

ORTODOKSIA

47

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

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

Toimituskunta

Veikko Purmonen, toimituskunnan puheenjohtaja

Matti Kotiranta, toimittaja

Jarmo Hakkarainen

Heikki Huttunen

Tuomo Mannermaa

Hannu Mustakallio

Kuopio 1998

ORTODOKSIA

47

Published by

FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOXY
AND EAST EUROPEAN CHURCH STUDIES
UNIVERSITY OF HELSINKI

Editorial Board

Veikko Purmonen, Chairman of the Editorial Board

Jarmo Hakkarainen

Heikki Huttunen

Tuomo Mannermaa

Hannu Mustakallio

Editor-in-Chief:

Matti Kotiranta (University of Helsinki)

ISSN 0355-5690

Gummerus Kirjapaino Oy

Jyväskylä 1998

SISÄLLYS

KIRJOITUKSIA

<i>Leena Mari Peltomaa:</i>	Proklos Konstantinopolilaisen kuuluisa Maria-homilia	5
<i>Veli-Petri Seppälä:</i>	Aramea ja kreikka, evankeliumi ja eksegetiikka	25
<i>Paul Nadim Tarazi:</i>	St. Paul and His Letters	67
<i>Pentti Hakkarainen:</i>	Bysantin itsenäisten luostareitten nousu	78
<i>Jukka Korpela:</i>	Bysanttilainen Kiovan Rus?	97
<i>Ismo Pellikka:</i>	Lähdekriittisiä pohdintoja venäläisistä pyhiinvaelluskertomuksista	117
<i>Valeri Sharapov:</i>	Komin vanhauskoiset – käyttötaiteen mestareita	148
<i>Lidiija Tojdybekova:</i>	Ortodoksisen kirkon vaikutus marien uskontoelämään	162
<i>Natalia Baschmakoff:</i>	Viikatemies taivaanrannassa. Pihkovan alueen arkea paikallisväestön ja vallanpitäjien näkökulmasta 1996–1998	169

DOKUMENTTEJA

	Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon XI teologiset oppikeskustelut Lappeenrannassa 1998. Tiedonanto	195
	Tiivistelmä aiheista <i>Kristityn vapaus, kirkon vapaus, uskonnonvapaus ja Kirkon, valtion ja yhteiskunnan suhteet</i>	199

KATSAUKSIA JA KIRJALLISUUTTA

<i>Veikko Purmonen:</i>	Euroopan yhdentymisen ja sovitukset	202
<i>Ioann Krestjankin:</i>	Katumuksesta (Piispa Panteleimon)	203
<i>Arto Luukkanen:</i>	The religious policy of the Stalinist state (Teuvo Laitila)	205

TIETOJA KIRJOITTAJISTA	208
-------------------------------------	-----

CONTENTS

ARTICLES (with English summaries)

<i>Leena Mari Peltomaa:</i>	The famous Marian homily of Proklos of Constantinople. Introduction and translation in Finnish	5
<i>Veli-Petri Seppäjä:</i>	Aramaic and Greek – Gospel and Exegetics ...	25
<i>Paul Nadim Tarazi:</i>	St. Paul and His Letters	67
<i>Pentti Hakkarainen:</i>	The Rise of the Independent Monasteries in Byzantium	78
<i>Jukka Korpela:</i>	Was Kievan Rus Byzantine?	97
<i>Ismo Pellikka:</i>	Source critical thoughts on Russian Pilgrimage Stories	117
<i>Valeri Sharapov:</i>	The Komi Old Believers – Masters of Popular Art	148
<i>Lidiya Toydybekova:</i>	The Influence of the Orthodox Church on the Religious Life of the Mari People	162
<i>Natalia Baschmakoff:</i>	Everyday life in the village of Ivahnovo in Pskov oblast's Novorzhev	169

DOCUMENTS

	The eleventh theological conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, Lappeenranta 1998	
	Communique	195
	Summaries on the subjects of <i>The Freedom of the Christian, the Freedom of the Church and the Freedom of Religion and Church – State Relations</i>	199

REPORTS AND REVIEWS

<i>Veikko Purmonen:</i>	A Continent in Transition, Integration and reconciliation in Europe	202
<i>Ioann Krestyankin:</i>	Of Repentance (Bishop Panteleimon)	203
<i>Arto Luukkanen:</i>	The religious policy of the Stalinist State (Теуво Laitila)	205

NOTES ON THE CONTRIBUTORS	208
--	-----

Leena Mari Peltomaa

Proklos Konstantinopolilaisen kuuluisa Maria-homilia

Vajaa vuosi Efesoksen kirkolliskokouksen (431) jälkeen sen asiakirjoihin liitettiin homilia, jonka tekijä ei henkilökohtaisesti osallistunut synodiin. Homilia on sijoitettu ensimmäiseksi kreikankielisten asiakirjojen joukkoon ja sen otsikko kuuluu: *Prokloksen, Kyzikoksen piispan homilia, jonka hän piti Nestorioksen istuessa paikallaan Konstantinopolin Suuresa kirkossa.*¹ Proklos tunnetaan paremmin Konstantinopolin arkkipiispana (434–446), mutta siinä vaiheessa, kun hän saarnasi, hän oli vielä Kyzikoksen piispa ja Konstantinopolin arkkipiispana oli Nestorios.

Homilian ajoituksesta ei ole täyttä varmuutta. Nestorios astui virkaansa huhtikuussa 428. Homilian ensimmäisistä sanoista käy ilmi, että se on pidetty Neitsyen juhlassa. Viidennen vuosidan alkupuolella Konstantinopolissa ainoa tunnettu Neitsyen juhla oli Kristuksen syntymän juhlan yhteydessä ja siten ensimmäinen mahdollinen kerta, jolloin Proklos olisi voinut Nestorioksen läsnäollessa saarnata, oli joulukuussa 428. Vanhiman lähteen mukaan, homilia on pidetty *anno mundi* 5923 eli 428 jKr.², mutta tutkijat eivät ole ajoituksesta yksimielisiä.³

Homilia sijoittuu aikakauteen, jolloin Konstantinopolin hengellistä ja kirkollista elämää oli alkanut järkyttää skisma Theotokoksesta. Tuota aikaa Konstantinopolissa valottaa eri näkökulmista kolme tutkimusta, jotka antavat runsaasti taustatietoa siitä, millaiset olosuhteet, henkilöt ja asiasisällöt vaikuttivat siihen, että Neitsyt Mariasta käytetty arvonimi sai aikaan kirkon, jopa keisarikunnan, yhtenäisyyttä horjuttavan riidan: *Kenneth G. Holum, The Theodosian Emperresses. Women and imperial dominion in late antiquity* (1982), *John A. McGuckin, St. Cyril of Alexandria, the Christological Controversy: its history, theology, and texts* (1994) ja *Nicholas P. Constan, Four christological homilies of Proclus of Constantinople: Introduction, critical edition, translation, and commentary* (1994).⁴ Näistä jokaisessa on kuvattu tilanne, jossa Proklos saarnasi, mutta ainoastaan Holum esittää tulkintansa homilian alusta, jota ei ole osattu selittää. En pidä Holumin tulkintaa riittävänä enkä yhdy hänen näkemykseensä, että saarna ja Marian juhla tulee nähdä keisarinna Pulcherian ja Nestorioksen riitojen valossa,⁵ ja esitän asiasta oman tulkintani.

Historiallinen tilanne

Theotokos-kiistassa oli kysymys kahdesta eri asiasta, jotka kytkeytyivät toisiinsa. Toinen koski Kristuksen luontoa ja kristologista termiä 'Jumalansynnyttäjä' ja toinen Neitsyen kultissa Mariasta käytettyä arvonimen kaltaista epiteettiä 'Jumalansynnyttäjä'. Skisma alkoi Konstantinopolissa välittömästi kun Nestorios tuli.⁶ Hän oli antiokialaisen teologikoulun edustaja, ei tuntenut pääkaupungin olosuhteita, ei sen traditioita eikä ilmeisesti käsittänyt, mikä sija Marialla oli kaupunkilaisten uskonnollisessa elämässä. Hän sai pian henkilökohtaiseksi vastustajakseen keisari Theodosius II (k. 450) vanhimman sisaren, Pulcherian, joka oli tottunut käyttämään suurta hallitsijanvaltaa. Pulcheria oli askeetti ja piti Neitsyt Mariaa esikuvanään niin kuin ajan askeettinen opetus edellytti. Nestorios loukkasi sekä Pulcherian *augustan* statusta että hänen neitsyen statustaan. Tutkijat ovat yksimielisiä siitä, että Pulcheria oli taustalla vaikuttava voima, joka Theotokos-kiistassa toimi Nestoriosta vastaan ja että hän liittoutui Prokloksen kanssa.

Proklos oli syntyperäinen konstantinopolilainen. Hän oli luonut pysyvän ystävyssuhteen Pulcheriaan jo toimiessaan keisarillisen perheen hengellisen kasvattajan arkkipiispa Attikuksen (406–425) sihteerinä ja neuvonantajana. Proklos oli ollut ensimmäisen kerran arkkipiispaehdokkaana, kun Attikuksen seuraaja Sisinnius valittiin virkaan ja toisen kerran, kun Nestorios valittiin. Sisinnius oli vihkinyt Prokloksen Kyzikoksen piispaksi, mutta koska paikalliset asukkaat olivat valinneet oman ehdokkaansa eivätkä suostuneet Konstantinopolista tulleeseen päätökseen, Proklos jäi pääkaupunkiin, jossa hän hankki mainetta suosittuna saarnaajana. Hän olikin erinomainen puhuja, mutta myös hyvä teologi.

Theotokos-kiista ei jäänyt pääkaupungissa vain ammattiteologiensa asiaksi, sillä siitä kasvoi suorastaan kansanliike. Sen vuoksi on todennäköistä, että konstantinopolilainen Marian kultti oli vakiintunut ja levinnyt laajoihin kansankerroksiin jo paljon ennen Efesoksen kirkolliskokousta. Pääkaupungin piispat olivat hyväksyneet Theotokoksen Marian epiteetiksi⁷ jo ainakin Gregorios Naziansilaisen ajasta lähtien (380–381). Nestorios ei kuitenkaan asettunut tuon tradition taakse. Hän närkästyi pääkaupungissa näkemästään Marian kunnioituksesta ja aliarvioi sen merkityksen tavalliselle kansalle. Aluksi hän salli luultavasti oman kappalaisensa propagoida vanhaa antiokialaista kristologiaa, jonka mukaan Marialle voi suoda epiteetin *Anthropotokos* (Ihmisensynnyttäjä), mutta ei Theotokos, jonka käyttö hänen mielestään osoitti puutteellista teologista ymmärrystä.

Pian Nestorioksen luokse tuli korkea-arvoinen munkkipuolueen lähetystö, jossa olivat mukana mm. Pulcheria ja Proklos. John McGuckin

esittää, että lähetystön tarkoitus oli asettaa Nestorios kokeeseen – hänen haluttiin vahvistavan, että oli oikean opin mukaista kunnioittaa Mariaa Jumalansynnyttäjänä. Lähetystön käyntiä seuraavissa neuvotteluissa Nestorios suositteli termiä *Kristotokos*. Hänen mielestään se oli tarkka, raamatullinen ilmaus eikä sitä voinut tulkita minkään harhaopin tarpeiden mukaisesti; se vahvistaa Kristuksen jumaluuden ja ihmisyyden. Tällainen ratkaisu ei tyydyttänyt Theotokos-termin kannattajia, mutta ei se tyydyttänyt myöskään Nestorioksen kannattajia.⁸ Seurauksena oli yhä kasvava kiistely, josta tieto levisi epävirallisia teitä yli koko valtakunnan.

Nestorios päätti käydä asiasta systemaattisen teologisen keskustelun ja järjesti sitä varten katedraalissa julkisen luentosarjan oikeasta uskosta Kristukseen. Avajaisluennon pitäjä, Nestorioksen kappalainen, aloitti siitä, että on väärin käyttää Theotokos-arvonimeä. ”Älköön kukaan nimittäkö Mariaa Jumalansynnyttäjäksi, sillä hän oli ainoastaan nainen ja Jumala ei voi syntyä naisesta.”⁹ Puhujan tarkoitus oli kiinnittää kuulijoiden huomio siihen, että he eivät pitäisi Mariaa eräänlaisena jumalattarena, mutta hän saikin aikaan vain suuren sensaation, niin kuin historioitsija Sokrates kirjoittaa, sillä monet kuulijat ymmärsivät hänen kieltäneen Kristuksen jumaluuden.

Nestorios piti tämän jälkeen luennot itse. Hän vastusti epiteetin Theotokos-käyttöä ja hyökkäsi niissä sen käytön kannattajia vastaan. Hän näki ”Theotokos-leirin” syypäänä kaikkeen siihen vastustukseen, jota hän virkatoimissaan kohtasi. On aivan selvää, että termin Theotokos kristologisten implikaatioiden analysoiminen oli välttämätöntä, Nestorios oli oikeassa. Mutta varmasti myös tapa, jolla hän toimi, oli väärä. Hän ei ilmeisesti käsittänyt, että ihmiset mielsivät sanan Theotokos siitä kokonaisuudesta käsin, mikä kokemus heillä oli Marian kultista. Näin sanasta Theotokos tuli myös arvovaltakysymys ja he loukkaantuivat Marian puolesta. Valitettavasti konstantinopolilaisesta Marian kultista ajalta ennen Efesoksen kirkolliskokousta tiedetään kovin vähän,¹⁰ mutta Holum on varmasti oikeassa, kun hän esittää, että Pulcheria loukkaantui Neitsyt-esikuvansa puolesta. Holumin mukaan Pulcheria rakensi tietoisesti valtansa (*basileía*, dominion) neitsyysihanteelle ja ”toi Marian leiriinsä” kun hän kasvatti keisarillista valtaansa.¹¹ Tästä päätellen Pulcherian intressi ei ollut puhtaasti uskonnollinen.

Proklos sai tilaisuuden saarnata Marian juhlassa ilmeisesti Nestorioksen pyynnöstä. On hyvin todennäköistä, että Suureen kirkkoon Marian juhlaan kokoontunut seurakunta koostui suureksi osaksi naisista. Se ei olisi ollut mikään ihme, sillä Konstantinopolista oli 400-luvulle siirryttäessä kehittynyt voimistuneen asketismin ihannoinnin myötä leimallisesti myös Mariaa imitoivien *neitseitten* kaupunki.¹² Naisasketismi oli levinnyt kaikkiin yhteiskuntakerroksiin. Aristokraattisten naisaskeetikkojen jou-

kossa ensimmäinen oli keisarinna Pulcheria, jonka vaikutuksesta myös nuoremmat sisaret olivat päätyneet saraan ratkaisuun. Pulcheria oli jo 13-vuotiaana antanut näyttävästi neitsyyslupauksen Suuressa kirkossa¹³, mutta tuossa tapahtumassa oli poikkeuksellista puitteitten komeus, kaikki neitsyet antoivat julkisesti lupauksensa Jumalalle neitsyytensä säilyttämisestä.¹⁴ Holum ja Constatas pitävät selvänä, että keisarinna Pulcheria ja hänen sisarensa, neitsyet Arcadia ja Marina, olivat myöskin läsnä. Holum olettaa, että ”Prokloksen avaussanat paljastavat Pulcherian oman näkemyskysymyksessä olevassa asiassa”.¹⁵ Holum ei yksilöi, mitä hän tarkoittaa, onko kysymyksessä naissukupuolen kiittäminen vai Theotokos-kiista. Joka tapauksessa hän väittää, että homilia ja Marian juhla täytyy nähdä siltä pohjalta, että Pulcheria oli riidellyt Nestorioksen kanssa ja että hänen vihansa oli kasvanut Nestorioksen hyökkäyksistä Theotokoksen arvonimeä vastaan.¹⁶ Tämä väite näyttää kuitenkin suuresti liioitellulta juhlan aiheen valossa.

Proklos sanoo selvästi, että juhlan aihe on *ἀγγελία*, siveys, puhtaus. Siveys taas oli aihe, joka kuului Marian puhtaan synnyttämisen kontekstiin. Eräät kirkon auktoriteettien tekstit ovat valaisevia. Gregorios Nazianzilainen oli kehoittanut: ”Kristus on Neitseestä; naiset, pysykää neitsinä, jotta tullette Kristuksen äideiksi.”¹⁷ Gregorios Nyssalainen oli opettanut: ”Se mikä tapahtui puhtaassa Mariassa ruumiillisesti, kun täydellinen jumaluus Kristuksessa loisti neitsyyden kautta, se sama tapahtuu jokaisessa sielussa, joka järkeä totellen pysyy neitsenä.”¹⁸ Ja Attikus Konstantinopolilainen, joka oli vastannut keisarillisen perheen hengellisestä kasvatuksesta, oli vakuuttanut: ”Ja te myös naiset, jotka olette uudistuneet Kristuksessa, te jotka olette heittäneet pois kaiken synnin ja tulleet osallisiksi pyhimmän Marian siunauksista, te myös saatte uskonne kohtuun Kristuksen, Hänet, joka tänään syntyy Neitsyestä. Sillä jopa siunattu Neitsyt Maria avasi ensin itsensä uskon kautta eikä hän saanut vastaanottaa kohtuunsa maailmankaikkeuden kuningasta ennen kuin oli tehnyt ruumiinsa kuninkuuden arvoiseksi.”¹⁹

Kuten siteeratuista teksteistä ilmenee Marian esimerkin mukainen puhtaus, sekä fyysinen että hengellinen, on edellytyksenä sille, että ”uskon kohtuun” syntyy Kristus. Kysymys on toisin sanoen imitoinnista, jonka kohteena on Neitsyt-Äiti.²⁰ Ja tämän asian Proklos julistaa homiliansa alussa: ”Se mitä me nyt juhlimme tulee naisten yhteisön kerskaukseksi ja naissukupuolen kunniaksi sen vuoksi, että *äiti on samalla kertaa myös neitsyt*.” Johdanto on ylistys, joka edellyttää vastaavanlaista retriittia: ”Hypähtäköön luonto ilosta; naisia kunnioitetaan. Riemuitkoon ihmisyyden neitseitä ylistetään.” Proklos toteaa eräässä toisessa homiliassa: ”Marian vuoksi kaikki naiset ovat siunattuja. Enää ei naissukupuoli ole kirottu, sillä siitä on jälkeläisen, joka ylittää enkeltenkin loiston.”²¹ Tämä vahvis-

taa sen, että Prokloksen naisia kohtaan osoittamalla kunnioituksella oli aivan muu perusta kuin Pulcherian miellyttäminen. Yhteenvetona voidaan todeta, että homilian johdanto vastaa asiallisesti ja tyyllillisesti juhlan aiheen edellyttämää käsittelyä sellaisena kuin aihe esiintyy askeettisessa opetuksessa. Siitä ei siis löydy konkreettisia perusteita Holumin tulkinnalle, että Proklos olisi toiminut Pulcherian äänitorvena. Eikä Pulcheria missään tapauksessa juhlan aihetta keksinyt.

Prokloksen homilia on myös todistus siitä, että jo ennen Efesoksen kirkolliskokousta Konstantinopolissa vietettiin Marialle omistettua juhlaa: ”Neitsyen juhla tänään, veljet, kutsuu kielemme ylistykseen ... Meidät kutsui yhteen pyhä Maria.” Tämä juhla oli luultavasti lisätty liturgiiseen kalenteriin joko Attikuksen (406–425) tai Sisinniuksen (426–427) toimesta. Constat toteaa, että Prokloksen homilia synnyttää tärkeitä liturgian historiaa, yleensäkin juhlia ja erityisesti Konstantinopolin viidennen vuosisadan puolivälin Neitsyen juhlia koskevia kysymyksiä.²² Toistaiseksi noista asioista ei tiedetä kovin paljoa ja sen vuoksi Prokloksen mainitsemman juhlan luonteesta on esitettävissä vain otaksumia. Martin Jugien mukaan juhla oli nimeltään Marian muisto (μνήμη Μαρίας) ja se olisi saanut alkunsa pyhien eli marttyyrien juhlista.²³ Eräässä toisessa Prokloksen homiliassa, joka on Marian ylistys, tämä yhteys näkyy: ”Mutta vaikka kaikki pyhien muistelemiset ovat ihmeellisiä, mikään niistä ei vedä vertoja tämän käsillä olevan juhlan ihanuudelle.”²⁴ Marian muistojuhla keskittyi erikoisesti neitseelliseen sikiämiseen. Siinä yhteydessä käsiteltiin myös alkuperäistä syntiinlankeemusta ja Jumalan lunastussuunnitelmaa. Juhla on ollut Kristuksen syntymän juhlan yhteydessä, ennen sitä vai sen jälkeen, ei ole tiedossa.²⁵ Mainittakoon, että seuraava tunnettu Marian juhla Konstantinopolissa oli Marian ilmestyksen juhla, jonka vieton Justinianus I vahvisti vuosien 530–550 välillä.

Nestorioksella ei ollut aavistustakaan siitä, että Proklos tulisi esittämään Marian ylistyksen ja kristologisen perustelun Theotokos-termin käytölle. Prokloksen lopetettua seurakunta puhkesi aplodeihin, se tiedetään Nestorioksen välittömästi seuranneesta vastauksesta. Tämän tapahtuman jälkeen Theotokos-arvonimestä liikkeelle lähtenyt kiista Kristuksen luonnosta oli peruuttamattomasti julkinen. Homilia, joka on säilynyt lukemattomissa käsikirjoituksissa useilla vanhan kirkon kielillä,²⁶ kilpailee hyvinkin kuuluisuudesta Kyrillos Aleksandrialaisen Efesoksessa pitämän homilian kanssa, joka on myös Theotokoksen ylistys.²⁷

Mariaa koskeva opetus

Theotokos-kiista oli osa Kristuksen luontoa koskevaa oppiriitaa, jota suuresti vaikeutti se, että juuri kaikkein keskeisimmät termit (luonto, olemus ja persoona) käsitettiin eri tavoin. Tuo vaikeus on vain aavisteltavissa Prokloksen homiliasta, sillä Suuren kirkon yleisölle ei voinut tarjota muuta kuin riittävän kansantajuisen esityksen. Toisaalta Prokloksen oli Nestoriosta ajatellen annettava tarpeeksi selkeä analyysi siitä, mitä Mariasta tuli opettaa.

Siltä osin kuin oppiriita oleellisesti keskittyi epiteetin Theotokos ympärille, nimittäin Efesoksen kirkolliskokoukseen asti, kiinnostavin kysymys oli, miten inkarnaatio konkreettisesti tapahtui. Miten oli mahdollista, että Jumala, joka on ääretön, voi mahtua rajalliseen tilaan, naisen kohtuun? Miten on mahdollista yleensä sanoa, että Sana, joka on aluton, ennen aikojen alkua syntynyt ja yhtä olemusta Isän kanssa, syntyy ajassa naisesta? Miten voi sanoa, että Jumala syntyy, kärsii ja kuolee, kun jo jumaluuteen kuuluvat ominaisuudet ovat määritelmän mukaisesti vastakkaiset näille ihmisyyteen kuuluville ominaisuuksille? Miten Sana joka ottaa lihan neitseestä ja syntyy neitsyen kohdusta, voi säilyttää jumalallisen luontonsa muuttumatta? Epiteetti Theotokos provosoi tällaisia kysymyksiä ja Prokloksen homiliassa ne on otettu huomioon tavalla tai toisella. Theotokos-skisman homilioita leimaa se, että inkarnaatiota ja sen merkitystä tarkastellaan keskipisteestä, joka on Marian kohtu. Tämä on erityisen silmiinpistävää Prokloksen ensimmäisessä homiliassa.

