkeästi Bysantin puolesta. Hän painotti Bysantin kulttuurista rikkautta antiikin kreikkalaisuuteen nähden.

Englantilaisen Bysantin-tutkimuksen asiantuntijoiksi nousivat toisen maailmansodan jälkeen N.H. Baynes (†1961) ja S.L. Moss, jotka yhdessä julkaisivat 1948 teoksen *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*, sekä R.J.H. Jenkins (1907–1969), A.H.M. Jones (†1970) ja Steven Runciman.¹³ Viimeksi mainittu on perehtynyt Bysantin latinalaiskauden ja myös hellenismin historiaan turkkilaisvallan kaudella. Runciman on käsitellyt seikkaperäisemmin kuin kukaan

toinen läntinen tutkija Ekumeenisen Patriarkaatin historiaa turkkilaisvallan kaudella (1453–1821).

Erityisesti läntisessä **Italiassa** ja Sisiliassa oli perinteisesti tunnettu mielenkiintoa Bysanttia ja yleensä hellenismää kohtaan. Ensimmäisiä merkittäviä italialaisia Itä-Rooman tutkijoita olivat kardinaalit Angelo Mai (1781–1854) ja Johannes Baptista Pitra (1812–1889). Heistä jälkimmäinen oli merkittävä bysanttilaisen hymnografian tuntija ja tunnetuksi tekijä lännessä. Muita huomattavia 1800-luvun Bysantin-tutkijoita olivat Vatikaanin kirjastonhoitajana ja myöhemmin kardinaalina toiminut Giovanni Mercati (1866–1957) ja hänen veljensä Silvio Giuseppe Mercati (1875–1963).

Tällä vuosisadalla Vatikaanin Pontifilikaalinen Instituutti on ollut italialaisen Bysantin-tutkimuksen johdossa. Instituutti julkaisee sarjaa *Orientalia Christiana Analecta*, jossa ilmestyy myös Bysantiin liittyviä teoksia, sekä vuodesta 1935 lähtien aikakauskirjaa *Orientalia Christiana Periodica*. Muista Bysanttia koskevista sarjoista on paikallaan mainita *Studie Testi*, *Studi bizantini e neoellenici*, *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata* ja *Sicilorum gymnasium*.

Keskieurooppalaisista Bysantin-tutkimuksessa ansioituneista henkilöistä on mainittava H. Gregoire (1881–1964) ja G. Moravcsik (1892–1972). Gregoire, joka vuonna 1925 perusti aikakausarjan *Bysantium*, toimi vuosikymmenien ajan Brysselissä. Moravcsik suoritti elämäntyönsä Budapestissä. Hänen kaksiosainen teoksensa *Bysantinoturcica* ilmestyi Berliinissä vuonna 1958.¹⁴ Se on merkittävä ja monipuolinen bysanttilaisten lähteiden, vanhojen rahojen, sinettien, kirjallisten lähteiden, keisarillisen lainsäädännön, sotilaskäsikirjoitusten ja kronikoiden jäljittämisen apuneuvo.

Kreikkalaisen Bysantin-tutkimuksen uranuurtaja oli ns. Joonian koulu-kunta. Menneisyyden tutkiminen nähtiin tärkeänä Kreikan kansan jatkuvuuden ja kulttuuriyksen kannalta. Andreas Muoustoksydis (1785–1860) ja Spiridon Zampelios (1815–1881) olivat tämän suuntauksen ensimmäisiä edustajia. Heidän työtään jatkoivat Konstantinos Paparrhigopoulos (1815–1891), Georgios Hatzidakis (1848–1941) ja Nikolaos Politis (1852–1921).

Paparrhigopouloksen ensimmäinen teos *Περὶ τῆς εποικήσεως σλαβικῶν τινῶν φύλων εἰς τὴν Πελοπόννησον* (Muutamien slaavilaisheimojen uudisasuttamisesta Peloponnesoksella) ilmestyi Ateenassa vuonna 1843. Hänen pääteoksensa on kuitenkin kolmenkymmenen vuoden tieteellisen tutkimuksen tuloksena Ateenassa 1860–1877 ilmestynyt viisiosainen *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν νεωτέρων* (Kreikan kansan historia muinaisista ajoista viime vuosiin). Hatzidakis ja Politis taas osoittivat etnografisissa ja lingvistikissa

tutkimuksissaan Bysantin elävän yhteyden antiikin Kreikkaan ja moderniin hellenismiin. Koulukunnan edustajiin kuului myös Spiridon Lambros (1851–1919), joka oli Ateenan yliopiston yleisen historian professori kuten Paparrigopouloskin. Lambros suoritti laajaa tutkimustyötä kirjastoissa Athoksella ja muualla Kreikassa. Lisäksi hän toimitti yksinään aikakauskirjaa *Νέος Ἑλληνομύμιον* (1904–1917). Samassa kansallisessa hengessä toimi myös Konstantinos Sathas (1842–1914). Hän oli itseoppinut tiedemies, joka julkaisi bysanttilaisia tekstejä.

Bysantin historian ensimmäinen oppituoli perustettiin Ateenan yliopistoon vuonna 1924. Tätä virkaa hoiti professori Konstantinos Amantos (1874–1960). Seuraavana vuonna Ateenan yliopistoon perustettiin keskiajan ja nykykreikan kirjallisuuden professorin virka. Ensimmäisenä professorina oli Nikos Beis (1883–1958), innoittunut opettaja ja monipuolinen tutkija.

Muista vanhemmista tutkijoista mainittakoon Faidon Koukoules (1881–1956), merkittävä kreikan kielen ja modernin kreikkalaisen kulttuurin tuntija, joka kirjoitti laajasti bysanttilaisten elämästä ja kulttuurista, sekä N. Tomadakis, joka vaikutti pitkään Ateenan yliopiston bysanttilaisen kirjallisuushistorian professorina. Uudemmissa tutkijoista kannattaa mainita ensinnäkin professori D. Zakythinos.¹⁵ Hän toimi Ateenan yliopiston Bysantin historian professorina vuosina 1939–1971. Häneltä ilmestyi vuonna 1969 Bysantin keisarikunnan historia.

Thessalonikin yliopistossa (perustettu vuonna 1925) annetaan opetusta Bysantin historiassa, kirjallisuudessa ja arkeologiassa. Tämän yliopiston Bysantin-tutkijoista on syytä mainita mm. M. Kriaras, S. Kyriakidis (1887–1964), G. Megas ja G. Spiridakis. Thessalonikin yliopiston yhteydessä toimivaa Bysantin tutkimuksen keskusta johtaa professori I. Karajanopoulos. Hän on Bysantin sisäpolitiikan ja diplomatian tuntija. Tutkimuskeskus julkaisee aikakauskirjaa *Βυζαντινά*, sekä varsinkin Bysantin arkeologiaan ja taidehistoriaan liittyviä monografioita.

Viime vuosikymmeninä uushellenistinen teologinen tutkimus on suuntautunut yhä selkeämmin patristisiin lähteisiin. Tämän suuntauksen vahvin edustaja on Thessalonikin Patristisen Tutkimuksen Patriarkaalin Instituutti. Patriarkka Athenagoras I (1886–1972) antoi perustamisluvan tälle Instituutille vuonna 1968. Sen perustajiin ja kehittäjiin lukeutuu professori P.K. Khrestou (s. 1919).

Instituutti pyrkii julkaisemaan kirkkoisien tekstien uusia laitoksia. Samalla se tukee patrististen kokousten järjestämisiä ja patristista tutkimusta. Instituutti julkaisee omaa aikakauskirjaa nimeltä *Κληρονομία* sekä monografisarjaa *Ανάλεκτα Βλατάδων*. Lisäksi Kreikassa ilmestyy useita kansatieteellisiä julkaisuja kuten *Μακεδονικά* ja *Θρακικά*, joissa julkaistaan myös Bysantin-tutkimuksen kannalta kiinnostavaa

via artikkeleita.

Kreikasta on vielä mainittava Bysantin ja Venetsian kulttuuriyhteyksiä tutkiva kreikkalainen instituutti. Sitä johtaa professori H. Manusakas. Se julkaisee tieteellistä sarjaa nimellä *Thesavrismata*.

Jugoslaviassa ja Bulgariassa Bysantin-tutkimus oli toiseen maailmansotaan saakka perin vaatimatonta ja satunnaista. Vanhemmista tutkijoista lienee paikallaan mainita V. Anastasijevič (1877–1950) Jugoslaviasta ja V. Zlatarski (1866–1935) Bulgariasta.

Jugoslavian Bysantin-tutkimuksen alun kannalta merkittävä on Belgradin yliopistossa professorina toiminut venäläissyntyinen Georgi Ostrogorski. Hän aloitti opettajanuransa Saksassa, mutta siirtyi sitten Belgradiin. Ostrogorskin oppilaista voidaan mainita mm. B. Radojcič, F. Baričič, J. Ferluga ja B. Krekič. Ostrogorskilta ilmestyi vuonna 1940 teos *Geschichte des byzantinischen Staates*. Teos on erinomainen katsaus koko Bysantin historiaan.

Bysantintutkimusta harjoitetaan myös Belgradin tiedeakatemian serbialainen Bysantti-Instituutissa. Se julkaisee aikakauskirjaa *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta Beograd*.

Bulgarialaisista Bysantin nykytutkijoista on kansainvälisesti tunnetuin professori Ivan Dujčev. Hän on tutkinut mm. Bysantin kulttuuripoliittikkaa ja kirjallisuutta.

Romanian merkittävimmät Bysantin-tutkijat olivat N. Iorga (1871–1940), N. Baescu (1878–1971) ja V. Grecu (1885–1972). Heistä N. Iorga julkaisi Bukarestissa vuonna 1934 kolmiosaisen teoksen *Histoire de la vie byzantine*. Hän perehtyi myös Bysantin vaiheisiin Konstantinopolin kukistumisen jälkeen (esim. teos *Byzance après Byzance*, 1936). Nuoremman polven romanialaisista Bysantin-tutkijoista mainittakoon mm. P. Nasturel, P. Diaconu ja H. Miheșcu. He ovat julkaisseet Bukarestin tiedeakatemian myötävaikutuksella runsaasti bysanttilaisia tekstejä.

Neuvostoliiton Bysantin-tutkimus on ollut varsin mittavaa erityisesti toisen maailmansodan jälkeen. Tutkijoista on paikallaan mainita mm. S.S. Averinzev, A.P. Kazhdan, G.G. Litavrin, N. Ljubarskij, M. Sjuzjumov ja Z. Udalkova. Heistä kansainvälisesti tunnetuin on Alexander Kazhdan (s. 1922), joka muutti länteen vuonna 1978. Hän on perehtynyt erityisesti bysanttilaisen kulttuurin muutoksiin 1000–1100-luvulla.

Yhteenvetoa

Uusin Bysantin-tutkimus arvioi yleensä uudelleen vanhoja pelkistettyjä ja asenteellisia Bysantin keisarikuntaan liittyviä näkökantoja.¹⁶ 1700-luvulla ja osin myöhemminkin bysantologit kohtelivat lähes poikkeuksetta Bysantin keisarikuntaa vääränä ja pahana monarkiana, joka oli täydellinen vastakohta Länsi-Euroopalle. Vaikka tällainen asenteellisuus on nykyisin väistymässä, lännessä elää yhä voimakkaita varauksellisia asenteita Bysantin-tutkimusta kohtaan. Tämän taustalla on läntisen ihmisen luonnontieteellisteknisestä maailmankuvasta sisäistämä ylemmydentunne.

Menneitten sukupolvien tutkijat ymmärsivät Bysantin keisarikunnan elämää vain poliittisen historian kannalta, mutta nykyisin Bysantin tutkijoita kiinnostavat laajemmat Bysantin elämän ja kulttuurin näköalat. Enää ei kuvitella, että Bysantin menneisyyden ydin voitaisiin löytää arvioimalla pelkästään poliittisia tapahtumia. On ymmärretty, että bysanttilainen kulttuuri ja yhteiskunta olivat uusia ilmiöitä, eivät Rooman kulttuuriteeman muunnelmia. Bysantin kirjallisuus, teologia, taide ja ennen muuta sen maailmankäsitys heijastivat nimenomaan keskiaikaa.

Vaikka Bysantin sivilisaatio kukistettiin, keisarikunnan kulttuurihistoria elää yhä. Siksi sen jatkuva tutkiminen ja löytäminen myös Suomessa on ensiarvoisen tärkeää. Ilman Bysantin-tutkimusta ortodoksisen elämänasenteen ja kulttuurin tuntemus on pinnallista ja epähistoriallista.

VIITTEET

- ¹ De. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice. Studies in the dissemination of Greek learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Mass. 1962; A. Vacalopoulos, The Exodus of Scholars from Byzantium in the fifteenth century, *Journal of World History* 10, 1967, 463–480.
- ² Bessarionia käsittelevästä rikkaasta bibliografiasta rajoitetaan tässä yhteydessä mainitsemaan vain hänestä kirjoitettu perusmonografia, L.v. Möhler, *Kardinal Bessarion als Theologe und Humanist. Funde und Forschungen*, I–III, Paderborn 1923–42.
- ³ J.W. Thompson, The Age of Mabillon and Montfaucon, *Americal Historical Review*, XLVII, 1942, 225–244.
- ⁴ J. Irmscher, Das Bonner Corpus und die Berliner Akademie, *Κρητικὰ Χρονικά* 7, 1953, 360–388.
- ⁵ Karl Krumbacherin *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (München 1897) sisältää runsaasti yksityiskohtaista tietoa, mutta ei kuitenkaan ole varsinainen kirjallisuushistoria. Samaa kategoriaan voidaan lukea myös P. Hinnebergin teos *Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Literatur* (Leipzig 1902).

- ⁶ Toinen tässä yhteydessä maininnan arvoinen teos on Beckin *Das byzantinische Jahrtausend* (München 1978), bysanttilaisen sivilisaation filosofinen esitys. Hänen tutkimuksissa on enemmän kriittisyyttä kuin johdonmukaisuutta. Beck ei näytä edes pyrkineen kokonaiskuvan piirtämiseen, teoksesta puuttuu mm. kokonaan luku bysanttilaisesta taiteesta.
- ⁷ Guillouin *La civilisation byzantine* ilmestyi Pariisissa vuonna 1974. Hänen teoksensa oli pyrkimys lähestyä uudella tavalla Bysantin kulttuurihistoriaa. Eräisiin vastaaventeisiin teoksiin (mm. H.W. Haussig, *Kulturgeschichte von Byzanz*, Stuttgart 1966 tai K. Wessel, *Die Kultur von Byzanz*, Frankfurt am Main 1970) verrattuna Guillouinin teos eroaa siinä, ettei se ole kertova poliittinen historia. Se on historiallisen maantieteen kuvaus. Kirjoittaja osoittaa selvästi, ettei bysanttilaista sivilisaatiota voi ymmärtää ilman bysanttilaisen luonnon ja ilmaston tuntemusta.
- ⁸ Venäjällä ilmeni 1800-luvun alkupuolella kahdenlaista suhtautumista Bysanttia ja sen historiaa kohtaan. Eräät slavofiilit tukivat Bysantin keisarikunnan historialla näkemyksiään, länsimaistajat puolestaan julistivat Bysantin turmiollisuutta ja rappiota.
- ⁹ Ks. Pentti Hakkarainen, Venäläistä kirkkopoliittikkaa Palestiinassa vuosina 1843–1914, *Ortodoksia* 38, 1989, 50–66.
- ¹⁰ Ensimmäinen osa kolmiosaisesta teossarjasta ilmestyi vuonna 1914. Uspenski oli merkittävä venäläinen Bysantin historian ja kulttuurin tuntija. Hän näki selkeästi bysanttilais-slaavilaisten kulttuuriyhteyksien ratkaisevan merkityksen venäläiselle kulttuurille.
- ¹¹ Geanakoploksen ehkä arvostetuin teos on *Emperor Michael Palaeologus and the West – 1258–1282. A Study in Byzantine-Latin Relation* (Harvard College 1959). Siinä arvioidaan ortodoksiselta kannalta Lyonin unionikokouksen (1274) poliittisia ja kirkollisia taustoja lähinnä keisari Mikael VIII:n persoonan kautta.
- ¹² *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick, N.J. 1968.
- ¹³ *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968.
- ¹⁴ *Byzantinoturcica. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker*, I–II, Berlin 1958.
- ¹⁵ Δ. Ζακυθηνού, 'Η βυζαντινὴ αυτοκρατορία 324–1071, (Ateena 1969). Jatko-osa ilmestyi 1972 nimellä *Τὸ βυζαντινὸν ἀπὸ τοῦ 1071 μέχρι τοῦ 1453*.
- ¹⁶ Bysantin historian tutkimuksessa ollaan vähitellen vapautumassa tiukasta ja ulkokohtaisesta keisarikeskeisyydestä ja tilalle on tullut Bysantin kirkollisen, sosiaalisen, taloudellisen ja intellektuaalisen elämän kartoitus. Ortodoksisen kirkon rikas moraalinen ja yhteiskunnallinen opetus, joka yhdistyi ylevään kreikkalaiseen antiikin kulttuuritraditioon esti paljossa bysanttilaisen itsevaltiuden muuttumisen despoottiseksi tyranniaksi.
- Toisaalta tutkijat ovat alkaneet ymmärtää bysanttilaisia ihmisiä heidän omista eettisistä ja esteettisistä arvoista käsin.

SUMMARY

Jarmo Hakkarainen, A brief historical review of Byzantine studies

During the Renaissance interest in Byzantium was limited and purely secondary. It was only slightly stirred by the realization that it was owing to Byzantium that the much admired texts of ancient works, which the Renaissance was

beginning to study and enjoy, had survived. The first to perceive the importance of Byzantium was a pupil of Melanchthon, Hieronymus Wolf (1516–1580), secretary and librarian of the famous banking house of Fugger.

During the course of the 16th century new political and ideological trends began to affect the development of Byzantine studies. The Turkish incursion into the very heart of Europe and the two sieges of imperial Vienna (1529 and 1683) revived interest in the once mighty Eastern bastion that for centuries had blocked the advance, first of the Seljuks and later of the Ottomans. The first real flowering of Byzantine studies took place in France during the reign of the Sun King. A reevaluation of Byzantium's place in world history was brought about by a new intellectual movement, Romanticism (first half of the 19th century), under which influence the nations of Europe turned to study of their own historical past. The first special chair of Byzantine studies was founded at the University of Munich in 1892, and was occupied by Karl Krumbacher (1856–1909).

Tsarist Russia, because of her ancient links with Byzantine Empire and her ambitions in the East, began early to take an interest in Byzantine studies, historical and theological. The founder was V. Vasilievskij (1838–1899), who had expert knowledge of sources and was a shrewd scholar. N. Kondakov (1844–1925) was an authority on Byzantine art, which is also the present field of N. Lazarev, an expert on Byzantine painting. A.A. Vasiliev (1867–1953), author of the well known *History of the Byzantine Empire*, became the originator of Byzantine studies in the United States after the October Revolution.

Byzantine studies in America are largely in the hands of scholars of Greek origin or descent, like P. Charanis, J. Notopoulos, M. Anastos, P. Topping, D. Geanakoplos, S. Vryonis, C. Cavarnos and others.

When Greece became an independent state she gradually began to create her own intellectual life. The first special chair of Byzantine history was created in Athens University in 1924. It was held by Constantine Amantos (1874–1960), a polished historian with wide interests. A specialized Byzantine journal is published in Athens, the *Annual of the Society of Byzantine Studies* (from 1924, in Greek).

In Thessalonica the Idryma Paterikon Meleton was established in 1968 by the Ecumenical Patriarchate at the monastery of Vlatadon under the direction of Professor P. Christou. Its main interest lies in the publication and study of theological texts, indispensable for a knowledge and understanding of the Byzantine world. A large number of volumes has already been published.

KATSAUKSIA/REPORTS AND COMMENTS

Venäjän ortodoksinen kirkko perestroikan aikana

Hannu T. Kamppuri

1980-luvun alku

Mitä oli ennen kuin oli floraa? Tämä vanhan mainoksen kysymys kuvaa osuvasti kirkollisen kehityksen tarkkailijan tilannetta perestroikan aikana. Kirkollinen suojasää saa tarkkailijan helposti niin innostuneeksi, että hän miltei unohtaa, mitä olikaan ennen perestroikaa. Me muistamme, että Brezhnevin aikana kirkon tilanne oli hankala, mutta mitkä olivatkaan hieman tarkemmin katsoen ne vaiheet, joiden kautta nykytilanteeseen on tultu.

Brezhneviläisen pysähtyneisyyden kaudellakaan kaikki kirkollinen elämä ei suinkaan ollut pysähtynyttä. Jos tarkastelemme Brezhnevin viimeisiä vuosia, niin kirkon ja valtion välisissä suhteissa voidaan havaita joitakin Venäjän ortodoksinen kirkon¹ kannalta positiivisia tapahtumia. Näitä ovat kirkon työpajojen avaaminen Sofrinossa Moskovan lähellä vuonna 1980. Samana vuonna alkoi myös valmistautuminen Venäjän ortodoksinen kirkon 1000-vuotisjuhlan viettoon.² Molemmat sinänsä melko vähäiset tapahtumat osoittavat, että kirkolla oli ainakin jossain määrin liikkumatilaa jo 1980-luvun alussa.

Jo 1970-luvulla kävi ilmeiseksi, että kymmenet tuhannet neuvostonuoret, jotka olivat saaneet ateistisen kasvatuksen, olivat hakeutuneet ortodoksinen kirkon jäsenyyteen. Venäläiselle kristillisyydelle ominaiset ilmiöt –

ohjaajavanhukset, Kristuksen tähden houkat ja vaeltajat – jotka olivat hävinneet 1930-luvun loppuun mennessä, elpyivät 1970-luvulla. Samoin VOK:lle tärkeä luostarielämä sai tämän hengellisen renessanssin vaikutuksesta vahvistukseksi merkittävän määrän nuoria. Oli ilmeistä, että valtion ideologinen kasvatusta ja propaganda ei toiminut tyydyttävästi.

Brezhnevin kuoltua loppuvuodesta 1982 hänen seuraajakseen tuli Juri Andropov, perestroikan alullepanija. Andropovin aikana alkoi vähemmän tunnettu ja muistettu ns. postbrezhneviläinen uskonnonvastainen kampanja. Kesäkuussa 1983 NKP:n keskuskomitea piti kahden päivän yleiskokouksen, jossa keskusteltiin ideologisista kysymyksistä, mm. ideologisen kasvatuksen ja propagandan tehostamisesta. Ensimmäisen päivän pääpuhujaksi oli Konstantin Tshernenko. Puolitoista vuotta myöhemmin eräät puolueen johtavat hahmot, mm. Mihail Gorbatsšov, viittasivat vuoden 1983 kokouksen vaikutukseen. Gorbatsšov totesi joulukuussa 1984 Pravdassa ja Izvestiassa julkaistussa puheessaan, että puolueen keskuskomitea on kesäkuun 1983 yleiskokouksen ohjeita noudattaen ottanut askeleita parantaakseen nuorten kommunistista kasvatusta sekä ateistista valistusta työläisten keskuudessa.³ Tshernenko puolestaan totesi, että väestöön kohdistuvan tieteellis-materialistisen ja ateistisen propagandan tehostaminen on tärkeää. Ateistisen työn välineenä Tshernenko mainitsi mm. neuvostorituaalien uutteramman viljelemisen. Tshernenko totesi myös, että uskovaisten tulee vetää laajemmin mukaan maan sosiaaliseen toimintaan.

Viimeksi mainittu Tshernenkon toteamus on syytä muistaa pyrittäessä arvioimaan myöhempiä 1980-luvun kehityslinjoja.^{3a} Uskonnonvastaista toimintaa ei enää pyritty toteuttamaan eristämällä uskovat yhteiskunnasta. Uusi politiikka tähtäsi uskovien yhteiskunnalliseen integroimiseen. Tällöin kirkko ei enää toimisi virallisen yhteiskunnan vaihtoehtona. Kirkko tosin sanoen haluttiin »kesyttää» hämärtämällä sen omaa identiteettiä. Ilmeisesti NL:ssa oli vallankumouksen jälkeisinä vuosikymmeninä havaittu, että kirkon yhteiskunnallinen eristäminen vain vahvistaa kirkon identiteettiä ja tekee siitä tällä tavalla todellisen ideologisen vaihtoehdon.

Viisi viikkoa NKP:n kesäkuun 1983 yleiskokouksen jälkeen eräs moskovalainen uskonnonvapauksia puolustava ryhmä lähetti Kirkkojen maailmanneuvoston Vancouverissa pidetyille yleiskokoukselle kirjeen, jossa kiinnitettiin huomiota lisääntyneeseen uskonnonvastaiseen propagandaan. Vuoden 1984 aikana NL:n lehdistössä esitettiin kristittyjä kohtaan sellaista kritiikkiä, jota ei oltu nähty yli kymmeneen vuoteen. Tämä aiheutti reaktioita ulkomailla. Andropovin ja Tshernenkon aika jäi historiaan jännittyneen poliittisen ilmapiirin aikana myös ihmisoikeuskysymysten osalta. Jos Reaganin »Tähtien sota» hanke lisäsi poliittista jännitystä lännen puolelta, niin NL ei ainakaan ihmisoikeuspolitiikallaan pyrkinyt tuota jännitystä lievittämään. Tshernenkon muistoksi pidetyn panihidan jälkeen

patriarkka Pimen totesi saarnassaan: »VOK:n uskovaiset tulevat aina sydämellisellä kiitollisuudella muistamaan, että Konstantin Ustinovitsh valtion päässä tyydytti kirkkomme tarpeet hyväntahtoisella ymmärtämyksellä ja arvosti suuresti kirkon rauhantöiden toimia ja sen patrioottista palvelusta.»⁴ Näin oli asiat totuttu ilmaisemaan ennen perestroikaa.

Postbrezhneviläisessä kampanjassa ei käytetty yhtä karkeita menetelmiä kuin NL:n historian aikaisemmissa uskonnonvastaisissa kampanjoissa. Andropovin aikana kirkolle mm. palautettiin Pyhän Danielin luostari Moskovassa Patriarkaatin hallinnolliseksi keskuksesi.⁵ Ennen muuta kansainvälisen kritiikin takia kirkon ja valtion välinen suhde ei enää voinut olla yksisuuntaista sanelemista, vaan monimutkainen vuorovaikutussuhde. Suhde voidaan käsittää eräänlaiseksi kaupankäynniksi, jossa kauppatavarana olivat kirkon puolelta valtiollisen politiikan julkinen myötäileminen ja ongelmista vaikeneminen. Valtio puolestaan ryi kirkolle mm. kontrolloitua vapautta ja mahdollisuuden kansainvälisiin kontakteihin.

Puolueen pääsihteerin vaihtuminen Tshernenkosta Gorbatshoviin ei heti vaikuttanut näkyvästi kirkon ja valtion välisiin suhteisiin. Andrei Gramykon tultua valituksi Korkeimman neuvoston puhemieshistorian puheenjohtajaksi patriarkka Pimen lähetti hänelle 3.6.1985 onnittelusähkeen. Onnitelusähkeessä todettiin, että valinta tapahtui aikana, jolloin maan elämässä on tapahtumassa monia tärkeitä positiivisia muutoksia, ja että ne ovat riippuvaisia reaalista ja dynaamisesta lähestymistavasta moniin mutkikkaisiin ongelmiin, taloudesta sosiopoliittisiin ja moraalisiin kysymyksiin. Patriarkka totesi: »Syvä vakaumuksemme on, että yhteinen elävä mielenkiinto isänmaamme kukistukseen ja mahdin kasvuun, kansamme moraaliin lujuteen ja kansainvälisen rauhan säilyttämiseen on perusta, jonka varassa kirkon ja valtion väliset suhteet jatkuvasti syvenevät.»⁶ Kirkon johto ilmoitti siis jo tässä vaiheessa tukevansa uuden puoluejohdon uudistuspyrkimyksiä. Tämä ilmaistiin protokollan mukaisesti Gramykolle, muodolliselle valtion päämiehelle, lähetetyssä sähkeessä. Vieraillessani helmikuussa 1986 NL:ssa havaitsin, että Venäjän ortodoksisen kirkon edustajat suhtautuivat varovaisen tai avoimenkin optimistisesti kirkon tulevaisuuteen. Silloin koolla ollut NKP:n puoluekokous päättyi vierailuni aikana ja kirkon edustajat pitivät hyvänä merkinä, että kokouksen puheissa kirkkoa ei mainittu ollenkaan. Tämä oli heille merkki siitä, että postbrezhneviläinen uskonnonvastainen kampanja oli laantumassa.

Kirkollisen ilmaston näkyvä muutos

Gorbatshovin maailmanlaajuisen good will -kampanjan merkkejä vuonna 1986 olivat NL:n ja Yhdysvaltojen väliset suorat televisioinnit, jossa molempien maiden kansalaiset keskustelivat television välityksellä. Keväällä 1986 tällaisessa ohjelmassa oli mukana VOK:n edustaja. Tämä oli historiallinen tapahtuma siinä mielessä, että pappi edusti kansainvälisessä julkisuudessa NL:a. NL:n ihmisoikeuspolitiikkaan kohdistuvalta kansainväliseltä kritiikiltä vedettiin tietoisesti mattoa alta. Sisäpoliittisesti tapahtuman voidaan tulkita ilmentävän kirkon yhteiskunnalliseen integraatioon perustuvaa uutta uskontopolitiikan linjaa. Kirkkoa ei enää haluttu eristää julkisuudesta.

Osallistuin heinäkuussa 1986 Kioassa pidetyn ensimmäisen kansainvälisen Venäjän kirkon tuhatvuotisjuhlan, millenniumin, merkeissä järjestettyyn teologiseen konferenssiin. Tuon konferenssin aikana kulki jo huhuja eräiden luostareiden palauttamisesta kirkolle. Myös Kiovan luolaluostarit mainittiin noissa käytäväkeskusteluissa, mutta toiveita luostareiden takaisinsaamisesta pidettiin yleensä liian optimistisinä. Tshernobylin onnettomuuden varjostama kokous oli kuitenkin kirkon elämän kannalta toiveikas. Tuolle ajalle ominaista oli vielä, että eräs nuori VOK:n edustaja väitti minulle, ettei hän ollut kuullutkaan mistään ydinvoimalaonnettomuudesta. Vieraille ei sopinut puhua oman maan ikävistä asioista.⁷ Konferenssin isäntänä toiminut Kiovan metropoliitta Filaret sen sijaan kiitti kansainvälistä tutkijajoukkoa, joka onnettomuudesta huolimatta oli uskaltanut tulla Kiovaan. Jotkut kansainvälisen teologiyhteisön edustajat tosin peruivat matkansa onnettomuuden tähden.

Toukokuussa 1987 osallistuin Moskovassa pidettyyn toiseen kansainväliseen millenniumin merkeissä järjestettyyn konferenssiin. Tuota kokousta monet tarkkailijat pitivät historiallisena erityisesti siinä mielessä, että siihen osallistui monia edustajia NL:n yliopistoista ja tiedeakatemiasta. Teologit olivat päässeet ulos akateemisesta ghetosta ja puhuivat Venäjän historiasta ja kirkon historiasta tasavertaisesti NL:n akateemisen maailman edustajien kanssa. Kansainvälisten osallistujien joukossa tehtiin mielenkiinnolla havaintoja NL:n akateemisen maailman edustajien käyttäytymisestä konferenssin jumalanpalveluksissa. Monet heistä tekivät ristinmerkkejä. Konferenssin yhteydessä kuultiin nyt ensimmäiset varmat tiedot eräiden luostareiden luovuttamisesta takaisin kirkolle.

Vuoden 1987 ehkä tärkein julkinen merkki kirkon ja valtion välisistä uusista suhteista oli Gorbatshovin joulukuussa tapahtunut vierailu Yhdysvaltoihin. Gorbatshovin seurueeseen kuului VOK:n ja myös muiden kirkkojen edustajia. Heidän ottamisensa mukaan Washingtoniin oli taitava

ulkopoliittinen veto. Se oli myös sisäpoliittinen hattutemppu, joka mykisti ja ihastutti monet NL:n kristityt. Tämänkin tapahtuman voidaan katsoa ilmentävän kirkon yhteiskunnalliseen integraatioon tähtäävää uskontopoliittikkaa, joka on sekä sisä- että ulkopoliittisesti tarkoituksenmukaista.

Millennium

Vuoden 1988 ensimmäinen kirkollinen huipputapahtuma toteutui runsas kuukausi ennen tuhatvuotisjuhlia.⁸ Patriarkka Pimenin pyynnöstä pääsihteeri Mihail Gorbatsšov tapasi 29.4.1988 Kremlin Katariinan salissa patriarkka Pimenin sekä Pyhän Synodin jäsenet metropoliitta Filaretin (Kiev), Aleksijn (Leningrad), Juvenalijn (Krutitsij), Vladimirin (Rostov) sekä Filaretin (Minsk). Gorbatsšov:n tämän tapaamisen yhteydessä pitämä puhe on yksi keskeinen lähde arvioitaessa hänen uskontopoliittikkaansa. Siteeraan siitä valittuja otteita.

Gorbatsšov totesi: »Leninin aikakausi... teki kirkolle mahdolliseksi toteuttaa tehtävänsä ilman ulkopuolista sekaantumista... Myös uskonnollisiin yhteisöihin vaikuttivat ne traagiset kehitykset joita ilmeni henkilökultin aikana... Kirkkoa ja uskovia koskevia virheitä, joita tehtiin 1930-luvulla ja sen jälkeen, oikaistaan. Sanoma- ja aikakauslehdet kirjoittavat tästä vilpittömästi ja objektiivisesti. Niiden lehdistä kuulemme myös kirkon äänen, mukaanlukien teidän äänenne, jotka olette täällä nyt läsnä... Uskoviain ylivoimainen enemmistö hyväksyy perestroikan politiikan... Nämä olosuhteet edistävät laajaa julkista keskustelua. Ne sallivat uskonnollisten aktivistien ottaa enemmän osaa useiden julkisten organisaatioiden elämään, kuten Kulttuurisäätiön, Lasten Leninsäätiön, Rodina-seuran ja muiden... Valmisteilla oleva uusi omantunnonvapautta koskeva laki tulee heijastamaan myös uskonnollisten organisaatioiden intressejä. Nämä ovat kaikki konkreettisia tuloksia uudesta kirkon ja valtion välisistä suhteista koskevasta lähestymistavasta perestroikan ja neuvostoyhteiskunnan demokratisoinnin olosuhteissa. Me palautamme nyt täydessä mitassa leninistiset uskontoa, kirkkoa ja uskovia koskevat periaatteet. Kaikkien työtätekevien ihmisten ja koko kansan ykseyden vahvistamista koskevan mielenkiinnon tulisi määrätä suhtautumista kirkkoon ja uskoviin. Me näemme selvästi elämänskatsomustemme eron syvyyden, mutta samalla näemme realistisesti vallitsevan tilanteen. Uskovat ovat neuvostokansalaisia, työtätekeviä ihmisiä, patriottoja, ja heillä on täysi oikeus ilmaista vakaumuksensa arvokkaasti. Perestroika, demokratisaatio ja glasnost koskevat yhtä hyvin heitä – täydessä mitassa ja ilman mitään rajoituksia. Tämä on erityisen totta etiikan ja moraalin alueella, jossa universaalit normit ja tavat osoittautuvat

niin hyödyllisiksi yhteiselle pyrkimyksellemme... Näkööt kaikki juhlallisuuksiin (*Millennium*) kutsutut vieraat ja kaikki planeetan uskovaiset Neuvostokansan rauhantahtoiset pyrkimykset.»⁹

Gorbatshovin puheessa ilmenee ensinnäkin hänen politiikalleen ominainen Stalinin aikakauden tuomitseminen. Kirkon tukahduttaminen oli virhe, joka nyt glasnostin hengessä voidaan avoimesti tunnustaa. Gorbatshov huomauttaa tyytyväisenä, että uskovien enemmistö tukee hänen politiikkaansa. Gorbatshov muistuttaa kuitenkin puheessaan myös kristittyjen ja kommunistien välisestä ideologisesta erosta. Ja ilmeisesti tästä syystä hän rajaa kristittyjen yhteiskunnallisen aktiivisuuden eräisiin yhteiskunnallisiin järjestöihin. Maaliskuussa 1989 muutama VOK:n edustaja tosin valittiin uuteen kansanedustajien kongressiin.

Noin kahden kuukauden kuluttua huhtikuussa 1988 toteutuneesta Gorbatshovin ja kirkon johtajien välisestä tapaamisesta Gorbatshov puuttui NKP:n 19. puoluekonferenssissa uskonnonvapauskysymyksiin. Hänen mukaansa uskonnollinen maailmankatsomus eroaa materialistisesta ja tieteellisestä maailmankatsomuksesta. Tämän perusteella ei kuitenkaan voida suhtautua epäkunnioittavasti uskovien ihmisten maailmankatsomukseen eikä materialistisen maailmankatsomuksen vakiinnuttamiseksi voida käyttää minkäänlaista hallinnollista painostusta. Näyttää siis siltä, että NKP:n nykyinen johto ei enää edellytä marxismi-leninismiin olevan ainoa mahdollinen ideologia NL:ssa, mutta kylläkin edelleen sen johtava ideologia. Kristityt ja muiden uskontojen edustajat voivat olla rakentamassa NL:n yhteiskuntaa NKP:n pitäessä ohjia käsissään. Gorbatshovin uskontopolitiikan sisältö näyttää siis olevan kirkon yhteiskunnallinen integraatio, joka tapahtuu pragmaattisin perustein. Gorbatshovin uskontopolitiikka ei siis perustu materialistisesta ja ateistisesta ideologiasta luopumiseen.

Patriarkka Pimen vastasi Gorbatshovin puheeseen: »Kunnioitettu Mihail Sregejevitsh. Kirkkomme episkopaatin, papiston, munkkien, nunnien ja maallikoiden, jotka ovat kaikki sosialistisen isänmaamme kansalaisia, puolesta ilmaisen täyden tuen teille, joka olette perestroikan arkkitehti ja uuden poliittisen ajattelun airut.» Hieman myöhemmin millennium-juhlien yhteydessä pidetty VOK:n kirkolliskokous lähetti 9.6.1988 Gorbatshoville patriarkka Pimenin allekirjoituksella varustetun sähkeen, jossa todetaan: »Me kristityt otamme osaa näihin historiallisiin muutoksiin ja me ilmaisemme tukemme teille, teidän johtamallenne hallitukselle ja politiikalle, joka edistää yhteiskuntamme moraalisen ja hengellisen elämän uudistumista sekä maan sosiaalista ja taloudellista kehitystä, sosialistisen demokratian täydellistymistä.»¹⁰ Jos Gorbatshovin uskontopolitiikkaa voidaan luonnehtia pragmaattiseksi, myös VOK:n suhdetta valtioon voitaneen luonnehtia pragmaattiseksi.

On sangen ymmärrettävää, että kirkko kannattaa julkisesti perestroikaa,

onhan kirkon asema huomattavasti helpottunut peterstroikan aikana. Perestroika ei kuitenkaan merkitse vain helpottuneita ulkonaisia olosuhteita kirkon toiminnalle vaan kirkon eräiden omien tavoitteiden ja perestroikan välillä on myös tiettyä sisällöllistä synergiaa. Tämä koskee moraalialia, kansallista ja historiallista identiteettiä, perhe-elämää jne. Näiden kysymysten alueella voidaan löytää kirkon ja valtion välisten intressien pitkälle menevää yhteneväisyyttä huolimatta maailmankatsomuksellisen eron suuruudesta. Kirkon ja valtion samanaikainen puuttuminen näihin kysymyksiin ei johdu pelkästään NL:n yhteiskunnan tilanteesta, vaan kyseessä lienee myös kirkon johtajien harkittu laskelmointi. Tällaisesta esimerkkinä käyköön kirkolliskokouksen 9.6.1988 Gorbatshoville lähettämä jo mainittu viesti, jossa otetaan esille vuosi 2000, jonka Gorbatshov on ottanut perestroikan tähtäimeksi. Kirkko pyrkii antamaan vuodelle 2000 hengellisen ja eskatologisen sisällön, eräänlaisen tuhatvuotisen valtakunnan ihanteen, jolloin miekat on taottu auroiksi. »Me uskomme että tulee olemaan siunattu aika, jolloin kansojen väliset suhteet perustuvat rauhan, veljeyden, oikeuden ja molemminpuolisen rakkauden varaan.»¹¹ Gorbatshovin hyvien aloitteiden tukeminen on kirkon kannalta meiko ongelmatonta.

Kirkon ja valtion välinen synergia ei hyödytä tietenkään pelkästään kirkkoa, vaan myös valtiota. On selvää, että jos kirkon johto vakuuttaa Gorbatshoville, että 50 miljoonaa uskovaista kannattaa perestroikaa, tämä voi nukkua huomattavasti helpommin kuin kuunneltuaan Siperian työläisten valituksia kulutustavaroiden vähydestä kauppojen hyllyillä. Valtion nykyisen johdon tyytyväisyys kirkkoon ilmenee NL:n ministerineuvoston kirkolliskokouksen osanottajille lähettämästä sähköisestä. »Me toteamme tyydytyksellä kirkon ja valtion välisten normaaleiden suhteiden olemassaolon. Papisto ja uskonnollisten kansalaisten ylivoimainen enemmistö ovat patriottoja, jotka ovat ottaneet sydämelleen nykyisen perestroikan sekä uuden kirkon ja valtion välisen aseman perestroikan ja demokratisaation olosuhteissa.»¹²

Kirkon ja valtion välisen suojasään vallitessa VOK sai takaisin hallintaansa osan Kiovan luolaluostareiden alueesta ja rakennuksista 1000-vuotissyntymäpäivälahjaksi valtiolta. Parempaa syntymäpäivälahjaa oli vaikeaa kuvitella, ainakaan sellaista, jonka antaminen olisi NL:n viranomaisten toteutettavissa. Myös muita huomattavia historiallisia luostareita oli palautettu VOK:lle, mm. hesykastisen spiritualiteetin perinteen kannalta keskeinen Optinan luostari ja Vanha Valamo. Vuoden 1988 aikana tiedotusvälineistä välittyikin ihanteellisen kaunis kuva kirkollisen elämän kehityksestä NL:ssa. Uusi uskontolainsäädäntö oli valmistumassa. Uskontoasiain neuvoston tuolloisen puheenjohtajan Konstantin Hartsevin ilmoituksen mukaan tulevan lain johtava periaate tulisi olemaan: »Mikä ei ole kiellettyä, se on sallittua». Viranomaiset neuvottelivat kirkkojen edustajien

kanssa uskontolainsäädäntöä valmisteltaessa. Valtion uuden uskontopoliitiikan mukaan ei enää ole käytössä kirkkoa koskevia salaisia ohjeita. Stalinin aikaiset vainot myönnettiin samoin kuin Hruštševin aikainen uskonnon tukahduttaminen. Henkilökultin ja stagnaation ajan uskontopoliitiikka tuomittiin. Perestroikan tuli palauttaa kunniaan Leninin uskontopoliitiikka, puhdas, vilpitön ja ihmiskasvoinen suhtautuminen uskoviin neuvostokansalaisiin. Kirkollisten olojen kuva vuonna 1988 oli siis lähes yhtä kaunis kuin takavuosien virallinen kuva NL:n huimasta teollisesta kehityksestä ja maatalouden sadoista.

Vuosi 1988 oli kirkollisen elämän kannalta todella poikkeuksellinen. Venäjän ortodoksisen kirkon päätapahtuma oli tuhatvuotisjuhlien viettäminen. Tuhatvuotisjuhla ja sen yhteydessä pidetty kirkolliskokous oli VOK:n itsetunnon ja identiteetti kannalta todella tärkeä. Juhlan merkitys ei rajoitu VOK:oon, vaan sillä oli myös yleisempi kansallinen ja poliittinen merkitys. Prinssi Vladimirin kastetta tuhat vuotta sitten kutsutaan usein Venäjän kasteeksi, koska Vladimirin liittoutumisella Bysantin kanssa oli myös poliittisia seurauksia. Nykypäivän NL:ssa erityisesti VOK edustaa venäläistä traditiota, venäläistä identiteettiä ja jatkuvuutta. Kansalliset liikkeet esimerkiksi Kaukasiassa ja Baltiassa mutta myös venäläinen nationalismi ovat jo pidemmän aikaa nostaneet päätään. Sekä kirkon että valtion suhde venäläiseen nationalismiin on mielenkiintoisen ambivalenttinen. Molemmat ovat virallisesti monikansallisia. Tämä on selvää niin kristinuskon kuin kommunismin julistaman universaalisuuden pohjalta. VOK:n kirkkojärjestyksen ensimmäinen pykälä toteaaakin: »Venäjän ortodoksinen kirkko on monikansallinen autokefalinen ortodoksinen paikalliskirkko.» *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii* julkaisi vuonna 1962 P. Urzhumtsevin artikkelin »*Hristianstvo i natsional'nyj vopros*», »Kristinusko ja kansallisuuskysymys», jossa kirjoittaja tekee eron toisaalta patriotismin – isänmaanrakkauten – ja toisaalta nationalismin – egoistisen ja sovinnistisen oman kansan ihannoinnin välillä. Tuhatvuotisjuhlien ja niitä edeltäneiden kansainvälisten teologisten konferenssien osanottajat kuitenkin havaitsivat, että patriotismin ja nationalismin välinen raja on monasti sängen häilyvä. Pyhä Venäjänmaa käsitetään käytännössä hyvin usein valituksi kansaksi, jolla on messiaaninen tehtävä sekä NL:n muiden kansallisuuksien keskuudessa että maailmanlaajuisesti. Venäläiset ovat olleet ja ovat edelleen NL:n johtava kansallisuus.

Viranomaisten myötämielinen suhtautuminen tuhatvuotisjuhlien näyttävään viettoon, samoin kuin se, että juhlat saivat poikkeuksellisen runsaasti tilaa maan sisäisissä tiedotusvälineissä, saattaa ilmentää sitä, että venäläisyyttä ja venäläistä identiteettiä halutaan tietoisesti vahvistaa myös kirkon avulla nykytilanteessa, jossa vähemmistökansojen nationalismi on suuri sisäpoliittinen ongelma. Ilmeisesti viranomaiset toivoivat, että Pyhän

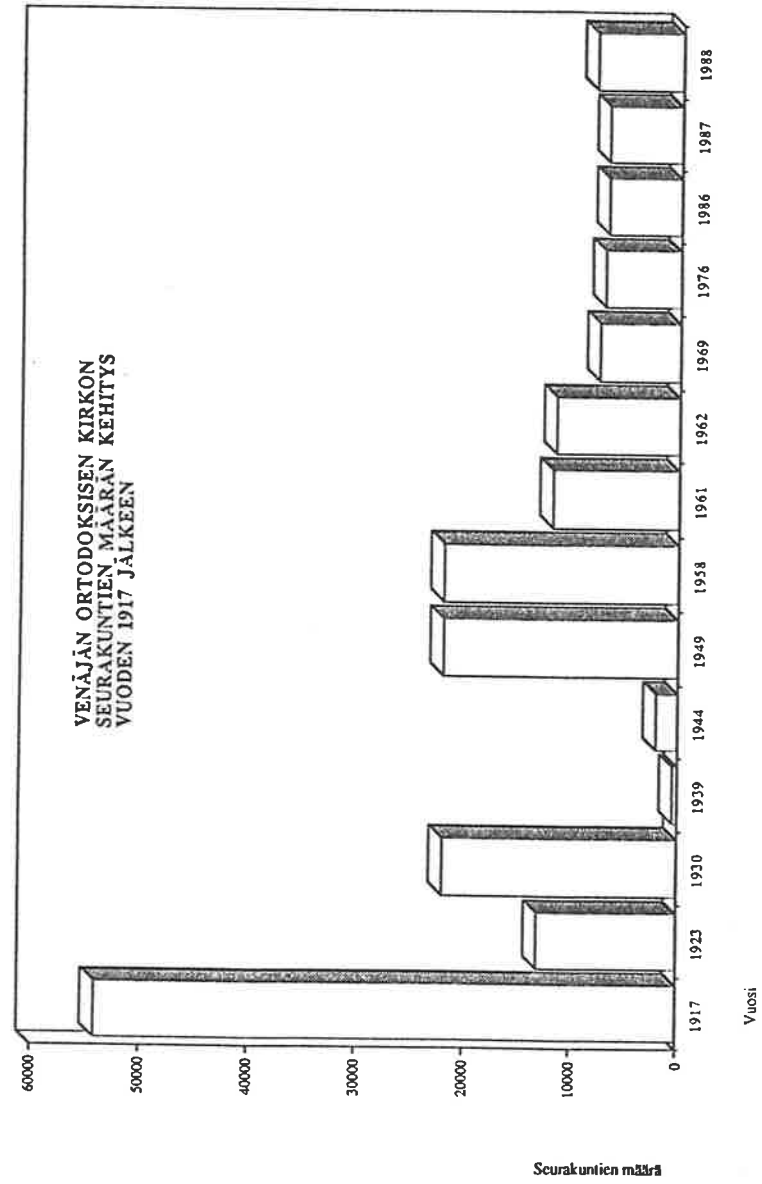
Venäjä 1000-vuotismuisto toimisi valtiollisesti kokoavana ja eheyttävänä tekijänä.

Kiovan metropoliitta Filaret totesi kesäkuussa 1988 pidetyssä kirkolliskokouksessa, että millenniumin vietto toteutuu NL:n koko yhteiskuntaa koskevan demokraatioinnin olosuhteissa. Filaretin mukaan tämä prosessi antaa perusteita kansan ja kirkon tulevaisuutta koskevalle optimismille. Filaret luetteli monia yksityiskohtia kirkollisen elämän kehittymisestä, mm. sen, että vanhempien passien rekisteröiminen lasten kasteen yhteydessä on lopetettu. Merkittävää on, että Filaret toi esiin myöskin epäkohtia. Hän mainitsi, että uusien seurakuntien perustamisessa on edelleen vaikeuksia varsinkin niillä alueilla, joilla ei aikaisemmin ole ollut seurakuntia. Useilla alueilla hiippakuntahallinto ja seurakuntaelämä joutuvat kohtaamaan vaikeuksia kirkollisen elämän peruskysymyksissä. Tällainen viranomaisiin kohdistuva kritiikki metropoliitta Filaretin suusta kuultuna tuntuu yllättävältä. NL:n kirkollisen elämän tarkkailija joutuu kysymään, mikä tämän avoimen kritiikin todellinen osoite on.

Onkin syytä havaita, että Filaretin kritiikki suuntautuu paikallisiin virkamiehiin, jotka monin paikoin edelleen jarruttavat perestroikaa. Metropoliitta Filaret antoi itse asiassa tukensa Gorbatschovin paikallishallinnon taantumuksellisuuteen kohdistamalle kritiikille. Jo tsaarin Venäjällä vikaa etsittiin yleensä paikallishallinnon virkamiehistä. Filaret edisti siis taitavasti kirkon omia intressejä samalla kun hän omassa kritiikissään ainakin näennäisesti tuki Gorbatschovin uudistuspolitiikkaa. Ulkopuolinen tarkkailija voi siis todeta, ettei metropoliitta Filaret ole glasnostin villinnyttämä kaikkia viranomaisia arvosteleva kirkonjohtaja, vaan hän puheessaan antoi vain näytön niistä taidoista, joita hänen kirkkensa johtajat ovat vuosisatoja harjoitelleet. Kirkon ja keisarin välinen sinfonia on osa ortodoksista historiaa. Metropoliitta päättikin puheensa toteamalla, että kirkko tukee perestroikan prosessia rauhantyon, patrioottisen ja moraalisen kasvatuksen kautta.

Kirkollisten olojen kehitys vuonna 1988 oli todella ripeää. Vuoden aikana rekisteröitiin 1244 uutta VOK:n seurakuntaa. Tietenkin on otettava huomioon, että lähtötaso ei ollut kovin huima. Jos seurakuntien määrää pidetään jonkinlaisena numeerisena mittarina, niin vuoden 1988 lopulla seurakuntia oli vielä lähes 5.000 vähemmän kuin 1961, jolloin Hruštševin uskonnon tukahduttamiskausi alkoi täydellä teholla. (Ks. kaavio 1.) Vuonna 1961 seurakuntia oli lähes 12.000 ja tällä hetkellä niitä on noin 8.000. VOK:lla on tässä suhteessa vielä pitkä matka vanhan Stalinin aikaiseen tilanteeseen.

Kaavio 1.



Vuosi 1989

Vuoden 1989 ehkä merkittävin kirkon ja valtion välisiä suhteita koskeva tapahtuma oli kolmen VOK:n hierarkin valitseminen NL:n uuteen kansanedustajien kongressiin. Kongressi on ylin valtiollinen päätöksentekoeelin, johon valittiin viisivuotiskaudeksi 2250 kansanedustajaa. Kongressi päättää NL:n perustuslaista ja valvoo, ettei NL:n tasavaltojen paikallinen lainsäädäntö ole ristiriidassa yleisliittolaisen lainsäädännön kanssa. Kongressi päättää lisäksi sisä- ja ulkopoliittikan peruslinjoista. Kongressiin valittiin patriarkka Pimen, Leningradin ja Novgorodin metropolitta Aleksij sekä Volokolamskin ja Jurievin metropoliitta Pitirim. Omassa vaaliohjelmasaan patriarkka Pimen lupasi mm. edistää rauhantyötä, sosiaalista ja moraalista vastuuta ja NL:n lainsäädännön inhimillistämistä. Metropolitta Aleksij näki omissa ohjelmassaan tärkeäksi lainsäädännön inhimillistämisen, omantunnonvapauden, eri kansallisuuksien yhtäläisten oikeuksien, moraalisen ja fyysisen terveyden edistämisen, kansallisten muistomerkkien suojelemisen sekä kansainvälisen yhteisymmärryksen edistämisen. Metropolitta Pitirim puolestaan lupasi edistää taloutta, laupeudentyötä, kulttuuria, omantunnonvapautta, Afganistanin veteraanien asemaa, eettisiä ja ekologisia ohjelmia sekä Josif Volokolamskin luostarin jälleenrakentamista.¹³

Kolmen hierarkin ja joidenkin muiden NL:n tähänastista poliittista elämää ajatellen epätavallisten henkilöiden kuten akateemikko Saharovin mukanaolo 2250:n edustajan kongressissa tuskin uhkaa NKP:n hallitsevaa asemaa NL:n politiikassa. Kirkon kannalta hierarkkien valinta kongressiin on kuitenkin hyvin tärkeää. Kirkon edustajat olivat nyt ensimmäistä kertaa vuosikymmeniin virallisia edustajia NL:n valtiollisissa elimissä. Tapahtuneella valinnalla on luonnollisesti suuri psykologinen merkitys NL:n kristityille, jotka vuosikymmeniä ovat olleet enintään toisen luokan kansalaisia omissa maassaan.

NKP:n kannalta NKP:hen kuulumattomien edustajien valitseminen kongressiin on tietenkin jonkinasteinen ongelma, joka periaatteessa uhkaa puolueen perinteistä valta-asemaa valtiollisissa elimissä. Nykyisen uskontopoliittikan näkökulmasta valintaa voidaan kuitenkin pitää positiivisena asiana, sillä se vahvistaa kirkon yhteiskunnallista integraatiota. Ei siis ole ihme, että kongressin istuntojen televisioinneissa juuri kirkon edustajia on esitetty televisionkatsojille huomattavan usein.

Toukokuun lopussa julkisuuteen tuli tieto, että ministerineuvoston alaisuuteen kuuluvan uskontoasiain neuvoston puheenjohtaja Konstantin Mihailovitsh Hartsev, jonka aikana NL:n uskontopoliittikan liberalisoituminen tapahtui, oli siirretty muihin tehtäviin. Hän toimi uskontoasiain neuvoston puheenjohtajana tammikuusta 1985 toukokuuhun 1989. Hänen tilalleen

valittiin Juri Nikolajevitsh Hristoradnov (s. 1929). Hristoradnov on ollut NKP:n keskuskomitean täysjäsen.¹⁴ Hän toimi Brezhnevin aikana Gorkin aluekomitean (oblast) ensimmäisenä sihteerinä, mutta syrjäytettiin tästä tehtävästä Gorbatshovin tultua valtaan ja arvosteltua yhdessä keskuskomitean kanssa Gorkin puoluekoneistoa. Tämän jälkeen hänet nimitettiin NL:n korkeimman neuvoston puhemiehistön liittoneuvoston puheenjohtajaksi, mutta hän joutui syrjään tältä paikalta 1989 NL:n uuden kansanedustajien kongressin valittua tehtävään uuden puheenjohtajan. Hristoradnovia pidetään yleensä konservatiivina. Eräs Moskovan lukemattomista huhuista väittää, että VOK oli Konstantin Hartsevin syrjäyttämisen takana. Hartsev oli huhun mukaan liian vapaamielinen VOK:n johdolle. VOK:n johtoa olisi huolestuttanut Ukrainan uniaattien mahdollinen tunnustaminen. Luultavaa kuitenkin on, että VOK:n johto ei ollut ainoa, joka oli huolestunut Hartsevin liberalismista ja uudistusvauhdista. Vuoden 1988 lopulla Hartsev kertoi julkisesti Ogonek-lehden haastattelussa, että paikalliset puoluevirkaillijat ovat jarruttaneet uusien seurakuntien rekisteröimistä. Eräät tarkkailijat ovat muistuttaneet, että Hristoradnovin aikaisempi toiminta Gorkin aluekomitean ensimmäisenä sihteerinä ei lupaa kirkon kannalta hyvää, onhan Gorgi ollut toisinajattelijoiden karkoituspaikka. Toisaalta on mahdollista, että uskontoasiain neuvoston asema heikkenee VOK:n johdon asioidessa suoraan muiden viranomaisten kanssa.

Vuoden 1989 muina huomionarvoisina tapahtumina voidaan mainita mm. Aleksanteri Nevskin reliikkien siirto takaisin Aleksanteri Nevskin lavraan kesäkuun alussa. Reliikkejä oli säilytetty Leningradissa uskonnon ja ateismin historian museona toimineessa Kazanin kirkossa. Reliikkien siirron yhteydessä Kazanin kirkossa pidettiin rukouspalvelus, jonka jälkeen reliikit siirrettiin muulta liikenteeltä tyhjennettyä Nevski prospektiä pitkin lavraan. Glasnostin mukaisesti tapahtuma televisioitiin Leningradissa suorana lähetyksenä ja siitä näytettiin välähdyksiä television valtakunnallisissa pääuutisissa Vremjassa. Toinen vastaavanlainen tapahtuma nähtiin televisiossa lokakuussa, kun Moskovan Kremlin jumalanäidin kuolonuneenkumisen kirkossa toimitettiin Patriarkaatin 400-vuotisjuhlan merkeissä rukouspalvelus. Mainittakoon myös, että toukokuussa Patriarkatin julkaisuosasto alkoi julkaista uutta kirkollista viikkolehteä.

Perestroika ja glasnost kirkossa

Venäjän ortodoksisella kirkolla on tällä hetkellä samankaltainen tarve arvioida uudelleen historiaansa kuin koko neuvostoyhteiskunnallakin. Kirkon historiassa on lokakuun vallankumouksen jälkeisessä ajassa runsaasti ns. valkoisia läiskiiä, jotka johtuvat siitä, että asioista ei ole voitu puhua julkisuudessa. Syyskuussa 1989 järjestettiin Moskovassa Patriarkaatin 400-vuotisjuhlien merkeissä kirkkohistoriallinen konferenssi, jossa muutamissa esitelmissä tarkasteltiin myös vallankumouksen jälkeisen ajan kirkkohistoriaa. Konferenssin ohjelmaan kuului myös keskustelutilaisuus, jossa siihen osallistuneet metropoliitat (Kiovan Filaret, Krutitsyn ja Kolomnan Juvenalij sekä Volokolamskin ja Jurevin Pitirim) joutuivat vastaamaan Pyhää Synodia arvostelevaan kritiikkiin, jota mm. Vologdan ja Velikij Ustjugin arkkipiispa Mihail, Kujbytsevskin ja Syzranskin arkkipiispa Ioann sekä eräät nuoremmat papiston edustajat esittivät. Kritiikin ydin muodostui väitteistä, joiden mukaan kirkon ylin johto vaikenee edelleen kirkon elämään koskevista epäkohdista, mm. uusien seurakuntien perustamista kohtaavista vaikeuksista, eikä painosta viranomaisia näiden epäkohtien johdosta. Kritiikkiä esitettiin myös sitä kohtaan, että VOK:n lännestä lahjoituksena saamat sadat tuhannet Raamatut on myyty eikä lahjoitettu uskoville. Metropoliitta Filaretin mukaan Raamatujen myyminen on ollut välttämätöntä, jotta Raamatut eivät olisi joutuneet mustanpörssin kauppaan.

Kritiikissä annettiin siis ymmärtää, että kirkon ylin johto hoitaa asioita edelleen brezhneviläisen ajan tyyliin. Tällaisen avoimen kritiikin esittäminen kansainvälisen teologijoukon kuunnellessa oli ennen kokematon yllätys, joka osoitti minkälaisia keskustelupaineita VOK:n sisällä tällä hetkellä on. Tilanne osoitti myös, että hyppäys vanhasta politiikasta perestroikaan on ollut niin suuri, että kirkolla on vaikeuksia pysyä mukana muutoksessa. Kiovan metropoliitta Filaret totesikin vastauspuheenvuorossaan, että kirkon ja valtion välisten suhteiden normalisointi on pitkäaikainen prosessi. Keskustelussa esille tullut kritiikki osoitti kuitenkin, että glasnost ulottuu vähitellen myös VOK:on. Kritiikki näytti myös paljastavan, että kirkon ylimmän johdon uskottavuus asetetaan ainakin jossain määrin kirkon sisällä kyseenalaiseksi. Monien silmissä kirkon johto edustaa brezhnevilaista aikaa.