Proklos ei määrittele millään tavalla Theotokos-termiä ja vasta aivan homilian lopussa hän käyttää ensimmäisen ja ainoan kerran koke sanaa, ja silloinkin Marian epiteettinä. Kaiken sen, mitä hän on edellä esittänyt, hän näkee todistavan pyhästä *Jumalansynnyttäjästä* Mariasta. Mariaa koskevan opetuksen ydin Prokloksen kristologiassa voidaan nähdä lauseessa: ”Tällaista toista jumalallisen suunnitelman toteuttajaa kuin oli yksin *Neitseestä* syntynyt *Jumala ja ihminen* ei ollut eikä tullut, ei ole eikä tule olemaan.”

Proklos ymmärtää varhaisten kreikankielisten isien tavoin Jumalan ihmiseksi tulemisen soteriologisen merkityksen olennaisesti lunastuksena syntiinlankeemuksesta ja sen seurausvaikutuksista, kadotuksesta ja kuolemasta. Tämä tulee selkeästi esille kertomuksesta, jonka hän esittää inkarnaation syyksi. (Jumalan lunastussuunnitelma, jonka päämäärä on inkarnaatio, on kreikaksi *eikonomia*. Termi on hankalasti käännettävissä, sillä inkarnaation merkitys ”ihmiseksi tuleminen” ei suinkaan kata *eikonoman* koko merkitysisältöä. Tämä tulee ilmeiseksi yhteyksissä, joissa Prokloksen ajatus jäisi epäselväksi, mikäli *eikonomia* käännettäisiin inkarnaatioksi,

esim. ”hän on olemuksensa mukaisesti äiditön ja inkarnaation mukaisesti isätön” ja ”tällaista toista inkarnaation mukaisesti ainoastaan Neitseestä syntynyttä Jumalaa ja ihmistä ei ollut, eikä tullut, ei ole eikä tule olemaan”. Tästä syystä olen kääntänyt sanan eri tavoin eri yhteyksissä.)

Proklos käsittää Marian osan inkarnaatiossa samalla tavalla kuin Justinus Marttyyristä ja Ireneoksesta lähtien oli ajateltu: Marian kuuliaisuus korjasi sen, minkä Eevan tottelemattomuus oli aikaansaanut.²⁸ Tästä perspektiivistä inkarnaatio, Jumalan pelastussuunnitelman päämäärä, saattoi siis toteutua vasta, kun Maria suostui enkeli Gabrielin ilmoitukseen: ”Minä olen Herran palvelijatar.”²⁹ Proklos ei kuvaa kohtausta Gabrielin kanssa, mutta Marian vastaukseen on palautettavissa hänen käyttämänsä sana ’palvelijatar’ vastakohtaparissa ”palvelijatar ja äiti”, jossa ei muuten olisi mitään mieltä. Kohta, joka paljastaa Prokloksen pitävän Mariaa Toisena Eevana, on homilian alussa, kun varsinainen aiheen käsittely alun ylistyksen jälkeen alkaa: ”Ja tämä syntynyt osoitti pelastuksen portiksi sen, mikä kerran oli ollut perisyntien ovi. Siinä missä käärme tottelemattomuuden vuoksi vuodatti myrkyä, siinä Sana tottelevaisuuden vuoksi saapui antamaan temppeleille elämän. Siitä syystä että Kain, syntien ensimmäinen oppilas, sikisi syntien, ihmisen luoja, Kristus, versoi ilman siementä.”

Siitä, että Jumala syntyy, todistaa siis puhdas kohtu. Puhtaan kohdun ”logiikka” paljastuu kokonaisuudessaan seuraavassa kohdassa: ”Ei hänen asumisensa kohdussa turmellut sitä, koska hän kerran itse oli sen saastuttamatta luonut. Sillä jos äiti ei olisi säilynyt neitsyenä, syntynyt olisi ollut pelkkä ihminen eikä syntyminen olisi ollut vastoin tavanomaista kokemusta. Mutta jos äiti synnytyksen jälkeenkin oli edelleen neitsyt, hän syntyi sanoinkuvaamattomalla tavalla ja ja meni esteettä sisään suljetuista ovista ...” Tämä argumentti koskee *Theotokoksen* käsittealuetta, sitä, joka sisältää Jumalan syntymän kuvauksen. Sen tärkeys selviää asiakirjasta, joka on Prokloksen ”viimeinen sana” nestoriaanisessa kiistassa, kirje Armenian kirkolle vuodelta 435.

Kirjeessä Armenialaisille on kahdessa kohdassa ilmaistu määritelmänluontoisesti Marian asema inkarnaatiossa.³⁰ Näiden kohtien mukaan ensinnäkin ”Jumala, joka on yksi, osoittaa olevansa ihminen sillä, että syntyy naisesta, ja sillä taas, että syntyy neitseestä, osoittaa olevansa Jumala”. Ja toiseksi, merkki, joka todistaa Jumalasta, on ihme ὑπερ φύσιν, siis luonnon järjestyksen ylittävä ihme. Ihmeen konkreettinen todistus nähdään puhtaassa kohdussa siinä, että sikiäminen on saastaton ja että Luoja varjelee synnyttäjän neitsyenä, toisin sanoen Maria on vielä synnytyksen jälkeen neitsyt. Tätä argumenttia, *neitsyt post partum Jumalan varjeluksen tuloksena* ei ole eksplisiittisesti ensimmäisessä homiliasa, mutta kokonaisuuden huomioonottaen – ”ei hänen asumisensa kohdussa

turmellut sitä” ja ”jos äiti synnytyksen jälkeenkin oli edelleen neitsyt” – on todennäköistä, että Proklos sitä tarkoittaa. Näyttää siis siltä, että käsite ’ainainen reitsyys’ kuului Prokloksen opetukseen Mariasta.³¹

Homiliassa on myös neljä kohdan ylistystä, joista viimeinen, temppele-metafora, erityisesti närkästytti Nestoriosta: ”Oi kohtu, jossa meidän vapautuksemme laintaulu laadittiin! Oi kohtu, jossa ase Saatanaa vastaan taottiin! Oi pelto, jossa meidän luontomme maanviljelijä kasvatti tähkän ilman siementä! Oi temppele, jossa Jumalasta tuli pappi, ei luontonsa muuttaen, vaan pukeutumalla papiksi myötätunnosta Melkisedekin pappeuteen!” Nestorioksen vastalause kuului: ”En voi hyväksyä, että Jumalasta tehtiin pappi, sillä jos Jumala on sekä Luoja että pappi, kenelle silloin pappien suorittama uhri osoitetaan?”³²

Kun neitsyys on Jumalan syntymisen ehto ja edellytys, niin itse synnyttäminen ja syntyminen kohdusta kuuluvat puolestaan ihmisen elämän piiriin. Ja tällä alueella Proklos esittelee soteriologisesti tärkeimmän argumenttinsa: ”Älä häpeä, ihminen, synnytystä! Siitähän tuli meille pelastuksen lähtökohta. Sillä jos hän ei olisi syntynyt naisesta, ei hän olisi kuollut; jos hän ei olisi kuollut, ei hän omalla kuolemallaan olisi riistänyt valtaa kuoleman valtiaalta, Saatanalta.” Proklos on onnistunut ilmaisemaan kansantajuisesti, mitä pelastuksen kannalta merkitsee Kristuksen ihmisyyden perusta Mariassa. Jatko osoittaa, että hänelle ”lihaksi tuleminen” merkitsi sitä, että Kristus tuli täydellisesti ihmiseksi ”ottamalla lihan” neitsyen kohdussa: ”Jos hän nimittäin ei olisi pukeutunut minuun, ei hän olisi pelastanut minua. Mutta neitsyen kohtuun ilmestyessään hän puki päälensä tuomitun ja siellä tapahtui pelottava vaihto; hän antoi hengen ja otti vastaan lihan. Hän on sama Neitsyen kanssa ja Neitsyestä, sama varjotesaan Neitsyen hengellä, sama tullessaan lihaksi hänestä.” On mielenkiintoista havaita, että asiallisesti tämä kielikuviin perustuva esitys ei eroa Khalkedonin konsiilin määritelmästä, jonka mukaan Kristuksen ihmisuus Mariasta on terminologisesti ilmaistu, että ”[Hän on] ihmisyydessä yhtä olemusta (*homoousios*) meidän kanssamme”³³.

Proklokselle on tyypillistä havainnollistaa sanottavaansa vastakohtaisuuksilla niin kuin esim.: ”Sillä jos Sana ei olisi asunut kohdussa, ei liha istuisi pyhällä valtaistuimella. Jos Jumalaa olisi vahingoittanut saapuminen kohtuun, niin enkeleitäkin olisi vahingoittanut ihmisen palveleminen.” Tämä on nähty retorisenä tyylikeinona, jota Proklos jopa liiallisesti viljelee. Mutta näen tässä homiliassa esiintulevan asian toisin. Myönnän, että antiteesien rakentamisessa on kysymys tyylistä, mutta kysymys ei ole vain tyylistä, vaan myös keinosta ilmaista itse asia havainnollisesti: ”Emme julista jumalaksi kohotettua ihmistä vaan tunnustamme ihmiseksi tulleen Jumalan”. Kun on käsiteltävänä niinkin vaikea asia kuin tässä homiliassa – on kuvattava Kristuksen luontoa, vaikka ei ole vielä käytettä-

vissä terminologiaa, joilla kuvata Kristuksen persoonan ykseyttä – niin mikään ei ole sen luonnollisempaa kuin kuvata vastakohtia. ”Totuus” on siinä polariteetissa, mikä on ääripäiden välillä, tässä tapauksessa ”Kristuksen persoonan ykseys”, kuten Prokloksen painokas, eri kohdissa toistuva teesi, osoittaa: ”Naisesta syntyi Jumala, ei kuitenkaan pelkästään Jumala, ja ihminen, mutta ei ainoastaan ihminen.” Vastakohtaisuuksista taas kuka tahansa on voinut tajuta asioiden mittasuhteet: ”Kuka näki, kuka kuuli, että Jumala asui kohdussa rajoittamatta? Hänelle, joka ei mahtunut taivaaseen, kohtu ei ollut liian ahdas.” Sillä ainoa keino kuvata sitä, mitä itse asiassa ei voi sanoin kuvata, on paradoksi.

Homilian alussa Proklos luettelee neljätoista Marian epiteettiä, jotka ovat perin tuttuja hymnografiasta. Aikoinaan Konstantinopolin Suuressa kirkossa osa niistä ehkä kuultiin ensimmäisen kerran. Nicholas Constatas, joka on kirjoittanut artikkelin ”inkarnaation kangaspuista”, toteaa, että se ”melkein uuvuttava Vanhaan testamenttiin perustuva Maria-typologian runsaus”, joka Prokloksen kirjoituksista löytyy, on ennennäkemätön koko varhaiskristillisessä kirjallisuudessa. Hänen mukaansa se myös ”vaikutti ratkaisevasti koko sitä seuraavan bysanttilaisen mariologian peruspiirteisiin”.³⁴

Vaikka ensimmäisessä homiliassa on runsaasti Maria-metaforia, siinä on vain kolme Vanhaan testamenttiin perustuvaa metaforaa (pensas, pilvi ja villa). Pensas eli palava pensas Marian typoksena tunnetaan jo Gregorios Nyssalaiselta³⁵. Mutta toisaalta kaikkien noiden kolmen typoksen käsittelytapa antaa sellaisen vaikutelman kuin Proklos kehitteli aikaisemmin tunnettua aihetta, joka tietenkin voisi olla alunperin hänen kynästään. Esimerkiksi niinkin erikoinen kielikuva kuin ”inkarnaation kangaspuut” olisi hyvin voinut olla tunnettu jossain muodossa, koska jo Hippolytos Roomalaisen (k. n. 236) teksteistä löytyy lähtökohdaksi sopiva kangaspuuvertaus.³⁶ Mutta aivan yhtä hyvin se olisi voinut syntyä juuri siten kuin Constatas esittää.

On selvää, että Proklos on ensimmäinen muiden Efesoksen aikakauden Marian ylistäjien joukossa, niin rohkeita ja loistokkaita ovat hänen kielikuvansa Mariasta, kreikankielisinä paljon hohdokkaampia kuin käännöksessä, jossa katoaa rytmin lisäksi sanojen merkitykset ja vivahteet, jotka assosioituvat tiettyyn historialliseen kontekstiin. Prokloksen käyttämällä tyylillä ja metaforilla on ollut suuri vaikutus, siihen, millä tavalla Mariaa ylistetään bysanttilaisessa hymnografiassa. Tuo vaikutus on tunnistettavissa myös kuuluisimmassa kaikista bysanttilaisista Marian ylistyksistä, Akathistohymnistä.

Käännös

Käännös on Schwartzin edition pohjalta ACO 1.1.1.103–107. Numerointi noudattaa Schwartzin kappalejakoja. Homilia on ensimmäisenä Prokloksen tekstien joukossa J. P. Mignen editiossa: *de laudibus Mariae* PG 65.680–692.

1. Neitsyen juhla tänään, veljet, kutsuu kielemme ylistykseen. Tämä juhla antaa siihen kokoontuneille avun. Ja niin aivan oikein onkin, sillä siveys on sen aihe. Se mitä me nyt juhlimme tulee naisten yhteisön kerskaukseksi ja naissukupuolen kunniaksi sen vuoksi, että äiti on samalla kertaa myös neitsyt.

Kaivattu kokoontuminen! Katso, maa ja meri saattelevat Neitsyttä. Laivat saavat purjehtia rauhallisesti yli aavan ulapan, maa mukautuu estelemättä vaeltajien askeleisiin. Hypähtäköön luonto ilosta; naisia kunnioitetaan. Riemuitkoon ihmisyys; neitseitä ylistetään. Sillä missä synti on tullut suureksi, siellä armo on tullut ylenpalttiseksi.³⁷ Meidät kutsui yhteen pyhä Maria; tahraton neitsyyden astia; toisen Adamin hengellinen paratiisi; luontojen sopusoinnun³⁸ työpaja; Lunastajan sovituksen juhla; häähuone, jossa Sana avioitui lihan kanssa; luonoltaan hengellinen pensas, jota jumalallisen synnytyksen tuli ei kuluttanut³⁹; valoisa pilvi, joka kantaa ruumiissaan kerubien yläpuolella olevaa⁴⁰; taivaallisen sateen puh-tain villa⁴¹, josta paimen pukeutui lampaan vaatteeseen; palvelijatar ja äiti, neitsyt ja taivas, Jumalan ainut silta ihmisten luokse; kunnioitusta herättävät inkarnaation⁴² kangaspuut,⁴³ jossa liiton viitta salaperäisesti kudottiin⁴⁴; Pyhä Henki kutoi palvelijanaan⁴⁵ korkeuksista lankeava voima⁴⁶, villa oli vanhan Adamin talja, kudos neitsyen tahraton ruumis, sukkulana kutojan mittaamaton armo; luojana⁴⁷ kuulemisen kautta⁴⁸ sisäänastunut Sana.

2. Kuka näki, kuka kuuli, että Jumala asui kohdussa rajoittamatta? Hänelle, joka ei mahtunut taivaaseen, kohtu ei ollut liian ahdas. Naisesta syntyi Jumala, ei kuitenkaan pelkästään Jumala, ja ihminen, mutta ei ainoastaan ihminen. Ja tämä syntynyt osoitti pelastuksen portiksi sen, mikä kerran oli ollut perisyntien ovi. Siinä missä käärme tottelemattomuuden vuoksi vuodatti myrkyä, siinä Sana tottelevaisuuden vuoksi⁴⁹ saapui antamaan temppelelle elämän. Siitä syystä että Kain, syntien ensimmäinen oppilas, sikisi synnistä, ihmisyvun lunastaja, Kristus, versoi ilman siementä. Ihmisiä rakastava Jumala ei hävennyt syntymistä naisesta, olihan elämä kysymyksessä. Ei hänen asumisensa kohdussa turmellut sitä, koska hän kerran itse oli sen vahinkoa aiheuttamatta luonut. Silä jos äiti ei olisi säilynyt neitsyenä, syntynyt olisi ollut pelkkä ihminen eikä syntyminen

olisi ollut vastoin tavanomaista kokemusta. Mutta jos äiti synnytyksen jälkeenkin oli edelleen neitsyt, hän syntyi sanoinkuvaamattomalla tavalla ja ja meni esteettä sisään suljetuista ovista, minkä luontojen liiton nähdesään Tuomas huudahti: ”Minun Herrani ja Jumalani!”⁵⁰

3. Älä häpeä, ihminen, synnytystä! Siitähän tuli meille pelastuksen lähtökohta. Sillä jos hän ei olisi syntynyt naisesta, ei hän olisi kuollut; jos hän ei olisi kuollut, ei hän omalla kuolemallaan olisi riistänyt valtaa kuoleman valtiaalta, Saatanalta⁵¹. Eihän arkkitehtiä vahingoita asuminen siinä, minkä hän itse on rakentanut, ei savi saastuta ruukuntekijää, jos hän muovaa sen uudestaan. Samoin ei saastuta puhdasta Jumalaa tuleminen neitseellisestä kohdusta. Luodessaan hän ei saastunut eikä saastunut sen kautta saapuessaan. Oi kohtu, jossa meidän vapautuksemme laintaulu laadittiin! Oi kohtu, jossa ase Saatanaa vastaan taottiin! Oi pelto, jossa meidän luontomme maanviljelijä kasvatti tähkän ilman siementä! Oi temppele, jossa Jumalasta tuli pappi, ei luontonsa muuttaen, vaan pukeutumalla papiksi myötätunnosta Melkisedekin pappeuteen⁵²! Sana tuli lihaksi⁵³, vaikka juutalaiset eivät uskoneet Herraan, joka niin sanoi. Jumala kantoi ihmisen muotoa, vaikka kreikkalaiset tekevät ihmeestä naurettavan. Salaisuus on juutalaisille herjaus ja muille kansoille hulluutta,⁵⁴ sillä ihme ylittää järjen. Sillä jos Sana ei olisi asunut kohdussa, ei liha istuisi pyhällä valtaistuimella. Jos Jumalaa olisi vahingoittanut saapuminen kohtuun, niin enkeleitäkin olisi vahingoittanut ihmisen palveleminen.

4. Vaikka hän on luonnoltaan kärsimään kykenemätön, hänestä tuli myötätuntonsa vuoksi suuresti kärsivä. Kristus ei tullut Jumalaksi kehityksen myötä, alkää kuvitelkokaan! Hän tuli myötätunnosta ihmiseksi niin kuin uskomme. Emme julista jumalaksi kohotettua ihmistä vaan tunnustamme ihmiseksi tulleen Jumalan. Kun äidiksi kirjattiin talouteen kuuluva⁵⁵ palvelijatar, hän on olemuksensa mukaisesti äiditön ja sallimukseen säädöksen⁵⁶ mukaisesti isätön. Miten muuten hän voisi Paavalin mukaan olla äiditön ja isätön⁵⁷? Jos hän olisi ainoastaan ihminen, hän ei olisi äiditön – hänellä on äiti. Jos hän olisi pelkästään Jumala, hän ei olisi isätön – hänellä on isä. Mutta nyt tämä sama on äiditön Luoja ja isätön luotuna.

5. Sinun tulisi huomata arkkienkelin nimi. Marian ilosanomantuoja nimitettiin Gabrieliksi. Mitä Gabriel merkitsee? ’Jumala ja ihminen’. Kun siis hän, josta Gabriel julistaa ilosanomaa, on Jumala ja ihminen, tervehdyksen tuominen ennakoivat ihmettä, jotta Jumalan suunnitelmaan⁵⁸ uskotaisiin.

Ymmärrä Kristuksen tulemisen syy ja ja ylistä ihmiseksitulleen voimaa. Ihmissuku oli suuressa velassa eikä tiennyt, mitä tehdä velan suhteen. Adamin kautta olimme kaikki allekirjoittaneet velkakirjan. Paholainen piti meitä orjinaan. Hän veti esiin velkakirjamme, jonka hän oli

kirjoittanut kärsivään ruumiseemme. Siinä tuo kelvotor seiso i ahdistaan meitä vela:lamme ja vaatien meiltä hyvitystä. Nyt täytyi tapahtua jomman kumman: joko antaa kaikki tuomittavaksi kuolemaan, koska kaikki olivat tehneet syntiä⁵⁹, tai antaa korvaus, joka täysin oikeuttaisi velan sovittamiseen. Ihminen ei siis kyennyt pelastamaan, hänhän oli velallinen. Ei enkeli kyennyt ostamaan meitä vapaiksi, koska enkelillä ei ollut voimavaroja sellaiseen lunnaaseen. Synnittömän Jumalan oli kuoltava syntiä tehneiden puolesta, koska tämä ainoa paholaisen ratkaisu oli jäänyt jäljelle. Mitä sitten tapahtui? Hän joka koko luonnon saattoi olemattomuudesta olemaan, hän jonka anteliaisuus ei lopu, hän hankki kuolemaantuomituille varman elämän ja kuolemalle soveliaimman ratkaisun. Hän tuli ihmiseksi tavalla jonka itse tiesi (järki ei tuota ihmettä kykene selittämään). Ihmisenä, joksi hän tuli, hän kuolee, Jumalana, joka hän oli, hän lunastaa niin kuin Paavalin sanoo: ”Kristuksen veressä meillä on lunastus, rikkomus-temme anteeksianto.”⁶⁰

Mikä vaihtokauppa! Toisille hän hankki kuolemattomuuden, sillä itse hän oli kuolematon. Tällaista toista jumalallisen suunnitelman toteuttajaa⁶¹ kuin oli yksin Neitseestä syntynyt Jumala ja ihminen ei ollut eikä tullut, ei ole eikä tule olemaan. Hänellä ei ole vain arvo, joka vastaa tuomittavien joukkoa, vaan arvo, joka on enemmän kuin kaikkien heitä vastaan esitettyjen tuomioitten. Koska hän on Poika, hän pysyy muuttomattomana suhteessaan Isään. Koska hän on Luoja, hän on voimiltaan ehtymätön. Kun hän tuntee sääliä, hän paljastaa ylittämättömän myötätuntonsa. Ylipappina ollessaan hän on arvollinen rukoilemaan puolestamme.⁶² Koskaan ei nähdä mitään tämän vertaista tai lähimainkaan mitään tähän verrattavaa. Katso hänen ihmisrakkauttaan. Vapaaehtoisesti tuomituna hän lunasti vapaaksi kuolemasta heidät, jotka hänet ristiinnaulitsivat. Teloittajiensa laittomuuden hän käänsi lainrikkojien pelastukseksi.

7. Aseettomasta ihmisestä ei siis ollut pelastajaksi, sillä – Paavalin sanoin kaikki ovat tehneet syntiä⁶³ – hän itse tarvitsi pelastajaa. Synti meidät johdatti paholaiselle ja paholainen meidät luovutti kuolemalle. Asiamme sai äärimmäisen vaarallisen käänteen; vapautukseen ei ollut minkäänlaisia resursseja meille lähetetyt parantajat julistivat. Mitä sitten tapahtui? Kun profeetat näkivät inhimillisen osaamisen ylittävän tuhon, he huusivat taivaasta parantajaa. Yksi huutaa: ”Kallista taivaasi ja astu alas!”⁶⁴ Toinen huutaa: ”Paranna sinä minut, Herra, niin minä paranen!”⁶⁵ Ja joku muu taas: ”Osoita voimasi, tule avuksemme!”⁶⁶ Ja toinen: ”Asuisiko Jumala todella ihmisten kanssa?”⁶⁷ Ja toinen: ”Herra, armahda meitä pian, sillä meistä on tullut köyhimpiä kerjäläisiä!”⁶⁸ Ja toinen: ”Voi minun sieluni, sillä maan päältä on hävinnyt Jumalan pelko eikä ole enää suoraselekäistä ihmistä!”⁶⁹ Ja toinen: ”Jumala, pelasta minut, Herra riennä avukseni!”⁷⁰ Ja toinen: ”Vielä vähän aikaa, vain vähän aikaa niin tulee se, jonka

on määrä tulla, eikä hän viivyttelä.”⁷¹ Ja toinen: ”Minä olen kuin eksynyt lammas; etsi palvelijasi, jonka toivo on sinussa.”⁷² Ja vielä yksi: ”Meidän Jumalamme tulee, hän ei enää vaikene!”⁷³

Hän, kuningas luonnoltaan, ei siis ylenkatsonut tyrannin terrorisoimaa ihmisen luontoa. Armahtava Jumala ei antanut meidän jäädä lopullisesti paholaisen alamaiseksi, vaan hän, aina läsnäoleva, saapui ja lunasti meidät omalla verellään ja antoi kuolemalle sukukuntamme puolesta vastalahjaksi ruumiinsa, jota neitseestä kantoi. Hän osti maailman vapaaksi lain kirouksesta kukistaen kuolemalla kuoleman – ja Paavali julistaa: ”Kristus on lunastanut meidät vapaaksi lain kirouksesta.”⁷⁴

8. Se joka meidät nyt siis osti ei ollut ainoastaan ihminen, sinä juutalainen! Sillä ihmisluonto oli tullut kokonaan synnin orjaksi. Mutta ei myöskään Jumala vailla ihmisyyttä, sillä hänellä oli ruumis, oi manikealainen! Jos hän nimittäin ei olisi pukeutunut minuun, ei hän olisi pelastanut minua. Mutta Neitsyen kohtuun ilmestyessään hän puki päällensä tuomitun ja siellä tapahtui pelottava vaihto; hän antoi hengen ja otti vastaan lihan. Hän on sama Neitsyen kanssa ja Neitsyestä, sama varjotessaan Neitsyen hengellä, sama tullessaan lihaksi hänestä. Jos Kristus on toinen ja Jumala Sana toinen, ei ole enää kolmiyhteyttä vaan on neliyhteys. Älä revi inkarnaation viittaa, ylhäällä kudottua kangasta. Älä ota oppia Areioksesta, joka jumalattomuudessaan leikkaa olemuksen. Älä sinä jaa sitä, mikä on liittynyt yhteen, jottet jakaisi Jumalaa.

Kuka ilmestyi pimeydessä ja kuoleman varjon maassa oleville?⁷⁵ Ihminen? Miten? Hänkö olisi johdattanut pimeydessä olevia, niin kuin Paavali sanoo: ”Hän on pelastanut meidät pimeyden vallasta,”⁷⁶ ja lisää, ”ennen tekin olitte pimeyttä”⁷⁷. Kuka siis ilmestyi? David opettaa sinua sanomalla: ”Siunattu on se, joka tulee Herran nimessä.”⁷⁸ Kerro selvästi, David, huuda kurkun täydeltä, älä arkaile, anna äänesi kaikua kuin pasuuna!⁷⁹ Kerro, kuka tämä on. Hän on Herra sotajoukkojen Jumala! ”Jumala on Herra ja hän ilmestyi meille.”⁸⁰ Sillä Sana tuli lihaksi;⁸¹ luonnot yhdistyivät ja liitto pysyi sekoittumattomana.

9. Hän tuli pelastamaan, mutta hänen täytyi myös kärsiä. Miten kumpikin oli mahdollista? Jos hän olisi ollut ainoastaan ihminen, hän ei olisi kyennyt pelastamaan, jos pelkästään Jumala, hän ei olisi voinut kärsiä. Mitä sitten tapahtui? Hän joka oli Jumala tuli ihmiseksi. Jumalana, joka hän oli, hän pelasti; ihmisenä, joksi hän tuli, hän kärsi. Sen tähden, kun kirkko näki synygogan kruunaavan hänet orjantappuroilla, se puhkesi valittamaan tuota väkivaltaa: ”Tulkaa ulos, Jerusaleminen tyttäret ja katsokaa seppeltä, jolla hänen äitinsä hänet seppelöi!”⁸² Sillä hän kantoi orjantappurakruunua ja lunasti tuomion orjantappuroista.⁸³ Sillä hän oli sama Isän helmoissa⁸⁴ ja Neitsyen kohdussa, sama äidin sylissä ja tuulen siivillä⁸⁵, sama ylhäällä enkelien kumartamana⁸⁶ ja alhaalla publikaanien

seurassa syömässä⁸⁷. Serafit eivät tohtineet katsoa kohti ja Pilatus kuulusteli; orja löi kepillä ja luomakunta vapisi. Vaikka hänet oli ristille ripustettu, hänen valtaistuimensa ei tyhjentynyt; hänet suljettiin hautaan ja hän levitti taivaan ikäänkuin telttakankaan⁸⁸; hänet luettiin kuolleisiin, mutta hän riisui Hadeksen aseista. Alhaalla häntä syytettiin villitsijäksi⁸⁹ ja ylhäällä pyhänä ylistettiin.

Mikä salaisuus! Katson ihmeitä ja julistan jumaluutta, näen kärsimykset enkä kielellä ihmisyyttä. Ihmisenä Immanuel avasi luonnon portin, Jumalana hän ei murtautunut neitsyyden lukkoa. Samalla tavalla hän tuli ulos kohdusta kuin oli kuulemisen kautta mennyt sisään; sillä tavalla syntyi kuin siitettiin. Kärsimystä kokematta hän meni sisään ja sanoin ilmaise-mattomasti tuli ulos niin kuin profeetta Hesekiel lausuu: ”Herra vei minut sitten takaisin temppelin ulommalle portille, sille, joka on itään päin, mutta se oli suljettu. Herra sanoi minulle: ”Ihmisen Poika, tämä portti pysyy suljettuna, eikä sitä ole lupa avata. Kukaan muu ei saa kulkea siitä kuin Herra, Israelin Jumala, vain hän yksin kulkee siitä sisään ja ulos ja siksi portti pysyy suljettuna.””⁹⁰

Tässä on selvä todistus pyhästä Jumalansyntyjästä Mariasta. Rauetkoon nyt kaikki vastaansanomien ja valistukaamme kirjoituksista, jotta saavuttaisimme taivaan valtakunnan Kristuksessa Jeesuksessa meidän Herrassamme. Hänelle kunnia iankaikkisesta iankaikkiseen. Amen.

VIITTEET

¹ ACO 1.1.1.103.

² *Holum* 1989, 154 sit. Theophanis Chronographia, C. de Boor I.88.

³ Ajoitusperusteista ks. *Caro* 1971, 81–88. Caro ajoittaa homilian joukuuhun 430. Vrt. *Holum* 1989, 155–156, *McGuckin* 1994, 30, *Constas* 1994, 51–62.

⁴ Holumin teos kattaa vuodet 370–455. Huomattava osa teoksesta käsittelee keisarinna Pulcheriaa (399–453). McGuckinin teos kattaa vuodet 378–444. Teos selvittää kokonaisuudessaan oppiriidan Theotokoksesta. Constasin teos ulottuu Prokloksen kuolinvuoteen 446.

⁵ *Holum* 1989, 156.

⁶ Vrt. *McGuckin* 1994, ”Index of themes *Theotokos*”; *Holum* 1989, 147–174; *Constas* 1994, 41–64.

⁷ *Theotokos* on sana, jonka etymologiaa ei tunneta (A Patristic Greek Lexicon: Θεοτόκος, ”Before 5th-cent. Christol. controversies, gen. as adj.”). Se esiintyy ensimmäisen kerran Origeneella (k. noin 254) ja lukuisia kertoja teksteissä, jotka ovat ajalta ennen Efesoksen kirkolliskokousta, vrt. *Starowieyski* 1987, 236–242.

⁸ *McGuckin* 1994, 27–29.

⁹ *Holum* 1989, 154 sit. Socrates 7.32.1–2.

¹⁰ Varhaista Marian kulttia on tutkittu runsaasti, esim.: Primordial Cultus Mariae, proceedings of the Lisbon International Mariological Congress 1967; La

mariologia nella catechesi dei padri (Età postnicena), ed. *S. Felici*. Las-Roma 1989; *Stephen Benko*, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology. Studies in the History of Religions 59*. Leiden–New York–Köln 1993. Toistaiseksi kuitenkin Marian kultista 400-luvun Konstantinopolissa ei ole olemassa tieteellistä tutkimusta, vaikka esim. Averil Cameron kiinnitti tähän puutteeseen huomiota jo kaksikymmentä vuotta sitten artikkelissaan ”The Theotokos in sixth-century Constantinople”. *Journal of Theological Studies*, N.S. 29, Pt. 1, 1978, 79–108. Eräs esitys kultin synnystä on teoksessa *Vasiliki Marie Limberis*, *The Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*. London–New York 1994. Limberiksen teos perustuu oleellisimmalta osaltaan Holumin tulkintaan Pulcherian persoonasta ja toiminnasta Nestoriosta vastaan Theotokos-kiistassa eikä tuo esiin uutta vakuuttavaa dokumenttiaineistoa. Limberiksen teos on enemmän fiktiivinen kuin tieteellinen, Prokloksen osuus erityisesti.

¹¹ *Holum* 1989, 174.

¹² ’Neitsyt’, παρθένος, tekninen termi, jota käytettiin sekä naimattomasta, naimisissa olevasta että leskestä, joka oli omistautunut elämään Jumalalle. Naisaskeetit muodostivat neitseitten järjestön (τάγμα των παρθένων), instituution, joka on todistettavasti ollut olemassa jo 370–380, vrt. *Elm* 1996, 139–142, 158–159, 164–166; Konstantinopoli 178–183.

¹³ *Holum* 1989, 93 sit. Sozomen H.E. 9.1.3–4.

¹⁴ *Elm* 1996, 26.

¹⁵ *Holum* 1989, 156.

¹⁶ *Holum* 1989, 156.

¹⁷ Or. 38 PG 36.313A.

¹⁸ De Virginitate PG 46.324AB.

¹⁹ Muséeon 46, 190.

²⁰ Vrt. *Giannarelli* 1989, 236–244.

²¹ Hom. 5 PG 65.720B.

²² *Constas* 1994, 53.

²³ *Jugie* 1926, 317.

²⁴ Hom. 5 PG 65.717A.

²⁵ Jugien artikkeli on vuodelta 1926, mutta se on toistaiseksi tärkein puheenvuoro asiassa. Jugie olettaa, että Marian muistojuhla edelsi Kristuksen syntymän juhlaa, vrt. 297–309. Fletcher olettaa, että olisi ollut kaksi juhlaa ”as a part of one and the same festival, that the commemoration of the Virgin was an intergral part of the Nativity celebrations.”, vrt. *R. A. Fletcher*, *Three Early Byzantine Hymns and Their Place in the Liturgy of the Church of Constantinople*. BZ 51 (1958), 53–65. Leroy asettuu sille kannalle, että juhla olisi ollut 26. joulukuuta, vrt. *F. J. Leroy*, *L’homilétique de Proclus de Constantinople*. Tradition manuscrite, inédits, études connexes. Studi e testi 247. Città del Vaticano 1967, 66. n. 41. Vrt. *Constas* 1994, 52–53.

²⁶ CPG 3.5800. Kreikka, latina, syyria, armenia, etiopia, georgia, slaavilaiset kielet.

²⁷ Hom. 4 PG 77.992–996; ACO 1.1.2.92, josta *J. Quasten* toteaa: ”The most famous Marian sermo of antiquity.” *Constas* kertoo mm., että 500-luvulla Prokloksen homilia mainittiin hyväksyvästi keisari Justinianuksen dogmaattisissa teoksissa. 600–700 -luvulla osia siitä sisällytettiin Anastasios Siinailaisen teokseen *Hodegos* ja anonyymiin valikoimaan *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbum*. 1000-luvulle tultaessa lektionaario-otsikot kuuluivat: ”Tämä homila on luettava kaikissa pyhän Jumalansynnyttäjän juhlissa.” Homilian

johdanto sävellettiin ja se otettiin bysanttilaiseen Oktoekkhokseen. Kaikesta päätellen 1300-luvulla hymni oli tullut niin tunnetuksi, että Xanthopoulos kuvatessaan tapahtumia homilian esittämisen aikaan 400-luvulla, siteeraa vahingossa hymniä eikä homiliaa. 1600-luvulla korfulainen Nicholas Bulgaris sisällytti laajoja oteita homiliasta Pyhään katekismukseensa, vrt. *Constas* 1994, 52 n. 47.

²⁸ Just. Dial. 100 PG 6.709, Iren. Haer. 3.22.4 PG 7.958–959; vrt. *Peltomaa* 1997, 99–102.

²⁹ Luuk. 1:38.

³⁰ Tomus ad Armenios ACO 4.2.192.21–25 ἀλλὰ ἀναγκαίως ὁ αὐτὸς θεὸς τῶν καὶ ἀνθρώπων, οὐ διαιρούμενος εἰς δύο, ἀλλὰ μένων εἰς, διὰ μὲν τοῦ ἐκ γυναικὸς γεννηθῆναι δεικνύς ὅτι ἄνθρωπος, εἰὰ δὲ τοῦ ἀσυνδυάστως καὶ φυλάξει τὴν τεκοῦσαν παρθένοι μαρτυρούμενος ὅτι ἐστὶ θεός, ἔσωσεν τὸν κόσμον Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ἐλθὼν ἐπὶ γῆς καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστραφεῖς. 193.8–15 ὥσπερ τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα ὁμοούσιος, οὕτως ὁ αὐτὸς καὶ τῇ παρθένῳ κατὰ τὴν σάρκα ὁμόφυλος ... εἰ δὲ προφητῶν γλώσσαι, τὸ ἄρρητον προσαλπίζουσαι μυστήριον, βοῶσιν Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει, καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐρμηνεύων ὁ Γαβριὴλ φάσκει· μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, τοῦ χάριν διὰ τὴν τοῦ τεχθέντος συγκατάβασιν τὴν δόξαν τῆς τεκούσης περικόπτουσαι; 193.20–21 ὅπου ὑπὲρ φύσιν ὁ τόκος, ἐκεῖ ὁ τεχθεὶς θεός.

³¹ Prokloksella 'ainainen neitsyys' ei ole sama kuin Marian epiteetti, ἀειπαρθένος, 'ainainen neitsyt'. Viimeksi mainittu koostuu kolmesta osakäsitteestä: neitsyt ennen syntymää, synnyttäessä ja syntymän jälkeen. Neitsyt syntymän jälkeen, *post partum*, oli kannanotto Matteukseen (1:25 suhde Joosefiin) ja Caron mukaan täysin vieras ongelma Efesoksen kontekstin homilioille, vrt. *Caro* 1971, 336. Sen vuoksi tämä Prokloksella esiintyvä *post partum*: on huomionarvoinen. On mahdollista, että se kuului oleellisesti Theotokos-termin puolustamiseen, sillä se löytyy mm. antiokialaista traditiota noudattaen kirjoitetusta homiliasta, joka on selvästi todistelua Nestoriosta itseään vastaan ja ajalta ennen Efesoksen kirkolliskokousta (Caron ajoitus 429), Ps. Athanasius, *In nativitate Christi* PG 28.961B. Ilman tarkempaa tutkimusta asiasta ei kuitenkaan voi olla varma.

³² *Loofs* 1905, 338.

³³ *Tanner* 1990, 86.

³⁴ *Constas* 1995, 177.

³⁵ *Constas* 1995, 178 sit. Mos. 2.12 (ed. *Jean Daniélou*) SC 1 1968, 118.

³⁶ PG 10.732BC.

³⁷ Room. 5:20.

³⁸ Kirjaimellisen käännös ”luontojen (s.o. jumalallisen ja inhimillisen luonnon) ykseyden (ένότης) työpaja” tuottaisi assosiaation yhdestä luonnosta, mitä Proklos ei missään tapauksessa tarkoita.

³⁹ 2 Moos. 3:2.

⁴⁰ Jes. 19:1.

⁴¹ Tuom. 6:37–38.

⁴² οἰκονομᾶς.

⁴³ Tästä kielikuvasta on artikkeli: *Nicholas Constas*, Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, the Theotokos, and the Loom of the Flesh. *Journal of Early Christian Studies* 3:2 (1995), 169–194.

⁴⁴ Joh. 19:23.

- ⁴⁵ ἔριθος, 'villan kanssa työskentelevä nainen' on käännetty 'palvelija'.
- ⁴⁶ Luuk. 1:35.
- ⁴⁷ 'Luoja' τεχνίτης, merkitys on lähinnä 'käsityöläinen' tai 'teknikko'.
- ⁴⁸ 'Kuulemisen kautta', διὰ τῆς ἀκοῆς, on Proklokelle tyypillinen ilmaisu, joka esiintyy jo Efraim Syyrialaisella.
- ⁴⁹ Tässä διὰ τῆς ἀκοῆς on 'tottelevaisuuden vuoksi', koska kysymys ei ole sikiämisen tavasta vaan Marian asenteesta.
- ⁵⁰ Joh. 22:28.
- ⁵¹ Hepr. 2:14.
- ⁵² Hepr. 6:20.
- ⁵³ Joh. 1:14.
- ⁵⁴ 1 Kor. 1:23.
- ⁵⁵ 'Talouteen kuuluva' (τὴν οἰκέαν); οἰκέλος, 'talouteen tai kotiin kuuluva', 'palvelija'.
- ⁵⁶ κατ' οἰκονομίαν.
- ⁵⁷ Hepr. 7:3.
- ⁵⁸ οἰκονομίαν.
- ⁵⁹ Room. 3:23.
- ⁶⁰ Ef. 1:7.
- ⁶¹ "Jumalallisen suunnitelman toteuttajaa" = κατ' οἰκονομίαν.
- ⁶² Hepr. 3:2.
- ⁶³ Room. 3:23.
- ⁶⁴ LXX Ps. 143:5; Ps. 144:5.
- ⁶⁵ Jer. 17:14.
- ⁶⁶ LXX Ps. 79:3; Ps. 80:3.
- ⁶⁷ LXX 3 Reg. 8:27.
- ⁶⁸ LXX Ps. 78:8; Ps. 79:8.
- ⁶⁹ LXX Mich. 7:1–2.
- ⁷⁰ LXX Ps. 69:2; Ps. 70:2.
- ⁷¹ LXX Hab. 2:3 niin kuin se on siteerattu Hepr. 10:37.
- ⁷² LXX Ps. 118:176; Ps. 119:176.
- ⁷³ LXX Ps. 49:3; Ps. 50:3.
- ⁷⁴ Gal. 3:13.
- ⁷⁵ Luuk. 1:79.
- ⁷⁶ Kol. 1:13.
- ⁷⁷ Ef. 5:8.
- ⁷⁸ LXX Ps. 117:26; Ps. 118:26.
- ⁷⁹ Jes. 58:1.
- ⁸⁰ LXX Ps. 117:27.
- ⁸¹ *Sillä Sana tuli lihaksi* esiintyy useimmissa käsikirjoituksissa, vaikka sitä ei ole otettu Schwartzin editioon. Jäljessä seuraava argumentti on mielekkäämpi, jos se on mukana.
- ⁸² LXX Cant. 3:11.
- ⁸³ 1 Moos. 3:18.
- ⁸⁴ Joh. 1:18 alkuperäinen 'Isän helmoissa' on käännetty 'aina on Isän vieressä'.
- ⁸⁵ LXX Ps. 103:3; Ps. 104:3.
- ⁸⁶ Hepr. 1:6.
- ⁸⁷ Matt. 9:10.
- ⁸⁸ LXX Ps. 103:3; Ps. 104:3.
- ⁸⁹ Matt. 27:63.
- ⁹⁰ LXX Hes. 44:1–2.

LYHENTEET

- ACO *E. Sachwitz*, Acta Conciliorum Oecumenicorum, 1–4 Berolini et Lipsiae 1924–1940.
 BZ Byzantinische Zeitschrift
 LXX Septuaginta
 PG *J. P. Migne*, Patrologia Graeca. Paris 1857–1966.
 PO Patrologia Orientalis

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Attikus Konstantinopolilainen*
 Sur la Sainte Mère de Dieu. – Discours d'Atticus de Constantinople, ed. *J. Lebon*. Le Muséon 46 (1933) 167–195.
- Gregorios Naziansilainen*
 Oratio 38 PG 38.3:3.
- Gregorios Nyssalainen*
 De virginitate PG 46.324.
- Ireneus*
 Adversus haereses 3.22 4 PG 7.958.
- Justinus*
 Dialogus cum Tryphone Iudaeo 100 PG 6.709.
- Proklos Konstantinopolilainen*
 Oratio 1 de laudibus Mariae PG 65.680; ACO 1.1.103.
 Tomus ad Armenios PG 65.856; ACO 4.2.187.
 Oratio 5 PG 65.716; *Constas* 1994, 215.
- Nestorios*
 Zum Gedächtnis des heiligen Seligen Maria. Gegen Proklus. – Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, ed. *Friedrich Loofs*. Halle 1995.
- Caro, Roberto*
 1971– La Homiletica Mariana Griega en el Siglo V, 1–3. Marian Library Studies, 1973 University of Dayton. Ohio.
- Constas, Nicholas P.*
 1994 *Four christological homilies of Proclus of Constantinople: Introduction, critical edition, translation, and commentary*. Dissertation of Ph.D., The Catholic University of America. Washington D.C.
 1995 Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, the Theotokos, and the Loom of the Flesh. *Journal of Early Christian Studies* 3:2, 169–194.

Elm, Susanna

1996 'Virgins of God'. The Making of Asceticism in Late Antiquity (Oxford Classical Monographs). First print. 1994. Oxford.