Konferenssin viimeisenä päivänä Patriarkaatin julkaisuosaston pihalla oli vajaan kymmenen henkilön mielenosoitus Ukrainan uniaattien puolesta. Uniaattien ongelma tuli konferenssin monessa esitelmässä esille. Eräs nuori Venäjän ortodoksisen kirkon pappi totesi omassa esitelmässään, että toisen maailmansodan jälkeen avattujen ortodoksisien kirkkojen suhteelli-

sen korkea määrä johtui uniaattien pakkoliitoksesta Moskovan patriarkaattiin. Huomattava osa avatuista kirkoista oli entisiä uniaattien kirkkoja. Uniaatteja koskeva kiista näyttää tulevan yhä selvemmin esiin ukrainalaisen kansallistunteen voimistuessa ja on todennäköistä, että uniaattikysymys tulee lähitulevaisuudessa aiheuttamaan suuren kirkonsisäisen pyykinpesun.

Perestroika ja uskontopoliitikka

Onko perestroika syvimmältä olemukseltaan myönteinen uskonnoille? Mikään ei viittaa, että Mihail Gorbatshovilla olisi lapsuudessa tapahtuneesta kasteesta huolimatta omakohtainen yhteys ortodoksiseen kirkkoon ja kristinuskoon. Tämän hän toi esille huhtikuussa 1988 Kremlin puheessaan Pyhän synodin jäsenille: »Me näemme selvästi elämäkatsomustemme eron syvyyden.» Perestroikan aikana tapahtunut kirkon ja valtion välisten suhteiden »normalisointi» tulee käsittääkseni ymmärtää NL:n ulkopoliittisen ja sisäpoliittisen tilanteen pohjalta. Kun Gorbatshov on pyrkinyt vähentämään ulkopoliittista jännitystä luodakseen edellytyksiä NL:n talouden kohentamiselle, juuri ihmisoikeus- ja uskontopoliitikka on sotilaspoliittisten muutosten jälkeen keskeisin alue. Pääministeri Nikolai Ryzhkovin mukaan NL:n uskontopoliitikka noudattaa ETYK:n Wienin kokouksen loppuasiakirjan ihmisoikeuseriaatteita.

Sisäpoliittisesti gorbatshovilainen uskontopoliitikka näyttää sisältävän useita eri aineksia. Ensinnäkin NL:ssa on ilmeisesti havaittu, että uskonto tulee ottaa vakavasti, koska se on pysyvämpi ilmiö, kuin tähän asti on luultu. Vallankumouksen jälkeisten vuosikymmenien kokemus on osoittanut, että uskontoa ei voida hävittää tukahduttamalla. Tästä syystä kirkon yhteiskunnallinen integraatio on parempi tapa kontrolloida sitä ja estää siitä muodostumasta todellista yhteiskunnallista ja ideologista vaihtoehtoa vallassa olevalle ideologialle. Puolasta ja DDR:stä saadut kokemukset ovat osoittaneet kirkkojen yhteiskunnallisen vaarallisuuden tässä suhteessa. VOK voi tällä hetkellä päin vastoin toimia yhteiskunnallisesti kokoavana tekijänä ja edustaa vanhaa venäläistä identiteettiä ja historiaa NL:n monikansallisen yhteiskunnan sisäisen yhtenäisyyden rakoillessa pahasti. Perestroikan aikainen uskontopoliitiikan muutos on nähdäkseni tulkittava pragmaattiseksi muutokseksi. Mikään ei viittaa siihen, että sen takana olisi luopuminen marxismi-leninismen perinteisestä materialistisesta ja ateistisesta maailmankatsomuksesta. Perestroikan uskontopoliitikasta puhuttaessa on myös aina muistettava, että muutos on taannut erään huomattavan väestönryhmän kannatuksen perestroikalle. Tämä oli erityisen tärkeää pe-

restroikan alkuvuosina, jolloin Gorbatshovin kannattajia oli huomattavan vähän. Tämä saattaa olla tärkeää myös syksyllä 1989 Gorbatshovin Suomen vierailun aikana tätä artikkelia kirjoitettaessa, jolloin Gorbatshovin suosio NL:n rajojen sisäpuolella näyttää laskevan.

VIITTEET

- ¹ Artikkelissa käytetään seuraavia lyhenteitä:
Venäjän ortodoksinen kirkko = VOK,
Neuvostoliitto = NL
Neuvostoliiton kommunistinen puolue = NKP
The Journal of the Moscow Patriarchate = JMP.
- ² Pyhä Synodi päätti 23. joulukuuta 1980 asettaa toimikunnan valmistelemaan juhlaa. JMP 1981:2, 5.
- ³ 11.12.1984.
- ^{3a} Samasta kysymyksestä puhuttiin myös Hruštševin kauden lopulla ja Brežnevin kauden alussa. (Toimituksen huomautus.)
- ⁴ JMP 1985:4, 5.
- ⁵ Luostari palautettiin kirkon hallintaan 17.5.1983. Se oli luovutettaessa sangen rappeutunut. Sen kunnostaminen ja siihen liittyvät uudisrakennukset olivat eräs konkreettinen osoitus VOK:n 1980-luvun vahvasta nousukaudesta.
- ⁶ JMP 1985:9, 2.
- ⁷ Vuoden 1989 aikana vieras sai kuulla neuvostoliittolaisilta keskustelukumppaneilta pelkästään NL:n yhteiskuntaan suuntautuvaa kritiikkiä. Maan sisäinen keskustelutilanne on kokonaan muuttunut.
- ⁸ Tuhatuotisjuhlissa ks. elustavaa arviotari »Venäjän ortodoksinen kirkko – tuhat vuotta». Teologinen Aikakauskirja 1988, 333–339.
- ⁹ JMP 1988:7, 2–4.
- ¹⁰ JMP 1988:8, 9.
- ¹¹ JMP 1988:8, 9–10.
- ¹² JMP 1988:8, 10.
- ¹³ JMP 1989:7, 2–10.
- ¹⁴ *Jyrki Iivonen*, Neuvostoliiton kommunistisen puolueen ja valtiokoneiston ylimmät elimet ja niiden jäsenet elokuussa 1988. Ulkopoliittinen instituutti, Helsinki 1988.

Arkkipiispa Johannes

Patriarkkoja Suomen maaperällä

Ulkonaiset etäisyydet voittava ja monet rajat ylittävä kirkollinen kanssakäyminen on meidänkin kohdallamme suuresti vilkastunut viime vuosikymmeninä. Tähän tapahtumien kokonaisuuteen on parina viime vuonna liittynyt kaksi vierailua, jotka selvästi ovat olleet muita näkyvämpiä ja merkittävämpiä. Toinen näistä on Hänen Pyhyytensä Ekumeenisen Patriarkan Demetrioksen vierailu Suomessa 26.–30. kesäkuuta 1988 ja toinen Hänen Autuutensa Aleksandrian Paavin ja Patriarkan Parthenioksen käynti täällä 21.–28. toukokuuta 1989. Kumpikin vierailu liittyi siihen ortodoksisen maailman ikivanhaan traditioon, jonka mukaan esimiespiispan asemaan tullut henkilö tietyssä järjestyksessä käy virallisesti tervehtimässä ja ikäänkuin muodollisesti »esittäytymässä» muitten kirkkojen esimiehille. Ulkonaiset olosuhteet ja monenlaiset ongelmat voivat siirtää tai vaikeuttaa tämän perinteen edellyttämiä yhteyksiä, mutta tilaisuuden tullen ne pyritään hoitamaan.

Patriarkka Demetrios valittiin ekumeeniselle istuimelle jo kesällä 1972, mutta perinteiset vierailut muissa kirkoissa pääsivät silloisten olosuhteiden takia alkamaan vasta useita vuosia myöhemmin. Tuon laajan ohjelman muihin yksityiskohtiin menemättä todettakoon tässä, että itsenäisten paikalliskirkkojen jälkeen olivat kohteina myös Rooman paavi, Canterburyn arkkipiispa Englannissa ja Kirkkojen maailmanneuvoston päämaja Genevessä, jotka eivät aikaisemmin olleet kuuluneet juuri nyt noudatetun protokollan ohjelmanä, vaikka esim. patriarkka Athenagoras oli muuten vierailut mainituissa kohteissa. Mainittakoon, että jo Athenagoraa aikana oli puhetta hänen tulostaan Suomeen oman patriarkkamme ominaisuudessa vuonna 1967, mutta suunnitelma ei tuolloin toteutunut. Athenagoras oli kutsuttu Moskovan patriarkaatin vieraaksi juuri mainittuna vuonna ja tarkoitus oli, että hän seurueineen jatkaisi matkaansa Moskovasta Suomeen. Jostakin syystä Moskovan patriarkka yllättäen halusi siirtää vierailun eikä asiaan sitten milloinkaan palattu. Opiskelin tuohon aikaan Kreikassa ja minut oli jo ehditty määrätä jäseneksi patriarkan seurueeseen, joten näin jäin vaille yhtä mielenkiintoista kokemusta.

Vuonna 1988 patriarkan vierailuohjelmassa oli tultu vaiheeseen, jossa jäljellä olivat vain Suomen ja Tšhekkoslovakian kirkot. Viivyttyään kesäkuussa muutaman sateisen ja koleaan päivän Prahan metropoliitan Doro-

thein vieraana saapui patriarkka Demetrios noin kymmenhenkinen seurue mukanaan Suomeen, jossa noina päivinä toistuvasti mitattiin 30 asteen lämpöjä. Erityislento toi odotetut vieraat suoraan Savon sydämeen Rissalan lentokentälle. Koimme historiallisen hetken, kun Konstantinopolin ekumeeninen patriarkka tuon istuimen haltijoitten joukossa ensimmäisenä koko kirkon historiassa astui Suomen maaperälle. Paimen kohtasi laumansa ja lauma tapasi paimenensa. Kanonista yhteyttä oli aikoinaan ollut vuosisatoja Novgorodin kautta Konstantinopoliin – itse asiassa aina vuoteen 1448 – mutta tuona aikana eivät korkean tason vierailut luonnollisesti-kaan ulottuneet kaukaiseen Karjalaan. Nyt elettiin uutta aikaa ja suuria hetkiä. Tapaaminen oli juhlavuudestaan huolimatta lämmin ja veljellisen ystävällinen. Omien piispojemme ja muitten virallisten edustajiemme lisäksi oli paikalla Kreikan suurlähettiläs A. Sideris puolisoineen sekä samana päivänä Uudessa-Valamossa päättäneestä ortodoksis-roomalaiskatolisesta dialogista saapuneet Australian arkkipiispa Stylianos ja Pergamonin metropoliitta Johannes, kumpikin kirkkomme vanhoja ystäviä. Bysantin perinnettä edustava keltamusta kaksoiskotkaviiri liehui patriarkkaa ja allekirjoittanutta kuljettaneessa autossa, kun kauniissa kesäillassa ajoimme juhlavana autosaattueena Kuopioon Pyhän Nikolaoksen katedraaliin. »Rauhan ja rakkauden» vierailu sai näin rukouksellisen alkunsa. Vieraan varsin huomattavasta myöhästymisestä huolimatta oli rukoushetkeä jaksanut kuumassa kirkossa odottaa varsin moni ystävällisen odotuksen tunteen täyttämä suomalainen ortodoksi.

Vierailuohjelman yksityiskohtia ei tässä ole mahdollista käsitellä. (Ks. kirjoituksen lopussa oleva liite 1.) Esitän vain joitakin yleisiä havaintoja ja arviointeja. Kun tällaisen vierailun ohjelmaa valmistellaan, on yleensä kaiken muun ohessa tiedossa myös korkean vieraan omia toivomuksia. Lisäksi on kotimaisia toivomuksia. Erityisen hyvin on tiedossa myös se, että seurakuntalaiset toivovat pääsevänsä edes suhteellisen lähelle odotettua vierasta. Nyt oli viime hetkessä otettava huomioon myös rasittava helle. Tämänlaisessa tilanteessa ei milloinkaan päästä tulokseen, joka muuttaman päivän puitteisiin mahdollittaisi monien toivomukset, mutta useimmat ihmiset ymmärtävät tämän. Painopiste oli eri päivinä ja eri paikkakunnilla selvästi erilainen. Todettakoon vielä, että kun ohjelmaehdotuksemme lähetettiin patriarkaattiin, tuli siihen ohjelmaa kevennäviä ja muutamia muitakin muutoksia.

Ekumeenisen patriarkan virallinen vierailu omaa valtiovierailun piirteitä ja joissakin maissa se nähdään selvästi tässä valossa. Me saimme aloittaa ensimmäisen päivän hyvin ihmisseläheisesti ja monien kädenpuristusten ja siunausten merkeissä Iisalmessa, jossa oli riemullisen ja välittömän kansanjuhlan tunnelma, vaikka kunnioittavan juhlallinen puoli oli mukana. Olisin suonut Iisalmen hyvät kokemukset muillekin paikkakunnille, mutta

muualla olivat muut seikat enemmän etualalla. Me emme kenties aina täysin ymmärrä, miten paljon ekumeenisen istuimen aseman ja ulkonaisen arvostuksen takia merkitsee se seikka, että patriarkka saa mahdollisuuden tavata paikallisia viranomaisia korkealla tasolla. Siksi tasavallan presidentti, pääministeri, opetusministeri, kaupunginjohtajat, maaherrat, luterilaisen kirkon arkkipiispa ja monet muut piispat, katolinen piispa, Kreikan ja Turkin suurlähettiläät jne. tulivat merkittäväksi osaksi ohjelmaa, kuten patriarkka nimenomaan oli toivonut. Kirkon piirissä olisimme luonnollisesti toivoneet vielä enemmän yhteyksiä seurakuntatasolla, mutta kaikki ei valitettavasti mahtunut kuvioihin. Patriarkka lausui erityisen ilonsa monien pappien ja pyhiinvaeltajien saapumisesta Uuteen-Valamoon sekä runsaan kirkkokansan kohtaamisesta Helsingin katedraalissa ja Turun kauniissa kirkossa.

Monen mukana olleen mieleen jäi ekumeniaa rohkaisevana elämyksenä patriarkan historiallinen käynti Turun tuomiokirkossa ja hänen yhteinen Isä meidän -rukouksensa siellä pääalttarin edessä Suomen molempien kansallisten kirkkojen arkkipiispojen kanssa. Ennen kaikkea patriarkka käynnillään kumminkin halusi vahvistaa yhteyttä »äitikirjon ja tytärkirjon» eli ekumeenisen istuimen ja Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan välillä. Hän korosti rakkautta kirkkoamme kohtaan ja lupasi tarvittaessa myös ohjausta rakentavassa mielessä. Jäähvyäissanoissaan Turun Marttyirikuningatar Aleksandran kirkossa hän isällisesti kehotti läsnäolijoita uskollisuuteen ortodoksista perintöä kohtaan ja siihen syventymiseen esipaimenten johdolla. Kaikissa puheissaan hän vierailunsa aikana rohkaisevalla ja kannustavalla tavalla toi ilmi sen suuren luottamuksen, jota patriarkaatti tuntee Suomen arkkipiispaa kohtaan.

Patriarkka Demetrioksen käynti Suomessa korosti meidän myönteistä yhteyttämme ekumeeniseen istuimeen ja meidän kuulumistamme yleensäkin suureen, maailmanlaajuiseen ortodoksisten kirkkojen perheeseen. Vierailu toi toisaalta hyvinkin vahvalla ja näkyvällä tavalla niin ekumeenisen patriarkan kuin Suomen ortodoksit Suomen kansan tietoisuuteen.

Vuoden 1989 toukokuu toi maahamme ja kirkkomme piiriin Aleksandrian Paavin ja Patriarkan Parthenioksen, joka hänkin tällä tavoin toteutti perinteistä »esittäytymisohjelmaansa», joskin protokollan kannalta hieman järjestyksestä poiketen, koska emme vielä olisi olleet vuorossa. Syyt olivat henkilökohtaiset ja käytännölliset. Hänenkin käyntinsä oli historiallinen. Kukaan aikaisempi Aleksandrian apostolisen istuimen haltija ei ole ylläpitänyt muodollisia yhteyksiä Suomeen. Uusi asenne näkyi jo siinä, että Parthenios halusi lähettää edustajansa virkaanasettajaisjuhlaani tammi-kuussa 1988. Nyt hän saapui itse rakentamaan ja vahvistamaan siteitä Aleksandrian ikivanhan patriarkaatin ja oman kirkkomme välillä. Monissa

lämminsävyisissä puheissaan hän korosti myönteisessä hengessä kiinteätä yhteistyötämme Aleksandrian lähetystyössä Keniassa ja toi siitä kiitoksensa myös Suomen valtiollisille virmaomaisille presidenttiä myöten. Kiittäessään kirkkoamme hyvinkin myönteisin sanoin hän samalla myös rohkaisi jatkuvaan uskollisuuteen ja rakkauteen ekumeerista patriarkaattia kohtaan. Välittömyydellään, ihmisläheisyydellään ja lämmöllään hän voitti monien sydämet. Ohjelmassa oli nytkin runsaasti ns. virallista ohjelmaa ja korkean tason tapaamisia (ks. liite 2), mutta emme muistele sitä vain arvokkaan patriarkan virallisena käyntinä vaan myös ihmisen ja ystävän tapaamisena. Tämäkin vierailu myös korosti asemaamme sekä kansallisesti että yleisortodoksisesti.

LIITTEET

1. Hänen pyhyytensä ekumeenisen patriarkan Demetrioksen vierailu Suomessa 26.–30.6.1988

Sunnuntai 26.6.

Saapuminen Kuopion lentasemalle
Vastaanotto lentoasemalla
Rukouspalvelus Pyhän Nikolaoksen katedraalissa
Vierailu arkkipiispantalossa

Maanantai 27.6.

Aamiainen hotellissa
Vierailu ev.lut. tuomickirkossa ja piispa Matti Sihvosen kodissa
Vierailu maaherra Kauko Hjerppen luona lääninhallituksessa
Vierailu ortodoksisessa kirkkomuseossa
Kuopion kaupungin lounas
Lähtö Iisalmeen
Rukouspalvelus prof. Elian kirkossa
Iisalmen kaupungin päivällinen
Lähtö Uuteen-Valamoon

Tiistai 28.6.

Liturgia Uudessa-Valamossa
Arkkipiispan tarjoama lounas Uudessa-Valamossa
Laivamatka Lintulan luostariin
Rukouspalvelus Lintulan luostarissa
Lähtö Joensuun lentoasemalle
Lento Helsinkiin

Keskiviikko 29.6.

Patriarkan toimittama liturgia Uspenskin katedraalissa
Vierailu Turkin suurlähettilään luona
Kreikan suurlähettilään tarjoama lounas
Pääministeri Harri Holkerin tapaaminen

Turkin suurlähettilään tapaaminen hotellissa
Lehdistökonferenssi
Opetusministerin tarjoama illallinen

Torstai 30.6.

Lento Helsingistä Turkuun
Vierailu Turun tuomiokirkossa ja arkkipiispa John Vikströmin kodissa
Rukouspalvelus Turun ortodoksisessa kirkossa
Turun kaupungin lounas Turun linnassa
Tasavallan presidentin tapaaminen
Lento Istanbuliin

2. Hänen autuutensa Aleksandrian patriarkan Parthenioksen vierailu Suomessa 21.–28.5.1989

Sunnuntai 21.5.

Saapuminen Helsingin lentoasemalle
Lento Kuopioon
Saapuminen Kuopion lentoasemalle
Patriarkaallinen liturgia Pyhän Nikolaoksen katedraalissa
Arkkipiispa Johanneksen tarjoama lounas
Vierailu ortodoksisessa kirkkomuseossa ja arkkipiispantalossa

Maanantai 22.5.

Vierailu lääninhallituksessa maaherra Kauko Hjerppen luona
Tutustuminen Kuopion ev.lut. tuomiokirkkoon ja vierailu piispa Matti Sihvosen kodissa
Vierailu kaupunginjohtaja Juhani Koskisen kodissa
Kuopion kaupungin tarjoama lounas
Lähtö Varkauteen
Rukouspalvelus Varkauden ortodoksisessa kirkossa
Varkauden kaupungin vastaanotto, kaupunginjohtaja Sulo Kilpiön tapaaminen
Saapuminen Uuteen-Valamoon, ehtoopalvelus ja illallinen

Tiistai 23.5.

Lento Joensuusta Helsinkiin
Rukouspalvelus Uspenskin katedraalissa
Vierailu Egyptin suurlähettilään luona
Vierailu pääministeri Harri Holkerin luona
Kreikan suurlähettilään tarjoama lounas
Opetusministeri C. Taxellin tarjoama illallinen

Keskiviikko 24.5.

Vierailu Taivallahden kirkossa, piispa Samuel Lehtosen tapaaminen
Muistopalvelus pyhän Elian kirkossa hautausmaalla ja käynti Pyhän Kolminaisuuden kirkossa
Helsingin kaupungin lounas, isäntänä ylipormestari Raimo Ilaskivi
Tasavallan presidentin vastaanotto
Rukouspalvelus Järvenpään ortodoksisessa kirkossa ja Helsingin seurakunnan tarjoama päivällinen

Torstai 25.5.

Vierailu Helsingin metropoliitan kansliassa
Lehdistön tapaaminen

Piispa Aimo Nikolaisen tarjoama lounas
Turussa Konstantinus Suuren ritarikunnan järjestämää ohjelmaa:
Patriarkka saapui Turkuun ja majoittui Turun kristilliseen opistoon.

Perjantai 26. toukokuuta

Patriarkka otti osaa seuraaviin tilaisuuksiin:

- alkajaisjumalanpalvelus klo 10 Maarian kirkossa
- ritaripäivien avajaiset klo 11 Turun kristillisessä opistossa. Patriarkka esitti siunauksensa ritaripäiville.
- esitelmätilaisuus klo 14.30. Esitelmän pitivät arkkipiispa John Vikström, arkkipiispa Johannes ja piispa Aimo T. Nikolainen.
- Turun kaupungin vastaanotto klo 19.00 Wäinö Aaltosen museossa. Isäntänä kaupunginjohtaja Juhani Leppä.

Lauantai 27. toukokuuta

- käynti KELAn kuntoutustutkimuskeskuksessa
- klo 15.00 vierailukäynti arkkipiispa John Vikströmin luona
- juhlallinen ritaripromootio ja hartaushetki Turun tuomiokirkossa klo 19.30
- Juhlailallinen klo 21 Turun kristillisessä opistossa. Patriarkka suoritti ruoan siunaamisen

Sunnuntai 28. toukokuuta

- klo 10 patriarkka avustajineen toimitti jumalanpalveluksen Pyhän Aleksandran kirkossa.
- juhlaristeily Turun saaristossa klo 12–14
- Patriarkka seurueineen lähti Turusta klo 14.30

Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon VIII teologiset oppikeskustelut

I Helsingin metropoliitan Tiihonin johdanto

Kirkkojen väliset järjestyksessä kahdeksan oppikeskustelut ja -neuvottelut pidettiin 9.–19.6.1989 Leningradissa ja Pühtitsan naisluostarissa Eestissä. Venäjän ortodoksinen kirkko osoitti jälleen kerran suurta vieraanvaraisuutta ja ystävällisyyttä heti ensi tapaamisesta. Saimme osallistua 10.6. juhlalliseen vigiliaan Nikolskin katedraalissa ja 11.9. Puskinossa Inkerin evankelis-luterilaisen kirkon jumalanpalvelukseen. Suomen Leningradin pääkonsuli Jaakko Kaurinkoski järjesti 11.6. valtuuskuntien jäsenille vastaanoton Suomen pääkonsulinvirastossa Leningradissa.

Varsinaiset oppikeskustelut alkoivat 12.6. Pühtitsassa, jossa pidettiin viralliset avajaiset. Venäjän kirkon valtuuskuntaa johti K.P. Leningradin ja Novgorodin Metropoliitta Aleksi ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskuntaa Turun ja Suomen Arkkipiispa John Vikström. Tervehdyksiä esittivät kirkkojen ja tarkkailijoiden lisäksi myös Leningradin ja Eestin alueen uskontoasiain valtuutetut sekä Suomen Leningradin pääkonsuli.

Oppikeskustelujen aiheet oli valittu hyvin osuvasti elämän nykytilannetta ajatellen ja ne oli rajattu kahteen pääteemaan: »Luominen» (ensimmäinen uskonkappale) sekä »Ihmisen vastuu Jumalan luomakunnasta». Näiden teemojen pohjalta molempien kirkkojen edustajat pitivät usean päivän ajan vuorotellen luentoja ja kommenttipuheenvuoroja. Keskustelua ja teesien käsittelyä varten perustettiin kaksi työryhmää: teologinen ja sosiaalieettinen. Työryhmien tehtävänä oli hahmottaa teesiluonnokset yleiskeskustelussa hyväksyttäväksi. Näissä oppineuvotteluissa myös tarkkailijat osallistuivat teesien käsittelyyn, mm. Ruotsin emeritus-arkkipiispa Olof Sundby, kirkkoherra Tiit Salumäe Eestin evankelis-luterilaisesta kirkosta, pastori Guntis Kalme Latvian evankelis-luterilaisesta kirkosta ja allekirjoittanut Suomen ortodoksisesta kirkosta.

»Luomista» koskevasta teemasta valmistui kolmetoista kohtaa sisältävä

teesiluonnos. (Ks. jäljempänä kohta III.) Teemasta »Ihmisen vastuu Jumalan luomakunnasta» laadittiin myös kolmeoista teesiluonnosta. (Ks. jäljempänä kohta IV.)

Neuvottelujen asiakirjat allekirjoitettiin Leningradin Hengellisessä Akatemiassa 17.6. järjestetyssä juhlatilaisuudessa. Pyhän Kolminaisuuden katedraalissa oli juhlavigilia ja 18.6. juhlaturgia ristisaattoineen temppelin nimijuhlan johdosta. K.P. Metropoliitta Aleksi järjesti illalla jäähyväisvastaanoton residenssissään Leningradissa.

II Turun ja Suomen arkkipiispan John Vikströmin ja Leningradin ja Novgorodin metropoliitin Aleksijin tiedonanto Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon kahdeksannesta teologisesta oppikeskustelusta

Kesäkuun 9.–19. päivinä 1989 pidettiin Pühtitsan Neitsyt Marian kuolonuuneen nukkumisen ortodoksisessa naisluostarissa (Kuremäessä Viron scsialistisessa neuvostotasavallassa) ja Leningradissa kahdeksas jumaluusopillinen neuvottelukokous Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon valtuuskuntien kesker.

Ensimmäinen neuvottelukokous oli 1970 Turun Sinapissa, toinen 1971 Zagorskissa, kolmas 1974 Järvenpäässä, neljäs 1977 Kiovassa, viides 1980 Turussa, kuudes 1983 Leningradissa ja seitsemäs 1986 Mikkelissä.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskuntaan kuuluivat Turun ja Suomen arkkipiispa, Leningradin hengellisen akatemian kunniatohtori John Vikström (valtuuskunnan johtaja); Mikkelin hiippakunnan piispa Kalevi Toiviainen; Helsingin hiippakunnan piispa Samuel Lehtonen; Åbo Akademin vararehtori Fredric Cleve; Helsingin yliopiston professori Eino Murtorinne; Haminan rovastikunnan lääninrovasti Kosti Laitinen; Helsingin yliopiston assistentti, dosentti Eeva Martikainen; Kirkkojen maailmanneuvoston raamattutyön sihteeri, dosentti Wille Riekkinen; Kirkon koulutuskeskuksen johtaja, dosentti Juha Pihkala ja Olarin seurakunnan kirkkoherra Hannu T. Kamppuri.

Venäjän ortodoksisen kirkon valtuuskuntaan kuuluivat Tallinnan hiippakunnan hoitaja, Leningradin ja Novgorodin metropoliitta Aleksij (valtuuskunnan johtaja); Pskovin ja Porhovin arkkipiispa Vladimir; Leningradin Hengellisen Akatemian professori, Åbo Akademin kunniatohtori, Volog-

dan ja Velikij Utsjugin arkkipiispa Mihail; Leningradin Hengellisen Akatemian ja seminaarin rehtori, professori, rovasti Vladimir Sorokin; Suomessa toimivien Moskovan Patriarkaatin seurakuntien piirivalvoja, Leningradin Pyhän Nikolaoksen katedraalin kirkkoherra, Leningradin hengellisen akatemian opettaja, rovasti Bogdan Soiko; Leningradin Hengellisen Akatemian dosentti, arkkimandriitta Jannuarij (Ivliev); Leningradin Hengellisen Akatemian dosentti, rovasti Vladimir Fjodorov; Moskovan Hengellisen Akatemian professori Aleksei Osipov; Moskovan Hengellisen Akatemian professori Konstantin Skurat.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskunnan neuvonantajina olivat Kirkon ulkomaanasiain keskuksen pääsihteeri, rovasti Maunu Sinnemäki; Kirkon ulkomaanasiain keskuksen teologisten asiain jaoston jaostopäällikkö Lorenz Grönvik ja arkkipiispan sihteeri, dosentti Risto Cantell.

Venäjän ortodoksisen kirkon nimeäminä neuvonantajina neuvotteluihin osallistuivat Leningradin Kristuksen Kirkastumisen katedraalin kirkkoherra, Leningradin Hengellisen Akatemian professori, rovasti Nikolai Gundjajev; Leningradin Hengellisen Seminaarin opettaja, pappismunkki Veniamin (Novik); Leningradin Hengellisen Seminaarin opettaja S.P. Rasskolvskij ja Leningradin Hengellisen Akatemian opettaja Juri Avvakumov.

Suomen kirkollisen tiedotuksen edustajana kokoukseen osallistui Kirkon tiedotuskeskuksen lehdistöosaston päällikkö Anneli Janhonen.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sihteeristössä työskentelivät pastori Matti Kotiranta ja Kirkon ulkomaanasiain keskuksen toimistos sihteeri Minna Väliäho.

Venäjän ortodoksisen kirkon sihteeristössä työskentelivät Kirkon ulkomaanosaston Leningradin sivuosaston sihteeri Aleksander Grigorjev; Kirkon ulkomaanosaston Leningradin sivuosaston esittelijä, Leningradin Hengellisen Seminaarin opettaja, Iva Sudosa ja Leningradin Hengellisen Akatemian jatkokoulutuksen stipendiaatti Nikolai Derzhavin.

Tulkkeina neuvotteluissa toimivat toimistos sihteeri Helena Paavinskij, pastori Jaakko Kuusela ja dipl.ins. Marina Latschinoff.

Venäjän ortodoksisen kirkon kutsumina tarkkailijoina kokoukseen osallistuivat Ruotsin kirkon arkkipiispa emeritus Olof Sundby, Suomen ortodoksisen kirkon edustajana Helsingin metropoliitta Tiihon, Eestin evankelis-luterilaisen kirkon edustajana kirkkoherra Tiit Salumäe ja Latvian evankelis-luterilaisen kirkon edustajana pastori Guntis Kalme.

* * *

Neuvottelujen aikana molemmat valtuuskunnat rukoilivat yhdessä. Lauantaina 10.6. valtuuskunnat olivat läsnä K.P. Metropoliitta Aleksij'n toimittamassa ortodoksisessa vigiliassa Pyhän Nikolaoksen katedraalissa Le-

ningradissa. Luterilainen ehtoollisjumalanpalvelus vietettiin sunnuntaina 11.6. Leningradin suomalaisen luterilaisen seurakunnan kirkossa Pushkinissa. Sen liturgina oli lääninrovasti Kosti Laitinen. Piispa Samuel Lehtonen ja arkkipiispa Mihail saarnasivat jumalanpalveluksessa.

Keskiviikkona 14.6. toimitti piispa Kalevi Toiviainen luterilaisen ehtoollisjumalanpalveluksen Pühtitsan luostarin Pyhän Sergein kirkossa. Lauantaina 17.6. valtuuskunnat rukoilivat vigiliassa Aleksanteri Nevskin Pyhän Kolminaisuuden katedraalissa Leningradissa. Sunnuntaina 18.6. helluntain jumalallisen liturgian ja ehtoopalveluksen toimitti K.P. Metropoliitta Aleksij kanssapalvelijoinaan Venäjän ortodoksisen kirkon valtuuskunnan jäsenet. Valtuuskunnat osallistuivat tähän jumalanpalvelukseen.

Neuvottelujen aikana vietettiin päivittäiset aamu- ja iltarukoukset vuorotellen luterilaisen ja ortodoksisen perinteen mukaan. Valtuuskuntien jäsenillä oli kokouksen oman jumalanpalveluselämän lisäksi tilaisuus osallistua luostarin säännölliseen rukoukseen.

* * *

Suomen Leningradin pääkonsuli Jaakko Kaurinkoski puolisoineen järjesti 11.6. vastaanoton valtuuskuntien kunniaksi Suomen pääkonsulinvirastossa Leningradissa.

Arkkipiispa John Viskström ja metropoliitta Aleksij vierailivat tiistaina 13.6. Tallinnassa ja tapasivat Viron sosialistisen neuvostotasavallan korkeimman neuvoston ensimmäisen varapuheenjohtajan Ain Soidlan, joka hoiti pääministerin tehtäviä tämän ollessa ulkomaanmatkalla. Viron kirkkojen neuvosto piti 14.6. kokouksensa Pühtitsan luostarissa ja sen jäsenet tapasivat tällöin neuvottelukokouksen osanottajat. Kohtlajärven piirin edustajat järjestivät 14.6. vastaanoton valtuuskuntien kunniaksi Kohtlajärven kaupungintalossa. Arkkipiispa John Vikström seurueineen vieraili 16.6. Moskovassa ja tapasi siellä Moskovan Patriarkaatin ulkomaanosaston puheenjohtajan, Minskin ja Valko-Venäjän Metropoliitta Filaretin ja Moskovan Patriarkaatin julkaisuosaston johtajan, Volokolamskin ja Jurjevin Metropoliitta Pitirimin sekä SNTL:n Ministerineuvoston uskontoasiain osaston puheenjohtajan Juri Hristoradnovin.

Leningradin Hengellisen Akatemian ja Seminaarin rehtori, professori, rovasti Vladimir Sorokin järjesti allekirjoitustilaisuuden jälkeen vastaanoton valtuuskuntien kunniaksi Leningradin Hengellisessä Akatemiassa. Neuvottelujen asiakirjat allekirjoitettiin lauantaina 17.6. Leningradin Hengellisessä Akatemiassa järjestetyssä juhlallisessa allekirjoitustilaisuudessa, jossa metropoliitta Aleksij ja arkkipiispa John Vikström puhuivat. Lauantaina 17.6. järjestettiin Akatemian tiloissa tiedotustilaisuus, jossa valtuuskuntien puheenjohtajat selostivat neuvottelujen tuloksia. Metropoliitta

Aleksij järjesti valtuuskuntien kunniaksi jäähyväisvastaanoton sunnuntaina 18.6. residenssissään Leningradissa.

Neuvottelujen aikana valtuuskunnat tutustuivat joihinkin jälleenavattuihin seurakuntiin ja korjattaviin kirkkoihin Leningradissa ja Pushkinissa. Valtuuskunnat kävivät perjantaina 16.6. Kirovin ooppera- ja balettiteatterissa Leningradissa.

* * *

Kahdeksansien teologisten neuvottelujen avajaiset pidettiin kesäkuun 12. päivänä Pühtitsan Neitsyt Marian kuolonuneen nukkumisen luostarissa. Ekumeenisen rukoushetken jälkeen Leningradin ja Novgorodin metropoliitta Aleksij avasi neuvottelut ja piti puheen, jossa hän sanoi mm. seuraavaa: »Nämä ovat yksi kaikkein hedelmällisimmistä kaksipuolisista teologisista neuvotteluista, joita Venäjän ortodoksinen kirkko käy. Tätä neuvottelukierrosta varten valittu aihe huolestuttaa tänään kaikkia sekä meidän maassamme että Euroopassa ja koko maailmassa.» Metropoliitta totesi neuvottelujemme olevan elimellinen osa sitä toimintaohjelmaa, jonka Baselissa äskettäin pidetty Euroopan Kirkkojen Konferenssin ja Euroopan Katolisen Piispainkokouksen yhteinen yleiskokous viitoitti. Metropoliitta Aleksij viitasi siihen, että »kirkkojemme väliset teologiset neuvottelut pidetään ensimmäistä kertaa Viron alueella, missä on kartutettu rikasta ekumeenista kokemusta». Hän totesi, että niiden kolmen vuoden aikana, jotka ovat kuluneet edellisistä neuvotteluista, Neuvostoliitossa on tapahtunut merkittäviä muutoksia. »Yhteiskuntamme uudistamisen elävöittävät prosessit ovat olennaisesti koskettaneet kirkonkin elämää.» Vastauspuheessaan Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskunnan johtaja arkkipiispa John Vikström lausui mm. seuraavaa: »Aloittaessamme Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon kahdeksantteologiset neuvottelut täällä Pühtitsan luostarissa olemme täyttämässä Kristuksen kirkon kutsumusta etsiä ykseyttä totuudessa ja rakkaudessa. Oppikeskustelumme palvelevat omalta osaltaan pyrkimystä kohti Kristuksen kirkon ykseyttä.»

Metropoliitta Aleksij luki Hänen pyhyytensä Moskovan ja koko Venäjän Patriarkka Pimenin tervehdysten, jossa hän viitattiin siihen, että keskusteluilla on huomattava arvo oikeudenmukaisuuden, rauhan ja luomakunnan eheyden prosessin tutkimisessa. Osanottajille luettiin Moskovan Patriarkatin ulkomaanosaston johtajan metropoliitta Filaretin sähke.

Neuvottelukokous lähetti tervehdyssähkeet Suomen tasavallan presidentille Mauno Koivistolle, Neuvostoliiton Korkeimman neuvoston puheenjohtajalle Mihail Gorbatshoville, Viron Neuvostotasavallan Korkeimman neuvoston puheenjohtajalle Arnold Rüütelille sekä Neuvostoliiton ministe-

rineuvoston uskontoasiain osaston puheenjohtajalle Juri Hristoradoville. Kokous lähetti lisäksi kiitosvastaussähkeet Hänen Pyhyydelleen Moskovan ja koko Venäjän Patriarkka Pimenille ja K.P. Minskin ja Valko-Venäjän metropoliitille Filaretille.

Avajaistilaisuudessa esittivät lisäksi tervehdyksensä Suomen Leningradissa oleva pääkonsuli Jaakko Kaurinkoski, Neuvostoliiton ministerineuvoston uskontoasiain osaston nimissä Neuvostoliiton ministerineuvoston uskontoasiain osaston Leningradin ja Leningradin alueen uskontoasiain valtuutettu Igor Vyschsepän, Eestin tasavallan ministerineuvoston uskontoasiain osaston uskontoasiain valtuutettu Rein Ristlaan, Kohtlajärven piirin kansanedustajien neuvoston toimeenpanevan komitean puheenjohtaja Ain Kiviorg ja Pühtitsan Neitsyt Marian kuolonuneen nukkumisen luostarin igumenia Varvara.

Neuvottelujen päätöstilaisuudessa torstaina 15.6. Pühtitsan luostarissa puhuivat metropoliitta Aleksij ja arkkipiispa John Vikström. Valtuuskunnat kiittivät yhteisissä rukouksissaan kaikkivaltiaasta Jumalaa hänen läsnäolostaan ja siunauksestaan neuvottelukokouksessa.

* * *

Neuvottelukokouksen ohjelmaan sisältyi kaksi teemaa:

1. Luominen (Ensimmäinen uskonkappale)
2. Ihmisen vastuu Jumalan luomakunnasta

Ensimmäisestä uskonkappaleesta pitivät esitelmän Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskunnasta teol.tri Hannu T. Kamppuri otsikolla »Pyhän Kolmiyhteisen Jumalan luomistyö» ja dosentti Wille Riekkinen otsikolla »Eksegeettisiä näköaloja luomisteologiaan». Venäjän ortodoksissa valtuuskunnasta esitelmöivät professori Osipov otsikolla »Luominen/Uskontunnustuksen ensimmäinen uskonkappale» ja arkkipiispa Mihail otsikolla »Raamattu ja nikealais-konstantinopolilainen tunnustus Jumalan luovasta toiminnasta käsin tarkasteltuna». Kommenttipuheenvuorot käyttivät professori Konstantin Skurat ja arkkimandriitta Jannuarij sekä professori Eino Murtorinne ja professori Fredric Cleve.

Teemasta »Ihmisen vastuu Jumalan luomakunnasta» esitelmöi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskunnasta dosentti Eeva Martikainen otsikolla »Vastuumme Jumalan luomakunnasta». Venäjän ortodoksisen kirkon valtuuskunnasta esitelmöi rovasti V. Fjodorov otsikolla »Vastuumme luomakunnan eheydestä». Kommenttipuheenvuorot käyttivät pappismunkki Ioann ja dosentti Juha Pihkala.

Esitelmien johdosta käytiin vilkasta keskustelua sekä täysistunnoissa että työryhmissä.

Neuvottelujen tulokset sisältyvät tähän tiedonantoon liitettyyn kahteen tiivistelmään (jäljempänä kohdat III ja IV), joissa käsitellään mainittuja aiheita.

* * *

Osapuolet toteavat tyydytyksellä, että Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon kahdeksan teologiset neuvottelut Pühtitsan luostarissa käytiin aikana, jolloin Neuvostoliitossa tapahtuu merkittäviä, myönteisiä yhteiskunnallisia uudistuksia.

Vuosi sitten vietettiin koko kristikunnan yhteisenä juhlan Venäjän kasteen tuhatvuotisjuhlaa. Neuvostoliitossa tämä tapahtuma vaikutti siihen, että yhteiskunnan suhtautuminen kirkkoon ja kristinuskoon uudistui. Valtuuskunnat yhdessä kiitollisina totesivat, että Mikkelin neuvottelujen tiedonnannossa kolme vuotta sitten esitetty toivomus, että »Venäjän kirkon rikkaat hengelliset aarteet tämän tulevan juhlan vaikutuksesta tulisivat entistä paremmin tunnetuiksi kaikkialla kristikunnassa», on toteutunut.

Valtuuskunnat totesivat yhdessä siitä positiivisesta huomiosta ja ystävällisyydestä, jota Neuvostoliiton ja Viron sosialistisen neuvostotasavallan sekä Kohtlajärven piirin viranomaiset osoittivat tämänkertaisia teologisia neuvotteluja ja niiden osanottajia kohtaan.

Molemmat valtuuskunnat totesivat yksimielisesti, että neuvottelujen pitäminen Pühtitsan luostarissa, missä rukous ja työ yhdistyvät harmoonisesti, on edesauttanut pääsemään sisälle käsiteltävään aiheeseen, ihmisen yhteyteen Jumalaan ja ympäröivään luontoon.

Neuvottelujen osanottajat totesivat keskustelujen rakentuvan olennaisesti aikaisempien kokousten saavutusten perustalle. Neuvottelut Pühtitsan luostarissa käytiin keskinäisen kunnioituksen, rakkauden ja luottamuksen hengessä. Uskollisina omalle uskon perinnölle kummankin kirkon edustajat ovat voineet löytää kasvavaa yksimielisyyttä ja yhteisen kristillisen uskomme yhä syvempää ymmärtämistä.

Osapuolet olivat yksimielisiä siitä, että jumaluusopillisia neuvotteluja tulee jatkaa.

Pühtitsan neuvottelujen valtuuskunnat päättivät työnsä täynnä kiitollisuutta kaikkivaltiasta Jumalaa kohtaan ja ilmaisivat yhteisesti toivovansa, että Pyhä Henki johtaisi Kristuksen opetuslapset yhä syvempään hänen armonsa tuntemiseen ja keskinäiseen rakkauteen.

III Luomista koskeva teesiluonnos

Aikaisempien neuvotteluiden loppuasiakirjoissa on useissa yhteyksissä viitattu Jumalan luomistyöhön. Se on tarjonnut keskeisen teologisen lähtökohdan, kun on keskusteltu kirkkojen rauhantyön perusteista ja käytännöstä. Siihen on vedottu, kun on puhuttu kristillisestä ihmiskäsityksestä (antropologia), maailman perimmäisestä todellisuudesta (kosmologia), pelastusopista (soteriologia) sekä uskon avaamista tulevaisuuden näkymistä (eskatologia).

Jumalan luomistyöstä avautuukin tärkeä kokonaisnäkökulma kristilliseen uskoon ja elämään. Kysymys on siitä, miten Jumalan ja maailman suhde ymmärretään. Sillä puolestaan on suuri merkitys kirkon ja yksityisen kristityn uskolle ja käytännön toiminnalle maailmassa. Siksi kysymys luomisesta ja luomakunnasta on tämänkertaisissa neuvotteluissa nostettu etualalle.

Samalla kun teema on luonnollinen jatko aikaisemmille neuvotteluille, se on myös poikkeuksellisen ajankohtainen. Kristillinen usko tulkitsee merkittävällä tavalla maailman ekologista kriisiä, kristillinen rakkaus johtaa ponnistelemaan sen voittamiseksi ja kristillinen toivo antaa tähän tarvittavan rohkeuden.

1. Kristillinen kirkko ylistää Jumalaa, jonka salattu ja tuntematon olemus (ousia) on yksi ja jakamaton, mutta jossa on kolme persoonaa, Isä, Poika ja Pyhä Henki.
Oppi kolmiyhteisestä Jumalasta ei ole ilmaus vain Jumalan sisäisestä elämästä, vaan myös Jumalan suhteesta maailmaan.
2. Luotu maailma on kolmipersonaisen Jumalan yhteinen ja jakamaton teko. »Isä luo kaiken Sanan kautta Hengessä» (Athanasios).
Koko luomistyö on osoitusta Jumalan rajattomasta rakkaudesta ja hyvydestä.
3. Raamatussa käytetään Jumalan luomistyötä kuvattaessa sanoja (VT: baaraa, UT: ktidsein), joita ei käytetä puhuttaessa ihmisen luovasta toiminnasta. Se mitä ihminen luo, syntyy olemassaolevasta maailmasta ja sen lainalaisuuksia noudattaen. Jumala taas on vapaalla tahtonsa päätöksellä ja kaikkivoivalla, luovalla sanallaan kutsunut »olemattomat olemaan» (2. Makk. 7:28; Room. 4:17, Hebr. 11:3, vert. 1. Moos 1:3, 6, 9 jne.).
Pyhien Isien opetuksessa tämä ymmärretään kirjaimellisesti ja osoitetaan uskon välttämättömyys, sillä on erittäin vaikea selittää, miten tyhjistä luominen voi tapahtua.
4. Jumala on luonut maailman tyhjistä (ex nihilo). Koko näkymättö-

män ja näkyvän maailman muodostava kosmos on Jumalan luoma ja Jumalan »ulkopuolella». Jumalan olemus on luodulle maailmalle ehdottoman »tuonpuoleinen» (transsendenttinen). Jumala ja maailma eivät siis panteistisesti sulaudu toisiinsa. Samalla Jumala kuitenkin on keskellä luomakuntaansa ja sitä lähellä.

Panteismin mukaan maailma on muodostunut Jumalan sisäisenä välttämättömänä toimintona. Tähän liittyy se, että kieleltään Jumalan persoonallisuus. Samastaessaan Jumalan ja maailman panteismi sulkee pois joko maailman realisuuden tai Jumalan. Kun Jumala-ajatus pyyhkiytyy pois, se johtaa ihmiskulttiin, uskontoon, jossa ihmistä jumaloidaan kaikkine katastrofaalisine seurauksineen.

Samastaessaan Jumalan ja maailman ja johtaessaan kaiken samasta lähteestä panteismi pyyhkii täydellisesti rajat totuuden ja eksytyksen, hyvän ja pahan, kauneuden ja rumuuden väliltä.

(Ortodoksisessa teologiassa Jumalan läsnäolo on ilmaistu sanomalla, että Jumala on läsnä ja vaikuttaa luomakunnassa energioidensa kautta (Maximos Tunnustaja ja Gregorios Palamas). Luterilaisessa teologiassa asia on totuttu ilmaisemaan siten, että Jumala vaikuttaa maailmassa Sanansa välityksellä. Molempien perinteiden intentio on sama.)

5. »Kuusipäiväisen» luomisen jälkeenkin maailma on joka hetki ja kaikkialla täysin riippuvainen Jumalasta. Kosmos ei voi säilyä hetkeäkään, ellei Jumala jatkuvasti pidä maailmaa yllä. Maailma ei ole autonominen eikä siinä ole Luojansa suhteen neutraalia aluetta.
6. Jumala on luonut koko näkyvän ja näkymättömän maailman hyväksi. Maailma on Jumalan luomana yksi eikä siinä ole mitään, mikä olisi Jumalalle vierasta. Kristillinen luomisusko ei sovi yhteen dualististen maailmanselitysten kanssa.
Dualismi ei sovi yhteen nimenomaan sen raamatullisen totuuden kanssa, että Jumala on yksi, jakamaton, perimmäinen alku ja olemisen lähde.
7. Raamatun luomiskertomukset näyttävät, mikä on ihmisen paikka maailmassa. Ihminen on niiden mukaan toisaalta osa luomakuntaa, toisaalta hän on Jumalan kuvana erityisessä, mikä irrottaa hänet muusta luomakunnasta (1. Moos. 1:26–28, Ps. 8:6–9). Hän on mikrokosmoksena muun luomakunnan ja Jumalan välissä. Hänen tekonsa tai tekemättä jättämisensä eivät vaikuta pelkästään ihmiskuntaan, vaan koko luomakuntaan.
8. Jumalan kuvana oleminen merkitsee sitä, että ihminen on tietoisessa riippuvuussuhteessa Jumalaan, että hän on yhdenvertainen lähimmäisensä kanssa ja että hänellä on valta muokata maailmaa (1. Moos. 1:28–29, 2:15–25). Ihmisen on määrä tunnustaa kosmoksen

Luoja omaksi Jumalakseen ja toimia niin, että luomakunnan tila on Jumalan tahdon mukainen (Hes. 36:26–38). Jumalan kuvana hän on koko olemisestaan ja kaikesta tekemisistään vastuussa Jumalalle (1 Kor. 6:19–20).

9. Koska Luojan ykseys on voimassa, maailma on kirjaimellisesti yksi ja jakamaton. Jumalallisen Luojan tekona se vaatii kunnioittavaa suhtautumista itseensä, erityisesti maa, luomakunnan kruunun – ihmisen – asuinpaikka. Tämän vuoksi ekologia ei ole ensisijaisesti materiaalinen vaan hengellis-eettinen ongelma. Ihminen on ekologisen ongelman kaikkein keskeisin tekijä.
10. Jo Raamatun paratiisikertomus (1. Moos 3:1–24) muistuttaa, että synty on vääristänyt kaikki ne ulottuvuudet, jotka liittyvät ihmisen olemiseen ja tehtävään Jumalan kuvana. Ihminen on itse asettunut Jumalan paikalle, kumonnut ihmisten välisen kumppanuuden ja alkanut käyttää luontoa väärin. Luomakunta kärsii ihmisen itsekyyden tähden. Kärsivästä luomakunnasta riippuvaisena ihminen on ajanut itsensäkin tuhon partaalle.
11. Jumalan ihmistä koskeva luomistarkoitus toteutuu vain sikäli kuin hän tulee osalliseksi Kristuksesta, joka on »näkyttömän Jumalan kuva» (Kol. 1:15, Room. 8:29, 2. Kor. 3:18, 2 Kor 5:17). Kristuksen välityksellä hän osallistuu jo nyt Jumalan lupaamaan uuteen elämään (2. Kor. 5:17, Hebr. 1:2–10, Fil. 2:5–11). Tämä ilmenee maailmassa uskona, toivona ja rakkautena (1. Kor. 13).
12. Koska kristityissä on »uuden luomukset» rinnalla myös vanha, syntiinlankeemuksen turmelema luonto, hänen taistelunsa itsekyyttä ja luomakunnan väärinkäyttöä vastaan jää tässä ajassa keskeneräiseksi (Room 7:14–25). Siksi hän on kaikessa riippuvainen Jumalan armosta. Se lähettää hänet viljelemään ja varjelemaan maailmaa Jumalan työtoverina. Häntä eivät kannusta eteenpäin pelkätään konkreettiset tulokset, joissa näkyisi alkuperäisen paratiisin palaaminen maan päälle, vaan viime kädessä eskatologinen toivo, joka perustuu Jumalan lupauksiin (Room. 8:18–25, Ilm. 21 ja 22).
13. Vaikka Jumalan valtakunta ei olekaan luomakunnassa läsnä näkyvällä tavalla, se on kuitenkin siinä läsnä näkymättömällä ja sisäisellä tavalla (Luuk. 17:21). Se on siellä, missä Pyhän Hengen vaikutuksesta uskotaan Jumalaan, rakastetaan häntä ja tehdään hyviä töitä (Matt. 25:34–40).

Raamatun luomiskertomusten ensisijainen tarkoitus ei ole antaa maailmalle ja sen elämälle luonnontieteellinen selitys, vaan antaa olemassaolevalle maailmalle uskosta avautuva kokonaistulkinta. Luomiskertomukset julistavat keskeisiä uskon totuuksia, joilla on syvä merkitys maailmassa, josta tiede saa yhä uusia asioita selville. Tässä on suuri haaste kristilliselle

kirkolle. Siihen voidaan vastata oikein vain ottamalla vakavasti sekä vanha-kirkollisen teologian perinne että moderni luonnontiede. Luonnontiede tieteenä ei uhkaa luomisuskoa eikä luomisusko uskona uhkaa tiedettä. Kun nämä kaksi erilaista todellisuuden tulkintaa tunnustetaan, niiden välille voi syntyä hedelmällinen vuorovaikutus, joka on nykyisessä maailmantilanteessa sekä mahdollinen että välttämätön.

IV Ihmisen vastuuta Jumalan luomakunnasta koskeva teesiluonnos

1. Ihmiskunta on tilanteessa, jossa ihminen on ensi kerran historian aikana kulttuurillaan ja toiminnallaan valloittanut koko maan ja siihen liittyvän elämälle välttämättömän biosfääriin. Samalla ihmiskunta elää kuitenkin ennen aavistamattoman kuilun partaalla. Huomattavien tieteellis-teknisten saavutusten tuloksena ihminen on saanut ennen näkemättömän voiman ja vallan luonnon yli. Tällä hetkellä ihminen kuitenkin tuntee samalla voimattomuutensa enemmän kuin koskaan ennen. Tieteellis-tekninen edistys ei pysty takaamaan hänen turvallisuuttaan eikä hyvinvointiaan. Ihmiskuntaa uhkaa tuho tilanteen hallitsemattomuuden vuoksi. Tuho voi tulla kertakaikkisena ydinsodan tai vähittäisenä ekokatastrofin muodossa.
2. Ihmisen toiminnan tuloksena ekologinen tasapaino on järkkynyt, maaperä turmeltunut sekä vesistöt ja ilmakehä saastuneet. Kaiken tämän seuraukset kasvi- ja eläinkunnalle ovat yleisesti tunnetut. Luonnonvaroja ryöstetään häikäilemättömästi yli luonnon uudistumiskyvyn, vaikka ne ovat välttämättömiä tuleville sukupolville. Maailman väestön lisääntyessä räjähdysmäisesti tilanne kärjistyy.
3. Me kristityt olemme vakuuttuneita siitä, että nykyisen onnetoman tilanteen syvimpänä syynä ovat ihmisen vieraantuminen Jumalasta, vääristynyt suhtautuminen Jumalan luomakuntaan, hengellisten arvojen menetys ja aineellisten arvojen hillitön tavoittelu. Tätä on edistänyt myös tieteen jumalointi, joka monille on tullut uskonnoksi ilman Jumalaa. Tiede on valjastettu palvelemaan ihmisen itsekkäitä pyyteitä, riistämään luomakuntaa rajattomasti ja väkivaltaisesti.
4. Meidän on murheellisina tunnustettava, että myös kristittyjen vääristynyt ja pohjaltaan epäkristillinen suhtautuminen luontoon on yksi kriisin syistä. Suurelta osin tämä on seurausta siitä, että Raamatun käsitys ihmisen asemasta luomakunnassa on tulkittu väärin. Kristinuskon mukaan ihminen on erottamaton osa luomakuntaa.

Apostoli Paavali todistaa, että »luomakunnan harras ikävöiminen odottaa Jumalan lasten ilmestymistä» (Room. 8:19).

5. Jumala loi ihmisen omaksi kuvakseen ja kaltaisekseen. Raamatussa sanotaan kuitenkin samalla, että ihminen on turmeltunut syntiinlankeemuksessa (1 Moos. 3). Samalla kun synti vääristää ihmisen suhteen Jumalaan ja lähimmäiseen, se tekee hänestä myös luonnon riistäjän. Tämä on ekologisen kriisin uskonnollinen ja moraalinen lähtökohta. Uskon suhteen katkeaminen johtaa rakkauden puutteeseen ja vääristymiseen.
6. Kristus on toinen Adam ja uuden luomakunnan alku. Paavali sanoo: »Jos joku on Kristuksessa, hän on uusi luomus.» (2. Kor. 5:17). Osallisuus Kristukseen antaa pohjan kristityn vastuulle luomakunnasta. Usko Kristukseen merkitsee myös, että hänen suhteensa luontoon eheytyy. Se toteutuu täydellisesti, kun luomakunta tulee »vapautetuksi turmeluksen orjuudesta Jumalan lasten kirkkauden vapautteen» (Room. 8:21).
7. Luomakunnan eheyttä ei voi saavuttaa ilman elämän uudistumista Kristuksessa. Se merkitsee radikaalisti uuden elämäntavan löytymistä. Tähän sisältyy Jumalan tahdon mukainen vastuu luonnon viljelemisestä ja varjelemisesta (1 Moos. 2:15). Kristityn ja kirkkojen vastuu luomakunnan eheydestä merkitsee siten käytännössä taistelua ihmisen syntiä, itsekkyyttä ja ahneutta vastaan, joiden vaikutuksesta luomakunta on joutunut tuhon partaalle. Kirkko tekee työtä luonnon varjelemiseksi julistamalla Jumalan lakia ja Kristuksen evankeliumia.
8. Kristillinen usko on alusta alkaen ja kautta historiansa korostanut vaatimatonta elämäntapaa kerskailevan kulutuksen ja luonnonvarojen tuhlauksen vastakohtana. Apostoli Paavali sanoo: »Osaan elää niukkuudessa, osaan myös elää runsaudessa; kaikkeen ja kaikenlaisiin oloihin minä olen tottunut; sekä olemaan ravittuna että näkemään nälkää, elämään sekä runsaudessa että puutteessa.» (Fil. 4:12). Tämä vastaa eettisen itsekurin periaatetta, jota kristityt kilvoittelijat sekä idässä että lännessä ovat pitäneet ohjenuoranaan ja jonka tulee olla jokaisen kristityn ohjeena. Tämä piirre on niinkään kuulunut olennaisesti sekä suomalaiseseen että venäläiseen kansanhurskauteen.
9. Synti ei ilmene ainoastaan yksityisissä ihmisissä, vaan ideologioina ja valtarakenteina, joiden vaikutus luonnon tuhoutumiseen on verrattomasti suurempi kuin yksilöiden. Kilpavarustelu syö luonnonvaroja ja heikentää ihmisten elinmahdollisuuksia sekä luo sen lisäksi sodan uhan. Teollisuuden ja kaupan edut eivät välitä luonnonsuojelusta. Nykyinen teollinen kukoistus perustuukin osittain tähän. Koko ihmiskunta tarvitsee energiaa, mutta sen eri muotojen käyttä-

- minen uhkaa, mikä milläkin tavalla, luonnon tasapainoa. Kristittyinä pidämme jatkuvan taloudellisen kasvun vaatimusta vakavana uhkana maapallon ja elämän tulevaisuudelle ydinsodan ohella. Myös tieteen ja sen sovellutusten on otettava huomioon maapallon ekologinen kantokyky. Tiede ei voi olla vapaa eettisistä arviointiperusteista.
10. Koko ihmiskunnan yhteisiä kiireellisiä ponnistuksia tarvitaan turvaamaan luomakunnan eheyttä. Aika on lyhyt. Tarvitaan valtion lainsäädäntöä ja valtioiden välisiä sopimuksia. Kansainvälinen ns. Brundtlandin komitea on esittänyt ensimmäiset luonnokset kansainvälisestä ympäristölainsäädännöstä. Kannatamme periaatetta, että kansainvälinen yhteisö solmisi sopimuksia, jotka tähtäävät luonnon saastuttamisen lopettamiseen koko maailmassa. Näillä sopimuksilla on hyvin kiire. Yksilöiden, elinkeinoelämän ja yhteiskunnan on oltava valmiita maksamaan ympäristön suojelusta aiheutuneet kustannukset.
 11. Me kutsumme kaikkien maiden hallituksia tukemaan alkanutta aseidenriisuntaprosessia, lopettamaan kaikentyypisten joukkotuhouksien kokeet, ja suuntaamaan vapautuneet varat elämän suojelemiseen ja ympäristön säilyttämiseen tähtäävien edellytysten luomiseen.
 12. Ollessamme koolla Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon edustajina Viron sosialistisen neuvostotasavallan alueella toteamme, että ympäristöongelmat koskevat läheisesti meitä naapurimaina. Niiden hoitaminen edellyttää valtioiltamme lainsäädännöllisiä toimia ja kansainvälistä yhteistyötä.
 13. Kirkoillamme on erityinen vastuu, jotta Jumalan kansan jäsenet oppivat kantamaan vastuuta myös tulevista sukupolvista. Vetoamme kirkkojemme työntekijöihin ja kaikkiin kristittyihin, että he yhdistäisivät voimansa elämän pelastamiseksi maan päällä. Jokainen kirkon jäsen on kutsuttu voimiensa mukaan edistämään yhteistä hyvää sekä omassa elämässään että yhteiskunnassa. Kirkot julistavat rakkautta, joka asettaa luonnon ja ihmiskunnan yhteisen elämän henkilökohtaisten etujen edelle. Pidämme tärkeänä, että kasvatus elämän ja ympäristön säilymisen puolesta toteutuu kaikissa oppilaitoksissa. Kutsumme kaikkia kirkkoja ja kristittyjä yhdistämään voimansa näiden tavoitteiden saavuttamiseksi.