Giannarelli, Elena

1989 Maria come "exemplum" per la tipologia femminile nei sec. IV–V. – La mariologia nella catechesi dei padri (Età postnicena), ed. *S. Felici*. Las-Roma, 233–246.

Holum, Kenneth G.

1989 The Theodosian Empresses. Women and imperial dominion in late antiquity. First print. 1982. Berkeley–Los Angeles–London.

Jugie, Martin

1926 Homélie mariales byzantines. PO 19.297–317.

McGuckin, John A.

1994 St. Cyril of Alexandria, the Christological Controversy: its history, theology, and texts (Supplements to *Vigilae Christianae* 23). Leiden–New York–Köln.

Peltomaa, Leena Mari

1997 Zur Interpretation des Hymnos Ἀκαθιστος. *Acta Byzantina Fennica* 8, 97–106.

Starowieyski, Marek

1987 Le titre Θεοτόκος avant le concile d'Ephèse. *Studia Patristica* 19, ed. *E. A. Livingstone*. Oxford, 236–242.

Tanner, Norman P.

1990 Decrees of the Ecumenical Councils. Vol. I, Nicaea I to Lateran V. Washington–London.

SUMMARY

Leena Mari Peltomaa, *The famous Marian homily of Proklos of Constantinople. Introduction and translation in Finnish.*

The homily Proklos delivered in the Great Church of Constantinople in the presence of Nestorius, probably on the Sunday before Christmas in 428, was a rousing panegyric on the Virgin Mary. The congregation knew that the chief concern was the honorary title of Mary. They understood the sermon of Proklos as a defence of the word *Theotokos* even though most of them were certainly unaware of its important implications to christology. The word *Theotokos* had belonged to the common language of devotion from at least the time of Gregory Nazianzus, but the new archbishop Nestorius resisted its use. Devotion to the Virgin assumed a dominant position in the religious life of ascetic women, and the rejection of the honorary title of Mary by the archbishop was an outrage to their feelings.

The gathering consisted largely of women. Among the female ascetics' there were also the Empress Pulcheria and her sisters. Kenneth G. Holm supposes that the opening words of Proklos reveal Pulcheria's own view of the issue at stake, and he maintains that "the sermon and the Mary festival must be seen against the background of her (Pulcheria's) quarrels with Nestorius and her rising anger over his attacks on the title *Theotokos*". This claim is, however, exaggerated. Holm interprets the chapter from Pulcheria's point of view, on the basis of her behavior. This is an error. For it is evident that the passage in the first place reflects traditional ascetical teaching; chastity like Mary's, both physical and spiritual, enabled her to give birth to Christ in her "womb of belief", to become the "Mother of Christ". This was the context within which the Virgin Mother had become the object of ascetic imitation. And this is also the context found in Proklos' homily. It deals with the theme of chastity – Proklos states it explicitly – and the words are addressed to the women who held the Virgin Mother as their example: "What we celebrate today is the pride and glory of womankind, wrought in her who was mother and virgin at once."

The feast was a commemoration of Mary and the first Constantinopolitan Marian feast we know. It was linked with Christmas, but it is still open whether it was celebrated before Christmas or after it. The main theme was the virgin birth. Therefore it is not surprising that the pure womb of Mary is the focus of Proklos' homily, in which he even bursts into an encomium on the Virgin's womb.

Proklos does not define the term *Theotokos* and uses the word *Theotokos* only once. His teaching on Mary can be seen in the formulation: "... who was *born of a virgin, God and man*." For Proklos the testimony that the incarnate was God, is the miracle of the pure womb, which, however, was not pure only at the moment of the conception but after the birth as well. "If the mother had not remained a virgin, the child born would have been a mere man and the birth no miracle." An analogy of this idea is to be found in his *Tomus ad Armenios*. It demonstrates that Proklos saw Mary as a virgin even *post partum*.

This Marian homily is an excellent example of the homiletic style and metaphorical language of Proklos. His influence can be found in all the subsequent Byzantine Marian hymnography, and it is recognizable from the most famous of all Byzantine hymns, the Akathistos.

Veli-Petri Seppälä

Aramea ja kreikka, evankeliumi ja eksegetiikka

Ortodoksina Uuden testamentin eksegetiikan äärellä

Protestanttiselta pohjalta kehittynyt UT:n eksegetiikka on viime vuosikymmeninä tuottanut tuloksia, jotka eivät erityisesti viehätä uskovaista kirkkokansaa. Protestanttinen periaate irrottaa Raamatun teksti traditiosta ja jättää se *yksin* teki Raamatusta irrallisen objektin, jota tutkimalla katsottiin olevan mahdollista vastata kaikkiin kysymyksiin. Vuosisatojen kuluessa kysymyksenasettelun perspektiivi on vähitellen vaihtunut yhä kriittisemmäksi, mikä on johtanut siihen, että protestantismin alunperin korostamaa Raamatun suvereenia auktoriteettia on vakavasti horjutettu. Protestantismi irrotti ensin tekstin historiallisesta traditiosta, sitten eksegetiikka ajoi sen osaksi uutta rekonstruoitua varhaishistoriaa ja hengellinen sekaannus oli valmis. Vladimir Solovjov kärjistää saman sanoessaan ”protestanttinen Raamatun tutkiminen muuttui kritiikiksi, kritiikki kumoamiseksi.”¹ Onkin aatehistoriallisesti mielenkiintoista, että historiallis-kriittinen eksegetiikka näyttää horjuttavan voimakkaimmin juuri protestanttista uskoa. Apostolisessa traditiossa eläville kirkkoille opillisen näemyksen luotettavuus ei ole suoraan verrannollinen sen kronologiseen varhaisuuteen.

Useimmat yksittäiset ongelmakohdat ja huomiota herättäneet kyseenalaistukset palautuvat peruskysymykseen siitä, onko teksti myöhempää sepitystä, joka kuvaa enemmän vuosisadan loppupuolen oloja, vai onko traditio aito ja kuvaa autenttisesti Herran puheita ja elämää. Kysymyksen lähestyminen on ongelma sinänsä. Puhtaasti tieteelliseltä kannalta tarkasteltuna eksegetiikan pääongelma näyttää olevan siinä, että tieteellisinä tuloksina esitellään spekulatiivisia kehäpäätelmiä tai niiden osia. Yhden kehäpäätelmän saavuttaessa keskustelussa dominoivan aseman sen suhteellinen luonne voi hämärtyä niin, että se virallistetaan ja paradigmaan sopimattomat kysymykset vaiennetaan. Toisaalta lienee myös rehellisintä tunnustaa, että ortodoksina ja uskovaishenkinä ei ole mahdollista suhtautua

täysin puolueettomasti sellaiseen tutkimukseen, joka asettuu evankeliumin yläpuolelle ja pitää evankeliumitekstiä myöhempana sepityksenä. Kriittisellekin ajattelulle olisi kuitenkin aina oltava tilaa. Totuus kyllä kestää.

Näkisin ortodoksisen kysymyksenasettelun lähtevän kuitenkin hieman toisesta perspektiivistä: ei tekstistä, vaan tapahtumasta. Evankeliumissa ei pyhää ensisijaisesti ole mikään tekstimuoto, vaan se historiallinen hetki ja tapahtuma, jota teksti inhimillisen kielen kaikkien rajoituksen alaisena jäljittelee, kuvaa ja tulkitsee. Tämä on itsestään selvää kirkolle, jonka elämä perustuu tradition jatkuvuuteen eikä vain jonkin siitä irrotetun tekstin oikean tulkinnan etsimiseen. Samasta syystä myöskään millään yksittäisellä kielellä ei pitäisi olla monopolia pyhien tapahtumien kuvaamiseen.

Esimerkiksi voimme ottaa vaikkapa sen faktuaalisen tapahtuman, että Jeesus lähti opetuslastensa kanssa Betaniaan ja palasi sieltä seuraavana aamuna Jerusalemiin. Tällä tapahtumalla on oma pyhytensä ja oma merkityksensä kirkon traditiolle ja elämälle (pyhiinvaeltajille). Se että Matteus (21) ja Markus (11) kuvaavat tapahtumaa, on jossain määrin toissijaista. Se että he kuvaavat tapahtumaa nimenomaan *kreikaksi*, on vielä toissijaisempaa. Ja se että he kuvaavat tapahtumaa *eri* sanoilla, on aivan erityisen toissijaista. Ainakin periaatteessa tapahtuma olisi voinut pysyä kirkolle pyhänä ja merkityksellisenä, vaikka se olisi jäänyt kokonaan vaille tekstuaalista signifiointia.

Toisaalta tapahtuman ja tekstin erottaminen on tietyllä tavalla käsitteellistä: emmehän me kuitenkaan pääse käsiksi tapahtumiin ilman tekstiä. – Emmekö todella: yhteydessä Häneen, joka ei jätä meitä ja on joka päivä meidän kanssamme? Huomaamme, että neutraalia perspektiiviä ei ole: objektiivinen perspektiivi sulkee pois elävän uskon ja sikäli tahtomattaankin asettuu sitä vastaan.

Mutta eikö tässäkin ole kehäpäätelmä: se, että evankelista kuvaa pyhää tapahtumaa, muodostuu itse tapahtumaksi, jolla oma pyhytensä? Totta, mutta apostoliselle kirkolle pyhyys ei mitenkään rajoitu Kristuksen ja Hänen kuvaamisensa väliseen kehään. Paremminkin voisi nähdä evankelistan kirjoitus-aktin eräänä (mitä oleellisimpana) lenkkinä ketjussa, jonka viimeisin (ja vähäisin) lenkki on apostolisten kirkkojen nykyinen elämä. Historiallisesti lenkki on sitä merkittävämpi mitä lähempänä se on lihaksi tullutta Jumalan sanaa, ja siksi apostolien kirjoitukset ovat kuin totuuden heijastus, mutta nykyajan pyhien kirjoitukset vain heijastuksen heijastusta.

Kristillisen kirkon todellinen eksegeesi olisikin mystistä, elävän paradoksin säilyttävää. Ja ensimmäinen paradoksi on, että Jumalan Sana tuli lihaksi, ei kirjaksi. Pyhien kirjoitusten osalta tämä merkitsee, että ilmoi-

tuksessa oleellista on merkitys, universaali semanttinen struktuuri, eikä partikulaarin kielen sanamuoto – edes alkukielen.

Tämänsuuntaista lähtökohdista käsin en voi ajatella UT:n nykyistä eksegetiikkaa palaamatta toistuvasti erään historiallisen tosiseikan äärelle. Jeesus puhui arameaa. Historiallis-kriittinen redaktiotutkimus on muodostunut järjestelmäksi, jossa näyttäisi olevan yllättävän rajoitetusti tilaa sille tosiasialle, että evankeliumin kreikkalaisen tekstin takana olevien sanojen alkukieli olikin aramea.

Modernin eksegetiikan historiaa silmäillessämme huomaamme aramean joutuneen ikään kuin vastakkainasettelun osapuoleksi, vieläpä puolustuskannalle. 1700-luvun romanttinen käsitys yhdestä aramealaisesta alkuevankeliumista kaikkien synoptikkojen taustalla osoittautui mahdottomaksi. Viime vuosisadalla vastakkain oli kaksi koulukuntaa, joista ”puristit” yrittivät tulkita UT:n kielen kaikki piirteet käyväksi attikalaiseksi kreikaksi ja ”hebraistit” halusivat johtaa kaikki erikoisuudet hepreaan. Asetelmaa jatkoivat ”deissmannistit” ja ”aramealainen koulukunta” kysymyksenasettelun ja metodiikan tullessa koko ajan kirjavammaksi.² Tässä yhteydessä ei kuitenkaan ole mahdollista ottaa kantaa koko massiivisen protestanttis-akateemisen historiallis-kriittisen tutkimuksen tuloksiin, vaan mieluummin esittäisin nöyryydellä ja uteliaisuudella kysymyksen: miltä evankeliumitekstin semantiikka ja eksegetiikka näyttäisivät, jos lähtökohdiana olisi se, että käytännöllisesti katsoen kaikki Jeesuksen sanat ovat peräisin aramealaisesta alkumuodosta? Ongelma kertaantuu vielä tekstin toimitusvaiheessa: redaktiotutkimuksessa tulisikin korostaa enemmän redaktorin ilmeistä kaksikielisyyttä tekstimuodon erityispiirteiden selittäjänä. (Mikäli haluaisimme korostaa kristinuskolle ja traditiolle uskollista lähtökohtaa, voisimme lisätä lähtöpremissiksi, että tekstin kuvaamat tapahtumat ovat tosia ja sen merkitykset pyhiä; historiallis-kriittistä lähestymistapaa ei saisi mieltää tämän loogiseksi vastakohtaksi, vaan laajemmaksi paradigmaksi, johon sisältyy myös ko. vaihtoehto.)

On huomattava, että edes aramealaisen alkumuodon olemassaolon osoittaminen ei todista tekstin tapahtumien historiallista autenttisuutta tieteellisesti: tarinoita on mahdollista sepittää niin arameaksi kuin kreikaksikin. Mikäli taas voitaisiin osoittaa aramealaisen taustan puuttumisen, niin silloinkaan evankeliumin historiallisuutta ei välttämättä horjuttaisi: evankelistat olisivat vain kääntäneet arameaa kreikaksi ennennäkemättömän dynaamisella tavalla. Totuus jää kuitenkin aina lopulta uskon asiaksi. Koska aito usko on Jumalan lahjoittama salaisuus, on hyvin vaikea uskoa, että historiallisiin argumentein olisi ylipäättään mahdollista lisätä uskoa aidosti. Historiallisiin argumentein uskoa voidaan kyllä horjuttaa, mutta historiallisia argumentteja itseään voidaan horjuttaa toisilla

historiallisilla argumenteilla. Palatkaamme siis kysymykseen siitä, mitä voimme tietää evankeliumien kreikan takana olevasta arameasta. Vaikka sanoma olisikin jumalallinen, niin kieli jolla se on välitetty, on varmasti inhimillinen, ja sellaisena neutraali tutkimisen kohde.

Kaksi klassista kieltä kaikkine variaatioineen kattava ongelmakenttä on käsittämättömän laaja, eikä tämä artikkeli kykene sitä selvittämään. Problematiikan eri puolia ovat ainakin:

- Mikä oli Jeesuksen kielimuoto eli millaista oli ensimmäisen vuosisadan Palestiinan aramea? Käytännössä kysymys kattaa aramean kielihistorian lähes kokonaisuudessaan.³
- UT:n kreikan leksikaalis-semanttiset ja syntaktiset aramaismit
- Käännösvirheiden mahdollisuus UT:n kreikassa
- Aramea ja synoptikkojen paralleelien variantit
- Aramea ja redaktioteoriat
- Aramean proosa- ja runotekstin kirjalliset normit
- Aramaismit UT:n eri käsikirjoituksissa
- Juutalainen aramealaisen kirjallisuuden traditio

Seuraavassa pysyttelen neljän ensimmäisen kysymyksen piirissä: mitä evankeliumien taustalla olevasta arameasta tiedetään ja miten se pääpiirteissään ilmenee. Esittelemissäni selvimmissä semitismeissä ja rekonstruoiduissa aramealaisissa kantamuodoissa kulminoituu sellaisia kielellisiä ongelmakohtia, joita kenen tahansa tekstin tarkasta merkityksestä kiinnostuneen olisi hyvä pitää mielessä evankeliumeita lukiessa. Alan kirjallisuudessa jo tunnettujen piirteiden kokoamisen lisäksi olen omana vertailumateriaalinani käyttänyt Peshittaa eli syyrialaista Raamattua. Sen avulla voidaan hyvin havainnollistaa aramean ja kreikan välisiä eroja.

Raamatunkohtia olen paljolti joutunut kääntämään suoraan kreikasta, kirjaimellisesti ja huonolle suomelle, koska käsiteltävänä on paljon sellaisia kanonisen tekstin vaikeita kohtia, jotka virallinen suomennos on tullut tavalta tai toisella sujuvammiiksi.

1. Alkukielen jäljillä

Jeesuksen äidinkieli sijoittuu aramealaisten kielten kartalla keskiaramean länsimurteisiin. Keskiaramea on ajallinen määre, jota käytetään Lähi-idän yleiskielenä olleen valtakunnanaramean (700 eKr. – 200 eKr.) jälkeisen 400–500 vuoden periodin aramean eri muodoista. Keskiaramean eri muo-

doista Jeesuksen äidinkieli olisi tarkkaan ottaen Galilean aramea, mutta toisaalta evankeliumien tallentamat aramealaiset lauseet viittaavat mahdollisesti Juudean-Jerusalemien murteeseen,⁴ eikä periaatteessa ole ollenkaan mahdotonta sekään, että esimerkiksi kirjanoppineiden kanssa Jeesus olisi keskustellut hepreaksi.⁵ Jeesuksen puhumien sanojen tarkan muodon paikallistaminen olisi mahdotonta jo senkin takia, että vaikka Hänen opetuksiaan olisi alusta asti kirjoitettu arameaksi, niitä olisi todennäköisesti muokattu kirjallisemman aramean normien mukaisiksi. Heprean vaikutus oli joka tapauksessa kirjoitusprosessissa vahva, sillä pelatushistorian tallentamisen semanttisia ja syntaktisia malleja omaksuttiin luonnollisesti Vanhasta testamentista. Heprean ja aramean rakenteellisen samankaltaisuuden tähden evankeliumien semitismi voidaan vain harvoin johtaa eksklusiivisesti vain jompaan kumpaan.

Puhuttu aramea saatettiin kokea profaaniksi murteeksi jo Raamatun aramean rinnalla, puhumattakaan pyhästä kielestä hepreasta. Juutalaisten alkukristittyjen parissa varmasti mietittiinkin, pitäisikö evankeliumi kirjoittaa hepreaksi. Kristinusko alkoi kuitenkin varsin nopeasti pyrkiä tietoisesti erottautumaan juutalaisuudesta ja sen traditioista. Kuolevan kielen käyttäminen ei myöskään sopinut dynaamiseen varhaiskristilliseen henkeen. Kuitenkin juuri saman dynamiikan takia näyttää selvältä, että aramealaisilla kristityillä täytyi olla evankeliumeita (niiden osia) omalla kielellään. Eusebioksen mukaan Matteus kirjoitti ensin arameaksi ”ja jokainen käänsi niin kuin taisi”.⁶ Myös muilla kirkkoisilla esiintyy mainintoja ja sitaatteja juutalaiskristillisistä evankeliumeista. Ilman säilyneitä tekstejä on kuitenkin vaikea arvioida mistä he oikeastaan puhuvat. Tutkimuksessa on erotettu arameankielinen Nasarealaisten evankeliumi, kreikankielinen Hebrealaisten evankeliumi ja ”Ebionilaisten evankeliumiksi” nimetty jonkinlainen Pseudo-Matteus. Näistä varsinkin jälkimmäinen oli luonteeltaan jossain määrin harmonisoiva.⁷ Mutta miten nämä suhteutuvat evankelintojen aramealaisiin lähteisiin, alkuseurakunnan suulliseen apostoliseen traditioon, Matteuksen arameankieliseen evankeliumiin tai gnostilaisiin teksteihin, ovat mielenkiintoisia kysymyksiä, joita ei valitettavasti päästä tyhjentävästi tai edes kovin mielekkäästi käsittelemään ilman uusia käsikirjoituslöytöjä.

Palestiinan alueen kielitilanne oli varsin monimutkainen. Aramea oli yleisesti ottaen maalaisten ja alaluokan kieli, mutta kreikkaa ymmärrettiin laajalti ja huomattava osa kansasta oli kaksikielistä. Eräänä vahvimmita todistuksista kreikan yleisen aseman puolesta on pidetty Jerusalemissa 1914 löydettyä Theodotos-inskriptiota, joka on synagogan päämiehen (terminä uusitamentillinen *arkhe synagogos*) rakennuttaman toorakoulun(!), vierasmajan ja kylpypaikan julkinen esittelylaatta.⁸ Sen kreikankielistä asua selittää kuitenkin, että saman laatan mukaan keskus oli rakennettu ulkomaalaisille vierailijoille, eli samaan tyyliin kuin nykyisen Jerusalemin englanninkieliset

toorakoulut. Seuraavassa taulukossa (Spolsky 1985) on lueteltu ajanlas-kun alun eri ryhmien käyttämät kielet tärkeysjärjestyksessä:⁹

Palestiinan juutalaiset:

Juudean kylissä	heprea, aramea
Galileassa	aramaea, heprea, kreikka
rannikkokaupungeissa	kreikka, aramea, heprea
Jerusalem/yläluokka	kreikka, aramea, heprea
Jerusalem/alaluokka	aramaea, heprea, kreikka

Palestiinan ei-juutalaiset:

hallintovirkailijat	kreikka, latinaa
rannikkokaupungeissa	kreikka
muualla	aramaea

1.1. Uuden testamentin aramealaiset sanat

Uudesta testamentista arameaa löytyy erisnimien lisäksi lyhyinä otteina kahdeksasta evankeliuminkohdasta ja yhdestä kirjeestä.

(1) Mt 27:46 Kreikkalaisessa tekstissä on *êli êli, lemâ sabakhthani*, eri käsikirjoituksissa variantteina esiintyy: *elôî; lama, lima; sabaktanei*. Peshittan syyrialainen muoto kuvaa hyvin länsi- ja itäaramean sukulaisuussuhdetta: *îl îl l^emânâ s^eh^aqtân(i)* on muodoltaan erilainen, mutta täysin ymmärrettävä myös länsiaramean puhujille; varsinkin kun huomioimme kreikkalaisen transkriboijan vaikeudet: kreikkalaisessa aakkos-tossa ei ole merkkiä esimerkiksi lql-äänteelle¹⁰, jota ei ole missään euroop-palaisessa kielessä. Verbin ensimmäisen tavun vokaali *a* vaikuttaa kovin arkaistiselta kirjalliselta tyyliä. Puheessa lienee ollut ylilyhyt keskinen vokaali niin kuin Peshittassa.

(2) Mk 15:34 Edellisen paralleeli on kirjattu kreikkaan muodossa *elôî elôî, lemâ sabakhthani*, variantteja *limâ, lamâ; sabaktani, dzafthani(!)*, Peshittassa *îl îl l^emânâ s^eh^aqtân(i)*. Prepositio *l:n* ja kysymyssanan *mânâ:n* välinen vokaali on äännettäessä ollut ylilyhyt keskinen vokaali, mikä selittää sen eriväriset transkriptiot.

(3) Mk 5:41 Kreikassa *talithá kûm*, (käsikirjoitusvariantti: *kûmi*), Peshittassa *t^elîtâ qûm(i)*. Lopussa häilyvä *î*-pääte on kaikille klassisille seemiläisille kielille yhteinen imperatiivin yksikön toisen persoonan femi-niinin pääte. Se jäi puhekielessä usein ääntämättä, kunnes katosi lopulta kokonaan käytöstä. Syyriassa se näkyy vielä konsonanttikirjoituksessa,

mutta ei kuulu enää äännettäessä. Mutta miksi juuri tämä lause oikeastaan piti tallentaa alkuperäisessä muodossaan?