Anglikaanit ja ortodoksit

Anglikaanis-ortodoksisen teologisen dialogin kansainvälisen komission kommunikointi 20.–26. kesäkuuta 1989 Uudessa-Valamossa pidettyä kokouksesta

Ilmaisten suuren ilomme ja kiitollisuutemme Herralle olemme me, äskettäin uudelleen muodostetun komission jäsenet, kokoontuneet Valamon luostariin Suomeen, Ekumeenisen Patriarkaatin ja Suomen ortodoksisen kirkon vieraisiksi.

Me, ortodoksit ja anglikaanit kaikkialta maailmasta olemme kohdanneet toivoen, että yhteinen työomme olisi hedelmällistä, edistäisi ortodoksisten ja anglikaanisten kirkkojen kasvua kohti ykseyttä, joka mahdollistaisi meille paremman keskinäisen ymmärtämisen ja, että saavuttaisimme yhteisen evankeliumin totuudesta ja Jumalan tahdosta.

Komissio kokoontui täysistuntoonsa viimeksi v. 1984. Tämän jälkeen komission kokouksissa on tapahtunut muutamia merkittäviä vaihdoksia. Komissio käsittää nyt 14 jäsentä ja yhden hallinnollisen sihteerin kummaltakin puolelta. Monia uusia jäseniä on nimetty ja siksi monet meistä ovat ottaneet osaa komission työhön nyt ensimmäistä kertaa. Tämän lisäksi, erityisesti viime vuoden heinäkuussa pidetyn Lambeth-kokouksen jälkeen, on tullut esille uusia ongelmia, jotka vaativat syvää paneutumista. Sen vuoksi komissio on tarkastellut työskentelynsä menettelytapoja ja aiheita uudesta näkökulmasta, tunnustaen, että dialogi on jo suorittanut suuren määrän tehtäviä sekä laadullisesti että määrällisesti. Erityisesti merkittäviä kokouksen aikaansaannoksista ovat Moskovan asiakirja vuodelta 1976 sekä Dublinin asiakirja vuodelta 1984. Nämä dokumentit pitävät sisällään suuren määrän teologista ajattelua. Se osoittaa missä määrin nämä kaksi kirkkoa jakavat yhteisen uskon huolimatta useista eroista. Komissio oli yhtä mieltä siitä, että nyt alkanut dialogi järjestetään systemaattisesti. Avainkysymyksistä käytyjen perustavien keskustelujen jälkeen hyväksyttiin, että komissio keskittyy työssään kirkko-oppiin. Ensi vaiheessa komissio päätti keskittyä työssään selvittämään kirkko-opin teologisia perusteita. Seuraavassa komission kokouksessa, syyskuussa 1990, aloitetaan keskustelut seuraavista aiheista:

1. Kuva, symboli ja kieli suhteessa pyhään Kolminaisuuteen
2. Pyhä Kolminaisuus kommuuniona
3. Filioque-oppi suhteessa Kolminaisuuteen

Myöhemmin siirrymme keskustelemaan seuraavista teemoista:

1. Kristus ja Pyhä Henki
2. Kristus, luomakunta ja ihmiskunta
3. Kristus ja Kirkko

Kuten aina komission kokoontuessa, olemme toimittaneet yhdessä jumalanpalvelukset joka aamu ja ilta; vuoroin ortodoksisen ja anglikaanisen palveluksen. Ne olemme toimittaneet luostarin kirkossa. Olemme nauttineet Karjalan ja koko Suomen arkkipiispan Johanneksen, Joensuun piispa Ambrosiuksen ja luostarin johtajan arkkimandriitta Panteleimonin vieraanvaraisuudesta sekä Lintulan luostarin sisarten lämpimästä vastaanotosta. Olemme kiitollisia monille meille ensimmäisestä mahdollisuudesta vieraila Suomessa. Olemme nauttineet sen ihmisten ystävällisyydestä, sen luonnon kauneudesta ja pitkien kesäöiden ihmeellisestä valosta.

Uskomme, että ne toiveet, joiden varassa kokoonnuimme, ovat runsain mitoin täyttyneet. Olemme voineet päästä menestyksekkäästi asettamaamme tavoitteeseen työskentelemällä hyvässä yhteisymmärryksessä, aidon kristillisen kiintymyksen hengessä ja siksi katsomme luottavaisesti tulevaisuuteen edetessämme työssämme kohti ensi vuotta.

Pergamonin metropoliitta Johannes
puheenjohtaja
ortodoksinen kirkko

Piispa Henry Hill
puheenjohtaja
anglikaaninen kirkko

Käännös Juhani Räsänen

Ortodoksinen teologia ja hengellisyys

Raportti Bosseyn ekumeenisessa instituutissa pidetystä seminaarista

Veikko Purmonen

Bosseyn ekumeenisessa instituutissa järjestettiin perinteinen ortodoksinen teologiaa ja hengellisyyttä käsitellyt seminaari 17.–30. huhtikuuta 1989. Mukana oli noin 30 osanottajaa lähinnä Euroopasta ja Pohjois-Amerikasta, muutamia myös Afrikasta ja Aasiasta. Yhtä lukuun ottamatta osallistujat olivat protestantteja tai katolilaisia. Olin mukana ekumeenisen instituutin kutsumana »koordinaattorina».

Lähes kaksi viikkoa kestäneen seminaarin ohjelmassa oli useita luentoja ja keskusteluja ortodoksinen teologian ja hengellisyyden eri alueilta. Tärkeä osuus oli myös yhteisillä jumalanpalveluksilla, joita pidettiin joko instituutin kappelissa tai Geneven ortodoksisissa kirkkoissa. Huipentumana oli suuren viikon ja pääsiäisen jumalanpalvelukset Chambésyn yleisortodoksisessa keskuksessa. Ennen palveluksiin osallistumista niiden sisältöä esiteltiin perinpohjaisesti. Siten ortodoksinen liturgiseen perinteeseen päästiin tutustumaan varsin monipuolisesti ja syvällisesti.

Luennoitsijoina oli useita nimekkäitä ortodoksiteologeja, mm. Suomesakin hiljattain vierailnut arkkipiispa Cyrille Argenti, prof. Todor Sabev, prof. Jon Bria ja prof. V. Giultsis. Luentoja pitivät myös mm. Chambésyn yleisortodoksinen keskuksen johtaja, metropoliitta Damaskinos, rovasti George Tsetsis ja arkkipiispa Sergei, joka edustaa Venäjän kirkkoa Kirkkojen maailmanneuvostossa. Varsinaisten teologian ja hengellisyyteen liittyneiden kysymysten lisäksi luentojen aiheita olivat kirkon ja valtion suhteet, perestroika, naisten asema ortodoksisessa kirkossa, ortodoksien osallistuminen ekumeeniseen liikkeeseen sekä Suuren ja Pyhän Synodin valmistelut.

Osanottajien aika yksimielinen käsitys näytti olevan, että ortodoksisella kirkolla voi olla hyvinkin paljon annettavaa ekumeenisessa kanssakäymisessä muiden kirkkojen kanssa. Erityisen merkittävä sen panos voi olla juuri jumalanpalveluselämän, teologian ja hengellisyyden alueilla. Näissä asioissa idän kristityt vaalivat jakamattoman kirkon perintöä, joka heidän välittämänään on tullut kaikkien ulottuville. Tämä on johtanut useissa kirkkoissa liturgisen elämän entistä syvällisempään ymmärtämiseen.

Keskusteluissa todettiin että idän kirkon teologia on vaikuttanut tasapainottavasti perinteiseen läntiseen akateemiseen teologiaan. Ortodoksien käsityksen mukaan teologia ei ole pelkästään akateemista tutkimusta, vaan sen lähtökohdانا on elävä uskonkokemus, elämä kirkon yhteydessä. Teologian harjoittaminen ei ole vain tutkijoiden yksinoikeus, vaan se on koko kirkon yhteinen asia. Jokainen, joka rukoilee, on teologi, kuten vanhan kirkon opettajilla oli tapana sanoa.

Myöskään hengellisyyttä ei voida erottaa omaksi alueekseen, vaan se läpäisee kristityn jokapäiväisen elämän. Ortodoksisuus ei hyväksy kaksijakoisia käsityksiä, vaan se on kokonaisvaltaista. Hengellinen ja aineellinen todellisuus muodostavat yhden jakamattoman kokonaisuuden.

Ortodoksien ekumeenisista osallistumista käsitellyt rovasti George Tssetsis totesi, että idän kirkon askeettinen perinne ja käsitys kirkon ykseyden luonteesta ovat vaikuttaneet syvällisesti muihin kristittyihin. Erityisesti eukaristinen ekklesiologia on herättänyt kiinnostusta, joskin se on saanut osakseen myös ansaittua kritiikkiä. Merkittävimpänä saavutuksena ekumeenisen liikkeen historiassa Tssetsis piti muutama vuosi sitten valmistunutta BEM-asiakirjaa, joka käsittelee kastetta, ehtoollista ja virkaa.

Seminaarin kuluessa saattoi yhä uudestaan panna merkille, että lännen kristittyjen keskuudessa ortodoksista teologista ja hengellistä perinnettä tunnetaan vielä varsin puutteellisesti. Mutta aitoa kiinnostusta on olemassa. Tämä on haaste, johon ortodoksien tulisi entistä paremmin kyetä vastaamaan.

Neljäsataa vuotta Moskovan metropoliitan korottamisesta patriarkaksi

Teuvo Laitila

Kun Venäjän ensimmäinen tsaari Iivana IV Julma kuoli 1584, valtaistuimelle nousi hänen vähämielinen poikansa Fedor (1557–1598). Tosiasillinen valta oli kuitenkin jo Iivanan aikana muodostuneesta neuvonantajajoukosta nousseella Boris Godonovilla (n. 1551–1605). Tukeakseen omia valtapyrkimyksiään hän mm. surmautti vuonna 1586 Moskovan metropoliitan Dionisin ja nimitti uudeksi piispaksi Rostovin arkkipiispan Iovin, josta hän poliittisista syistä halusi tehdä myös patriarkan.

Ollakseen kanonisesti pätevä korotus metropoliittakunnasta patriarkatiksi vaati äitikirkon, Konstantinopolin, hyväksynnän. Hyväksymisen esteenä oli kuitenkin Moskovan vuonna 1448 tapahtunut yksipuolinen julistautuminen itsenäiseksi. Niinpä Boris Godunov neuvotteli korotuksesta aluksi Antiokian patriarkan Ioakimin kanssa, joka 1586 saapui Moskovaan etsimään kirkolleen taloudellista tukea. Ioakim ei kuitenkaan halunnut korottaa Moskovan metropoliittaa patriarkaksi ilman yleisortodoksisen kirkolliskokouksen päätöstä. Hän ilmeisesti kuitenkin suostui välittämään asian Konstantinopoliin. Ekumeeninen istuin ei kuitenkaan ryhtynyt mihinkään erityisiin toimenpiteisiin.

Heinäkuussa 1588 Konstantinopolin patriarkka Jeremis II saapui Moskovaan hakemaan istuimelleen taloudellista tukea. Boris Godunov aloitti hänen kanssaan neuvottelut Moskovan metropoliitan korottamisesta. Pitkällisten taivuttelujen jälkeen hän saavutti tavoitteensa; tammikuussa 1589 Jeremias vihki Iovin »Moskovan ja koko Venäjän patriarkaksi». Samalla Kazanin, Krutitsyn, Novgorodin ja Rostovin piispat saivat metropoliitan arvon. Moskovan istuimesta tuli Konstantinopolin, Aleksandrian, Antiokian ja Jerusalemin jälkeen kirkollisessa arvojärjestyksessä viidenneksi korkein piispanistuin. Tämän tapahtuman kunniaksi Moskovassa, patriarkaatin julkaisuosaston tiloissa, järjestettiin 4.–9. syyskuuta 1989 kansainvälinen konferenssi.

Konferenssiin osallistui virallisesti 108 edustajaa kahdestakymmenestä eri maasta. Pääosa (74) heistä oli Neuvostoliitosta, useimpien muiden,

pääasiassa eurooppalaisten maiden kirkot olivat lähettäneet yhden edustajan. Suomesta oli kaksi edustajaa, teologian tohtori Hannu Kamppuri Suomen evankelis-luterilaisen kirkon edustajana ja allekirjoittanut Suomen ortodoksisen kirkon edustajana. Alustukset ja esitelmät pidettiin muutamaa poikkeusta lukuunottamatta venäjäksi ja tulkattiin simultaanisesti englanniksi, saksaksi ja ranskaksi. Ne on määrä julkaista myöhemmin erillisenä kirjana.

Konferenssin ensimmäisenä esitelmäpäivänä (5.9.) käsiteltiin kuulemani mukaan Venäjän ortodoksisen kirkon asemaa Venäjän valtion kansallisessa historiassa, lyhyesti sanoen maallisen ja hengellisen tradition liittymistä toisiinsa. Allekirjoittanut oli valitettavasti estynyt osallistumasta ensimmäisen päivän tapahtumiin, koska rautatieasemalla vastassa ollut opas vakuutti hänelle, ettei mitään varsinaista ohjelmaa olisi.

Konferenssin toisena päivänä (6.9.) osanottajat jakautuivat kahteen sektioon, joista toisen painopiste oli teologiassa, toisen historiassa. Allekirjoittanut osallistui historialliseen sektioon. Siinä pidettiin kahdeksantoista alustusta, jotka keskittyivät pääosin Moskovan patriarkaatin perustamisen vuosisadalle, 1500-luvulle. Kaksi ensimmäistä alustusta valottivat (Neuvostoliitossa) käytettävissä olevan arkistoaineiston luonnetta, sen sijaintia ja julkaisutilaa (ts. sitä, että suuri osa aineistosta on julkaisematta). Seuraavat kaksi esitelmää käsitelivät aineistoa, jota voisi kutsua legendaariseksi ja mytologiseksi: perinnettä, joka kertoo apostoli Andreaksen matkasta Venäjälle sekä »oppia» Moskovasta »kolmantena Roomana». Seuraavat kolme esitelmää valottivat patriarkaatin perustamisen (1589) ajan Venäjän (Moskovan) poliittista ja yhteiskunnallista tilannetta, Ekumeenisen patriarkan Jeremias I:n matkaa Venäjälle 1588–1589 ja Moskovan patriarkaatin perustamisen herättämiä kommentteja vanhojen patriarkaattien asiakirjoissa (esimerkkitapauksena oli Jerusalemin patriarkka Theofanes, 1608–1644). Loput esitelmät sisälsivät mm. yleiskatsauksen patriarkaatin 400-vuotiseen historiaan, arviointia Pietari Suuren kirkollisista uudistuksista (luennoitsija vertasi tuota aikaa mm. perestroikan aikaan; kummassakin oli hänen mukaansa »kansa» toiminnan subjektina), Kiovan ja Moskovan suhteisiin 16. ja 17. vuosisadalla (uniaattiongelman synty), Moskovan patriarkaatin yhteyksiin muihin vanhoihin patriarkatteihin, Bulgarian Tshekkoslovakian ja Armenian kirkkoihin sekä arvion patriarkka Nikonin merkityksestä (kysymys kirkon ja valtion valtasuhteista, ortodoksisuuden ja venäläisyyden suhteista ja kirkollisen hajaannuksen, ns. vanhauskoisuuden, synnystä).

Kolmas konferenssipäivä (7.9.) oli omistettu neuvostovallan ajalle. Historian osalta päivän kolme ensimmäistä esitelmää käsitelivät kaikki sittemmin pyhäksi julistettua patriarkka Tiihonia. Ensimmäinen esitelmä oli biografinen yleiskatsaus, joka korosti Tiihonin hengellisyyttä. Toisessa

alustuksessa tuotiin esille Tiuhon patriarkaksi valinheen paikalliskonsiiliin (1917/18) käsittelemien asioiden yhteiskunnallinen merkitys myös nykyajalle (esim. kirkon karitatiivinen ja muu yhteiskunnallinen työ), ja kolmannessa vedettiin linjaa kirkon ja valtion suhteisiin Tiuhon ja ns. Elävän kirkon valtataistelun tarkastelun kautta. Yhteenvetona näistä voidaan sanoa, että ne eivät tuoneet esille mitään erityistä uutta. Niiden, samoin kuin muiden patriarkaatin neuvostoaikaa käsittelevien esitysten merkitys on siinä, että ne, ainakin siltä osin kuin ne olivat neuvostoliittolaisten pitämiä (kuten ne kahta lukuunottamatta olivat), sekä vahvistivat Neuvostoliiton ulkopuolella tunnettuja tietoja että toivat nämä kysymykset ensi kertaa laajemmassa määrin julkisuuteen ja kriittisen keskustelun alaisiksi Neuvostoliitossa.

Kolmannen päivän kolme seuraavaa esitelmaa käsitteivät patriarkaattia vuosina 1925–1943/45. Kaksi esitelmistä käsittelee kirkon ja valtion suhteiden muotoutumista toisaalta kirkon, toisaalta valtion näkökulmasta. Edellinen perustui lähinnä piispojen kannanottoihin (esim. Sergein ns. lojaalisuuden julistus vuodelta 1927), jälkimmäinen oli kuvaus uskontolainsäädännön yleisestä kehityksestä mainittuna aikana. Molemmat noudattelivat yleisesti tunnettua historiankirjoitusta. Kolmas esitelmä oli hieman hajanainen katsaus Sergein ja karlovilaisen emigranttikirkon suhteisiin.

Kolmannen päivän seitsemäs esitelmä oli tilastollinen yleiskatsaus patriarkaatin vaiheisiin toisen maailmansodan päättymisestä 1960-luvun alkuun. Siinä käytiin läpi kirkkojen avaamis- ja sulkemispolitiikkaa, teologisten oppilaitosten ja luostarien kohtaloita sekä patriarkka Alekseinin ja koko Venäjän ortodoksisen kirkon tilanteen vaikeutuminen Hruštševin uskontopolitiikan seurauksena 1950-luvun lopulla. Esitelmästä ei valitettavasti ollut saatavissa jäljennettä. Sikäli kuin saattoi arvioida, tiedot pitivät kirkkojen toimintaa lukuunottamatta suunnilleen yhtä lännessä käytettävissä olevan tiedon kanssa. Mielenkiintoista on, että vaikka Hruštševin uskontopolitiikkaa ei käsiteltykään koko laajuudessaan, yleisarvio oli kuitenkin varsin vastakkainen Hruštševin nykyiselle jonkinasteiselle rehabilitoinnille.

Kolmannen päivän iltapäivä oli omistettu keskustelulle Venäjän ortodoksisesta kirkosta tässä päivässä. Keskustelun elustivat metropoliitat Filaret (Kiova), Juvenali ja Pitirim sekä valtiovalian edustaja, jonka nimeä allekirjoittanut ei tavoittanut. Puheenvuorojen sisältö kaiken kaunopuheisuuden taustalla näytti olevan se, että kirkko on osallistuttava entistä aktiivisemmin yhteiskunnan rakentamiseen, koska sillä on nyt käytettävissänsä mahdollisuuksia, joista ei vielä muutamia vuosia sitten ollut puhuttakaan (tällä tarkoitettiin ilmeisesti sekä yhteiskuntaelämän demokratisoitumista että yleisen kiinnostuksen lisääntymistä venäläisyyttä, kansallista kulttuuria ja sen osana ortodoksiaa kohtaan). Mitä aktiivinen yhteiskunnan

rakentaminen käytännössä tarkoittaa, jäi avoimeksi. Useimmin esille nostettiin kirkon karitatiivinen työ ja kirkon tehtävä moraalien luojana, kehittäjänä ja ylläpitäjänä. Näytti siltä, että kaikki yhä odottavat valtiiovallan seuraavaa siirtoa, lähinnä uutta uskontolainsäädäntöä. (Erityisesti kolmannen päivän keskusteluista ks. myös Hannu Kamppurin katsaus Venäjän ortodoksisen kirkkoon perestroikan aikana s. 68 tässä vuosikirjassa.)

Konferenssin neljäs päivä (8.9.) alkoi ensimmäisen tavoin täysistunnolla. Päivän teema on vaikea hahmottaa; vaikutti kuin kyseessä olisi ollut jonkinlainen »keräilyerä». Jonkinlaisen kokonaisuuden muodostivat kuitenkin uskontoa ja kulttuuria käsitelleet puheenvuorot (alustus Moskovan patriarkkojen kuvallisesta esittämisestä vanhassa kirjallisuudessa, »Kulttuurin maailma» yhdistyksen (Mir kultury) edustajan sekä venäläisistä pyhistä teoksen koonneen kirjailijan puhe, esitelmä vanhan ja uuden kirkkoslaavin suhteista). Päivän neljä muuta esitelmää käsitelivät patriarkan käsitteen historiaa, Moskovan ensimmäisten patriarkkojen (hurskaus)elämää ja patriarkka Alekseinin hengellistä perintöä (»evankeelinen veljeys») sekä Alekseinin ja Bulgarian kirkon suhdetta. Esitelmät päätti NL:n tiedeakatemian arkeografisen komission puheenjohtajan yhteenveto. Tämän jälkeen metropoliitta Filaret (Kiova) luki ehdotuksen konferenssista lehdistölle annettavaksi lausunnoksi. Sen ydin voidaan tiivistää sanomalla, että konferenssin keskeisimpiä savutuksia olivat yhteistyön laajeneminen (1) kirkkojen, myös eri tunnustuksia edustavien kirkkojen sekä (2) kirkkojen ja eri (maallisten) tieteenalojen edustajien välillä, kristillisyyden merkityksen voimistaminen yhteiskunnan kantavana »henkenä» sekä yhteyksien luominen eri alojen ja tunnustuskuntien tutkijoiden ja muiden edustajien välillä.

Konferenssin päätti edustajille tarjottu seisovan pöydän päivällinen.

Konferenssin merkityksestä on liian aikaista sanoa mitään varmaa. Eräät konferenssissa nostetut teemat on ehkä kuitenkin hyvä ottaa mukaan arvioitaessa Venäjän kirkon tulevaa kehitystä perestroikan kyydissä. Nämä teemat ovat seuraavat. Moskovan patriarkaatti näyttää arvioivan uudelleen suhdettaan vanhoihin patriarkaatteihin, erityisesti bysanttilaiseen ja konstantinopolilaiseen perintöönsä. Samoin se näyttää arvioivan uudelleen omaa traditiotaan, erityisesti eräitä keskeisiä muutoksen kausia (patriarkaatin perustamisen lisäksi nimenomaan 1600-luvun jälkipuolisko ja patriarkka Nikon sekä lokakuun vallankumousta seurannut vuosikymmen). Tämä on ymmärrettävää, jos ajatellaan, millaisten muutosten keskellä patriarkaatti parhaillaan elää; aiemmat muutosten kaudet tarjoavat tapoja orientoitua uuteen tilanteeseen, erityisesti arvioida kirkon ja valtion suhteita sekä kirkon tehtävää yhteiskunnassa (painopisteen siirtymistä jumalanpalveluselämästä yhteiskunnalliseen työhön). Lopuksi patriarkaatti näyttää arvioivan uudelleen omaa kansallista merkitystään ja omaa tehtäväänsä venä-

läisyyden tai venäläisen kulttuuritradition luomisessa; useammastakin puheenvuorosta kuului läpi ajatus »pyhydestä» tai »ortodoksisuudesta» venäläisyyden ja venäläisen kulttuurin keskeisenä ominaisuutena tai osatekijänä. Tässä suhteessa on kiintoisaa, että 1800-luvusta, joka kansalliskirkon ortodoksisen ajattelun suhteen on varsin keskeinen, ei puhuttu oikeastaan mitään.

Voidaan myös kysyä, mitä 400-vuotiskonferenssi merkitsi Suomen ortodoksiselle kirkolle. Suoranaisesti se ei ehkä merkinnyt paljon muuta kuin tilaisuutta vanhojen yhteyksien lujittamiseen ja uusien kehittämiseen, mutta välillisesti se merkitsee haastetta lähteä arvioimaan rakentavasti uudelleen myös omaa kirkollista perintöämme, lähteä etsimään tapoja, joilla kirkko voi sekä lujittaa omaa identiteettiään tinkimättä sen sisällöstä että entistä monipuolisemmin osallistua niin yhteiskuntamme rakentamiseen kuin tarvittaessa sen kritiikkiinkin.

Arkkipiispa Paavalin perintö*

Mitro Repo

Henkilökohtainen tuttavuuteni

Selattuani arkistoani »*Saatua postia*» löysin pienen kirjearkin, joka on varustettu Karjalan ja koko Suomen Arkkipiispan vesileimalla. Se on päivätty Kuopiossa 28.3.1967 ja osoitettu Mitro Revolle, silloin vajaan yhdeksän vuoden ikäiselle lapsukaiselle. Allekirjoittajana on Arkkipiispa Paavali. Kirjeestä käy ilmi, että olin edellisenä sunnuntaina tervehtinyt häntä alttarissa, toivottanut hänelle pääsiäistervehdyksen »*Kristus nousi kuolleista*» ja kristottanut häntä. Olin toiminut tuolloin Arkkipiispa Paavalin ja piispa Aleksanterin yhdessä toimittamassa palveluksessa piispa Aleksanterin sauvankantajana. Olin siis silloin tähänastisen kirkollisen urani huipulla ja nähtävästi nuoren sauvankantajan tervehdys Pyhän Kolminaisuuden kirkossa oli tehnyt vaikutuksen vierailevaan piispaan. Sen vuoksi hän lähettääkin tuossa kirjeessään »pääsiäismunan», kuten hän toteaa, »jotta se ei särkyisi, niin sen voit käydä itse valikoimassa tällä kymppillä». Hän päättää kirjeensä terveyden toivotuksin koko perheelleni mainiten erikseen kaikki veljeni ja sisareni sekä toivottaen Herran siunausta ja varjelusta.

Seuraava henkilökohtaisempi tapaamisemme oli keväällä 1973 risti-isäni Johannes Suholan muotokuvan paljastustilaisuudessa, jonka yhteydessä kävimme isäni Tapani Revon kanssa viemässä Arkkipiispa Paavalille seurakuntamme virallisen kukkatervehdyksen Kuopion keskussairaalan teho-osastolle. Tuolloin sain häneltä tehtäväkseni nauhoittaa häntä varten sinä keväänä Helsingissä pidettävät ortodoksiset laulupäivät myöhemmin kultaviksi.

Kolmannen kerran olin henkilökohtaisesti tekemisissä Arkkipiispa Paavalin kanssa nyt ensimmäistä kertaa hänen virkahuoneessaan, Karjalankadulla Kuopiossa 9.11.1981. Hän oli pyytänyt minut luoksensa hakemaan

* Perustuu papiston opintopäivillä 18.9.1989 pidettyyn alustukseen teemasta »Arkkipiispa Paavalin perintö». Julk. hieman eri muodossa myös Aamun Koitossa 19/1989.

siunausta aloittaessani pappisseminaarin johtokunnan pyynnöstä opetus-työn seminaarissa. Juuri kun olen kysymässä Arkkipiispalta, tietääkö hän tarkemmin Valamon arkkimandriitan Simforianin voinnista, soi puhelin, jossa ilmoitetaan arkkimandriitta Simforianin juuri siirtyneen Kaikkivaltiaan istuimen eteen. Paavali vastaa kysymykseeni: »Kuulitko, nyt Simforian voi hyvin». Siirryimme alakerran kirkkoon pitämään hänelle panihidaa.

Kuopiossa käydessäni tapasin Arkkipiispaa lähes viikottain. Sain tilaisuuden auttaakin häntä eräissä kirjallisissa töissä. Kontaktimme jatkuvat erityisesti isäni tuonilmaisiiin siirtymisen jälkeen. Olen huomaavinani, että osakseni on tullut ansaitsematon kunnia saada olla ikään kuin toisena osapuolena jatkamassa isäni ja Arkkipiispa Paavalin jo nuoruudessa synty-nyttä ystävyyttä.

Paavalin matkassa

Keväällä 1985 sain mahdollisuuden matkustaa Arkkipiispa Paavalin kanssa Kreikkaan ja viettää lähes kuukauden Thessaliassa, Pindos-vuorten rinteillä sijaitsevassa Vituman (Bytouman) naisluostarissa. Matka muodostui minulle erittäin merkittäväksi. Käyskennellessämme päivittäin jo antiikin heerosten astelemia Pindos-vuorten rinteitä en tutustunut vain syvällisemmin Arkkipiispa Paavaliin vaan myös kansallisen kirkkokuntamme syntyvaiheisiin. Täällä sain myös ensimmäistä kertaa maistaa todellisen luostarielämän nektaria. Niinpä en voi olla lainaamatta isäni päätössanoja Arkkipiispa Paavalin juhlaKirjan artikkelissa »Sodan ja rauhan vuosia». Isäni oli edellä kuvannut »elämänsä tapaamista» Arkkipiispa Paavalin kanssa Vanhassa Valamossa ja kertonut Nikolskin skiitan »skitopinnarien akatemian» suomennostöistä jne. Hän päättää kuvauksensa:

Lintulassa minun oli vielä kerran suotu nähdä ja kokea todellisuudeksi se ilmapiiri, jonka luostarit vielä tänäkin päivänä synnyttävät. »Elämäni tapaaminen» on viime kädessä tämän atmosfääri aikaansaamaa. Sitä henkivässä ympäristössä olen onnellinen (*Isä Kristuksessa*, Arkkipiispa Paavalin juhlaKirja, Kuopio 1979, s. 184.).

En voi olla yhtymättä näihin isäni sanoihin.

Kesällä 1988 minulle tarjoutui mahdollisuus kulkea Paavalin matkassa Moskovaan, Venäjän kirkon 1000-vuotisjuhliin. Matka oli luonteeltaan virallisempi, mutta jo emerituksena Arkkipiispa Paavali saattoi olla – kuten uskon – rehellisempi ja aidompi omimmalle itselleen. Tästä olkoon todistuksena, kuinka myös käytännössä Akatistos-palvelus ihmeitätekevälle

Jumalanäidille tavallisen, köyhän, moskovalaisen kirkkorahvaan parissa sai käydä edellä Kremlin palatseja, joihin tosin myös tutustuttiin.