(4) Mk 7:34 Kreikkalaisessa tekstissä *effathá*, joka on seemiläisten kielten rakenteen kannalta varsin omituinen. Peshittan *etpa(tt^e)h*, ”avau-du”, olisi lähellä odotettua muotoa.

(5) Mk 10:51 Kreikassa *rabbûní*, variantteina *rabbi*, *rabbóni*, Peshittassa *rabbî*.

(6) Jn 20:16 ”Hän sanoi hänelle hepreaksi: mestarini” kuuluu kreikkalaisessa tekstissä *légei autê hebraïsti rabbûni* (varianttina *rabbóni*, *ho légetai didáskale*) ja Peshittassa *wâmrâ leh ^Cebrâ' it rabbû-lî*. Kreikkalaiset eivät erottaneet arameaa ja hepreaa eri kieliksi, vaan kutsuivat yleensä molempia ”hepreaksi”.

(7) Mk 14:36 Kreikassa on *abbâ ho pater* ja Peshittassa *abbâ âb(î)*. Kreikkalaiset kristityt alkoivat käyttää *abbaa* lainasanana.

(8) 1 Kor 16:22 Varhaiskristillinen iskulause saa kreikkalaisissa käsi-kirjoituksissa muodot *marána thá*, *maran atha* ja *maranatha*. Aramean kannalta paras on keskimmäinen, joka myös vastaa Peshittan muotoa *mâran etâ*. Lauseessa sanotaan kirjaimellisesti ”Herramme on tullut”. Tulkinta ”tule Herra” perustuu ensin mainittuun versioon, jossa verbi *thá* olisi imperatiivissa. Ongelma on Herra-sanan suffiksi, joka Galilean arameassa (ja syyriassa) olisi *mâran*, targumeissa sen sijaan kumpikin päätte olisi mahdollinen. Kreikkalaisten vokaalisoinnin puitteissa ongelmaa ei kuitenkaan voi lopullisesti ratkaista.

1.2. Tarjolla oleva aramea

Meille ei ole olemassa mitään menneisyyden kielimuotoa yhtään enempää kuin mitä aikanaan kirjoitetuista teksteistä on sattunut säilymään. Ensimmäisen vuosisadan Palestiinan aramean tilanne onkin varsin kiusallinen: ennen Qumranin löytöjä ei ollut juuri mitään suoranaista materiaalia. Ajan juutalainen kirjallisuus on säilynyt vain käännöksinä. Elefantinen ja raamatunaramean kirjoitukset ovat ainakin pari vuosisataa vanhempia ja Palestiinan Talmud saman verran myöhäisempi. Tutkijoiden parissa onkin vallinnut erimielisyyttä sen suhteen, mikä tunnetusta tekstivalikoimasta olisi lähimpänä ensimmäisen vuosisadan Palestiinan arameaa. Koska valtaosa tarjolla olevasta materiaalista on peräisin vasta 200-luvulta jKr. lähtien, jotkut tutkijat jättäisivät nämä kokonaan pois laskuista. Mutta kun ongelmaa tarkastellaan puhe- ja kirjakielen kehityksen kannalta, saattaisi hieman myöhäisemmän ajan kirjakieli heijastaa Kristuksen ajan puhekieltä mahdollisesti jopa paremmin kuin Kristuksen ajan kirjakieli!

Länsiarameaa on säilynyt pääasiassa viidentyyppisissä lähteissä, joista

huomattavimpia ovat targumit eli Vanhan testamentin kirjojen ”selittävät käännökset”. Virallisen pentateukkitargumin Onkeloksen, samoin kuin virallisen profeetatargumin Jonatanin alkuperä on 100-luvun (jKr.) Palestiinassa, erityisesti Juudeassa. Ne ovat jokseenkin samantyyllisiä ja varsinkin Onkelos on suhteellisen kirjaimellinen. Molemmat ovat kuitenkin myöhemmän historian kuluessa babylonialaistuneet ja saaneet runsaasti itäisiä kielellisiä piirteitä. Onkeloksen lopullinen muoto on aikaisintaan 400-luvulta ja Jonatanin 600-luvulta.¹¹ Dalmanin (1902) mukaan näiden kieli on kuitenkin paras Jerusalemin ”juudealaisen” murteen edustaja, mikäli vain hebraismien ja babylonialaisuuksien suhteen ollaan varuillaan.¹² On selvää, että tämä edellyttää tutkijalta poikkeuksellisen syvällistä aramean kielihistorian tuntemusta. Mutta Onkeloksen käytön puolesta puhuu myös se, että Bar Kokhban kirjeiden (130-luku) kieli muistuttaa kaikkein eniten juuri Onkelosta.¹³

Targumit eivät kuitenkaan ole mikään kodifioitu kaanon, vaan kirjava kokoelma sekalaisia käsikirjoituksia. Palestiinan pentateukkitargumia tunnetaan neljää tyyppiä:

(i) ns. Neofiti I (julc. 1968–78)¹⁴ käsittää koko Pentateukin. Kielellisesti se eroaa muista Galilean targumeista.¹⁵

(ii) Kairon Genizasta on löydetty 300 sivullista pentateukkitargumia, joka on Kutschern mukaan ”paras ja murteellisesti puhtain tekstilähde Palestiinan (Galilean) juutalaiseen arameaan”.¹⁶

(iii) Pseudo-Jonatan (Yerushalmi I, runsaasti editioita ja käännöksiä 1509–1980)¹⁷ on säilynyt lähes täydellisenä. Lopullinen versio on 700-luvulta, mutta mukana on myös vanhempaa aineistoa.¹⁸

(iv) Fragmentitargumit (Yerushalmi II, mm. Klein 1977) sisältävät noin 850 jaetta Pentateukista. Se on vanhempi kuin edellinen, mutta pitää sisällään hyvinkin uusia (1487) lisäyksiä. Kieli on Galilean juutalaisarameaa, mutta mukana on erityisen paljon lainasanoja.¹⁹

Psalmien, Jobin, Sananlaskujen. Aikakirjojen ja muiden kirjoitusten targumit on kirjoitettu ”eri aikoina ja monenlaisten kirjoittajien toimesta”²⁰ ja sikäli niitä ei voi soveltaa kattavasti varhaisen palestiinalaisen kerroksen tutkimiseen.

Targumien jälkeen toinen tärkeä länsiaramean lähde löytyy Talmudista. Nimittäin Palestiinan Talmudin ja midrashien aramealaiset osat on kirjoitettu Galilean murteella 300–500 -luvuilla. Koska ne eivät ole käännöstä, vaan varsin kansankielistä ja tietyllä tavalla ”epäkirjallista” alkuperäisteosta, ne ovatkin Blackin sanoin ”yksi arvokkaimmista lähteistämme Jeesuksen kieleen”.²¹

Kolmas lähdetyyppi on historiallisesti mielenkiintoinen *Palestiinan kristillinen aramea* (PKA). PKA:n tekstejä on löydetty 1800-luvulta lähtien. Ne ovat kaikki kreikasta käännettyjä, ilmeisesti kristityiksi kääntyneiden ja kääntyvien juutalaisten tarpeisiin. Koska PKA:aa kirjoitettiin syyrialaisella kirjaimistolla, sitä on kutsuttu Palestiinan syyriaksi. PKA:n Pentateukissa on ilmiselvää Palestiinalaisen pentateukkitargumin vaikutus, joka on voinut tulla Peshittan varhaisversioiden kautta. Varhaisista tutkijoista ainakin Schultless (1917), Lewis ja Gibson (1909) pitivät tätä lähimpänä Jeesuksen kieltä.²² Toisaalta PKA:ssa on paljon kreikkalais-tuttua ainesta: jumalanpalveluskäyttöön tehdyt evankeliumin lukukirjat ovat monessa suhteessa paljon kreikkalaisempia kuin esimerkiksi Peshitta.²³

Neljäntenä on mainittava *Samaritanian aramea*. Samaritalaisista teksteistä vanhin on pentateukkitargum. Samaritanian aramea ei ole käännöskirjallisuutta, mutta tyyliltään kirjallisempaa kuin edellä mainitut Talmudin osat. Schulthessin mukaan kyseessä olisi ”primaarilähde Jeesuksen kieleen”.²⁴ Sen tutkimus on kuitenkin jäänyt niin olemattomaksi, että sitä ei ole voitu juurikaan soveltaa UT:n tutkimuksessa.

Qumranin tekstilöydöt ovat tukeneet UT:n tutkimusta lähinnä tuomalla esiin kirjallisia paralleleja sekä eräitä uskomuksia ja käytäntöjä siitä maailmasta, jossa UT:n tapahtumat tapahtuivat. Mutta lisäksi on esiin tullut jonkin verran suoranaista leksikaalista ainesta, jota vasten UT:n sanavalinnat saavat lisävalaistusta.²⁵ Esimerkiksi Luukkaan ylistyksen (2:14) sanonnalle *en anthrôpois eudokias* käytölle on löytynyt sekä heprealainen (*b^enê rāsôn*) että aramealainen vastine. Suffikoituina muotoina (hepr. *b^ene rsônô*, aram. *b-’nôš r^{ac}ô(h)*) ne viittaavat Jumalaan eli näin ollen taustalla olisi ajatus ”maassa rauha hänen hyvän tahtonsa lapsilla”.²⁶

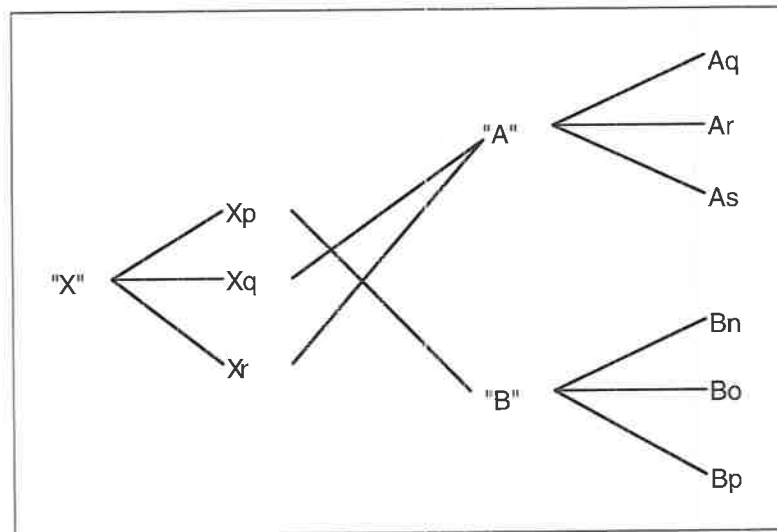
Galilean aramean fonologiset ja morfologiset erityispiirteet on pääpiirteissään pystytty selvittämään, vaikkakin niiden ajoitus liikkuu useiden vuosisatojen haarukassa. Fonologisia ovat esimerkiksi *n*-suffiksin käyttö *m:n* sijasta, diftongin *ay* säilyminen ja *a:n* muuntuminen *o:ksi* labiaalien ja *r:n* edellä. Morfologisia erityispiirteitä löytyy runsaasti niin pronomineista (esim. *did+i*, ”minun”), verbeistä, prepositioista (*k^ewât*, ”kuin”), adverbeistä (*yômdên*, ”tänään”) kuin konjunktioista (*b^ezîl*, ”koska”).²⁷

Edellä mainittujen kielimuotojen lisäksi on esille otettava syyria, joka tosin on itäaramealainen kieli²⁸ ja sellaisena sitä tulisi käyttää erittäin varovaisesti ja varauksellisesti. Toisaalta taas sen rikas, varhainen ja helposti saatavilla oleva evankeliumitraditio suorastaan houkuttelee vertailujen tekemiseen: itsekin olen tehnyt artikkelin loppupuolella eräitä vertailuja käyttäen sekä vanhasyyrialaista evankeliumia (VS) että Peshittaa. Tärkeintä lienee todeta, että itä- ja länsiaramean puhujilla ei ollut sen suurempia kommunikaatiovaikeuksia kuin suomen ja savon puhujilla. Lisäksi on täysin mahdollista, että itäaramean alue yletyi Antiokiaan asti.

Black onkin jopa väittänyt, että evankeliumeihin kirjoitettu aramealainen traditio säilyi Antiokiassa nimehomaan syyrialaan murteen mukaisessa muodossa.²⁹ Ainakin Antiokiaa ympäröivän maaseudun kieli todella oli syyria.³⁰

2. Arameasta kreikkaan ja takaisin: semanttisia periaatteita

Jos kreikkalaisten sanojen takana siis on aramealainen kantamuoto, mitä tämä vaikuttaa UT:n semantiikkaan? Aramealaisia alkumuotoja huomioidulla voidaan periaatteessa ikään kuin uudelleenrajata kreikkalaisten sanojen semanttisia kenttiä, mikä käytännössä johtaa useampien mahdollisuuksien mahdollisena pitämiseen ja sikäli väljentää käännöksen rajoja. Tietystä spekulatiivisuuden mausta huolimatta tarkkaan tekstianalyysiin pyrkivän olisikin huomioitava kreikkalaisen sanan semanttisen kentän lisäksi mahdollisesti tunnistetavissa olevan aramealaisen lähtömuodon erilaiset merkitykset, joista kreikkalainen käännössana edustaa vain yhtä. Ihannetapauksessa sanan merkitys rajautuisi niihin käyttötapoihin, jotka ovat yhteisiä kreikalle ja aramealle.



Jos siis esimerkiksi Pietari sanoo aramealaisen sanan "X", jolla on kolme erilaista merkitystä/käyttötapaa (p, q ja r), kreikaksi kirjoitettaessa on kuitenkin valittava yksi sana "A". "A":n käyttötavat ovat kuitenkin hieman erilaiset: sillä on merkitykset q, r ja s. Mikäli nyt halutaan analysoida Pietarin sanan tarkoitusta, "A":n semanttiseen kenttään ei tule kiinnittää liikaa huomiota, koska se sisältää merkityksen s, jolla ei ole mitään tekemistä aramealaisen alkumuodon kanssa. Sen sijaan olisi tunnettava aramealainen lähtömuoto, jonka avulla voitaisiin päätellä esimerkiksi, että "A":n paikalla evankeliumitekstissä voisi hyvin olla myös sana "B" merkityksessä p. Toisaalta voisimme päätellä merkitysten q ja r olevan parhaat ja tarkimmat, koska kreikkalainen käänös on valittu niiden mukaan. Prosessi ei kuitenkaan käytännössä valitettavasti ole näin matemaattinen toimitus. Sanojen merkitykset eivät ole siistejä rinnakkaislokeroita: pikemminkin ne muistuttavat osittain toistensa sisällä vellovia pilvenhattaroita. Ja hattaroiden koostumuskin jää meille arvoitukseksi, ellei kulloinenkin sana ole sattunut säilymään kaikissa käyttöyhteyksissään meidän aikoihimme asti.

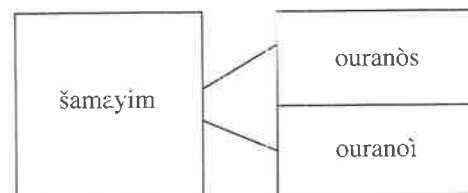
Mutta mikäli aramealainen muoto voidaan rekonstruoida, sen kautta tekstiä voidaan saada "lavennettua" huomioimalla kreikan kanonisen sanan ulkopuolisia merkityksiä (p). Seuraavat kolme esimerkkiä havainnollistavat sanojen semanttisten kenttien uudelleenrajauksia aramealaisen lähtömuodon rinnakkaismerkityksen kautta:

(i) "Onko miehen lupa hyljätä vaimonsa mistä syystä (*aitian*) tahansa?" (Mt 19:3). Jos taustalla on ^c*ellâ*, lause voitaisiin kääntää myös "mistä *viasta* tahansa".³¹

(ii) "Joka teidän joukossanne on suurin, se olkoon kuin *nuorin* (*neôteros*)" (Lk 22:26). Mikäli taustalla on ^z*ecîrâ*, joka Galilean arameassa ääntyi ^z*ecôrâ*, se voitaisiin kääntää "olkoon kuin *pienin*".³²

(iii) "Ihmisen poikakaan ei tullut palveltavaksi, vaan palvelemaan ja antamaan henkensä lunnaiksi *monien* (*pollôn*) edestä." (Mk 10:45) Tässä teologisesti erittäin tärkeässä lauseessa näyttää todennäköiseltä, että taustalla olisi *seggîn* (*saggi'in*), joka voi tarkoittaa myös "kaikkia", sillä ainakin eräässä targumissa se vastaa heprealaista ilmaisua *rab-bîm*. Molempien perusmerkitys on "monet", mutta ilman "ei-jokainen" -sävyä.³³

Saman periaatteen pohjalta on myös helppo nähdä kahden evankelistan valitsemien erilaisten sanojen palautuvan yhteen aramealaiseen. Helppona esimerkkinä voidaan mainita eräissä tapauksissa esiintyvä horjunta yksikön ja monikon välillä. "Taivas" on hepreassa aina ja arameassa yleensä muodoltaan monikollinen, mikä selittää sitä miksi Matteus ja Markus käyttävät toisinaan monikkomuotoa *ouranoî*, vaikka klassisen kreikan kannalta tähän ei olisi mitään syytä.³⁴



Sama periaate toimii, mutta astetta epävarmempana, silloin kun kreikkalaisesta tekstistä aletaan etsiä, ei vain kielten luonnollisesta käyttäytymisestä johtuvia merkityskenttien taitoskohtia, vaan mahdollisia suoranaisia käännösvirheitä. Tällöin aramean kautta siirrytään kokonaan toiseen sanaan lähinnä konsonanttitekstin rekonstruktion ja uudelleentulkinnan avulla.

Oman tapaustyypinsä muodostavat teologisesti tärkeät termit, joiden käyttötapa pohjautuu vanhan liiton käsitejärjestelmään ja sikäli ne kreikan kielen kannalta edustavat eriasteisia semanttisia lainoja hepreasta (käytännössä joskus ehkä aramean kautta). Tällaisia termejä on esimerkiksi *hiláskesthai*, joka klassisessa kreikassa tarkoittaa lähinnä lepyttämistä, mutta UT:ssa sovitusta, eli merkitystä johon heprean *kipper* oli semanttisessa evoluutiossaan päätyne³⁵. Vastaavasti *dikaiośynê* tarkoittaa klassisessa kreikassa oikeassa toimintatavassa pysymistä sosiaalisena hyveenä. UT:ssa se on kuitenkin ymmärrettävä heprean termin *ts^edâqâ* pohjalta, jota VT:ssa käytetään laajoissa yhteyksissä Jumalasta, Israelista ja yksilöistä; useimmiten sen taustalla on ajatus uskollisena pysymisestä. UT:ssa korostuvat mm. sanan viattomuuteen liittyvät konnotaatiot ja aivan erityisen selvä hebraismi se on käytettynä Jumalasta. Myös Paavali käyttää sanaa pitkälti vastoin klassista kreikkaa; se käännetään yleensä vanhurskaudeksi.³⁶ Muita vastaavia tapauksia ovat mm. *pnêûma*, joka on ymmärrettävä heprean sanaa *rûh* vasten, sekä ihmiskäsitykseen liittyvät termit.

Mutta *miten* aramealainen puhe oikeastaan prosessoitui kreikkalaiseksi tekstiksi? Tämä kysymys lienee viisainta tunnustaa mahdottomaksi ja jättää syrjään. Mielestäni tämä todellakin on *järkevin* vaihtoehto, vaikka jo sen esittäminen voi olla intellektuaalisesti riennaavaa, koska kysymys sattuu olemaan modernille eksegetiikalle se tärkein. Prosessista ei kuitenkaan ole olemassa yhtään faktaa ja siksi spekulointi on väistämättä rakennettava kehäpäätelmäksi, jonka ainoa kriteeri on sisäinen johdonmukaisuus. Sisäisesti johdonmukaiset kehäpäätelmät taas ovat yhteismitattomia vertailtavaksi keskenään: jokainen perustelee itseään viime kädessä itsellään (toimivuudellaan). Eksegeetit ovatkin nykyään taipuvaisia tunnustamaan, että materiaali on moniselitteistä: samat havainnot voidaan järjestää

erilaisiksi järjestelmiksi. Jo varsin yleisesti tunnustettu kaksilähdeoletta-
mus (Markus on vanhin; Matteus ja Luukas ovat käyttäneet sitä ja Q-
lähdettä) on saanut haastajia, joiden suosio on kasvamaan päin. Farmer on
uudelleenaktivoinut Griesbachin teorian, jonka mukaan evankeliumit on
kirjoitettu järjestyksessä Matteus – Luukas – Markus siten, että myöhem-
mät ovat käyttäneet varhaisempia lähteinään. Goulderin teoriassa taas
järjestys on kyllä Mk – Mt – Lk, mutta ilman erityistä Q-lähdettä.³⁷ Näistä
teorioista on runsaasti jokseenkin koherentteja variaatioita jo kreikkalais-
ten tekstien puitteissa, joten on selvä, että aramealaisella alkuaineella
spekulointi voi moninkertaistaa teorioiden määrää.

Todettakoon siis vain, että evankeliumissa olevan aramaismin (semitis-
min) takana voi olla evankelistan muistama aramealainen puhe, aramea-
laisen alkuseurakunnan suullinen traditio, arameaksi kirjoitettu lähde tai
jo(i)llekin näistä perustuva kreikkalainen lähde. Sen takana voi olla myös
lopullisen version kokoajan kaksikielisyys, Septuagintan tyylin jäljittely
tai näistä muodostuva varhaiskristillinen kerygma (jossa semitistiset muo-
dot oletettavasti pysyivät yllä ympäri Välimeren aluetta: onhan ihmisellä
taipumus nähdä sanoman muoto osana sen sisältöä). Mutta se, kuinka
monta vaihetta prosessissa oli ja mitkä niistä olivat kirjallisia, mitkä
suullisia, ei ole ongelman ydin. Oleellisinta on loppujen lopuksi olemassa
oleva lopullinen teksti ja sen semantiikka. Ja juuri sen tutkimiseen ara-
mealla on paljon annettavaa.