Jos sain nähdä Arkkipiispa Paavalin Thessalian Vituman luostarissa ikään kuin innokkaana nuorena pappismunkkina, Moskovassa näin hänet vertaistensa joukossa – jo vanhuuden jalostamana arvovaltaisena prelaattina muiden arvovaltaisten prelaattien joukossa.

Kuvani Arkkipiispa Paavalista perustuu varsin pitkälle näihin satunnaisiin matkakuviin. En tiedä paljonko »satunnaista» sisältyi Apostoli Paavalin matkoihin. Nyt voin vain sanoa: minulle Arkkipiispa Paavalin perintö konkretisoitui jo täällä hänen eläessään »Paavalin matkassa olemiseksi». Tein tuota matkaa tietoisesti, tietäen sen inhimillisesti katsoen rajalliset ajalliset puitteet, mutta nähden ja kokien kuitenkin jo silloin aikaan kätkeytyn »elämänmatkan» ehdottoman päämäärän ja määränpään – matkan, joka ei ole ihmisen keskeytettävissä.

Ihminen Paavali

Olen usein pohtinut ortodoksisen papin persoonallisuuden kuvaa. Minulle on tarjoutunut mahdollisuus tarkkailla sitä varsin läheltä pappilakodissani, ikäänkuin sisältä käsin, mutta kuitenkin myös omakohtaisella etäisyydellä. Subjektiviisesta sitoumuksesta riippumatta jo kirkon kanoniset, ehdottoman auktoritatiiviset, siteet tekevät papista mielestäni positiivisen rakentavasti ja vapauttavasti »*yhden asian miehen*» – kaikkeen moniarvoisuuteen kokonaisvaltaisesti ja eheyttävästi refleктоivan »*yksiarvoisuuden*» edustajan. Tällöin papin inhimillinen, intiimi, yksilöllinen puoli jää usein problemaattiseksi. Näkemykseni kuitenkin on, että juuri tämä papin yksilöllisyys ja aikaan sidottu, ehdoton rajallisuus paljastuu usein varsinaiseksi vedenjakajaksi: kuinka uskottavasti papin persoonallisuudessa säilyy »*yhden asian*» ja »*yksiarvoisuuden*» eheys ja kuinka kokonaisvaltaisesti se toimii.

Tässä mielessä sain kokea häkellyttävän vaikuttavasti, kuten varmasti kaikki Arkkipiispa Paavalin yksityishenkilöä lähellä olleet, kuinka »vapautuneen ja vapauttavan välittömästi» hän suhtautui kaikkiin ihmiselämän asioihin. Kiireetön keskustelu jopa jokapäiväisistäkin asioista muodostui ikään kuin sielunhoidolliseksi toiminnaksi, jatkuvan sakramentaalisuuden tunnoksi. Hänen sakramentaalinen ja hierarkkinen asemansa oli läsnä ja selvästi havaittavissa – ehkäpä selvemminkin – oli hän pukeutuneena sitten vaikka ulkoiluasuun.

Arkkipiispa Paavalin henkilökuvaan kuuluu mielestäni myös se varaukseton avoimuus ja kaiken uuden ihmettely, jota hän osoitti niin asioita kuin henkilöitäkin kohtaan. Tähän liittyy mielestäni se tosiasia, että Arkki-

piispa Paavali luotsasi kirkkokuntamme uuteen aikaan avaten *Valtakunnan ovet* joka suuntaan. Tässä nimenomaisessa as:assa ihmettelin hänen varauksettomuuttaan ja rohkeuttaan. Halusin oppia siitä jotakin itsellenikin siitä huolimatta, että minulla oli mahdollisuus seurata tähän liittyviä raskaitakin lieveilmiöitä ja keskustella niistä hänen kanssaan. Kirkkokuntaamme nyt johtavat henkilöt voinevat tuskin unohtaa sitä varauksetonta rakkautta ja lämpöä, jolla Arkkipiispa Paavali aikanaan toivotti heidät tervetulleiksi tähän kirkkoon. Siinä on evankeelisten hyveiden vilpittömän jatkamisen haaste niille, jotka niitä ensiksi ovat saaneet maistaa.

Eräänä muistikuvana voinen kertoa nyt uuder *glasnostin* hengessä, kuinka käyskentelimme Moskovassa, hotelli Ukrainaa ympäröivässä puistikossa kesäkuussa 1988. Hotelli oli Arkkipiispa Paavalille tuttu. Edellisen kerran hän oli ollut hotellissa virallisena vieraana vuonna 1957 suomalaisen delegaation johtajana, tuoreena apulaispiispana, normalisoimassa Suomen ja Venäjän kirkon suhteita. Minulla oli harvinainen tilaisuus haastatella Arkkipiispa Paavalia kyseisestä kirkkopoliittisesta tilanteesta ja sen kipeistäkin taustoista. Pysähdyimme yllättäen hotellin alakerran erään ikkunan eteen, ja Paavali sanoi: »Juuri tämän ikkunan kohdalla kummisetäsi Johannes Suhola – upseerikoulutuksen saanut – pyysi meitä, minua ja Simo Härköstä, katsomaan siellä näkyvien pienten johtojen paljoutta. – Sen jälkeen kävimme kaikki keskustelut tässä puistikossa.» Tapaus ja sen kerrontatyylä on mielestäni oivallinen esimerkki Arkkipiispa Paavalin aidosta huumorintajusta ja hänen reaali-oliittisesta ajattelutavastaan.

Pappismunkki Paavali

Arkkipiispa Paavali oli mielestäni ennen muuta pappismunkki Paavali. Paavali munkkina ja pappina. Hänen munkkeutensa oli saanut käydä varsinkin kovan ja pitkän tien, olihan hän ottanut vastaan *uuden elämän*, juuri sen mitä tarkoitamme nimityksellä *Paavali*, niinkin varhain kuin 23-vuotiaana.

Tapanani on ollut selittää kristiveljilleni ja -sisarilleni ortodoksisen kirkon piispuuteen liittyvää selibaatti/naimattomuus-perinnettä siten, että olen varonnut painottamasta naimattomuutta ja toisaalta väheksymästä avioliittoa. Olen todennut, että ortodoksisen piispan elämäntavan ydin on siinä, että hän on täydellisesti vapaa yksin kirkkonsa palvelemiseen ilman omaa perhettä ja huollettavia. Olen tahtonut näin antaa arvoa kirkkokuntamme perinteelle: onhan kolme piispoistamme ollut perheellisiä.

Arkkipiispa Paavalin kohdalla ymmärsin kuitenkin, kuinka oleellisen arvokasta olisi, jos piispa myös todella *eläisi yksin* kuten munkki, *monakhos* – *monos agein* – yksin Jumalansa edessä vaeltaen, hyljäten isänsä ja

äitinsä, veljensä ja sisarensa, ja niin – kuten Raamattu sanoo – hyljättyllä, s.o. yksinäisellä, on enemmän lapsia kuin aviovaimolla, sanoo Herra, Herra. Mielestäni vain aito munkin elämäntapa, alituinen yksityinen kriittisyys ja taistelu omaa itseänsä vastaan – kuten se vain ihmiselle on mahdollista, saattaa mystisesti tasapainoon piispuuden tuoman muun kuuliaisuuden, lähes rajattoman vallankäytön ristin ja ikeen. Mielessäni on munkkeus sellaisena kuin näin sen Arkkipiispa Paavalissa: askeettisuutena, vilpittömyytenä, alituisena vaatimattoman rukouksen nälkänä.

Mielessäni on ortodoksinen piispa vaikuttavimmillaan. Olkoon hän Kreikasta, Venäjältä tai Suomesta. Hän on piispa, jossa häkellyttävällä tavalla on yhdistynyt »ensimmäinen ja viimeinen», jossa lähes rajaton auktoritatiivinen valta ruumiillistuu ehdottomaan kuuliaisuuteen. On kyse ortodoksisesta piispasta, joka on samalla *sekä* munkki *että* piispa.

Tämä kirkkomme perinteeseen liittyvä paradoksaalisuus on häkellyttävää, kun sen saa kohdata *käsinkosketeltavasti*, kuten muinoin *Apostoli Tuomas* yläkerran huoneessa, ovien ollessa suljettuina, sai käsin kosketella ja tunnistella Herraansa. Tapahtuman nimi kirkkomme perinteessä on *pse-losis* – tunnistelu, kosketus. Näin minä olen saanut kokea munkin maailmassa. Mieltäni koskettaa juuri nyt erityisesti eräs sunnuntai-ilta Helsingissä. Avustin Arkkipiispa Paavalia eräässä kodinsiunaustilaisuudessa. Toimituksen jälkeen viisilapsisen perheen pienimmät jokeltelevat jo harmaantuneen piispan sylissä, jonka silmissä näen kyyneleet. Kotiin palattuani osakseni tuli ilmoittaa Arkkipiispalle hänen ainoan veljensä äkillisestä kuolemasta.

Olen aina mieltänyt *pappeuden* kirkon hierarkkian *ytimeksi*. Näen myös piispan aina ensisijaisesti pappina siitä huolimatta, että papit kiistatta, kanonisesti tulkittuna, toimisivatkin piispan antaman valtakirjan nojalla *ex officio*. Piispan kohdalla tämä pappeuden ideaali toteutuu käsitykseni mukaan siinä, että hän pyrkii viettämään jatkuvaa ja säännöllistä liturgista rukouselämää ja että hän haluaa säilyttää konkreettisen pastoraalisen kosketuksen tavalliseen kirkkorahvaaseen. Parhaimmassa tapauksessa – olen tavannut sellaisiakin piispoja – kreikkalaisen piispan »palatsiin», *megaroniin*, säännönmukaisesti kuuluva *kotikirkko* ei ole vain kuriositeetti, vaan se on jatkuvassa käytössä, niin illoin kuin aamuin, eukaristisen uhrin ja rukouksen alttarina. Juuri tämä oli ymmärtääkseni Arkkipiispa Paavalin tavoitteena, kun hän eläkkeelle siirtyessään rakennutti *Ilosanoma*-kotikappelin.

Tässä yhteydessä emme saa unohtaa Arkkipiispa Paavalin tituluurista *Petsamon luostarin igumenin arvoa*. Ei voi olla sattumaa, että hänen kotikappelinsa ja viimeisen alttarinsa »Pyhän Pöydän» liturgiset tekstiilit olivat peräisin juuri Petsamon luostarin jäämistöstä.

Piispa Paavali

Näkemykseni mukaan Arkkipiispa Paavalia voidaan kutsua ensisijaisesti nimikkeellä *episkopos liturgikos en praksei liturgias* – liturginen piispa, käytännön liturgian toimittaja – ottaen huomioon koko hänen piispakautensa nuoresta apulaispiispasta emeritus-arkkipiispaksi. Arkkipiispa Paavali edusti omakohtaisen kokemisensa perusteella eri aikoina toisaalta liturgisten yksityiskohtien, toisaalta liturgian kokonaisuuden korostamisen intensiivistä kehittelyä. Katson tämän kehityksen todistavan yksistään siitä aidosta rakkaudesta, jota hän tunsi kirkkonsa liturgista perinnettä kohtaan. Toisin kuin ehkä eräät, minä näen siinä loogisen kehityksen ainekset. Mainitsen tässä yhteydessä vain Arkkipiispa Paavalin liturgisen ja *tyypillisen* ehdottomuuden viisikymmentäluvulla. Taustana on pappismunkki Paavali, joka oli – kuten todellinen munkki – perehtynyt mahdollisimman täydellisesti *luostaritypikonin* sisältämään valtavaan liturgiseen rikauteen. Me nuorempi polvi emme voi täysin samastua siihen ainutlaatuiseen tilanteeseen, jonka Vanhan Valamon liturginen perinne tarjosi niille harvoille heimomme vesoilte, jotka saattoivat ylittää myös kielimuurit. Meillä on kuitenkin onni lukea siitä eräitä isiemme kirjallisia kuvauksia (ks. esim. Tapani Revon artikkeli »Valamo – Hengellinen Äitini» teoksesta *Muistoja Valamosta*, toimittaja Irinja Nikkanen, Pieksämäki 1980, 23–44).

Nuorena apulaispiispana Piispa Paavalin osaksi tuli myös kirjata ja vakinaistaa vielä nykyisinkin pääsääntöisesti kirkossamme käytössä oleva piispallisen palveluksen koreografia.

Kuusikymmentäluvulla Arkkipiispa Paavali pyrki korostamaan käyttämämme liturgisen materiaalin mieltämisen merkitystä: »*Yksi sana ymmärryksellä on arvokkaampi kuin monta sanaa mieltä vailla.*» Tänä päivänä ymmärrämme paremmin tätäkin vaihetta ja sen takana olevaa problematiikkaa. Se viittaa mielestäni jo luonnollisesti Arkkipiispa Paavalin myöhempiin liturgisiin korostuksiin. Käytännön liturgian toimittajasta tulee nyt *Arkhiepiskopos tes Eukharistias* – jumalallisen Eukaristian johtava toimittaja – Eukaristian arkkipiispa – Kristuksen kirkon johtaja.

Tässä kohdassa en halua maallikkona piderpää viipyä. Mieleeni tulee kuitenkin juhlavastaanotto Moskovassa, Kremlin Pyhän Yrjön salissa, kesäkuussa 1988. Olemme varmuuden vuoksi jääneet aivan oven suuhun. Keskustelukumppaniksi Arkkipiispa Paavali on valinnut tietoisesti vanhauskoisten, raskolnikkojen, askeettisen ylipapin, jonka kanssa sovimme seuraavana päivänä toteutettavasta vierailusta heidän seurakuntaansa. Ensimmäisenä Arkkipiispa Paavalin huomasi Veli Roger Taizéestä. Hän kiirehtii yhtä aineettomana ja riisutuna Arkkipiispa Paavalin luokse ja

nimittää häntä »liturgian enkeliksi». Kohta Arkkipiispa Paavalin edessä on rivissä 1000-vuotisjuhlien arvovaltaisin prelaattien joukko, Romanian ja Antiokian patriarkat ensimmäisinä. Kyynelehtivä ja häkeltynyt Arkkipiispa Paavali saa ottaa vuorotellen jokaiselta vastaan sydämellisen tervehdyksen ja kiitoksen sanan nimenomaan »Eukaristian opettajana».

Mielessäni olivat tuolloin Johannes Khrysostomoksen liturgian sanat, jossa me pyydämme, että voisimme viettää *pneumatiken politeian* – hengellistä elämää, elämänvaellusta Pyhässä Hengessä. (Evankeliumin edellä luettava salainen rukous), ja että mekin *eremon kai hesukhion bion diagomen* – viettäisimme eremiittistä ja hesykastista elämää, kuten alkuteksti asian ilmaisee, että mekin viettäisimme rauhallista ja hiljaista elämää kaikessa jumalisuudessa ja kunniallisuudessa (Eukaristia kaanon). Sain nähdä, kuinka tässä Eukaristian opettajassa, Arkkipiispa Paavalissa, toteutui *pneumatike politeia* ja *eremos* ja *hesykhios bios* – hengellinen elämänvaellus ja rauhallinen ja hiljainen elämä Kremlinkin palatsin suojissa.

Moskovassa näin myös, kuinka toteutui ortodoksinen perinne piispan ja kirkonjohtajan elinaikaisesta kuuliaisuudesta johtaa kirkkooan ja laumaansa kuolemaansa asti. Iäkäs Venäjän kirkon Patriarkka Pimen kannettiin juhlijumalanpalvelukseen, jonka hän myös johti, vaikkakin ainoastaan alku- ja loppusiunauksen lausuen. Tällöin ymmärsin Arkkipiispa Paavalin arkhieraattisen logiikan. Ollakseen opetukselleen rehellinen ja johdonmukainen hänen oli siirryttävä syrjään, jos hän ei enää voinut täyttää virkaansa. Tuo virantäyttö oli hänelle ensisijassa ja ennen kaikkea pyhän Eukaristian toimittamista ja sen konkreettista johtamista. Siitä lähtee, siihen perustuu ja siihen palaa kaikki – myös maanpäällisen kirkon – hierarkkinen ja kanoninen valta ja auktoriteetti, nyt ja aina. Siksi koen aina syvästi papillisissa hautajaisissa käytössä olevan tavan peittää ajasta poissiiirtynyt sillä samalla »ilma-peitteellä», jolla hän on virkaansa täyttäessään peittänyt Herramme ja Jumalamme kalliin Ruumiin ja Veren – tullen nyt ikäänkuin yhdeksi Herransa kanssa. »Yhden asian mies», »Yhden arvon omaava» – pappi, piispa...

Jeesuksen rukoilija Paavali

Pappismunkki Paavalin ja Arkkipiispa Paavalin elämän johtolankana voi pitää Jeesuksen nimeä, jota ja johon liittyvää rukousperinnettä hän julisti, perusteli ja puolusti niin uskottavasti kuin ihmiselle on mahdollista. Oli »loogista», että hänen viimeiseksi julistukseksen pelkistyi nimenomaan Suloisen Jeesuksen nimi. Munkin *Horologionin*, *Tsasoslovin*, suomeksi rukous- ja hartauskirjan, ydin on *Hora* ja *Logos* (= hetki/tunti ja sana),

s.o. omistaa *joka Luojan hetki* huulillansa maailmaa koossapitävä ja luova *LOGOS*. Verbaalisen rukousperinteen jälkeen seuraa nonverbaalinen tajuun jatkuva taso, s.o. jatkuva sanaton rukoushuokaus.

Perintö ja traditio

Puhuessamme perinnöstä ei mielestäni ole paikallaan korostaa perintöoikeutta ja sen käyttöä. Pikemminkin on korostettava annetun vastaanottamista ja sen velvoittavuutta. Tähän viittaa itse termienkin etymologia: *traditio* < *trans* + *dare*, *paradosis* < *para* + *didomi* – antaa edelleen, luovuttaa. Tapahtuman, toiminnan ja aktiviteetin painopiste on tekevällä ja luovalla subjektilla. Me olemme vastaanottava puoli, toiminnan kohde, objekti. Näin on itse Jumalallisen ilmoituksenkin suhteen. Kristillisen oppimme ilmoituksellinen dimensio korostaa nimenomaan *a priori* annetun ja vastaanotettavan/Luovan Subjektin ja luodun objektin problematiikkaa. Tämä tulee esille myös patristisessä kontekstissa. Tradition, perinnön ja paradoksisen luovaan ja dynaamiseen käsitteeseen kuuluu ymmärrykseni mukaan nimenomaan tradition autenttinen ja persoonallinen luonne, joka on vapaa yksilöllisyyden rajoitteista puolin ja toisin yhteisöllisen Eukaristian ykseyden salaisuudessa.

Tähän sopii päättää katsaus Arkkipiispa Paavalin perintöön. Olkoon hänen muistonsa ikuinen! *Aionia he mneme Autou!*

Marjatta Venkula

The Orthodox woman and ecumenical work*

»While participating in the Hartford meeting, I could not help feeling within myself a certain inner dedoublement. On the one hand, having spent all my life in the West and having lived a quarter of a century in America, I had no difficulty in understanding what it was all about, in identifying myself with the concerns of the group, and, finally, in signing, in full conscience and conviction the Appeals. Yet, on the other hand, as an Orthodox, I also very strongly felt a certain malaise, a kind of »inner distance« separating me from my non-Orthodox colleagues... It was the experience, familiar to me since my first contacts with the ecumenical movement, of the Orthodox transplanted as it were into the spiritual and mental world radically different from his own; forced to use a theological language which, although he understands it, is not his language; and who, therefore, while agreeing on one level, experiences and realizes on another level the frustrating discrepancy between that formal agreement and the totality of the Orthodox vision.»

»We joined a movement, entered a debate, took part in a search whose basic terms of reference were already defined and taken for granted. Thus, even before we could realize it, we were caught in the essentially western dichotomies – Catholic versus Protestant, horizontal versus vertical, authority versus freedom, hierarchical versus congregational – and were made into representatives and bearers of attitudes and positions which we hardly recognized as ours and which were deeply alien to our tradition. All this, however, was not due to any Machiavellian conspiracy or ill will, but precisely to the main and all-embracing Western presupposition that the Western experience, theological categories and thought forms are universal and therefore constitute the self-evident framework and terms of reference for the entire ecumenical endeavor.»

* Paper concerning the World Council of Churches Meeting of Orthodox Decade Advisory Group to the WC Sub-unit on Women Cairo, 3–5 March, 1989.

Alexander Scheman has written these words in his article *The Ecumenical Agony* (published in *Church, World, Mission*, St. Vladimir's Seminary Press 1979). These words could stand for a complete analysis for those experiences which I got when I participated in the small advisory-group meeting in Cairo in March 1989.

I The main personal conclusions from the meeting

A group of ten educated women was gathered from several countries (Australia, Egypt, Finland, Greece, India, USA; the names of the participants are enclosed¹.) The participant of Lebanon, Mrs. Maud Nahas, was not at all able to attend the meeting. Mrs. Marie Assad from Egyptian Coptic Church was present only for a while. If both these strong Orthodox participants had been present all the time, the results of the meeting would probably have been different and the ideas developed would have had a stronger Orthodox tone. Now we Orthodox women had some difficulties to make ourselves understood in a somewhat Protestant and feminist atmosphere. It seemed to me that many results were defined already beforehand and that we participants should have taken many things for granted. Therefore the process of work was a little repressive and not so fruitful as it would have been in a more authentically Orthodox atmosphere.

Although this somewhat feminist and Western-Eastern combination made the discussions sometimes ineffective, it gave me important information about the problems of the ecumenical work by women. This information reflects the same feelings which Alexander Schmemmann so appositely describes. My main conclusions are based on the following personal conviction.

The Orthodox women have to become more deeply aware about 1) the Orthodox way of grasping the meaning and the sense of the world and the human person and 2) the Orthodox way of understanding the function and role of woman in the Church, world and everyday life. As long as we

¹ The participants of the meeting were Matilda Ghali, Egypt, Coptic Orthodox Church; Connie Tarasar, USA, Orthodox Church in America; Sr. Theodoti, Greece; Leoni Liveris, Australia; Marie Assad, Egypt, Coptic Orthodox Church; Annama Varghese, India; Marjatta Venkula, Finland; Vasso Gadiz, Egypt, Orthodox Church and, as a leader of the meeting pastor Anna Karin Hammar, WCC, Geneva.

Orthodox women use the Western worldview, language, and quasi-psychological working methods characteristic for it, we shall not be able to promote any good for womens position in our Church or to bring our deepest contribution to the ecumenical work.

II The Second International Orthodox Womens Consultation 1990

The Cairo-meeting was organized by the Womens Sub-unit of the World Council of Churches. We were called to discuss the participation of the Orthodox Women in the Ecumenical Decade of the Churches in Solidarity with Women. The meeting focused on

1. priority issues and program for the Decade
2. the planning of the Second International Orthodox Womens Consultation in 1990 (the follow-up to the first Consultation in Agapia)
3. a proposal for an exhibition of the Orthodox icons painted by female iconographers to be held in conjunction with the World Council of Churches General Assembly in Canberra, Australia, in February 1991

The meeting concentrated its energy into the Consultation. The planning of the Decade took place on a more general level. Any totally new idea was not discovered.

The Orthodox Womens Consultation is now planned to be held at the Orthodox Academy on Crete, in January 16–24, 1990. The original suggestion was to have the forthcoming Consultation at the Monastery of New Valamo in Finland. This proposal was debated in a heated atmosphere and it was protested by both Orthodox and Coptic participants, who themselves wanted to make the decision concerning the very important meeting of their own. Finally Finland was rejected because of cold climate and high level of expenses.

The general theme of the Crete Consultation will be **Church and Culture: Orthodox Womens Consultation**. The Consultation will be limited to 40–50 participants. For this reason only a small number of persons will be invited from each country.

In the Crete Consultation we shall need strong, educated and deeply Orthodox women, whether they have previously been involved in the ecumenical work or not. I think, it is difficult to be ecumenical in a constructive way *before* one deeply understands 1) the way of thinking in ones own church; 2) the differences between churches; and 3) before one can clearly articulate these differences. In an *Orthodox* Consultation

it will be especially important to appoint such participants from Finland who are strong Orthodox women. For various reasons I became assured that the Finnish Orthodox Church and Finnish educated women will have something to give in international relationships.

In the process of drafting the Crete Consultation the Cairo meeting made an effort to take into account the ideas of the group of the female theologians who were present at the Rhodes meeting in November 1988, and elaborated their suggestions. This is what is now agreed concerning the themes on Crete:

1. The overall theme is **Church and Culture**: Scripture, Tradition and traditions in relation to women in the Church.

2. Only one major presentation will be given at the beginning of the Consultation (candidates for ex. Georges Khodre, Lebanon, or Anthony Bloom, England). It was emphasized by the Orthodox participants that the moderator of the Consultation absolutely must be an Orthodox. As the main candidate emerged Maud Nahas from Lebanon. The Consultation will focus on three sub-themes or groups of topics. The participants will be divided into three tracks to examine in depth the issues for which their particular group is responsible. It is recommended that the Crete Consultation should focus on real working sessions to get in depth on to the three issues.

3. The sub-themes will be the following:

a) Representation and participation of women in church life and in society in general, discriminatory practices, forms of exclusion, decision making, different methods of working (i.e. men and women), economics (especially important in underdeveloped countries), the problem of power (which is not a similar problem in the Orthodox Church as in western churches, big differences between developed and under-developed countries).

b) Ministry: developing forms of women's lay ministry, specialized ministries, restoration of the diaconate, questions related to orders, the role of women in liturgical life and church in general, Biblical texts related to all these questions. Most participants in Cairo meeting deeply agreed that the question of women's ordination to priesthood is not an important issue from the Orthodox women's point of view. Nevertheless plenty of time was spent on the issue!

c) human sexuality: man-woman relationships, family, power and primacy issues, uncleanness issues and related liturgical practices. It seemed to me that these problems many times are based on misunderstandings of some principles and practices, and are therefore important themes to discuss. Anyhow, these issues were also disliked because of their delicate nature. For ex. the participant of India was really scared, how, in her

cultural context, she could talk about »human sexuality» without becoming thrown out of the Church. This fear shows how important it is to use the words which do not create unnecessary prejudices and difficulties in any particular cultural context.

All these three sub-themes are more important to study inside of the Church, between men and women, than between Church and Society, i.e. in the Cultural Context of the Church. Because the Orthodox Church is surrounded by very diverse cultural contexts in different parts of the world, it will be important to become aware which interpretations grow out of the cultural context (tradition) and which grow out of the Scriptures, canons etc. (Tradition). This is one way to discover the Orthodox identity.

The problem of changing society – which emphasizes science and knowledge and forgets religion – Westernizing society, new technology, European Common Market and the problems it brings the ordinary people are all problems which even the Orthodox Church should face in order to survive, and in order to give for secular people what they are seeking from religion. Participants of Egypt, Australia, USA and Crece deeply agreed with me when I emphasized the importance of this point of view in the agenda of Crete-consultation.

The above list of issues does not exhaust the list of possibilities, and there were several other issues noted that cut across all three areas (spiritual life, communication, Orthodox language, etc.) In Consultation it will be the task of each group to decide how to focus its efforts and how to organize its work. In order to maximize the time of the participants, short position papers or resource paper on specific topics will have to be prepared and circulated in advance.

III Other issues

Some ideas were developed concerning the icon exhibition in the Canberra Assembly. The basic intention is to seek icons made by women iconographers for the exhibition, and to produce a bibliography of women iconographers and the research done about women in Church. There are still plenty of practical problems in collecting the exhibition. Anyhow, it was interesting to find out that Finnish modern iconographers are known even in other countries.

The participants had even opportunity to describe the situation in everyone's own Church and country. The Egyptian participants organized one interesting evening concerning the problems of the Church in Egypt. To their opinion the Church and the women in the Church must help society in solving big basic problems: poverty, illiteracy, overpopulation. »First

we have to teach the women to express themselves. They are so poor that they are even poor of words». It seemed to me that the Coptic Church of Egypt has many good, mature and already realized ideas concerning the ministry of woman, deaconess, and so on. For me it was a novelty to hear, and it sounded wise, that the Coptic priests have to get an »ordinary» profession besides theological education and before ordination.

USA, Australia, Greece and Finland seemed to face many similar problems. In Australia one characteristic is the sometimes low education of the priests. In Greece there is weakening of real spiritual life, and in USA the problem of secularism. As far as the Finnish Orthodox Church was concerned, I mentioned that we, in our Protestant society, are living a some kind of »honeymoon» in the press, and that many intellectuals have become interested in our religion.

IV Some personal perspectives

Comparing for example the problems of the Indian Church (deep cultural tradition, many discriminatory practices against women, etc.) and the position of women in the Churches in more affluent countries, I become assured of a few basic points.

1. In order to be able to help the Church, women or other people, the Orthodox women have to *turn around* the question on power. The feminist movement and the Western church seems to think this way: we women need *first* to get more power – and after that we can begin to solve the problems of the world and church. My suggestion, shared by some even in Cairo, will be: We, the Orthodox women, are called to work hard to help to solve problems of the world and the Church. To get power should not be the first interest of the women! The first interest should be to solve the important human problems.

2. In its own pursuits the feminist movement uses exactly the same methods as it blames, the men use. Power as such does not produce positive results in women's hands either. By saying this I am not positing towards the aims of the Churches in Solidarity with Women -movement. The goal, in itself, is very good. The question is the one of the methods used in this movement. In the methods one can find discriminating different, non-feminist women, unsolidarity against other women, thirst for power, all kind of mental cruelty, inability to listen and inability to express oneself briefly.

In expression the first step for women seems to be, that they are not able to express themselves at all. The second step is immense chatter. On this step are most of the women. The third step is to concentrate on the

problems. Be respectful, loving, helpful by the listening to other women. Sweet tone and smile does not help in solving important problems if there is no true respect for other women's expertise and experience.

My opinion, which may be wrong, is that if women can not honestly face inequality and discrimination methods in their own joint working, they are not able really repair inequality between women and men. But until now I have not met the group of women who could face directly the problems of the working methods of their own.

3. Concerning especially the Orthodox women and their ability to work in solidarity with other women and to help other people, I mention two basic points of view:

a) The Orthodox women have to learn a deeper understanding of the Orthodoxy, the Orthodox way of thinking, the Orthodox world view, the connections between modern, progressive scientific thinking and the Orthodox thinking. The Orthodox women (and all the Orthodox people) should have to become aware, that we must use our own language and must carefully explain the meanings of our own language to the non-Orthodox people. The Western concepts are not better only because most people, for example, in the ecumenical work use them. By using wrong concepts we create wrong activity. Therefore, there will also be demand for a more scientific work to analyze Orthodox thought and the Orthodox way of life.

b) The Orthodox women have to become more aware what basically is womanhood, which are the basic (and different from, not similar to man!) positive skills, unique only for woman. In all kinds of activities we must use and develop these basically female good gifts and capacities.

To deepen our understanding about the meaning of what it is to be a woman. To deepen our understanding about what it is to be an Orthodox. To connect these two understandings. This way my message in the Cairo meeting, to which I was kindly sent by the Finnish Orthodox Church. The journey was not an easy one. But for me it was important just because it was not easy. And I hope that somehow and somewhere I can contribute to the life of my Church the ideas which became sown in my mind. Here the basic tone is: the Orthodoxy has got much to give to the suffering world.

Kirjallisuutta

PATRISTISTA TULKINTAA KORKEASTA VEISUSTA

Saint Gregory of Nyssa, Commentary on the Song of songs.
(Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources no. 12.)
Transl. Brother Casimir McCambley, O.C.S.O. Hellenic College Press, Brookline,
MA, 1987. 287 s.

Pyhä Gregorios Nyssalainen (Mystikko, n. 335–n. 394) on erityisesti viimeisten vuosikymmenen aikana ollut yhä kasvavan teologisen mielenkiinnon kohteena niin ortodoksisten kuin läntistenkin tutkijoiden parissa. Pyhä Gregorios, Nyssan kaupungin piispa, oli koulutukseltaan retoriikan opettaja. Hänellä oli laajat tiedot antiikin filosofisesta kirjallisuudesta. Nyt esiteltävä Korkean Veisun englanninkielinen käännös osoittaa lukijalle, miten tämä 300-luvun ehkä lahjakkain teologi yhdisti syvällisesti erinomaisen Raamatun tekstien tuntemuksen ja sisäistyneen varhaiskirkon hengellisyyden.

Pyhän Gregorios Nyssalaisen hengellinen teologia on empiiristä, vaikka hän ei koskaan kerro omista persoonallisista kokemuksistaan. Hän ei ole itsekeskeinen mietiskelijä, joka Augustinuksen tavoin pohdiskelisi ensisijaisesti vain omaa hengellistä tilaansa, vaan hän on ortodoksisen kirkon teologi ja ajattelija. Hän yhdistää intellektuaalisuuden ja praktisen hengellisyyden toisiinsa. Korkean Veisun kommentaarin kautta hän osoittaa liturgista kunnioitusta Jumalan suuria pelastustekoja kohtaan.

Korkea Veisu on yksi Vanhan testamentin vaikeimmin tulkittavista teksteistä. Varhaiskirkon kaudella 3. vuosisadan alussa suuri aleksandrialainen eksegeetti Origenes (185–254) tulkitsi Korkean Veisun ilmentämän rakkauden Kristuksen ja Kirkon keskinäisenä rakkautena. Origeneelle *rakkaus* on puhdistava, kirkastava ja yhdistävä jumalallisen kasvamisen energia.

Pyhä Gregorios oli Origenen teologisen ajattelun ihailija, mutta ei sokeasti. Hän laajensi jumalallisen rakkauden koskemaan suhdetta paitsi Jumalaan myös lähimmäisiin. Tämä näky sai Nyssalaisen puhumaan voimakkaammin kuin kukaan toinen idän isistä orjuutta ja lähimmäisen sortamista vastaan.

Korkean Veisun viidertoista homilian myötä kasvaa esiin tärkeä ortodoksisen antropologian teema: ihmisen hengellinen kasvaminen ja kehittyminen.

Kirkkoisä käyttää tästä hengellisestä kasvamisesta käsitettä *epektavis*, joka peikistettynä tarkoittaa ihmisielen palavaa pyrkimystä kohti Rakkauden Lähdettä eli Jumalaa. Se on sielunvoimien keskittämistä Häneen, joka on ihmisen elämän lähde. Tämä ihmisessä elävä Jumalan kaipuu ei pyhän Gregorion mielestä pääty autuuden kokemiseen, vaan on erottamattomassa yhteydessä Jumalan tuonpuoleisuuteen.

Ihminen elää ainoastaan tullessaan jatkuvasti osalliseksi Jumalasta. Pyhä Gregorios vertaa Korkeaa Veisua kaikkein Pyhimpään. Ihmisessä on jumalallisena lahjana »sisäinen alttari», jonka palvelemisen kohteena on yhteys Jumalan kanssa. Kun

ihminen osallistuu omasta vapaasta tahdostaan tähän yhteyteen, hän kaipaa entistä enemmän tuota yhteyttä. Jumala on täysin tuntematon ihmisymmärrykselle ja kuitenkin rakkaudessaan hän on aina lähellä ihmistä. Hyveellinen elämä on elämää Jumalan lahjaksi antamassa vapaudessa. Kun ihminen puhdistuu luonnottomista himoista, hän palaa takaisin paratiisiin alkuperäiseen olemassaoloon. Läpi koko Korkean Veisun kommentaarin pyhä Gregorios Nyssalainen painottaa, että hengellinen elämä on jatkuvaa nousemista yli valheellisten mielikuvien ja himojen.

Hyveen loppuminen ihmisen elämässä merkitsee pahan alkamista. Mooses, jonka Nyssalainen Daavidin ja apostoli Paavali ohella nostaa erityisesti esille, seurasi Jumalaa kaikessa ja näin vähitellen hävisivät häntä ympäröineet synnin luomat esteet. Pyhän Gregorion mielestä ihmisen todellinen päämäärä on tulla »Jumalan ystäväksi». Tässä ystävyudessa toteutuu ihmisen elämän täydellistyminen.

Casimir McCambleyn kääntämä kommentaari on ensimmäinen täydellinen pyhän Gregorios Nyssalaisen Korkean Veisun englanninkielinen laitos. Kääntäjä ansaitsee yhdessä teoksen toimittajan, Hellenic College Pressin johtajan, isä N.M. Vaporiksen kanssa tästä työstä lämpimät kiitokset.

Jarmo Hakkarainen

IHMISEN ETSIMISEN TIETEELLISET ONGELMAT

Eira Hernberg. Aitoa ihmistä etsimässä. Ihmisenä olemisen ongelma Tito Collianderin tuotannossa. Diss. Mänttä 1989. 302 s. + 2 liitettä.

Ihminen on itsellensä arvoitus, probleemi. Hän on ollut sitä siitä asti, kun hän kohosi tietoisuuden tasolle, oman itsensä tietoisuuteen. Hän on myös – mikäli tiedämme – ainoa olento, joka on itselleen probleemi.

Erik Ahlman aloitti aikoinaan näillä sanoilla johdatukseensa filosofiseen antropologiaan. Hänen postuumi teoksensa *Ihmisen probleemi* (1953) lähestyy ongelmaa hermeneuttis-fenomenologisesti ja puolustaa tieteellisen ajattelun piirissä myös sellaista tietämistä, joka haluaa perustua tunteeseen, intuitioon ja aavisteluun. Ahlman etsi ihmisyyden olemusta esimerkkitapauksissa, joita on alettu pitää ihmiskunnan tien viitoittajina, suurina persoonallisuuksina.

Eira Hernberg on ottanut itselleen antropologisen uskontotieteilijän tehtävän: hänen väitöskirjansa aiheena on ihmisenä olemisen ongelma Tito Collianderin tuotannossa. Metodi hakeutuu suurissa piirteissä Ahlmanin viitoittamaan suuntaan. Tutkija on valinnut aiheekseen suomalaisen kulttuurin suuren vaikuttajan, joka viimeistään 70-luvulta lähtien on saanut tunnustusta poikkeuksellisen puhuttelevana ihmisen äänenä. Hernbergin lähestymistapa on ymmärtävä, hermeneuttinen. Tutkija ei pelkää edetä aavistelujensa suuntaan – hän on myös valmis tarkentamaan työn prosessissa omaa etenemistään.

Pääotsikkona olevat sanat »aitoa ihmistä etsimässä» osoittavat, ettei tutkijaa ole kiinnostanut vain ihmisen kysymys sinällään vaan prosessi, jossa etsitään ratkaisumalleja arvoitukseen, jonka löytöjä ei koskaan voi pitää lopullisina vaan aina avoimina. Ahlman ymmärsi myös ihmisen problemaattisuuden kuuluvan, ettei ongelmalle ole ihmisen mielestä myöskään lopullista ratkaisua. Ainoa, mikä on mielekästä, on etsiminen. Vastaan tulee aina uusi ovi, ikkuna, salaisuus.

Tämä on myös tutkittavan, Tito Collianderin tuotannossa ilmenevää perusmate-

matiikkaa. Kuvaavia ovat hänen romaaniensa otskot: *Taina* (salaisuus), *Början*, *Bliv till, Företret*. Aktiivisen uutta luovan kirjailijatoiminnan lopetuksena oli juuri teos nimeltä *Aiku* (1979). Vuonna 1988 koottu *Sanat ja hiljaisuus* (toim. Harri Saukkomaa) jäi tekijän viimeiseksi elinaikana ilmestyneeksi teokseksi. Sen kokoonpano on kuitenkin ollut toisissa käsissä. Nimi on kuvaava: se alku, mihin kirjailija sanoineen 70-luvun lopulla päätyi, oli alkavan hiljentymisen raja. Teema, jota kirjailija oli itse tietoisesti pitänyt vireillä sanojensa taustalla, otti mittaa itse sanojasta.

Hernbergin väitöskirja tuli julkisuuteen ja tarkastettavaksi keväällä 1989, vain pari päivää kirjailijan kuoleman jälkeen. Itse työstä kantaa elävän ja vaikutusvoimaisen kirjailijan ääni. Tutkimuksen historia selittää tätä. Liikkeellelähtö tapahtui 1976 uskontotieteellisen haastattelun tapaan: tuntematta kirjailijan tuotantoa Hernberg lähti etsimään *homo religiosusta*, uskonnollista ihmistä, puhuttamalla ihmistä itseään. Mallia antoi uskontotieteen professorin Juha Pentikäisen *Marina Takalon uskonto* (1971).

Ihminen Fritiof Collianderin etsintään haastattelevana tutkija sai kuitenkin vastaansa kirjailija Tito Collianderin, joka alkoi heti ohjata tutkimusta omaan suuntaansa. Vastauksena oli ammatik kirjailijan oma ratkaisumalli ihmisenä olemisen kysymiseen: vastausten etsiminen ja antaminen kirjallisuuden kautta. On toista tutkia Pentikäisen tavoin luku- ja kirjoitustaidottoman ihmisen uskonnollisuutta kuin roolinsa ja julkisen sanansa taakse kätkeytyvää kirjailijapersoonallisuutta. Ihmisen ääntä tuskin enää voidaan erottaa samaissa »näivissa» autenttisuudessa kuin kansanhimisten keskuudessa.

Hernberg oli valmis luopumaan alkuperäisistä asetelmistaan ja suuntautumaan kirjailijan uskonnollisen tietoisuuden tutkimiseen siten kuin se ilmenee hänen tuotannossaan, kirjailijan itsensä hahmottelemissa ratkaisumalleissa. Edelleen tutkimusasetelmalle löytyy uskontotieteellinen perustelu. Hernberg tukeutuu Mircea Eliaden ja Joachim Wachin käsityksiin aidosta ihmisyydestä uskonnollisena ihmisyytenä ja eliadilaiseen uskovan ihmisen mallien etsintään. Tosin näiden perustelu jää vain viitteelliseksi. Herää kysymys, mitä olisivat uskonnolliset kokemusmallit kaunokirjallisina ilmiöinä – mistä niihin saa otteen, miten niitä purkaa, mihin ne paikallistuvat.

Hernberg ei tarkalleen osaa vastata tähän, koska hän ei ole tiedostanut asian periaatteellista problematiikkaakaan. Ja tämä näkyy myös työn käytännön etenemisessä tietynä hämäryytenä tai pinnallisuuksina, jotka voi saattaa helpostikin kyseenalaisiksi. Lähestymistavaksi hänelle on riittänyt tieto siitä, että ihminen on kirjailijan keskeisin motiivi – mutta näinhän on toki lähes kaikessa kirjallisuudessa. Mikä tästä tekee Collianderille ominaista motiivin käsittelyä on osoitettavissa vain vertaamalla kirjallisia ratkaisumalleja kirjallisuuden ilmiöpiiriin laajemmin.

Hernbergin tutkimus karsii kuitenkin tällaisen näköpiirin lähes kokonaan – siitäkin huolimatta, että työssä tavan takaa viitataan kirjailijalle ominaiseen ekspressionistisuuteen tai dostojevskimaisuuteen. Se pysyttelee liiankin ehdottomasti uskollisena haastateltavalle, joka torjui itse yhteyksien olemassaolon muuhun kirjallisuuteen. Kuitenkaan kukaan kirjailija ei kirjoita absoluuttisessa eristäytyneisyydessä. Kirjallisen ilmaisuuden mallit ovat »ilmassa», ne tulevat vastaan ajan julkaisupolitiikassa. Jokainen kirjailija on lukenut osatakseen kirjoittaa kirjan muutoon asioita. Kuvatakseen ihmistä kirjallisesti kirjailija on löytänyt ihmiskuvauksen kirjalliset keinot jostakin kirjallisuudesta.

Vaikkei lähteitä pengottaisikaan esiin tosiasiaksi jää, että henkilökuvaus on romaaneissa nimenomaan kirjallisin keinoin luotua kuvausta. Miten se tapahtuu, miten kuvat kiteytyvät malleiksi, on kerrontatekninen kysymys. Panna merkillä

kertojan osuus asioissa, hänen tapansa tuoda esiin ihmisiä, on yhtä olennaista kuin havaita, että kirjassa esiintyy ihmishahmoja. Kertoja voi ironisoida henkilöittensä väittämiä. Jos näitä pidetään aidon ihmisyyden ääninä, mitä on ajateltava kertojasta välipuheineen – varsinkin kun hän voi olla yksi kokijamalleista. Tällaista problematiikkaa Hernberg ei pura eikä näe.

Siirtymä ihmisen haastattelusta kirjailijahaastatteluun merkitsi tutkijalle jo (puoli)huomaamatonta askelta kohti kirjallisuudentutkimuksen haasteita ja edellytettäviä perusteluja. Työn lopullisen tehtävänasettelun vakiintuminen tuotannossa ilmenevien ihmisyyden malliratkaisujen tutkimiseksi heittää esiin täyden kirjallisuustieteellisen problematiikan. Voidaan lähteä kysymyksestä, mitä on »tosi-ihminen», josta Hernberg puhuu, mitä merkitsee teoksissa ilmenevä ihminen: kaunokirjallisen kerronnan kuvioissa ihmistä muistuttavia ääniä on monia ja monin kerroksin. Mistä löytää aidon ihmisen mallit?

Collianderin tematiikka on tyypillisesti ekspressionistista: huuto, ahdistus, syyllisyys, vapauden teema, vankeus, ihmisveljeys kuolema-elämä. Tutkija olisi voinut tarttua itse kirjailijan antamaan avaimen: tämä puhui muistelmissaan toistoista, toistuvista motiiveista elämän yhteyksissä, joita kirjailija joutuu käyttämään. Ihminen ei ole muuta kuin pääaihe, kiintopiste; elämänyhteydet tuovat esiin varsinaisesti ihmisyyden johtomotiivit, joita kirjailija toistaa ja joilla hän osoittaa ihmiskuvansa pysyviä malleja, ratkaisumalleja ihmisenä olemisen ongelmiin. Kun tutkija ei ole tarttunut tähän sanaan (jota kyllä muussa tarkoituksessa siteeraa tekstissään), häneltä katoaa yksi strateginen väline purkaa kuvioita.

Nopeakin paneutuminen Collianderin tuotantoon osoittaa uskollista ajatusten kuvioitumista: alusta pitäen huudolla on keskeinen merkitys. Tietty huuto kertautuu teoksista toiseen: *Släpp ut mig! (Huset, där det dracks, Korståget, Träsnittet)*. Kun Hernberg päätyy ajatuksiin, että kollektiivinen ihminen astuu tyyppinä individualistisen suuren kokijan mallin sijaan, hänelle olisi tukea tämän huudon kirjaimellisesta muuntumisesta: *Träsnittet*-teoksessa, jota tutkija pitää kollektiivisen ihmisyyden mallin esiintymispaikkana, huuto on esitetty yksilöllisen minätarkkailijan kertomana, mutta tarkkailija antaa suunvuoron me-muotoiselle joukolle ahdistuneita ihmisiä.

Kirjailijan kirjailua koskevaan sanaan olisi voinut tarttua paljon rohkeammin. Nyt kirjailija on lähinnä pelästyttänyt haastattelijan pois kirjallisilta lähteiltään ja tuonut sijalle ortodoksisen uskonnon ja teologian viitekehyksen, oman vanhuutensa ajatusmallit. Toki niihin ei voi olla törmäämättä varhaisesta kaunokirjallisesta tuotannosta lähtien. Mutta tällöin jää ongelmia, jotka kaipaavat kriittistä lisävaloa: missä määrin jälkikäteen perspektiivi on ylitulkintaa ja -pyyhintää. Tutkija itse tiedostaa autobiografioiden faktisen epäluotettavuuden ja rajaakin ne varsinaisen tutkimuskohteensa ulkopuolelle. Hän tutkii kirjailijan tuotantoa 1930–1964.

Rajaus ei kuitenkaan ole ehdoton. Se näyttää lähinnä olevan strateginen autobiografioiden siirtämiseksi sivuun. Itse asiassa kuitenkin johtopäätökset ja lopputulokset tulostetaan aivan kirjailijan viimeisistä teoksista: paluusta kaunokirjalliseen toimintaan 70-luvulla. Juuri tulosten kauniin kaartumisen kannalta tämä kurkotus yli asetettujen rajojen on tärkeää. Tutkimuksessa itsessään se jää tietysti epäjohtonmukaisuudeksi. Paras ja antoisin osuus onkin Hernbergin kirjan lopulla, joka keskittyy Collianderin tuotannon päätösvaiheeseen. Siinä tutkija osoittaa itse olevansa kertoja, joka on ymmärtänyt »collianderilaisen draaman», josta hän teoksissa puhuu.

Kuva, jonka Hernberg Collianderin malliratkaisujen varassa hahmottelee, on dialektinen ja synteisiin laukeava kuvio. Se on Suuren Kokijan elämänfilosofisesti vitaalisen ja subjektiivisen äänialan vaimenemista uskonnollisen askeettisen kielteisyyden kautta elämänmyönteiseksi synteeksiksi, jossa ortodoksisuus alkaa aueta

suhteellisuudentajuisuudeksi elämäntaiteen inhimillisten vajavaisuuksien edessä. Mallikuvioissa esiintyy alusta pitäen kolminaisuus Suuri Kokija, Kollektiivinen ihminen, Pyhä Opas. Viimeinen on – mielenkiintoista kyllä – vahvimmillaan alkutuotannossa Suuren Kokijan rinnalla. Tämäkin on Collianderin dialektiikkaa. Siihen sulautuu lisäksi juonne, jonka Hernberg hyvin havainnollistaa: suuret ja kääntelevät kokijat ovat elämäntiellä miehiä. Naiset ovat elämänläheisiä »pyhiä ihmisiä».

Yksi Hernbergin käyttämistä käsitteistä on »sanaikoni». Mallitutkimuksessaan hän olisi saanut tälle paljonkin käyttöä. Viitteet jäävät lähinnä *Korstågetin* Tomasin näköhavaintoihin ristisaatossaan. Pyhäinkuviahan Colliander on piirtänyt – jo ennen ortodoksista käännettään. Nimet ovat tästäkin enteitä: Barbara, Agda, Tomas. Katolinen Maria-veistos on »träsnittet»-motiivin alkuna (*Huset, där det dracks*), vaikka sittemmin samannimisessä runokirjassa nimi viittaa myös taiteilijan vaimon Ina Collianderin hallitsemaan puupiirrosteoppiin. Kun nainen nousee maskuliinisen elämätkuvaajan, ihmisyydenetsijän kertomuksissa pyhäinkuvaksi, sitä tuskin tarvitsee yrittää palauttaa Markku Envallilta lainattuun Kristus-hahmojen typologiaan, kuten Hernberg tekee. Lähempänä ovat lopulta ikonit, naiseutta elämänläheisesti pyhittävät Jumalansynnyttäjän kuvat. Collianderillakin nainen on – kuten ortodoksinen teologia ymmärtää Mariasta – viaton ihminen, uuden liiton ensimmäinen kokija sovituksen puhtaudessa.

Ortodoksinen teologia tarjoaisi dialektiselle tulkintamallille myös omaa syvempää näköalaa kuin mihin Hernberg yltää – siitäkin huolimatta, että tutkimus ottaa Collianderin ortodoksinen teologisen kirjallisuuden tutkittavaksi ja tulkittavaksi aineistoksi kaunokirjallisuuden rinnalla. Tätäkään mallitutkimuksen kannalta kysymyksiä herättävää rinnastusta ei tutkija pysähdy periaatteessa pohtimaan. Asiatekstien »puhe» on hänelle yhtä »mallikasta» kuin henkilöt kaunokirjallisuudessa. Collianderin asiallisten väittämien »oma äänikö» onkin näin henkilökuvana rinnastettu kaunokirjallisiin äänenkäyttäjiin?

Itse problematiikan sovituksellista kehitystä voi tarkastella hernbergiläisittäin kristillisenä draamana, joka ei voi olla tragediaa (tämän käsityksen tutkija lainaa Arne Kinnuselta). Hyvä näin – mutta kristillinen draama on collianderilaisittain mallikasta nimenomaan ortodoksinen sovituskuvion mukaan – jo ennen kirjailijan ortodoksista käännettäkään. Suuren kokijan visiot ovat *theoria fysiken* alaa, askeettisen kollektiivisen ihmisen kokijatyypin toistaa ortodoksista *theoria pneumatiken* mallia ja pyhissä ihmisissä toteutuu *theoria mystiken* sanaton ja välitön pyhityksen tietoisuus. Kirjailijan kehityksessä on sanoista hiljaisuuteen askellus tätä tietä, vaikka – kuten kirkon isätkin opettavat – ihminen joutuu kulkemaan tiellään milloin milläkin tasolla.

Toinen selventävä jäsenyys collianderilaiseen problematiikkaan olisi ollut tietoisuus ortodoksinen ajattelun erottelusta katafaattiseen ja apofaattiseen hengelliseen suhteutumistapaan. Ne eivät sulje pois vaan täydentävät toisiaan. Jumalan näkeminen elämässä kaikkine muotoineen vie elämänhurmaan, joka kuitenkin kääntyy aidossa uskossa tunnustukseksi, että koko jumalallinen todellisuus, salaisuus, ei ole tässä – se on viime kädessä uskottavaa tuntemattomuutta. Ihminen joutuu absoluuttisen edessä tajuamaan suhteellisuutensa.

Hernberg ei ole huomannut tarkalleen, ettei Collianderin absoluuttinen totuudennetsintä koskekaan ihmistä. Colliander on ilmaissut – kohdissa joita tutkija lyhentäen siteeraa – olevansa kiinnostunut vain minuudesta, minän monikasvoisuudesta. Se on ihmisen kysymys. Totuuden kysymys koskee viime kädessä ihmisen suhdetta Jumalaan – minän suhdetta arvoituksen arvoitukseen, peiliinsä, Sinään. Tämän vuoksi minuuden uskontunnustus päättyy Collianderin kuvaamalla ihmisillä ja hä-

nen muistelmissaankin usein rukoukseksi. Rukoushuokaukset kantavat esiin ennenkuin rukoilija Colliander löysi kirkkonsa ja alkoi opettaa rukoilemista toisillekin.

Huokaileva minuuden eksistenssiä pohtiva ihminen, jonka kysymyksiä on vapaus, tuleminen, ahdistus ja Sinä, on tunnusomaisesti tämän vuosisadan alun eksistentiaalifilosofian mukaan orientoitunut ongelmansa ratkoja. Hernberg ei ota kantaa eksistentialismiin, vaikka teokset puhuvat vahvasti tämän kristillisestikin antoisan tulkintataustan puolesta (Kierkegaardiin viitataan ohimennen). Kovin erilaisiin huomioihin ei Collianderin ihmisyden ratkaisumalleissa päädytä kuin mihin esimerkiksi Kaisa Kantola tulee tutkiessaan olemisen ja minuuden kysymyksiä Aaro Hellaakoskella. Kirjailijoissa on kenties muutenkin vertailuun soveltuvaa (tieteen kysymykset, kiinnostus kuvataiteisiin, Tyko Salliseen, mystiikkaan), mutta ennen kaikkea ajatusmallien, ihmisyden malliratkaisujen hahmotukseen, suhteuksesta olisi ollut apua.

Tutkimus liukuu nyt epämääräisesti ns. elämänfilosofisen viitetaustan varassa, jonka uusromanttinen bergsonilaisuus ja nietzscheläisyys eivät anna (tutkijan itse toteaman yleisluonteisuutensa vuoksi) varsinaisia avaimia, joskin kyllä vihjeitä, tulkintojen syvempiin ulottuvuuksiin. Itse asiassa Bergson pääsee ylikuumenemaan lähes kaikenkattavaksi auktoriteetiksi (alkoholikysymysten peräänkuuluttamista myöten). Jää osoittamatta, voitaisiinko ns. bergsonilaisuudesta »purkaa» ortodoksisia teemoja ja ajatusmalleja jo ennen Collianderin käännettä ortodoksisuuteen (esim. ns. aikakäsitys vaappuu työssä sillä välillä, molemmissa).

Kun Hernberg on lähtenyt uskonnollisena tunnetun kirjailijan ihmisyyskysymysten tutkijaksi, hän on tarttunut aiheeseen, jollaista kirjallisuustieteilijät nykyisin ovat johdonmukaisesti karttaneet. Positivistinen tieteenkäsitys on pitänyt pintansa: pelätään, että tunnustuksellinen aineisto tekee tutkijastakin tunnustavan itsetilittäjän, julistajan toisen julistajan kustannuksella.

Hernbergin ymmärtävä lähestymistapa ymmärtää kohteensa uskon, ja se on yksinomaan hyvästä. Tutkija ei pane siinä omiaan, mutta tarkentaa hän olisi kyllä voinut asioita sekä teologisesti että kirjallisuus- ja aatehistoriallisesti. Pääpiirteisä ja kohteen elävässä tuntumassa pysyen tutkija on omannut kuitenkin sellaisen kokemuksellisen tiedon kuvatusta erikoisesta aihepiiristä, että se on voinut hänelle aueta. Tulostavana tutkijana Hernberg ei sekoitu tutkittavan kokemuksiin. Hän käsittää niitten sanoinkuvaamattoman luonteen vaativan myös hiljaisuutta kirjailijalta, joka on kuuleva näkijä, kuvankäyttäjä, enemmän kuin pelkkä sanailija. Mutta kun tekijä on vaiennut, tutkijalla on edelleen oma äänensä tallella, hiljaisuuden arvoituksellisen vetovoimankin äärellä.

Tutkimus on tältä kannalta antoisa ja kiinnostava. Se irrottelee myös rohkeasti tieteellisten kanonisoitujen tutkimusmallien paineesta, mikä on aina tutkijalle riski. Kirjallisuustieteen metodologian eli tekstin käsittelemisen kannalta on aukkoja, mutta niitä paikkaa löytöjen runsaus. Tuloksistaan työtä kiitetään. Kokonaisvisioitten ja kehityslinjien tulkintojen osalta yleensä tutkija koostaa luotettavan tuntuista tuloksia.

Tällä hetkellä uskontotieteellinen tutkimus voi olla kulttuuritutkimuksen keskeisellä näköalapaikalla ehkä perustellummin kuin aiemmin: nykyinen kulttuuritietous on nostanut antiikin taaksejääneen ja paljon puhutun auktoriteetin rinnalle myös keskiajalta periytyvän kristillisen perinnön. Kirjallisuus tunnustaa kertovan traditionsa kaanonin raamatullisessa tekstissä, jonka varassa kansalliset kielet aakkos- tuivat ja kääntyivät kirjakieleksi. Kristinuskon itämaisyyteen ja mystiikkaan ei juuri aiemmin ole kiinnitetty huomiota, mutta kirjallisuuden oma sanojen takainen hiljaisuus on vedonnut myös asiaatuntevan tutkimuksen mukaantuloon tältä osalta.

Humanistisen ja teologisen tutkimuksen alueisiin kuuluva uskontotiede on kah-

den maan kansalainen. Se sopii tutkimaan kohdetta, joka on niinkin kaksinaista kuin »jälkikristillisesti» käännteinen ja tempoileva nykykirjallisuus. Se voi olla kahden maailmankatsomuksellisen perinteen ristiriidan valaisija kaikissa niissä leikkauskohdissa, mitä kulttuuriperinteestämme löytyy: taide on niiden joukossa kenties taas kerran näytösikkunana muuten piilevämmiin ilmeneville ilmiöille.

Ikkuna on Collianderin teoksen nimi. Hemberg'in tutkimus on ikkuna Collianderin kirjalliseen maailmaan. Se on ihmisen muotoinen ikkuna – kuin ikonit ortodoksisessa tulkinnassa. Kaunista yhteensolmiutumista pitää koossa tutkimuksen kaunis kansikin, joka on kirjailijan tyttären suunnittelema – visio isänsä elämäntaiteesta ja vaivan palkka sitä kunnioittaneelle tutkijalle.

Päivi Huuhtanen

ATEISMIN ARKIPÄIVÄÄ

Kimmo Kääriäinen, Discussion on Scientific Atheism as a Soviet Science 1960–1985. Diss. Suomalaisen tiedeakatemia toimituksia, B:249. Helsinki 1989. 196 s.

Uskonnonvastaisuus on alusta saakka liittynyt läheisesti marxilaisen leninisin periaatteisiin. Uskonto on sen mukaan kaikissa muodoissa idealismia ja taikauskoa. Sosialismi puolestaan perustuu tieteelliseen, materialistiseen maailmankuvaan. Kun uskonto opettaa ihmisiä uskomaan tuonpuoleiseen, se samalla vierottaa ihmisen todellisuudesta. Sosialismin tulee luoda uusi ihminen, joka olisi vapaa uskonnon harhasta. Sosialistisessa yhteiskunnassa uskonto menettäisi luonnollisen kasvualustansa, mutta samalla tarvittaisiin kansan valistamista – tietoa materialistisen maailmankuvan totuudesta.

Neuvostovallan ensimmäisinä vuosikymmeninä ateistista valistustyötä tehtiin varsin karkein menetelmin. Se keskittyi enemmän populistiseen propagandaan ja joukkoliikkeisiin kuin tutkimukseen ja punnittuun kritiikkiin. Vasta Hruštševin valtakaudella kiinnitettiin todella huomiota ateistisen työn tasoon. Tieteellisestä ateismista luotiin tieteenala. Tämän tieteenalan kehitystä ja metodeja tutkii teologian tohtori Kimmo Kääriäinen keväällä 1989 hyväksytty väitöskirja *Discussion on Scientific Atheism as a Soviet Science*. Väitöskirja kuuluu systemaattisen teologian piiriin.