3. Semitimit evankeliumien syntaksissa

Seemiläiset kielet poikkeavat rakenteeltaan indoeurooppalaisista niin pal-
jon, että sujuva kääntäminen on erittäin vaikeaa ja täysin eksakti kään-
nös jo teoriassa mahdotonta. Osa evankeliumeista onkin kirjoitettu niin semi-
tistisellä kreikalla, että usein kirjaimellinen käänös kreikasta arameaan
kuulostaa sujuvammalta kuin kreikkalainen lähtömuoto.³⁸ Mutta mikä on
ja mikä ei ole sujuvaa kreikkaa? UT:n kreikkaa on perinteisesti pidetty
käypänä *koine*-kreikkana, ajan yleiskielenä. Tämä ajatus pohjautui alun-
perin Egyptistä viime vuosisadalla löydettyihin papyruksiin, joiden kreik-
ka muistutti huomattavasti UT:n kreikkaa. Kyseisten papyrustekstien eri-
tyispiirteet voidaan kuitenkin selittää luontevasti koptin kielestä juontu-
viksi. Tämä J. Vergoten esittämä ja todistama teoria ei kuitenkaan ole
saanut paljoakaan huomiota osakseen.³⁹

Evankeliumien syntaksin tutkimuksen mielenkiintoisinta antia edusta-
nee R. A. Martin. Hänen lähtökohtanaan on, että idiomien suhteellinen
frekvenssi kertoo enemmän kuin sen yksittäinen esiintyminen tai esiinty-

mättä jääminen. Hän on laatinut listan seemiläisestä kielestä kreikaksi käännettyjen (S>K) tekstien syntaktisista erityispiirteistä tutkimalla 4 000 riviä alunperin kreikaksi kirjoitettuja tekstejä ja 6 000 riviä S>K-tekstejä, ja sen jälkeen laskenut tilastollisen menetelmän avulla numerolliset arvot, joiden avulla hän kykenee kertomaan onko teksti käännettyä vai alkuperäistä.⁴⁰

Martinin mukaan S>K-teksteille epätavallisia, eli pienemmällä frekvenssillä esiintyviä syntaktisia piirteitä ovat *de*-partikkelin käyttö, artikkelin erottaminen substantiivistaan, genetiivimuodon asettaminen omistetun edelle, adjektiivattribuutin asettaminen määritellyn sanan edelle, adverbiaalisen partisiipin käyttö, datiivi muutoin kuin *en:n* objektina sekä seuraavat prepositioiden käyttötavat: *dià* genetiivin kanssa, *hypò* genetiivin kanssa, *pros* datiivin kanssa, *dià* genetiivin tai akkusatiivin kanssa, *katà* genetiivin tai akkusatiivin kanssa, sekä *eis*. Martinin listaan voisi lisätä ainakin vokatiivin käyttö.⁴¹ S>K-teksteille tyypillisiä, eli tavallista isommalla frekvenssillä esiintyviä piirteitä taas ovat preposition *en* käyttö, partikkelin *kai* käyttö kahden päälauseen välillä, sekä persoonapronomien taivutus genetiivissä, *oko* yksin tai artikkelittoman substantiivin kanssa.⁴²

Martinin lopputulokset eivät riko vallitsevaa lähde teoriaa. Hänen johtopäätöksensä on muun muassa, että Markuksen luvut 1–10 sisältävät runsaasti jaksoja, jotka ovat selkeästi käännöstekstiä, mutta kirja ei kuitenkaan kokonaisuudessaan ole käänнос. Kun Luukas ja Matteus työstävät samaa aineistoa, he yleensä esittävät asian kreikkalaisemmin (mutta joissain kohdin he ilmaisevat asian vielä seemiläisemmin!). Sama koskee heidän Q-materiaalin (jonka Martin arvioi S>K-tekstiksi) käyttöään. Ehkä mielenkiintoisin yksittäinen tulos on, että kaikkein selvintä S>K-tekstiä on siinä aineksessa, joka löytyy yksin Luukkaalta. Toisin sanoen hänellä olisi ollut aramealainen lähde jota muilla evankelistoilla ei ollut.⁴³ Tämä sopii Luukkaan omaan kommenttiin evankeliuminsa kirjoittamisesta: ”tarkkaan tutkittuani kaiken alusta alkaen” (Lk 1:3). Martinin metodi ja tulokset toimivat hyvin suurten linjojen hahmottelemiseen, mutta yksittäisissä tapauksissa niitä on tulkittava varovaisesti.

Toisaalta on huomattava tutkimuksessa käyneen ilmi, että hepreasta kreikkaan käännettyssä tekstissä voi olla jopa sellaisia semitismejä, joita vastaavaa rakennetta alkutekstissä ei ollut.⁴⁴ Ilmiön mahdollistaa kääntäjän kaksikielisyys ja toisaalta kreikan sanajärjestyksen vapaus.

Evankeliumit on siis kirjoitettu (toimitettu) suoraan kreikaksi, ilmeisesti käyttäen hyväksi aramealaista lähdemateriaalia ja mahdollisesti S>K-tekstiä. Kysymys siitä, missä nimenomaisessa vaiheessa käänносakti on tapahtunut, ei ole uskonnollisesti tai edes tieteellisesti mielenkiintoinen. Paljon oleellisempaa on tietää minkälaisia käännos tekniisiä vaikeuk-

sia evankeliumien muokkaajilla ja kokoajilla oli aramealaisen lähdemateriaalinsa kanssa. Kreikassa on kieliopillisia kategorioita huomattavasti enemmän, joten käänös oli tietyiltä osin tehtävä alkukieltä tarkemmaksi. Kreikkaan päin käännettäessä ongelmallisimpia aramean kieliopin kategorioita ovat pe^cil-passiivi, partisiippien aikamuoto ja nominien statukset.⁴⁵

Myös syntaktisesti kielet ovat varsin erilaisia. Sanajärjestyksen osalta johtopäätöksien muodostamisessa on noudatettava erityistä varovaisuutta, sillä kreikkalainen sanajärjestys on varsin vapaa, eikä ole helppoa määrittellä mikä sanajärjestys olisi erityisen epäkreikkalainen. Selkein tapaus lienee lauseenalkuinen verbi, joka on ihanteellista kielenkäyttöä kaikessa klassisessa seemiläisessä kirjallisuudessa. Tällaisia on varsinkin Luukkaalla ja Johanneksella.⁴⁶

Adjektiivin paikka genetiivirakenteen yhteydessä olisi kreikassa joko A-S-G tai G-A-S (myös A-G-S voi olla mahdollinen, vaikkakin harvinaisen). Markuksella (5:11) on kuitenkin järjestys S-G-A: *agélê khoirôn megálê*, ”lauma-sikojen-suuri”, mikä on ilmeinen semitismi.⁴⁷

Partikkelin *kaí* (”ja”) funktiot seemiläisissä kielissä ovat huomattavan moninaisia. Sen käyttö kahden päälauseen rinnastajana on kreikassa varsin harvinaista ja sitä onkin pidettävä jokseenkin alatyylisenä. Markuksella tällaisia tapauksia on kuitenkin peräti 591.⁴⁸ Kreikassa uutta kappaletta ei koskaan aloiteta ja-sanalla, mutta Markus aloittaa sen avulla jopa 90 % uusien asiakokonaisuuksien kerronnoista. Tämä tapa periytyy ilmeisesti ensisijaisesti klassisen heprean kerronnasta, mutta joissain tapauksissa taustalla voi olla myös aramealainen ajatuksenkulku. Erityisesti kerronnan aloittaminen ilmaisulla *kaí egéneto* on selvästi käänös VT:ssä yleisestä ilmaisusta *wa-y^ehî* tai sen aramealaisesta vastineesta *wa-hwi^e*.⁴⁹ Ehtovirkkeen päätöslauseen alussa kreikassa ei käytetä mitään konjunktioita. Markuksella *kaí* on tässä funktiossa kolme kertaa, mutta Matteus ja Luukas jättävät sen pois vastaavissa kohdissa.⁵⁰ Näyttää myös siltä, että seemiläisille kielille tyypillistä tilalauseetta on joissain tapauksissa jäljitelty kreikkaan liian kirjaimellisesti. Esimerkiksi lause ”tehkää puu hyväksi ja sen hedelmä hyväksi” (Mt 12:33) toimisikin paremmin, mikäli *kaí* olisi seemiläisen konditionaalisen parataksiksen tai konsekuutiivisuuden⁵¹ vastine, jolloin ”hedelmän” tulisi olla nominatiivissa ja käänös kuuluisi: ”tehkää puu hyväksi niin sen hedelmäkin tulee hyväksi”.

Edeltävään lauseen subjektiin kreikassa voidaan viitata demonstratiivipronominilla tai persoonapronominin painollisella muodolla. Sen sijaan Markuksen tapa käyttää persoonapronominien painotonta muotoa on epäkreikkalainen: *hos gàr ékhei, dothêsetai aútô*, ”se jolla on, hänelle annetaan”.⁵²

Nominien järjestyminen sijamuotoihin ei tapahdu evankeliumeissa aina kreikkalaisten normien mukaan. Vaikeudet ovat ymmärrettäviä, olivathan sijamuodot kadonneet sekä hepreasta että arameasta jo ennen VT:n kirjoittamista. Esimerkiksi ajanjakson ilmaisemiseen tulisi käyttää akkusatiivia, mutta Markuksella on nominatiivi.⁵³ Seemiläisissä kielissä käytetään usein adjektiivin sijasta kahden substantiivin genetiivirakennetta. Tällaiselta tapaukselta vaikuttaa ainakin Mk 2:26 *ártous tês prothéseôs*, ”näyttämisen leivät”, jota kreikkalainen ei varnaankaan olisi ilmaissut genetiivin avulla.⁵⁴

Arameasta puuttuu varsinainen komparatiivi ja superlatiivi, mikä ilmenee silmäänpistävästi lähinnä Jeesuksen puheissa ja dialogeissa: *poía entolê megálê en tê nómo?*, ”mikä on *suuri* käsky laissa?”⁵⁵

Verbien osalta mitä ilmeisin semitiisni on monikon kolmannen persoonan käyttö passiivin funktiossa. Evankeliumeissa tällaisia on ainakin parikymmentä tapausta, suurin osa Jeesuksen puheissa ja lähes kaikki loput Markuksen kerronnassa.⁵⁶ Esimerkkeinä ”eivät sytytä lamppua” (Mt 5:15), ”näkevät Ihmisen pojan tulevan” (Mk 13:26), ”eivät kokoa viikunoita” (Lk 6:44) ja ”(oksa) kuivuu ja kokoavat ne” (Jch 15:6), joissa missään konteksti ei vihjaa subjektin olemassaolosta edes implisiittisesti.

Seemiläinen perfektin voi vastata kreikassa sekä aoristia, perfektia että preesensia. Merkitykseltään punktuaalisen aoristin käyttö aramealaisen perfektin paikalla saattaa johtaa erikoiselta kalskahtaviin ratkaisuihin, kuten ”fariseukset istuivat (*ekáthisan*) Mooseksen istuimelle” (Mt 23:2).⁵⁷

Huomiota herättää myös ottaa-verbin inkoatiivinen käyttö apuverbinomaisesti seemiläiseen tyyliin – vaikkakaan tämä ei ole kreikan kannalta mitenkään täysin mahdoton ratkaisu. Seuraavat esimerkkitapaukset olen koonnut syyriasta. Suomennotokset ovat syyrialaisen lauseiden osalta vain suuntaa-antavia tempusjärjestelmien erojen takia. Usein dynaaminen käännös ottaa-verbille olisi ”alkaa”.

Mt 27:24	<i>labôn hydôr apen:psato</i>	(ottaen vettä pesi)
Peshitta	<i>š^e qal mayyâ assíg</i>	(”otti-vettä-pesi”)
VS	<i>n^e sah mayyâ w-assíg</i>	(”ottaa vettä ja pesi”)
Mk 9:36	<i>labôn paidíon éstêsen autô</i>	(ottaen lapsen asetti sen)
Peshitta	<i>n^e sab ... w-aqîmeh</i>	(”ottaa ... ja asetti sen”)
VS	<i>n^e sab-wâ ... w-aqîmeh</i>	(”otti ... ja asetti sen”)
Mk 12:8	<i>labôntes apékteinan autôn</i>	(ottaen hänet tappoivat hänet)
Peshitta	<i>wansab(û) qatlû(hy)</i>	(”ottivat-tappoivat hänet”)
VS	<i>wa' hû(û) qatlû(hy)</i>	(”ottivat-tappoivat hänet”)
Lk 6:4	<i>labôn éfagen</i>	(ottaen söi) ⁵⁸
Peshitta	<i>n^e sah eka!</i>	(”ottaa-söi”)

Jn 13:4	<i>labôn léntion diédzôsen heautôn</i>	(ottaen liinan vyötti itsensä)
Peshitta	<i>š^l qal seddûna m^ehâ</i>	(”otti liinan, puki”)
VS	<i>n^e sab^h seddûna m^ehâ</i>	(”otti liinan, puki”)

Pronomineista voidaan todeta, että persoonapronomineja käytetään evankeliumeissa yleisesti enemmän kuin kreikassa yleensä. Varsinkin relatiivipronominin jälkeen tuleva toisto on kreikan kannalta tarpeeton: *hês êikhen tò thygátrion autês pneûma akátharton* vastaa tarkalleen suomalaisista muotoa ”jonka tyttäressään oli saastainen henki”.⁵⁹ Seemiläisissä kielissä toisto on pakollinen, koska niissä relatiivipronominit eivät taivu sijamuodoissa. Indefiniittipronominien käytössä heijastuu se, että seemiläisissä kielissä ei ole erillistä indefiniittipronominia ”joku”, vaan sen asemasta käytetään numeraalia *had* (yksi) tai nominia *nâš* (ihminen). UT:ssa molemmat toimivat käännöslainoina: *ánthrôpos* (ihminen) ja *heis* (yksi) esiintyvät yhteyksissä, joissa odottaisi olevan *tis* (joku). ”Näin on Jumalan valtakunta, kuin jos ihminen (*ánthrôpos*) heittäisi siemenen maahan” (Mk 4:26). ”Yhtä” (*heis*) on kuitenkin usein vaikea erottaa niistä tapauksista, joissa sitä on käytetty epämääräisen artikkelin tavoin tai numeraalisessa funktiossa. Eräs selvimpiä tapauksia lienee Markus 8:28, *heis tôn profêtôn*.⁶⁰

Numeraalien käyttö ja käyttäytyminen on seemiläisten kielten omintakeisimpia piirteitä. Tämä ei voi olla heijastumatta evankeliumeihin eri tavoin. Varsinkin perusluvun käyttö järjestysluvun sijasta viikonpäivien yhteydessä on niin tökerö semitismi, että sitä voi pitää varsin heikkona käännösratkaisuna: *tê miâ tôn sabbátôn* (Mk 16:2), kirjaimellisesti ”sapatien yksi” eli ensimmäisenä päivänä.

Multiplikatiivinen numeraali *ên* (Mk 4:8) perusluvun kanssa on siitä harvinainen semitismi, että se voidaan osoittaa perustuvan yksinomaan arameaan: hepreassa vastaavaa ilmaisua ei esiinny.⁶¹ Yleensä heprean ja aramean syntaksi on niin samanlainen, että UT:n syntaktisia semitismejä voi pitää niin aramaismeina kuin hebraismeinakin.

Distributiivinen ”kaksi kerrallaan” ilmaistaisiin kreikassa *katà dúo*, mutta hepreassa *šenayim šenayim* ja arameassa mitä todennäköisimmin *trên trên*. Markus käyttää klassisen kreikan kannalta outoa syntaktista lainaa *dúo dúo* (6:7), sekä eräänlaista kompromissia *eis katà eis* (14:19). Matteus esittää molemmat kohdat jälleen kreikkalaisemmin.⁶²

Markus myös toistaa prepositioita tavalla, joka on kreikassa ennenkuulumaton: *apò tês Iúdaias kai apò Hierosolymôn kai apò tês Idûmaias* (Mk 3:7–8). Seemiläisesti rakennettuja prepositioilla muodostettavia idiomattisia ilmaisuja löytyy varsinkin käsikirjoitus D:stä, mm. *eulogêsen ep (bârak^c al)*.⁶³

Epäkreikkalaista on myös *hóti*-partikkelin käyttö interrogatiivisena, ja varsinkin suoran kysymyksen yhteydessä: ”kysyivät häneltä, että me

emme kyenneet ajamaan sitä ulos” (Mk 9:28). Nimenomaan Jeesuksen sanoissa on myös runsaasti epäkreikkalaisia *tis*-kysymyssanan käyttäjiä, esim. *kai tí thélô eî édê anêthê*, ”ja-mitä-tahdon-jos-jo-syttyi”, jossa taustalla on *mâ* samanlaisessa retorisessa funktiossa kuin missä sana toimii heprealaisissa psalmeissa.⁶⁴

Lisäksi on mainittava eräs piirre, joka ei ole syntaktinen lainalaisuus, vaan seemiläisessä narratiivisessa kirjoitustavassa toisinaan esiintyvä tyyllinen ”vajaus” jättää subjektin mainitsematta, vaikka se olisi vaihtunut kesken kerronnan. Tämä ilmenee varsinkin Markuksen kerronnassa.⁶⁵

Huomiotani on kiinnittänyt se, että kreikkalaisissa käsikirjoituksissa esiintyy joidenkin semitismien kohdilla niin paljon variantteja, että varianttiset kohdat näyttävät lähes keskittyvän semitismeihin. Toisin sanoen suuri osa etsimistäni semitismeistä puuttui joistakin käsikirjoituksista. Olisi sinänsä todennäköistä, että evankeliumien kopioinnin siirtyessä ummikkokreikkalaisille kopisteille he ovat parannelleet tekstiä suurimpien epäselvyyksien osalta. Mutta miten tämä suhteutuu käsikirjoitusten ajoitukseen, olisi oma tutkimusaiheensa.

4. Käännösvirheitä kreikkalaisessa tekstissä?

Jos inhimillinen olento kääntää inhimillistä kieltä, todennäköisesti tapahtuu virheitä. Virhe evankeliumitekstissä kuulostaa kuitenkin jokseenkin rienaavalta ajatukselta: eikö Jumalan olisi pitänyt varjella teksti virheettömänä? Uskovainen voi kuitenkin katsoa asiaa toisestakin näkökulmasta: miksi Jumala olisi puuttunut virheeseen, jos se on mitätön, eikä vaikuta kokonaissanomaan millään tavalla? Jumalallinen päämääräähän lienee ollut pelastussanomien säilyttäminen, eikä virheettömän teoksen tuottaminen. Onhan VT:ssäkin kiistattomia virheitä, kuten kaksi ristiriitaista väestönlaskentatulosta. Aivan eri asia olisi, mikäli virhe muuttaisi uskoa ja oppia.

Zimmermann (1979) on koennut kymmenittäin tapauksia, joissa kano-niselle tekstimuodolle löytyisi loogisempi vaihtoehto aramean kautta. Osa on hyvin todennäköisesti hyperkorrektioita: Zimmermann palauttaa esimerkiksi kertomuksessa itämaan tietäjistä muodon ”näimme hänen tähtensä *idässä*” (*en tê anatolê*) aramealaiseen lähtömuotcon *b-madrê hâ*, joka voitaisiin käsittää verbaalinomiksi ”loistossaan”. Tällöin dynaaminen käännös olisi ”näimme hänen tähtensä nousevan”, joka kyllä sopisi paremmin yhteen astrologisten detaljien kanssa, mutta ei silti välttämättä ole täysin vakuuttava.⁶⁶ Yleensääkään ei ole mitään syytä miksi tietyn

2 000 vuotta sitten kirjatun episodin pitäisi kaikilta yksityiskohdiltaan korostaa tapahtumien loogisuutta. Seuraavassa kuitenkin muutamia vakavasti otettavia tapauksia, joista ainakin ensimmäinen vaikuttaa kiistattomalta:

Luukas kirjoittaa Marian lähteneen *Juudan kaupunkiin* (*eis tēn pólin Iúdā*, Lk 1:39), vaikka moista kaupunkia ei ole koskaan ollut olemassa. Tämä näyttäisi olevan väärintulkinta aramealaiselle sanalle *m^edīntā*, jota käytetään länsiarameassa sekä ”kaupungista” että ”läänistä”.⁶⁷ Peshittassa olevan *m^edīttā*:n syyrialaiset sanakirjamerkitykset ovat: ”a city, town; rarely a province, country”. Sanan protoseemiläinen lähtömerkitys olisi ehkä ”asutus”, sillä arabian *madīna* merkitsee kaupunkia, heprean *m^edīnā* lääniä tai maata.

Vastaava vaikeus sisältyy Herodeksen kestitsemiin ”Galilean johtomiehiin” (Mk 6:21, *tois prōtois tēs Galilaias*). Ilmaisua saattaisi olla väärintulkinta muodolle *rēšay-g^elīlā* ”alueen miehet”, joka sopisi kontekstiin paremmin.⁶⁸

Kreikkalaisessa tekstissä epäselvä lause ”se ei mene hänen sydämeensä, vaan vatsaan, ja ulostuu, *puhdistaen kaikki ruoat*” (Mk 7:19) saa aramean kautta selkeämmän merkityksen. Loppuosa (*katharīdzōn pānta tā brōmata*) on yleensä käänöksissä tulkittu liittyvän edellisen jakeen alun *lēgei*-verbiin, jolloin se olisi evankelistan selitys Jeesuksen sanoille. Vanhasyyrialainen evankeliumi (Sin) ei näytä tällaista tulkintaa tekevän (*meṭdakkē kullāh meklātā*). Palestiinan arameassa (Tuom. targum 14:14) *uklā* esiintyy ”ulosteen” merkityksessä⁶⁹ ja perusmerkitykseltään puhdistamiseen liittyvää *dakkī*-verbiä voidaan syyriassa käyttää ”purge out, separate” merkityksissä ja nomini *tadkītā* merkitseekin käymälää. Niinpä lauseen loppuosa näyttäisi merkitsevän yksinkertaisesti ”kaikki ruoka-aine tyhjentyy”.

”Tästedes minä en juo tätä viinipuun antia, ennen kuin sinä päivänä, jona juon sitä *uutena* (*kainōn*) Isäni valtakunnassa.” (Mt 26:29) Zimmermanin mukaan taustalla saattaisi olla *m-hdš*, joka toimii aivan samoin kuin suomen *uudestaan*, mikä sopisi kontekstiin paremmin.⁷⁰

Seemiläisissä kielissä hyvin monenlaisissa funktioissa käytettävä sana ”poika” on oma ongelmavyyhtensä, joka johtaa teologisesti räjähdysherkille alueille. ”Pojan” avulla ilmaistaan kuvaannollisesti johonkin kuulu- vutta: ”helsinkiläinen” olisi sanottu raamatunhepreaksi *ben Helsinki* ja arameaksi *bar Helsinki*. Vastaava käyttö on jäänyt jakeeseen Mk 2:19, jossa ”häävieraat” ilmaistaan *hoi hyioi tou nymfōnos*, ”morsiuskammion pojat”. Jeesuksen itsestään käyttämää epiteettiä ”Ihmisen poika” pidetään yleisesti käänöksenä muodosta *bar-nāšā*, joka on tavallisin tapa sanoa ”ihminen” arameaksi. Se on kuitenkin kerygman kannalta niin keskeinen termi, että sitä ei varmasti ole käännetty huolimattomasti. On vaikea nähdä

mitään syytä, miksi sen takana *ei* voisi olla esimerkiksi *brêh d-bar-nâšâ*. Ellei, niin ”ihmisen poika” tarkoittaisi vain ”ihmistä”.⁷¹ (Siinä tapauksissa sen voisi kääntää ”ihmislapseksi” esteettisin ja etymologisin perustein.) Vieläkin arkaluonteisempi on ilmaus *hyiôs tou theou*, ”Jumalan poika”, jonka palauttaminen merkitykseen ”jumalainen” tai ”Jumalan omiin kuuluva” lähestulkoon tuhoaisi koko kristillisen teologian perustan. On tosiasia, että aramealainen ilmaus *bar-allâhâ* sisältää kaikki *kolme* edellä mainittua konnotaatiota. Mutta juuri siksi sitä tuskin olisi käytetty kenestä tahansa uskonnollisesta julistajasta. Se, että kristinopin keskeisin ajatus perustuisi käännösvirheeseen, on naiivi ajatus – myös historiallis-kriittisesti pohtien.

5. Merkkejä aramealaisesta tekstistä?

Edellinen kysymys oli uskonnollisesti mielenkiintoinen, sillä siitä oli selvät seuraukset ainakin suhtautumisessa sanainspiraatio-oppiin. Seuraava kysymys sen sijaan on uskonnollisesti merkityksetön, mutta nykyksetiikan kannalta keskeinen: voidaanko kreikkalaisen tekstin avulla osoittaa, että on ollut olemassa arameaksi *kirjoitettuja* lähteitä? Mikäli evanlistat käyttivät sellaisia – esimerkiksi Jeesuksen sanojen kokoelmia –, niin kuin todennäköistä on, niin tällöin olisi mahdollista, että kreikkalaiseen tekstiin olisi jäänyt merkkejä aramealaisen konsonanttitekstin tulkintaongelmista. Toisin sanoen on tapauksia, jotka olisivat foneettisesti selvästi erillisiä, mutta kirjoitettaessa ja varsinkin konsonanttitekstiä kopioitaessa grafeemeiltaan mahdollisesti sekoittuvia.

Esimerkkitapausten rekonstruktio on oma taiteenlajinsa: vauhtiin päästyään on vaikea lopettaa. Seuraavat esimerkit kuvaavat tilannetta hyvin: aluksi esitetään järkevämpiä ja selkeämpiä tapauksia, lopuksi mielikuviuksellisempia ajatusleikkejä. Näiden välisen rajan vetäminen on kuitenkin varsin intuitiivisten kriteerien varassa.

”Jos suola *tulee hölmöksi*” (*môranthê*) vaikuttaa niin ilmeiseltä lapsukselta, että *môrainô*-verbin on alettu käsittää merkitsevän myös ”suolan mauttomaksi tulemista”. Tämä selittyisi kuitenkin luontevammin, jos taustalla olisikin SRH:n grafeemien hyperkorrektio SRY:ksi (”olla hölmö, tulla hölmöksi”); frikatiivisen velaarin (h) heikkenemisestä Galilean arameassa on jonkin verran näyttöä.⁷²

Vastaava tapaus, jossa kanonisen kreikkalaisen sanan semanttista kenttää on ollut laajennettava ymmärrettävän käännöksen aikaansaamiseksi, on Lk 14:23 ”Mene teille ja *aidoille*” (*fragmûs*, suom. 1938 ”aitovierille”,

1992 ”kylien kujille”). Tässä Zimmermann näkee sanojen *s^eyâgâ* (aita) ja *sugyâ* (polku) sekaantumisen.⁷³

Aramealaisten sanojen *qudšâ* (pyhä) ja *q^edâšâ* (’sormus’, syyriassa ’korvarengas’) konsonantiasut ovat identtiset.⁷⁴ Tätä voisi soveltaa evankeliumin kohtaan Mt 7:6, johon voisi lukea paralleelisemmän ajatuksen: ”Älkää antako *sormuksia* koirille, älkääkään heittäkö helmiänne sikojen eteen.”

Markus kirjoittaa, että ”Herodes pelkäsi Johannesta, mutta kuunteli häntä *iloiten*” (*hêdeôs*, suom. ’mielellään’, Mk 6:20). Jakeen logiikan kannalta olisikin mahdollista, että aramealaiset sanat *bi^cîâ* (pelko) ja *bi^cûtâ* (ilo) olisivat sekoittuneet jossain vaiheessa. Samanlainen sekaannus saattaisi periaatteessa löytyä myös opetuslasten reaktioiden kuvauksista ylösnousemuksen jälkeen (Mt 28:8, Mk 16:8, Lk 24:41).⁷⁵

Spekulatiivinen rekonstruktointi karkaa helposti käsistä ja muuttuu ristisanatehtävän kaltaiseksi askarteluksi, jota sovelletaan tapauksiin, jotka eivät sitä välttämättä tarvitsisi. Zimmermann onnistuu esimerkiksi näkemään Jeesuksen ”verikyynelten” taustalla mahdollisuuden, että sen takana oleva konsonanttiteksti olisi ollut jaettavissa yhtä hyvin ”vesikyyneliksi”: ’*YK NWTFT D-MY*’ (Lk 22:44).⁷⁶ Askartelun mahdollistaa seemiläinen konsonanttikirjoitus, jossa ei käytetä vokaali- tai välimerkkejä. Vokaalisatiota vaihtamalla on toisinaan mahdollista konstruoida lauseen rakenne uusiksi. Esimerkiksi lause ”Adam on Jumalan poika” (Lk 3:38) on tiukan kirjaimellisesti tulkittuna erikoinen ajatus. Se voitaisiin ajatella palautettavaksi muotoon *BR’ L-’LL’H’*, jonka voisi lukea myös siten että luoda-verbin passiivia seuraa agentti: ”luotu toimesta Jumalan”. Samaan lopputulokseen voitaisiin päätyä myös muodosta *BRYH D-’LLH’*, jonka voisi lukea ”Jumalan luomukseksi” tai ”Jumalan pojaksi”.⁷⁷ Tällaiset yritykset tuoda tekstiin lisää logiikkaa jättävät kuitenkin vaikutelman, että tutkijalla on vaikeuksia ymmärtää symbolista kielenkäyttöä.

6. Yhteisiä lähtömuotoja synoptisten varianttien takana

Tähän asti olemme askarrelleet lähinnä yksittäisten sanojen kääntämisprosessien ympärillä. Tieteellisesti selkeämpi ja uskonnollisestikin mielenkiintoisempi kysymys koskee evankeliumien paralleelisia kohtia. Näiden analysointihan on aivan keskeisessä asemassa historiallis-kriittisessä eksegetiikassa. Olisi täysin järkevä, itse asiassa äärimmäisen todennäköinen oletus, että monet synoptikoilla esiintyvät variantit pohjautuvat yh-

teen aramealaiseen lähtömuotoon, riippumatta siitä minkälainen prosessi sen ja evankeliumitekstien välillä on ollut. Mikäli aramean avulla pystytään harmonisoimaan joitain tekstin pinnalle jääneitä eroavaisuuksia, kyseessä on saavutus joka kelpaa varmasti puristisimmalle fundamentalistilekin – ainakin silloin kun eroavaisuudet johtuvat kielten semanttisten kenttien eroavaisuuksista eivätkä kreikkalaisen käännöksen toteuttajan virheestä.

Selkeimpien tapausten tulisi tulla esiin vertailtaessa evankeliumien paralleelisia kohtia, joissa kahdessa evankeliumissa on erilainen sana identtisessä tai lähes identtisessä kontekstissa. Nämä suorastaan näyttävät vaativan aramealaista kantamuotoa. Paraatiesimerkki löytyy Isä meidän -rukouksesta, jossa Matteuksen (6:12) mukaan anotaan anteeksi velkaa (*tā ofeilēmata*) ja Luukkaan (11:4) mukaan syntiä (*tās hamartias*). Hajonnan taustalla on aramean *ḥawbā*, jota käytetään yleisesti molemmissa merkityksissä.⁷⁸ Sanaa käytetään laajasti kuvaamaan tappion puolelle joutumista, ”negatiivista saldoa”. Peshittasta ja VS:sta tätä ei kuitenkaan käytetä hyväksi: niissä jälkimmäinen on käännetty kirjaimellisesti synniksi (*ḥ^atāhayn*).

Mt 5:12 kehottaa vainottuja iloitsemaan ja *riemuitsemaan* (*agalliāsthe*) ja Lk. 6:23 iloitsemaan ja *hyppelehtimään* (*skirtēsate*). Taustalla näyttää olevan aramealainen ja heprealainen verbi *DWS*, jolla ilmaistaan molempia.⁷⁹ Ainakin hepreassa ja syyriassa *DWS*:n painopiste on käsittääkseni hyppelyssä ja tanssahtelussa, joten ehkä Luukkaan käännös on kirjaimellisempi. Peshittassa, Sin:ssa ja Cur:ssa Mt 5:12 on kreikkalaista muotoa jäljitellen *warwaz(ū)* ”iloitkaa” ja Lk 6:23 *w^edūs(ū)* ”karkeloikaa”.

Seuraavassa autuaaksijulistuksen osassa Luukkaan kreikkalainen sanamuoto ei vaikuta edes täysin ymmärrettävältä:

Mt 5:11	<i>eípōsin pān ponērōn kath hymōn</i> (puhuvat kaikkea pahaa teitä vastaan)
Lk 6:22	<i>ekbálōsin tō onoma hymōn hōs ponērōn</i> (hylkäävät nimenne kuin pahan)

Tässä taustalla saattaisi olla heprealaista ”*hōtsi’ šem rā^c cal*”-idiomia⁸⁰ vastaava aramealainen ilmaisu, joka merkitsee ”huonon nimen esiintuomista jonkun ylle” eli maineen pilaamista. Jerusalemin Targumissa (Gen 34:30) esiintyy vastaava rakenne, jossa verbinä on *appeq*.⁸¹ Matteus näyttäisi tavoittaneen idiomin ajatuksen, Luukas taas näyttäisi takertuneen ”nimen ulos viemiseen”, sillä hänen käyttämänsä verbi *ekbállō* merkitsee kirjaimellisesti ”heittää ulos”, ”ajaa pois” jne.

Kreikan relatiiviset, temporaaliset ja konsekutiiviset alisteiset lauseet voivat kaikki palautua aramean *d^e*-lauseeseen, joten – tämä ei tarkoita, että

kanonisen kreikan lause olisi käännetty *väärin* – on perusteltua esittää monille kreikan alisteisille lauseille *vaihtoehdoisia* ymmärtämistapoja taustalla piilevän *d^e*:n pohjalta. Tällaiselle operaatiolle erityisen sopivia kohteita on kaikissa evankeliumeissa, erityisesti Markuksella, sekä Jeesuksen puheissa että dialogeissa.⁸² Esimerkiksi ”näkemällä näkisivät”-lauseita edeltää eri evankeliumeissa *hóti* (Mt 13:13, ”että”) tai *hína* (Mk 4:12, Lk. 8:10, ”jotta”). Arameassa molemmat ilmaistaisiin samalla *d^e*-muodolla, joka on todennäköinen lähtömuoto molempien kreikkalaisten ilmaisujen takana. Vastaavasti käännoksissä täydennystä kaipaava lause ”kuinka (*pôs*) siis täytyisivät kirjoitukset, että (*hóti*) näin pitää tapahtua” (Mt 26:54) voitaisiinkin nähdäkseni arameaan nojaten kääntää ”kuinka silloin kirjoitukset täytyisivät, sillä näin pitää tapahtua”.

Entä voidaanko löytää tapauksia, joissa kahden evankeliumin välinen eroavaisuus voitaisiin selittää juontuvaksi aramealaisen konsonanttitekstin kahdesta erilaisesta tulkinnasta?

Matteuksen mukaan Johanneksella oli ”puku” (*tò éndyma*, Mt 3:4) ja Markuksen mukaan hän oli ”pukeutunut” (*éndedyménos*, Mk 1:6). Tällainen ero ei välttämättä näkyisi konsonanttitekstistä *LBŠ LH*, joka voidaan tulkita joko *l^ebûš leh* ”hänellä oli puku” tai *l^ebîš leh* ”hän oli pukeutunut”.⁸³ Kumpikaan tulkinta ei ole väärä, koska merkitys ei faktisesti muutu.

Matteus ja Markus ovat muotoilleet Jeesuksen puhetta kirjanoppineille hiukan eri tavoin. Black on keksinyt yhden aramealaisen konsonanttitekstin *BNYN-TWN*, joka voisi olla molempien seuraavien takana: ”*olette niiden lapsia (b^enîn)*, jotka tappoivat profeetat” (Mt 23:31) ja ”he tappoivat profeetat ja *te rakennatte heille (bânayin)* hautakammioita” (Lk 11:48).⁸⁴

Arameassa ja hepreassa ”veli”-sanana yksikkö- ja monikkomuodot ovat konsonanttitekstissä identtiset. Tämä selittää miksi Luukas käyttää monikkoa samassa kontekstissa missä Matteuksella ja Markuksella on yksikkö.⁸⁵

Aramealaisen kirjoitusasun erilaiseen tulkintaan saattaisi juontua myös Lk 11:42, jossa puhutaan *ruuduista* (ruudanlehdistä, *pêganon*), kun taas Mt 23:23 puhuu samassa kohdassa *tillistä (ánêthon)*. Epäilyksiä herättää jo, että ruuta ei ilmeisesti ollut niiden kasvien joukossa, joista kymmenyksä piti antaa. Arameaksi tilli on *s^ebetâ* ja ruuta *sabbârâ*. Konsonanttitekstissä ne eroaisivat vain r:n ja t:n avulla, jotka ovat saattaneet sotkeentua keskenään.⁸⁶ Nämä muodot tunnetaan myös syyriassa, mutta Lk 11:42:ssa Peshitta (sekä Sin ja Cur) käyttää *pêganonista* lainasanaa *pîgannâ*. Jatkossa tulevat Matteuksen ”kuminat” (*kymínon*) on Luukkaassa korvattu ”kaikkinaisilla vihanneksilla” (*pân lákhanon*).

7. Alkukielen kadotetut rikkaudet?

Aramealainen alkumuodon voisi ajatella sisältäneen sellaisia rikkauksia ja hienosyisiä sävyjä, jotka jäävät puuttumaan kreikkalaisesta versiosta. Ei siksi että käännös ei olisi onnistunut, vaan siksi että kaikkea ei yksinkertaisesti ole mahdollista ilmaista kielellä, joka on rakenteeltaan erityyppinen. Jeesuksen aramealaisissa sanoissa näyttäisikin esiintyneen sanaleikinomaisia ilmaisuja, jotka selittävät muutamia erikoisia sanavalintoja.⁸⁷

”Kuka ... antaa pojallensa kiven (*kêfâ*) tämän pyytäessä leipää (*rêfâ*).” (Mt 7:9)

”... tai jos pyytää kalaa (*nûnâ*), antaisiko hän hänelle käärmeen (*mînâ*)?” (Mt 7:10)

”tai jos pyytää (*bâ^cê*) munaa (*bê^ctâ*), tarjoaa (*ʿaqrêb*) hänelle skorpionia (*ʿaqrêbâ*)?” (Lk 11:12)

”pettävät monia” (*w-saggi^o in yišgôn*) (Mt 24:5)

”Joka katsoo naista himoiten (*RGG*) häntä, on jo tehnyt aviorikoksen (*GR*).” (Mt 5:28)

”lammas (*ʿerbâ*) ... putoaa kuoppaan (*hebrâ*)” (Mt 12:11)

”Kaivaa (*mihpar*) en voi ja kerjuuta häpeän (*mihpar*).”⁸⁸

”Kenellä teistä poika (*bêrâ*) tai härkä (*bê^cirâ*) putoaa kaivoon (*bêrâ*), eikö hän heti nosti sitä sapatinpäivänäkin?” (Lk 14:5)

Black arvelee viimeksimainutun alkuperäisen muodon olleen ”härkä tai aasi (*bar hamrâ*)”, joka on yleisemmin yhdessä käytetty pari.⁸⁹ Joissain kreikkalaisissa käsikirjoituksissa todella onkin *ónos* (aas.).

Toisinaan aramealaisten sanojen avulla tekstiin voidaan saada aivan uutta selkeyttä: opetuslapset eivät käsittäneet Jeesuksen puhetta, koska tämä tarkoitti ”lain kiivailua” (*hamîrâ* = stringent regulation), mutta opetuslapset ajattelivat ”leipää” (*hamîr* = leaven, *hamîrâ* = leavened bread, syyr. *h^amîrâ*).⁹⁰

Jeesuksen puheista on etsitty jopa seemiläisen runouden tuntomerkkejä: ajatuskertoa, rytmillistä rakennetta ja jopa riimejä. Burney on jaotellut ensinmainittuja neljään ryhmään:

”(1) synonymous, where there is 'a correspondence in idea between the two lines of the couplet, the second line reinforcing and as it were echoing the sense of the first in equivalent, though different, terms'; (2) antithetic, a 'contrast of the terms of the second line with those of the first; (3) synthetic or constructive, where 'the thought of the second line supplements and completes that of the first'; (4) and climactic, where the second line is not a complete echo of the first, 'but adds something more which completes the sense of the distich, thus forming, as it were, its climax'.”⁹¹

Runouden käsite on kuitenkin näissä yhteyksissä venytetty äärimmilleen, minkä seurauksena jotkut tutkijat ovat nähneet runoutta jopa dialogeissa. Parallelismi ilmenee hyvin myös käännöksissä, mutta sen täydentämiseksi lauseita on useimmiten järjesteltävä uudelleen. Tämän takia ”Jeesuksen runouden” etsiminen on kovin spekulatiivista, eivätkä tulokset ehkä ole kovin kiinnostavia. Black on esimerkiksi askarrellut autuaaksijulistuksia alkuperäiseen neljäriivi-stanzan runomuotoon:

”Blessed are ye when men persecute you,
 For thus they persecute the prophets before you
 (*di keden r^edafu neh̄in qadmekon*)
 Blessed are ye when men reproach and revile you,
 For thus did their fathers do the prophets.”
 (*di keden ^cabadu l^eneh̄in qadmehon*)⁹²

Isä meidän -rukouksen kohdan ”anna meille tänään meidän *jokapäiväinen* leipämme” Black on rekonstruoinut kauniisti stemmaavaan muotoon: ”*hab lanâ lah̄mâ, yômâ dên w^eyôm-ahrâ*”. Tässä kreikkalaisen tekstin ongelmana on kreikan *epiúsios*, jota Origeneen mukaan ei kukaan kreikkalainen kirjoittaja ollut ennen käyttänyt. Erilaisista päivittäisyyttä kuvaavista aramealaisista ilmaisuista *yômâ dên w^eyôm-ahrâ* esiintyy Jerusalemin Targumissa (Gen 39:10) ja Palestiinan kristillisessä arameassa, mutta ei esimerkiksi Onkeloksen tai Joonatanin targumeissa (joissa sen sijaan on hebraismi *yôm yôm* tai sen vastine). Rukouksen lauseessa olisi siis vain ”anna meille leipää, päivittäin”, jolloin kreikkalaisen käännöksen kankeus johtuu siitä, että jokaiselle sanalle on yritetty löytää oma vastine.⁹³

8. Syyrialaisen evankeliumitradition annista

Kaikki on suhteellista. Toisiinsa verrattuna syyria (itäaramea) ja länsiaramea eroavat selvästi, mutta kreikkaan verrattuna ne näyttävät yhdeltä ja samalta kieleltä. Syyrialaisen evankeliumitekstin pitkä, monimutkaista ja mielenkiintoista historiaa esittelin Ortodoksiassa 46 (1997).

Oletettavasti kristinuskoa levitettiin itään länsiaramealaisten evankeliumien (osien) avulla, mutta käsityksen kreikkalaisten evankeliumien kanonisuudesta vakiinnuttua oli syyrialainen käännös tehtävä nimenomaan niistä. Tällöin kääntäjä ei kuitenkaan täysin hylännyt vanhaa aramealaista traditiota, vaan sitä jäi elämään tekstiin. Niinpä vanhasyyrialaisissa evankeliumeissa onkin siellä täällä monia länsiaramealaisia muotoja. Joosten (1991) esittelee 17 tapausta (mm. *'âb, layt hû, s'lihâ ja talmîdâ*), joista suuri osa on luonnollisesti siirtynyt Peshittaan ja edelleen levinnyt syyrian myöhempään kirjakieleen.⁹⁴ Näissä on teologisesti tärkeitä termejä ja suuri osa on Jeesuksen puheissa tai muuten suorissa esityksissä.⁹⁵

Peshitta, ”idän Vulgata”, on uudistettu ja kreikkalaistettu versio erittäin vapaasti käännettyistä edeltäjistään (vanhasyyrialaista evankeliumeista, jotka ovat säilyneet kahtena käsikirjoituksena Sin ja Cur).⁹⁶ Siinäkin on kuitenkin voinut säilyä jopa sellaisia vanhaan syyrialaiseen käännökseen, Diatessaroniin ja sitä kautta jopa ei-kanonisiin lähteisiin (Heprealaisevankeliumi?) johtavia lukutapoja, joille ei ole tukea kreikkalaisissa käsikirjoituksissa.⁹⁷

Voisiko Peshittasta siis löytyä aramealaisten alkumuotojen vastineita? Tekstien takana olevasta historiallisesta prosessista riippumatta syyrian avulla voidaan ainakin selkeästi havainnollistaa aramean ja kreikan välisiä suhteita. Vuosisatoja jatkuneen kreikkalaisen ”alkukielen” pedantin tutkimisen välipalaksi voikin olla virkistävää kokeilla hypoteettista perspektiiviä, jossa esitellään syyrialaisia sanoja ikään kuin ”alkuperäisinä Jeesuksen aramealaisina sanoina”, jotka eri evankelistat ovat kääntäneet eri tavoin. Vaikka perspektiivi ei osoittautuisi toimivaksi, se on kuitenkin kokeilemisen arvoinen.

Sanat on etsitty sellaisista evankeliumien rinnakkaiskohdista, joissa muuten paralleelisissa kreikkalaisissa lauseissa on jokin pieni ero. Mikäli syyrialainen käännös ei kykene ilmaisemaan näiden toisiaan lähellä olevien kreikkalaisten sanojen eroa selvästi, on mielestäni perusteltua olettaa niiden takana oleva yhteinen lähtökohta, aramealainen sana joka olisi oleellisesti sama kuin syyrialaisen, kenties pienin foneettisin muutoksin.

Ensin olisi kuitenkin varmistettava, että Peshittassa ei ole tietoista paralleelisten jaksojen harmonisointipyrkimystä. Evankeliumien käännös-

historiaan ei tällaista tendenssiä liity, mikä todistuu havainnollisesti sellaisista kohdista, joissa paralleelisessa kohdassa eli identtisessä kontekstissa esiintyvä sama kreikan sana on käännetty syyriaksi eri evankeliumeissa eri tavoin. Tällaisten kohtien runsas olemassaolo kertoo yhtäältä kielen joustavuudesta, mutta toisaalta myös hieman huolimattomasta käännöksekniteknikasta. Sen voi nähdä myös tuloksena Peshittan monimutkaisesta käännöshistoriasta. Ilmiö tukee oletusta käännöksen synnystä useista eri kääntäjistä muodostuneen työryhmän työn tuloksena. Sikäli oletus erilaisista kreikkalaisista käsikirjoituksista ei ole välttämätön. Seuraavaan olen koonnut muutamia tällaisia vastaesimerkkejä. Mikäli vanhasyyrialainen tekstimuoto (Sin tai Cur) poikkeaa Peshittasta, se on mainittu alaviitteessä.

”Et huomaa malkaa omassa silmässäsi.”