Kääriäinen, joka toimii päätyönään Kallaveden seurakunnan kappalaisena Kuopiossa, on käsitellyt samaa aihepiiriä jo aiemmin sekä pro gradu -tutkielmassaan että lisensiaattityössään. Väitöskirjan pohjatyön Kääriäinen on tehnyt Neuvostoliitossa. Lähdemateriaali on paria poikkeusta lukuunottamatta sikäläistä alkuperää.

Kääriäisen kirja on tullut tarpeeseen, sillä ennen tätä on aihetta käsitellyt laajemmin vain James Thrower 1983 ilmestyneessä tutkimuksessaan »*Scientific Atheism and the Study of Religion and Atheism in the USSR*». Siksi on ollut perusteltua julkaista kirja suoraan englanniksi, sillä suurin lukijakunta lienee Suomen ulkopuolella.

Kääriäistä voi kiittää kurinalaisuudesta, sillä tutkimus on pysynyt kohtuullisissa mitoissa; varsinaisia tekstisivuja on n. 140. Tekijä säästää lukijansa tarpeettomilta pyöryksiltä. Tekstiasu on muutenkin miellyttävä ja helppolukuinen.

Kirjan johdannossa Kääriäinen määrittelee tutkimuskohteensa ja saattelee lukijansa sen maailmaan. Tieteellinen ateismi pyrkii olemaan lähinnä käytännöllinen tiede. Sen tehtävänä on uskonnon kritiikki ja voittaminen, teorioiden muodostaminen uskonnosta ja ateistisen maailmankuvan opettaminen. Uskonnon analysoinnin lähtökohdista on marxilais-leniniläinen käsitys luonnosta, yhteiskunnasta ja ihmisestä. Analyysin avulla pyritään osoittamaan uskonnon epätieteellinen luonne ja löytämään keinot uskonnon voittamiseen. Uskonnon analysointi luo siten perustan ateistiselle työlle.

Ateistinen työ painottuu kahdelle tasolle, tiedolliselle ja tunteen tasolle. Tarvitaan siis toisaalta tietoa ateistisen maailmankuvan rakennusaineiksi, toisaalta keinoja karkottaa uskonnollisia tunteita. Marxilais-leniniläisen näkemyksen mukaan vasta uskonnosta vapaa ihminen kykenee todella taistelemaan paremman yhteiskunnan puolesta.

Tieteellinen ateismi ei pyri vain hajottamaan yhtä maailmankuvaa, vaan myös rakentamaan uutta. Tuotetaan aineksia, jotka auttavat muodostamaan tieteellisesti ateistista maailmankuvaa; tämä maailmankuva auttaa ihmisiä pyrkimään kohti sosiaalista muutosta. Luodaan uusia arvoja ja ihanteita, jotka vapauttavat ihmiset uskonnon »hedelmättömistä kuvitelmissä ja epärealistisista toiveista».

Kääriäisen tutkimus ei kohdistu tieteellisen ateismin käytännön tuloksiin ja sovellutuksiin, vaan tarkastelee sitä tieteenfilosofiselta ja menetelmälliseltä kannalta. Tarkoituksena on selvittää, millainen merkitys tieteellisellä ateismilla on marxilaisen tieteen kokonaisuudessa ja mikä on sen asema filosofisten tieteiden joukossa. Kääriäinen jakaa aiheensa neljään päälukuun: tieteellisen ateismin historia Neuvostoliitossa, tieteellinen ateismi erillisenä filosofisena tieteenä, keskustelu tieteellisen ateismin metodeista ja päämääristä sekä tieteellisen ateismin tutkimusalueet. Kuten tutkimuksen nimi osoittaa, tekijä keskittyy tarkastelussaan vuosiin 1960–1985, tieteenalan synnystä Gorbatšovin valtakauden alkuun.

Kääriäinen säilyttää läpi työn »viileän» otteen, mikä on tutkimuksen luonnetta ajatellen etu. Tulokset sinällään herättävät monia kysymyksiä, jotka ovat hyvinkin ajankohtaisia ajatellen Neuvostoliitossa viime aikoina tapahtunutta kehitystä.

Yksi tällainen liittyy tieteellisen ateismin historian tarkasteluun. On mielenkiintoista havaita, miten merkittäviä Neuvostoliiton kommunistisen puolueen päätökset ovat olleet ateistisen työn kehityksen kannalta. Puolue on sanellut sekä työn päämäärät että keinot niiden toteuttamiseksi. Kun puolue- ja hallitusvalta on ollut pitkälti samoissa käsissä, on uskonnonvastaisuus leimannut neuvostoyhteiskuntaa. Viimeaikainen pyrkimys on ollut ateistisesta valtiosta kohti uskonnollisesti neutraalia yhteiskuntaa. Toistaiseksi politiikka on tuottanut näkyviä tuloksia käytännössä; kysymykseksi jää, mikä tulee olemaan tulevaisuudessa käytännön ja teorian (siis tieteellisen ateismin) suhde.

Tieteellisessä ateismissä voidaan erottaa sen kriittinen ja positiivinen tehtävä. Edellinen pyrkii uskonnollisten oppien ja ilmiöidenperusteltuun kritiikkiin. Jälkimmäisessä pyritään tieteellisen uskonnon teorian luomiseen sekä tuottamaan aineksia tieteellisen maailmankuvan rakentamiseen. Marxilais-leniniläinen uskontotiede palvelee tieteellisen ateismin positiivista tehtävää. Se tuo uutta informaatiota marxilais-leniniläiseen teoriaan. Tieteellisen ateismin positiivinen tehtävä on korostunut 1970-luvulta alkaen, koska sen on katsottu edistävän ihmisten »vapautumista» uskonnosta. Tämä puolestaan on suotavaa, sillä uskonnosta vapaan ihmisen katsotaan olevan uskonnollista luovempaa, sosiaalisesti aktiivisempaa ja onnellisempaa.

Tämä suuntaus jatkuu Kääriäisen mukana yhä. Erityisesti uskontotieteen näkökulma on alkanut voimakkaasti korostua. Kääriäisen työ päättyy sikäli kiusalliseen

vaiheeseen, että viime vuosien kehityksen tulokset jäävät pimentoon.¹ Kun uskontotiede on kehittynyt uskontokritiikin kustannuksella, se on ilmeisesti myös avannut uskonnon kentän neuvostotutkijoille huomattavasti monimuotoisempaan ja -selitteisempään kuin aikaisemmin.

Toinen edellisen kaltainen uudelleen arvioitu kysymys on uskonnon asema historiassa. Kirjan perusteella tieteellinen ateismi tulkitsee uskonnon palvelleen historiassa aina taantumuksellisia voimia. Esimerkiksi Venäjän kirkon 1000-vuotisjuhlien yhteydessä valtio kuitenkin tunnusti myös ortodoksisuuden positiivisen merkityksen venäläiselle kulttuurille. Myös moraaliset kysymykset ovat tuoneet kirkkojen panokset esiin neuvostoyhteiskunnassa. Marxismi-leninisin pohjalta ei ole kyetty luomaan uusia arvoja ja ihanteita, jotka edistäisivät »socialismin uuden ihmisen» syntyä. Johtajat ovat huolissaan moraalista tyhjiöstä ja kirkkoja on haastettu mukaan arvoja rakentamaan. Ensimmäistä kertaa neuvostohistoriassa on myös käynnistetty marxilaisten ja kristittyjen välinen filosofinen dialogi. Onko käytäntö ajamassa ohi teorian vai onko myös tieteellinen ateismi tarkistamassa kurssiaan?

Tutkimus antaa kaikkiaan selkeän kuvan tieteellisen ateismin kehityksestä marxilais-leniniläisenä tieteenä, sen kehityksestä, tehtävistä ja kysymyksenasetteluista. Sellaisena se on mielenkiintoista luettavaa alan harrastajille. Vastausten lisäksi kirja herättää myös melkoisen määrän kysymyksiä – erityisesti tieteellisen ateismin tuoreista kehityssuunnista ja sen suhteesta käytännön uskontopolitiikkaan. Toivottavasti Kääriäinen ja/tai hänen kollegansa intoutuvat nuuhkimaan myös viimeisiä neuvostotuulia – myös historian näkökulmasta.

Aarno Lahtinen

VENÄLÄINEN ORTODOKSINEN KIRKKO – UUSI TEOS, VANHA TULKINTA

The Russian Orthodox Church. 10 th to 20th centuries. Chief editor Alexander Preobrazhensky. Moscow: Progress Publishers 1988. 464 s.

Historioitsija Aleksandr Preobraženski ja kuusi muuta historioitsijaa tai filosofia ovat kirjoittaneet yleisesitykset Venäläisen ortodoksisen kirkon historiasta (luvut I–VII) ja nykypäivästä (luvut VIII–XII). Viimeinen luku (XIII) käsittelee Neuvostoliiton ulkopuolella olevaa Venäläistä ortodoksista kirkkoa. Se esittelee lyhyesti Moskovan alaisuuteen kuuluvat seurakunnat ja kritisoi voimakkaasti karlovilaista kirkkoa (Eksiilissä olevaa Venäläistä ortodoksista kirkkoa). Johdannossa todetaan, ettei teos käsittele kirkon lähetystoimintaa nykyajassa, muiden ortodoksisten kirkkojen (Gruusian kirkko, ns. vanhauskoiset) historiaa tai »joitakin ortodoksisen kirkon historian kysymyksiä Ukrainassa ja Valko-Venäjällä» (tarkoittanee uniaatteja).

Teos jakautuu käytännössä kahteen osaan, lokaan vallankumousta edeltäneeseen ja sen jälkeiseen aikaan. Yhteistä molemmille osille on tarkastella uskontoa idealistisen filosofian muotona, feodalistisen ja kapitalistisen yhteiskunnan synnyttämänä virheellisenä maailmankatsomuksena. Tämä luokkakantainen tulkinta lei-

¹ Ks. Kääriäisen artikkeli toisaalla tässä vuosikirjassa. Toim. huom.

maa myös vallankumousta edeltäneen ajan historian ymmärtämistä. Seitsemän ensimmäisen luvun pääpaino on kirkon ja valtion välisissä suhteissa. Pyrkimyksenä on klassiseen marxilaiseen tapaan osoittaa, että kirkossa tapahtuneet muutokset johtuivat yhteiskunnassa tapahtuneesta kehityksestä; kristinusko esim. omaksuttiin 900-luvun lopussa, koska »yhteiskunnan kehitysaste oli sopiva». Pyrkimyksenä on myös osoittaa, miten kirkon johto – mutta ei tavallinen kansa – aina tuki yhteiskunnan taantumuksellisia voimia.

Vallankumouksen jälkeinen kirkon historia painottuu varsin mielenkiintoisesti. Leninin lainsäädännöllisten toimenpiteiden kuvauksen jälkeen esitellään varsin perusteellisesti niin sanottua Elävää kirkkoa, joka alkuaan pyrki uudistamaan ortodoksisuutta sosialismin hengessä. Tämän jälkeen vaietaan täysin Stalinin ajasta vuodesta 1928 lähtien. Kirkon apu Suuressa isänmaallisessa sodassa tuodaan esille muutamalla sivulla. Hruštševin tai Brežnevin ajoista saa aavistuksen, kun kirjoittajat kritisoiivat länsimaisia »valheita» uskovien oikeuksien loukkauksista Neuvostoliitossa. Pääosin kirkon nykylukua on kuvaus siitä, millä tavalla kirkko »sopeutuu uusiin yhteiskunnallisiin oloihin», toisin sanoen miten se tukee neuvostovaltaa rauhantönsä, yhteiskunnallisen sanomansa ja ekumeenisten ja muiden toimiensa avulla. Kirkon suhteesta valtioon ei mainita muuta kuin kirkon vankkumaton lojaalisuus. Kirkon olemassaolon ja toimenpiteiden yhteiskunnallinen selittäminen, joka vallankumousta edeltäneen ajan osalta on paikoin varsin vakuuttavaa, vaikkakin yksipuolista, muuttuu siten kirkon ideologian positiivisten ja negatiivisten puolten esittelyksi. Jälkimmäisiin kuuluu mm. kirkon usko 'yliluonnolliseen', sen epäusko ihmisen mahdollisuuksien rajattomuuteen ja sen epäily tieteellisen totuuden pätevyydestä.

Lyhyesti sanoen *The Russian Orthodox Church* edustaa vielä 'vanhaa' historian- ja ideologian kirjoitusta ja on jossain mielessä jo ilmestyessään vanhentunut. Mitä ilmeisimmin se on kirjoitettu noin vuosina 1985–1986, päätellen eräistä vanhentuneista tiedoista, joten Gorbatšovin *glasnost* ei ole ehtinyt vaikuttaa siihen. Sosialismilla on tässä teoksessa edelleen vain etunsa, puhe sosialistisen järjestelmän varjopuolista on imperialistista panettelua. Ideologinen mustavalkoisuus leimaa varsin selvästi eräitä kirjoituksia; länsimainen sosialististen yhteiskuntien kritiikki on automaattisesti imperialistista tungettelua ko. yhteiskuntien sisäisiin asioihin.

Uskonnon ja kirkon tulkintaa leimaavat teoksessa eräät ristiriitaisuudet. Uskonto sinänsä on pahasta, mutta silti uskovat ovat, ainakin periaatteessa, hyviä ja vain kirkon johtajat ovat taantumuksellisia. Ortodoksinen teologia suhteessa marxilaiseen filosofiaan on taantumuksellista, mutta suhteessa kapitalististen maiden teologioihin yleensä edistyksellistä. Kirkkoa leimaa johdon sisäinen ja johdon ja kansan välinen ristiriita. Tämä pitää osaksi varmaan paikkansa, mutta alemman papiston näkeminen jonkinlaisena sosialismin edelläkävijänä ja 'kansan' implisiittinen 'pyhittäminen' selittämällä se tietämättömydessään harhaan johdetuksi tuntuu paikoin varsin tendenssimäiseltä. Ristiriitaista on myös käsitellä vallankumousta edeltäneen ajan historiaa sosiaalisten suhteiden historiana mainitsematta juuri mitään kirkon hengellisestä elämästä ja painottaa vallankumouksen jälkeistä aikaa koskevissa luvuissa kirkon ideologista (teologista) suuntautumista sosialismiin mainitsematta juuri mitään konkreettista valtion harjoittamasta uskontopolitiikasta. On kuin vallankumouksen jälkeen kaikki vain tapahtuisi kirkon omasta tahdosta ja halusta ilman, että valtio mitenkään vaikuttaa asiaan.

Yksi teoksen kiinnostava puoli on siinä käytetty lähteistö. Vallankumousta edeltäneen ajan osalta kirjoittajat nojautuvat toisaalta vanhoihin kronikoihin ja käsikirjoituksiin, toisaalta Venäläisen ortodoksisen kirkon tilastoihin ja kirkkohistorioitsijoihin. Vallankumouksen jälkeisen ajan lähteitä ovat pääasiassa kirkolliset julkaisut,

erityisesti *Žurnal Moskovskoj Patriarhii*. Pakolliset Marx, Engels ja Lenin mainitaan vain muuramaan otteeseen. Näyttää siltä, että neuvostotutkimusta tästä ajasta ei juuri ole olemassa, eikä ulkomaisia tutkimuksia ole jostain syystä käytetty. Kenties lähtöiden valintakin kertoo kirjan tavoitteista. Vallankumousta edeltäneen ajan kuvaus pyrkii osoittamaan kirkon luokkasidonnaisen ja taantumuksellisen luonteen, vallankumouksen jälkeisen ajan pääpaino on ideologisessa kasvatuksessa: kirkko on hyödyllinen olemassa, mutta sen maailmankuvaa ei pidä omaksua.

Ideologisesta konservatiivisuudesta huolimatta *The Russian Orthodox Church* -teos tuo esille monia sellaisia puolia, jotka monet läntiset, toisella tavoin ideologisesti vinoutuneet teokset ovat syrjäyttäneet epäolennaisina. Sosiologisten ja taloudellisten tekijöiden merkitys sekä ortodoksian yleisessä kehityksessä Venäjällä että erityisesti kirkon ja valtion suhteissa on ilmeisesti tärkeämpi kuin porvarillisesti ja teologisesti suuntautunut läntinen kirkkohistoria on halukas myöntämään. Toisaalta Venäläisen ortodoksisen kirkon johdon teologinen uudelleenarviointi, jossa edesmenneellä Leningradin metropoliitalla Nikodimilla (k. 1978) oli keskeinen rooli, sen eräänlainen paluu apostolisen ja patristisen ajan kristillisyyteen, on ilmeisesti muutakin kuin vain neuvostoideologian ilmaisemista kristillisin termein; se on, tai oli, aito teologinen yritys yhdistää sosialismin ihanteet ortodoksisen jumalallistumiseen.

Jääkin odottamaan, milloin joku kirjoittaa marxilaisen analyysin kirkon historiasta, ei vain sen ideologiasta, neuvostovallan ajalta. Ainakin Stalinin kauden osalta sen luulisi olevan nyt mahdollista.

Teuvo Laitila

TUHAT VUOTTA PYHÄÄ VENÄJÄÄ

Tausend Jahre Heiliges Russland. Hg. Gerhard Adler. Freiburg i.B.: Herder 1988 (1987). 189 s.

Gerhard Adler on toimittanut kirjan, joka erilaisten näkökulmien kautta kuin itseltään luo kuvaa kirjavasta ja itämaiseen salaperäisyyteen kietoutuneesta idän kirkosta. Kirjaan on koottu kuusi artikkelia, joista kolme on länsimaisten Venäjän kirkon historiaan ja nykytilanteeseen perehtyneiden tutkijoiden (Fairy von Lilienfeld, Robert Hotz, Paul Roth) kirjoittamia. »Idän» tutkijoita edustavat Volokolamskin metropoliitta Pitirim, Valentin Nikitin ja Aleksandr Makarov. Artikkeleissaan he kertovat »sisäلتäpäin» nähdystä kirkkopoliittisista, liturgisista ja teologisista perspektiiveistä.

Kirjan rakenne ja kirjoittamisen välittämättömyys

Esipuheessaan Gerhard Adler sanoo kirjan syntyneen tarpeesta vastata niihin kysymyksiin, joita ns. suurella yleisöllä on Neuvostoliiton nykyisen uskonnollisen ja kirkollisen todellisuuden historiallisista taustoista. Alunperin tarkoituksena on ollut sekä länsimaisten asiantuntijoiden kuuleminen että perehtyminen ortodoksisen

kirjon omaan »itseymmärrykseen» kaikista mahdollisista vaikeuksista huolimatta. Venäläisten artikkelien ymmärtämistä vaikeuttavat Adlerin mukaan kielelliset esteet, ajattelutavan ja mentaliteetin erot, sekä tietysti yhteiskuntajärjestelmästä johtuva kirkon toisenlainen integroituminen yhteiskuntaan. Kriittistä asennetta ei kuitenkaan ole hylätty. Adler pyytää lukijaa vain ymmärtämään sitä tilannetta, joka kautta koko Venäjän kirkon historian on opettanut ortodoksista kirkkoa toimimaan varauksellisesti ja harjoittamaan taitavaa diplomatiiaa valtion päin.

Artikkelit on järjestetty siten, että lännen ja idän asiantuntijat vuorottelevat. Auksi metropoliitta Pitirim kirjoittaa ortodoksien identiteetistä Neuvostoliiton kansalaisina nykyisessä maallisessa isänmaassaan. Kahdessa seuraavassa artikkelissa Lilienfeld ja Hotz käsittelevät Venäjän ortodoksisen kirkon historiaa, edellinen vuosina 988–1917, jälkimmäinen lokakuun vallankumouksesta vuoteen 1987. Nikitin ja Makarov selvittävät neljännessä ja viidennessä artikkelissa Venäjän kirkon hengellistä ja liturgista elämää sekä teologiaa ja teologista koulutusta. Viimeinen, Rothin, artikkeli käsittelee Neuvostoliiton uskontokritiikkiä ja ateistista propagandaa.

Historiaa: kristinuskon ja kommunismin yhteiset juuret

Kristinusko ja kommunismi ovat aloittaneet värikkään taistelunsa Venäjällä samasta maantieteellisestä pisteestä. Nykyisin Länsi-Saksassa sijaitsevasta Trieristä lähti keisari Otto I:n pyynnöstä munkki Adalbert kristilliseen lähetystyöhön Venäjälle. Tehtävässään epäonnistuneena hän joutui palaamaan takaisin. Toinen trieriläinen onnistui tuhat vuotta myöhemmin edeltäjänsä paremmin. Karl Marx löysi kansan, joka otti hänen sanomansa vastaan.

Vallankumouksen jälkeistä kirkon ja valtion kädenväntöä kuvataan Robert Hotzin artikkelissa siten, että asiaa tyystin tuntematonkin saa juonesta hyvin kiinni. Tämä periaate kulkee läpi koko kirjan ikään kuin punaisena lankana sitoen luontevasti eri artikkelit toisiinsa. Lukijalle luodaan lähtötiedoista riippumatta mielenkiintoisesti ja ytimekkäästi kuva ortodoksisen kirkon ja teologian vaiheista läpi koko Venäjän historian.

Ortodoksisen kirkon teologian linjat

Se joka ei tiedä paljoakaan ortodoksisesta teologiasta sukeltaa Aleksandr Makarovin artikkelin kautta aluksi historian pyörteisiin ja saa tätä kautta pienen yhteenvedon teologisesta ja uskonnollisesta kirjosta Venäjän kirkon sisällä. Makarov maalaa kuvaa ortodoksisesta idän teologiasta, tietysti puolueellisesti, mutta tekee sen hyvin. Hän kirjoittaa sydämellä ja se herättää innostuksen ja ilon lukea eteenpäin. Makarovin mukaan lännen ja idän teologinen traditio on jo alusta asti kulkenut eri teitä. Millä tavalla ja miten – se avautuu lukijalle tekstin myötä. Idän ja lännen tradition vertailu tekee kokonaiskuvan hahmottamisen helpoksi ja luo selvät linjat, jotka ehkä yksinkertaistavat historiaa, mutta auttavat silti näkemään olennaisimman paremmin kuin tapahtumien kronologinen seuraaminen.

Uskonto on kansan oppiumia»

Kirjan ehdottomasti mielenkiintoisin on ateistisen propagandajärjestelmän luomisesta ja kehityksestä kertova luku. Toimittaja on ilmeisesti päättänyt, että taistellak-

seen menestyksellisesti vihollista vastaan on se tunnettava hyvin. Ehkä tästä syystä katsaus tieteellisen ateismin kehityksestä päättää teoksen. Propagandakoneiston tehtävä ei ole ollut mitenkään kadehdittava. Hallituksen linjan mukaisesti jotain oli kuitenkin tehtävä, jotta neuvostokansalaiset olisi saatu rakentamaan uutta, kestäväää kommunistista yhteiskuntaa . . .

Hämmäntävä loppukatsaus nykyhetken (vuoden 1987) ideologiseen ilmapiiriin Neuvostoliitossa päättyy sosialistisen »uskon» ja »pyhyiden» määrittelyyn. Vaikkakin termit otetaan nykyiseen ateistiseen propagandaan uskonnosta, ei se merkitse sitä, että vastakkainasettelu olisi unohdettu. Tieteellisen ateismin ohjelmaan kuuluu edelleen kamppailu ihmistä orjuuttavaa taikauskoa ja uskontoa vastaan.¹ Tämä tehtävä on annettu sosialistisille maille, edistyksellisille voimille kehitysmaissa sekä kansainväliselle kommunistiselle liikkeelle.

Mikä onkaan kansan oopiumia lopultakin – uskonto vaiko ehkä kommunismi – vai molemmat?

Tulevaisuuden tehtäväksi jää saattaa tämä huumesota päätökseen. Tuhat vuotta pyhää Venäjää herättää ajatuksia ja innostuksen ja näyttää ikkunan kokonaiseen maailmaan, sekä menneeseen että ehkä tulevaan – mikä muu lienee kirjan tekemisen tarkoitus tai edes päämäärä?

Marja-Riitta Ylikangas

¹ Vrt. Kimmo Kääriäisen artikkeli toisaalla tässä vuosikirjassa. Toim. huom.



Kirjailija Tito Colliander
10.2.1904–21.5.1989

Kuvassa Colliander saamaa Helsingin ortodoksisen seurakunnan kotikirkossa pidetyssä ruotsinkielisessä liturgiassa 12.3.1967.

Tito Colliander in memoriam

Kirjailija Tito (Fritiof) Colliander nukkui kuolonuneeen 21. toukokuuta 1989 Helsingissä Venäläisen Hyväntekeväisyysyhdistyksen ylläpitämässä Helenan vanhainkodissa, jossa hän vietti viimeiset elinvuotensa. Hänet siunatiin haudan lepoon Helsingin ortodoksisen seurakunnan hautausmaan kirkossa 25.5. Siunauksen toimitti seurakunnan papisto kirkkoherran johdolla.

Tito Colliander sai elää henkisesti rikkaan, mutta aineellisessa mielessä köyhän ja ankaran elämän. Hän syntyi kadettikoulun opettajana toimineen everstin poikana Pietarissa vuonna 1904, mutta joutui jo varhain siirtymään sukulaisten luo Suomeen, jossa hän ajoittain eli puutteellisissa oloissa. 1930-luvulla hän asui usean vuoden ajan Virossa, Petserin luostarikaupungissa, jossa hän yhdessä vaimonsa Inan (s. Behrsen) kanssa vuonna 1937 liittyi ortodoksiseen kirkkoon. Tuo ratkaisu muodostui käännteentekeväksi hänen henkisessä kehityksessään.

Colliander toimi vapaana kirjailijana ja syventyi samalla ortodoksisen teologian ja hengellisen perinteen tutkiskeluun. Hän suoritti yksityisesti ortodoksisen pappiseminaarin tutkinnon ja toimi vuodesta 1950 eläkkeelle siirtymiseen asti (1969) ortodoksisen uskonnon opettajana Helsingin ruotsinkielisissä kouluissa.

Suomen ruotsinkielisen kirjallisuuden edustajana Colliander sai laajaa tunnustusta. Hänen tuotannossaan erityisen suosittuja ovat olleet omaelämäkerralliset teokset *Bevarat, Gripen, Vidare, Givet, Vaka, Nära ja Måltid*. (Suomennettuina *Lapsuuteni huvilat, Aarnikoeka, Nuoruuden sillat, Kahdet kasvot, Kohtaaminen, Lähellä ja Ateria*.)

Colliander tuli tunnetuksi myös teologina ja kirkollisena kirjailijana. Tältä alueelta paljon luettuja ovat hänen kirjansa *Grekisk ortodox tro och livsyn* (suom. *Kreikkalais-ortodoksinen usko ja elämännäkemyk*) ja *Asketernas väg (Kristityn tie)*. Jälkimmäinen on käännetty myös kreikaksi ja englanniksi. Erityisesti Yhdysvalloissa se on saavuttanut suuren suosion.

Colliander kirjoitti runsaasti myös Ortodoksia-vuosikirjaan. Sen eri numeroista löytyvät mm. artikkelit Tietämisen kolme tasoa (1956), Säälä ortodoksisessa valaistuksessa (1958), Pyhiemme ilo (1961), Ortodoksisen kirkon historiannäkemyk (1964) sekä Itku ja lohdutus (1977). Colliander

osallistui jossain määrin kirkkokuntamme papiston yhteistoimintoihin esiintyen mm. opintopäivien luennoitsijana. Teologisista ja kirkollisista ansioistaan hän sai Åbo Akademista teologian tohtorin arvon honoris causa.

Colliander oli etsijä ja epäilijä, mutta hän löysi hengellisen kodin ortodoksisen kirkon yhteydestä. Erityisen syvällisesti hän perehtyi jumalanpalveluselämään. Liturgisia uudistuksia hän ei hyväksynyt, vaan puolusti järkkymättä vanhaa venäläistä traditiota. Myös ortodoksinen luostariperinne ja askeettinen kirjallisuus tulivat Collianderille läheisiksi. Isien viisaudesta hän ammensi ravintoa hengelliseen nälkäänsä.

Edesmenneen Tito Collianderin lukuisat oppilaat ja ystävät muistavat häntä kiitollisina ja rukoilevat, että Herra Jumala saattaisi hänet sinne, missä ei ole kipua, ei surua eikä huokauksia, vaan on loppumaton elämä.

Ollos iäti muistettu Sinä autuuteen kutsuttu ja aina muistettava veljemme!

TIETOJA KIRJOITTAJISTA/NOTES ON CONTRIBUTORS

- Aleksij:* Leningradin ja Novgorodin metropoliitta. Metropolitan of Leningrad and Novgorod.
- Hakkarainen, Jarmo:* Kajaanin seurakunnan seurakurtalehtori. Parish instructor of orthodoxy in Kajaani, Finland.
- Hill, Henry:* Anglikaanisen kirkon piispa. An Anglican bishop.
- Huuhtanen, Päivi:* Kotimaisen kirjallisuuden vs. apul. prof., Helsinki. Assistant professor of Finnish literature, University of Helsinki.
- Johannes/John:* Pergamonin metropoliitta. Metropolitan of Pergamon.
- Johannes/John:* Karjalan ja koko Suomen arkkipiispa. Archbishop of Karelia and all Finland.
- Kamppuri, Hannu:* Espoon Olarin seurakunnan pastori. Pastor of the Lutheran parish of Olari in Espoo, Finland.
- Kääriäinen, Kimmo:* Kallaveden seurakunnan pastori. Pastor of the Lutheran parish of Kallavesi, Kuopio, Finland.
- Lahtinen, Aarno:* Kirkon ulkomaanosaston Baltian asioiden sihtööri. Secretary of Baltic affairs of the Finnish Lutheran church.
- Laitila, Teuvo:* Ortodoksian ja Itä-Euroopan kirkkojen tutkimuksen laitoksen assistentti. Assistant of the Department of Orthodoxy and the East European Church Studies, University of Helsinki.
- Pellikka, Ismo:* Tutkija, uskontotieteen tuntiopettaja Helsingin yliopistossa. Scholar of Orthodoxy, part-time teacher of comparative religion, University of Helsinki.
- Purmonen, Veikko:* Helsingin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra. Dean of the Orthodox parish of Helsinki.
- Repo, Mitro:* Ortodoksisuuden tutkija, Helsinki. Scholar of Orthodoxy, living in Helsinki.
- Tiihon/Tikhon:* Helsingin metropoliitta. Metropolitan of Helsinki.
- Tillanen, Reino:* Helsingin Johanneksen seurakunnan kirkkoherra. Dean of the Lutheran parish of Johannes in Helsinki.

- Venkula, Marjatta* Tieteentutkimuksen assistentti, Helsingin yliopisto. Assistant of Science Studies, researching especially creativity in and epistemology of science, University of Helsinki.
- Vikström, John:* Suomen evankelis-luterilaisen kirkon arkkipiispa. Archbishop of the Finnish Evangelical Lutheran church.
- Ylikangas, Marjo-Riitta:* Teologian opiskelija Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa. Student of theology, University of Helsinki, (Lutheran) theological faculty.