Mt 7:3b	<i>katanoēis</i>	<i>bâhar-att</i>
Lk 6:41	<i>katanoēis</i>	<i>methazz^eyâ lâk</i>

”Jos saan vain koskettaa hänen vaatteitaan, paranen.”

Mt 9:21	<i>sôthêsomai</i>	<i>met(')asyâ-nâ</i>
Mk 5:28	<i>sôthêsomai</i>	<i>hâyâ-nâ⁹⁸</i>

”Ja osa putosi kalliolle, jossa sillä ei ollut paljon maata.”

Mt 13:5	<i>hopû ûk eikhen gên pollên d^elayt (h)wâ medrâ saggîyâ⁹⁹</i>
Mk 4:5	<i>hopû ûk eikhen gên pollên d^elayt ar-â saggî¹⁰⁰</i>

”Ja se nousi heti oraalle, kun sillä ei ollut syvää maata.”

Mt 13:5	<i>eksanéteilen</i>	<i>s^ewah (tulla esiin, kukoistaa)</i>
Mk 4:5	<i>eksanéteilen</i>	<i>b^elas (olla nupulla, versoa)¹⁰¹</i>

”kun hän ja ne jotka hänen kanssaan olivat nälkäisiä”

Mt 12:3	<i>autos kai hoi met autû</i>	<i>waylên d^eCammeh</i>
Mk 2:25	<i>autos kai hoi met autû</i>	<i>hû wad^Cammeh</i>
Lk 6:3	<i>autos kai hoi met autû</i>	<i>hû waylên d^eCammeh¹⁰²</i>

”Joka ei ota vastaan Jumalan valtakuntaa niin kuin lapsi¹⁰³”

Mk 10:15	<i>hós eân mê</i>	<i>kul d^elâ</i>
Lk 18:17	<i>hós eân mê</i>	<i>man d^elâ</i>

”Sillä kaikki nämä antoivat ylimääräisestään”

Mk 12:44	<i>ek tû perisseúontos autois</i>	<i>men meddem d^eyattîr l^ehôn (P)</i>
		<i>men meddem d^eyattîr-wâ leh (VS)</i>
Lk 21:4	<i>ek tû perisseúontos autois</i>	<i>men mâ d^eyattîr-wâ l^ehôn (P)</i>
		<i>men mâ d^eyattîr l^ehôn (Sin)</i>

On myös tapauksia, joissa yksi ja sama kreikkalainen verbimuoto on (samassa kontekstissa) toisessa evankeliumissa käännetty imperfektillä ja toisessa partisiiipillä. Esimerkiksi *deksêtai* on käännetty Matteuksessa (18:5) ja Markuksessa (9:37) imperfektillä *da-nqabbel*, mutta Luukkaassa (9:48) partisiiipillä *da-mqabbe'*; *stathêsetai* on käännetty Luukkaassa imperfektillä *i^lqûm* (11:18), mutta Matteuksessa partisiiipillä *qâyma* (12:26b). Samat erot löytyvät sekä vanhassyrialaisesta tekstimuodosta että Peshittasta. Tällaiset erot ovat semanttisesti niin pieriä, että tekstivariantti kreikkalaisessa käsikirjoituksessa olisi tarpeeton olettamus.

Syyrialaisen evankeliumien kääntäjät eivät siis ole tietoisesti pyrkineet harmonisoimaan pieniä tekstuaalisia eroja evankeliumien väliltä, pikemminkin päinvastoin. Käännökselle ei haeta tarkkuutta systemaattisella sana sanasta -periaatteella. Varhaiset syyrialaiset käännökset ovat varsin vapaita ja niissä esiintyy monia mielenkiintoisia lisäyksiä ja poistoja.¹⁰⁴

Seuraavassa en siis väitä, että Jeesus olisi puhunut syyriaa, vaan ikään kuin kokeeksi olen koonnut sellaisia syyrialaisia sanoja, joilla on identtissä (tai lähes identtissä) kontekstissa erilaisia kreikkalaisia vastineita. Tutkikaamme ensin muutamia verbejä, joissa yhden syyrialaisen sanan merkityskenttä näyttäisi kattavan kaksi kreikkalaista:

”Ei ole mitään salattua, muuta kuin tullakseen ilmi.”

<i>etg^llé</i>	Mk 4:22	<i>fanerôthê</i>	(VS puuttuu)
	Mt 10:26	<i>êpokalythêsetai</i>	(VS: <i>netg^llé</i>)

”joka lyö sinua oikealle poskelle”

<i>mâhê</i>	Mt 5:39b	<i>rapîsei</i>	
	Lk 6:29	<i>âptonti</i>	(VS: <i>mâhêk</i>)

”uskosi on tehnyt sinut terveeksi. Mene rauhaan.”

<i>'ezal</i>	Mk 5:34b	<i>âypage</i>	(VS puuttuu)
	Lk 8:48	<i>poreúû</i>	(VS: <i>zel</i>)

”älkää estäkö heitä tulemasta minun tyköni”

<i>âtên</i>	Mt 19:14	<i>elthein</i>	Sin: – , Cur: <i>nêtôn</i>
	Mk 10:14	<i>erkhesthai</i>	Sin: <i>âtên</i>
	Lk 18:16	<i>erkhesthai</i>	Sin: <i>âtên</i> , Cur: <i>nêtôn</i>

”saatana riitautuu itsensä kanssa”

<i>etpallag</i> ¹⁰⁵	Mt 12:26	<i>emerîsthê</i>	(<i>meridzô</i> : pass.1.aor.ind.)
	Mk 3:26	<i>meméristai</i>	(<i>meridzô</i> : pass.perf.ind.)
	Lk 11:18	<i>diemerîsthê</i>	(<i>diameridzô</i> : pass.1.aor.ind.)

Syyriasta löytyy myös esimerkkejä nomineista, joiden merkityskenttä voi kattaa erilaisia kreikkalaisia sanoja. Kreikan pohjalta voisi jäädä pohti-

maan Messiaan rooleja opettajana ja mestarina, mutta jako näyttää kreikan sisäiseltä ja sikäli sekundaariselta.¹⁰⁶

<i>rabban</i>	Mk 4:38b, Mk 9:38	<i>didaskale</i> (opettaja)
	Lk 8:24, Lk 9:49	<i>èpistáta</i> (mestari)

Entä olisiko syyrialainen ilmaisu sujuvampaa ja ytimekkäämpää kuin kreikkalainen? Myönteinenkään vastaus ei sinänsä todista juuri mitään, mutta ainakin prepositioiden ja sijamuotojen käyttöön liittyy paljon tapauksia, joissa kreikkalainen ilmaisu hakee erilaisia muotoja, mutta syyriassa löytyy yksi, vieläpä varsin idiomaattinen ilmaisu. Saman asian ilmaiseminen vähemmällä morfeemeilla kertoo kuitenkin enemmän kielen rakenteen kompaktisuudesta kuin mistään ”alkumuodosta” – ellei kyseessä ole sanaleikinomaisen iskevä muoto. Toisaalta on selvää, että kreikka kykenee taivutusmuodoillaan jäljittelemään taloudellisimpiakin aramealaisia muotoja, esim. refleksiiviset verbit (Mk 4:24b).

Sananlaskumaisen terävästi syyria ilmaisee esimerkiksi sanaparin ”siementä maahan”, joka kuuluu kreikaksi *tòn spóron èpì tês gês*, mutta syyriaksi ytimekkäästi *zar^câ bar^câ* (Mk 4:26b). Esimerkkinä kompakteista lauseista ”nämä ovat niitä, jotka kylvettiin kalliolle”, joka kuuluu kreikaksi *kai útoi eisin homoiôs hoi èpità petrôdê speirómenoi*, mutta syyriaksi *w^ehânôn d^ecal šû^câ ezd^era^c* (Mk 4:16). Tämä on nimenomaan aramealais-syyrialaista iskevyyttä, sillä jälkimmäinen lause kuuluu arabiaksi: *wa hâ’ulâ’i ka-dâlika humu-lladîna zuri^cû ‘alâ’ amâkini-l-muhjirati*. Vielä muutamia iskeviä esimerkkejä, jotka samalla harmonisoivat pieniä synoptisia poikkeamia:

”Osa putosi kalliolle”

<i>^cal šû^câ</i>	Mt 13:5	<i>èpì tà petrôdê</i>	(<i>petrôdês</i> : pl.akk.)
	Mk 4:5	<i>èpì tò petrôdes</i>	(<i>petrôdês</i> : sg.akk.)
	Lk 8:6	<i>èpì tèn pétran</i>	(<i>pétra</i> : sg.akk.)

”toiset putosivat hyvään maahan”¹⁰⁷

<i>bar^câ tâbtâ</i>	Mt 13:8	<i>èpì tèn gên tèn kalên</i>
	Lk 8:8	<i>eis tèn gên tèn agathên</i>

Seuraavassa kokonainen lauseke vastaa kahta kreikkalaista:

<i>d^etetpallag^c al nafšâh</i>	(”joka jakautuu itseään vastaan”)
Mt 12:25 <i>meristheisa kath heautês</i>	(”riitautuneena itseään vastaan”)
Lk 11:17 <i>ef heautên diameristheîsa</i>	(”itseään vastaan jakautuva”)

Kysymys ”kuka on minun äitini ja *ketkä ovat minun veljiäni*” on myös ilmaistu kreikassa kahdella, mutta syyriassa yhdellä tavalla:

w^eman ennôn ahhay Mt 12:48b *kai tínes eisin hoi adelfoi mú*
 Mk 3:33 *ê hoi adelfoi mú*

Samoin ”hän on minun veljeni ja sisareni ja äitini”:

hüyü ah(i) w^ehât(i) w-emm(i) Mt 12:50b *autós mú adelfôs*
 Mk 3:35 *hútos ađelfôs mú*

Entä oliko Ihmisen Poika nouseva ylös ”kolmen päivän jälkeen” (Mk) vai ”kolmantena päivänä” (Lk)? Arameassa ero ei näytä ilmenevän ollenkaan: syyrialaisen lausekkeen voisi kääntää myös ”nousi kolmanneksi päiväksi”.

walyawmâ datlâtâ Mk 10:34 *kai metâ treis hêméras*
 Lk 18:33 *kai tê hêméra tê trítê*

Aiemmin jo esitelty pl.3. aktiivin ja passiivin välinen horjunta tulee ilmi myös syyrialaisen tekstin avulla:

wanbazzôn beh Mk 10:34 *empaiksúsin autô* (pilkkaavat häntä)
 Lk 18:32b *empaikhthêsetai* (häntä pilkataan)

Kaikki synoptikot ovat muotoilleet lauseen ”näkevät eivätkä kuitenkaan näe” (suom. 1992) eri tavoin, mutta vanhassyrialainen muoto on jokaisessa tapauksessa *hâzên lâ nehzôn*. Peshittassa Matteuksen kchta on muutettu muotoon *hâzên w^e lâ hâzên*.

hâzên lâ nehzôn Mt 13:13 *blépontes ú blépúsin*
 Mk 4:12 *blépontes ú blépôsín*
 Lk 8:10 *blépontes mê blépôsín*

Evangelistojen kerronnassa olevat erilaiset ”mutta hän tiesi *heidän ajatuksensa*”- versiot kaipaavat yhteistä aramealaista lähtömuotoa, ja Peshittasta tällainen näyttäisikin löytyvän. Tätä löytöä kyseenalaistaa kuitenkin, että Sin:ssä molemmissa jakeissa on *tar^cithôn* ja Cur:ssa *r^ekínhôn* (Mt 12:25) ja *tar^cithôn* (Lk 11:17).

mahš^ebâthôn Mt 12:25 *tâs enthymêseis autôn* (ajatuksensa)
 Lk 11:17 *aitôn tâ dianoêmata* (aikomuksensa)

”Mikä mies tämä oikein on?”

mannû Mt 8:27 *potapós*
 Mk 4:41b, Lk 8:25b *tis*

”Toiset putosivat hyvään maahan.”

hrênâ Mt 13:8 *állâ*
 Mk 4:8 *állo* toinen (samanlainen <- allos)
 Lk 8:8 *héteron* toinen, muu (*héteros*: akk.)

Luonnollisesti syyriassa ilmenee havainnollisesti myös, kuinka aramean verbaaliset kategoriat ovat väljempää runsaslukuisempiin kreikkalaisiin vastineisiinsa verrattuina. Seuraavassa on muutamia löytämiäni samassa kontekstissa esiintyviä erilaisia kreikkalaisia verbimuotoja, joita syyrialainen käännös ei kykene erottamaan ja vastannee sikäli tilannetta aramealaisen lähtömuodon osalta:

Mt 7:12	<i>thélete</i>	(konj.)	<i>sâbên-tôn</i>	(tahdotte)
Lk 6:31	<i>thélete</i>	(ind.)	<i>sâbên-tôn</i>	
Mt 9:18	<i>dzêsetai</i>	(med.fut.ind.)	<i>tihhê</i>	(elää)
Mk 5:23	<i>dzêse</i>	(akt.konj.prees.)	<i>tihhê</i>	
Mt 5:46	<i>ágapêsête</i>	(1.aor.)	<i>mahh^ebîn-tôn</i>	(rakastatte)
Lk 6:32a	<i>agapâte</i>	(prees.)	<i>mahh^ebîn-tôn</i>	
Mt 12:32a	<i>eípê</i>	(akt.2.aor.konj.)	<i>nêmar</i>	(sanoo)
Lk 12:10a	<i>ereî</i>	(akt.fut.ind.)	<i>nêmar</i>	

Vastaava ilmiö on havaittavissa myös sijamuotojen osalta:

Matt 7:5	<i>èk tû òfthalmû</i>	(gen.)	<i>men ^cayneh</i>
Luuk 6:42b	<i>en tô òfthalmô</i>	(dat.)	<i>men ^cayneh</i>

Myös sanajärjestys voi olla eri evankelistoilla hyvinkin erilainen, mutta vastaavat syyrialaiset lauseet saattavat hakeutua yhdenmukaisiksi. Tämä ei kuitenkaan todista käytännössä mitään, sillä molempien kielten sanajärjetykset ovat suhteellisen vapaat. Esimerkkilause kuuluu syyriaksi molemmissa tapauksissa *hennôn nehwôn l^ekôn dayyânê*, ”he tulevat teille tuomareiksi”:

Mt 12:27b	<i>autoi hymôn esontai kritai</i>	(he teille ovat tuomareita)
Lk 11:19b	<i>kritai hymôn autoi esontai</i>	(tuomareita teille he ovat)

Nämä esimerkit riittävät havainnollistamaan, että kieliopillisten kategorioiden eroavaisuudet ovat aiheuttaneet käännösvaiheessa hajontaa, joka ilmenee pieninä eroavaisuuksina evankeliumien välillä.

Eräs selvimpiä syyrian (Cur,Sin,P) paljastamia aramaismejä ansaitsee vielä tulla mainituksi. Matteuksen (11:17) tallentamassa jakeessa näyttää olevan aramealainen loru parallelismeineen, riimeineen ja sanaleikkeineen (huomaa ”ja” -sanan seemiläinen käyttö):

z^emarn l^ekôn w^elâ raqqedtôn
w-elayn l^ekôn w^elâ arqedtôn

*êûlêsamen hymîn kai ûk ôrkhêsasthe,
ethrêlêsamen hymîn kai ûk ekôpsasthe.*

Me soitimme teille huilua, **mutta** te ette tanssineet,
me veisasimme itkuvirsiä, **mutta** te ette valittaneet.

Lopuksi mainittakoon vielä tyypillinen seemiläinen tapa ilmaista intensiivisyyttä toistamalla verbin juuri sen objektissa (klassinen esimerkki on arabian *darabahu darb^{an} c aZim^{an}*).¹⁰⁸ Tällainen saattaisi olla Mk 4:41a:n taustalla: kreikkalainen teksti kuuluu *efôbêthêsan fôbon mégan* (pelkäsivät pelolla suurella), syyrialaisessa käännöksessä juuren toisto kuuluu *wadhel(û) dehl^e tâ rabb^e tâ*, jonka voi mieltää ”pelkäsivät pelon” -rakenteeksi.

9. Mitä tästä olisi pääteltävä?

Aramean ja kreikan kieliopillisten kategorioiden erittäin suuret eriävyydet johtavat helposti muotojen hajontaan kreikkaan päin käännettäessä. Tällaisten pienten eroavaisuuksien palauttaminen yhteiseen lähtömuotoon ei ehkä ole suuri tieteellinen saavutus, mutta kenties sillä voidaan lämmittää fundamentalistin sydäntä: oikooahan se selviä eroja evankeliumien väliltä. Kriittisen ajattelun kannalta tällaiset korjaukset ovat kuitenkin yleensä melko kosmeettisia. Historiallis-kriittisen eksegeesin kannalta haastavammalta vaikuttaisikin esimerkiksi se, että vaikka edellä on käsitelty lähinnä synoptisia evankeliumeita, Johannekselta löytyy kaikenlaisia semitismejä siinä missä synoptikoiltakin.¹⁰⁹ Vaikuttaakin ilmeiseltä, että aramean järjestelmällinen huomioon ottaminen aiheuttaa jonkinlaista kitkaa vallitsevan eksegetiikan kanssa. Mitä tästä pitäisi ajatella?

Redaktioteoriat ovat väistämättä kehäpäätelmiä, joten jokainen niistä voi oletettavasti myös valjastaa semitismejä omaan käyttöönsä. Esimerkiksi se, että Matteus näyttää tistuvasti korjaavan Markuksen semitismejä, näyttää tukevan vallitsevaa kaksilähde teoriaa vastoin Eusebioksen mainitsemaa perimätietoa Matteuksen evankeliumin vanhemmuudesta. Näitä vaihtoehtoja voitaisiin kuitenkin ehkä jopa sovittaa yhteen siten, että Matteus kirjoitti ensin aivan erityisen arameankielisen evankeliumin, Markus kirjoitti myöhemmin omansa ja Matteus tunsikin sen tehdessään omaa lopullista kreikkalaista evankeliumiaan; Eusebios taas ei tiennyt, että Matteuksen kreikkalainen evankeliumi ei ole käännös tämän aramealaisesta evankeliumista. Toiset taas ovat kyseenalaistaneet sen, että Matteus olisi ylipäättään käyttänyt Markusta. Heidän mukaansa rinnakkaisu-

det eivät välttämättä ole niin lukuisia tai sitovia kuin yleisesti uskotaan ja niitä voidaan selittää myös sen oletuksen puitteissa, että molemmat ovat syntyneet toisistaan riippumattomasti.¹¹⁰ Tätäkin teoriaa voidaan varmasti tukea semitismeillä. Mielenkiintoisin kysymys olisi ilmeisesti kuitenkin kaksilähdeteorian heikon kohdan, ns. ”vähäisten yhtäpitävyyksien” (minor agreements) tutkiminen arameaa vasten. Nämä ovat kohtia, joissa Matteus ja Luukas pitävät yhtä Markusta vastaan. Esimerkiksi voimme ottaa tapauksen, jossa Markus (14:72) kirjoittaa Pietarin puhjenneen itkuun (*epibalôn éklaien*), mutta sekä Matteus (26:75) että Luukas (22:62) kirjoittavat hänen menneen ulos ja itkeneen katkerasti (*ekselthôn éksô éklausen pikrôs*). Myllykoski ja Kiilunen (1997) spekuloiivat sillä, että onko Luukkaan jae 62 lisätty tekstiin Matteuksesta, koska Luukkaan tekstissä subjekti vaihtuu jakeiden 62 ja 63 välillä ilman että uutta esitellään mitenkään.¹¹¹ Seemiläisissä lähteissä tällainen hieman horjuva kerontatyylä olisi kuitenkin (valitettavan) tavallista, joten jaetta ei sen takia tarvitsisi pitää lisäyksenä, vaan tulkintamahdollisuuksien joukkoon voisi lisätä narratiivis-syntaktisen semitismien mahdollisuuden.

Toisinaan esitetty kysymys siitä, mitä historiallinen Jeesus *todella* sanoi, vaikuttaa tieteellisesti hieman ylimitoitetulta ja uskonnollisesti jokseenkin tarpeettomalta. Joka tapauksessa kysymys on täysin absurdi ilman arameaa, mutta ratkaisemattomaksi se jää aramean avullakin.

Henkilökohtaisesti lienee tunnustettava, että sekä tieteellisen päättelyn vaatimusten, uskonnollisen vakaumuksen että skeptisen luonteenlaadun kannalta en voi olla vieroksumatta sitä tarmoa, jolla sekä protestanttiset fundamentalistit että liberaaliteologit usein lukevat evankeliumien kreikkalaista ”alkukieltä” pyrkien löytämään jokaisen morfeemin takaa salattuja merkityksiä: edelliset hengellisiä, jälkimmäiset sosiologisia ja redaktorisia. Se, että Jeesus puhui arameaa, ohitetaan useimmiten pienenä kiusallisena kurioositeettina, jonka jälkeen palataan oman teorian rakennuksen pariin. Mikäli kuitenkin tätä kurioositeettia ei pidetä jatkuvasti mielessä, teorianrakennus alkaa muistuttaa hiekalle rakennettua taloa. Varsinkin redaktioteorian luominen ilman perinpohjaista aramean huomiointia vaikuttaa eräänlaiselta hakuammunnalta, jossa epäolennaisuuksiin takertumisen vaara on erittäin suuri. On vaikea kuvitella, että ”tradition varhaisinta kerrostumaa” voitaisiin vakavissaan edes kuvitella rekonstruotivaksi ilman syvällistä aramean perehtymistä (mikä käytännössä tarkoittaisi aktiivista aramean tuottamisen taitoa).

Aramean anti historiallis-kriittiselle eksegetiikalle olisikin ainakin siinä, että sen huomioiminen voisi estää tekemästä liian pitkälle meneviä johtopäätöksiä kreikkalaisen tekstin detaljeista. Annan tällaisesta tutkimusotteesta kaksi esimerkkiä, jotka vaikuttavat tutkimuksen kontekstin ja redaktioteoreettisen paradigman ulkopuolella varsin avuttomilta:

(1) Luomanen (1991)¹¹² perustelee väitettä, jonka mukaan Matteuksen evankeliumissa on kahdenlaisia kirjanoppineita, juutalaisia ja kristillisiä, muun muassa sillä, että Matteus (7:29) toteaa: ”ei niin kuin heidän kirjanoppineensa” (kursivointi Lucmasen), kun taas Markus (1:22) käyttää pelkästään muotoa ”eikä niin kuin kirjanoppineet”. Kuitenkin *molempien* syyrialaisessa käännöksessä on muoto *w^{el}ā ak sāfrayhôn*, jossa esiintyvälle suffiksille luonnollisin tai ainakin mahdollinen selitys on asian seemiläinen ilmaisutyyli. Näin ollen ei ole itsestään selvää, että kreikkalaisessa tekstissä olevalla persoonapronominilla tai sen puuttumisella voitaisiin noin vain perustella kokonaisten sosiaalisten kategorioiden olemassaoloa, vaikka niiden olemassaolosta olisi muuten kuinka pätevä teoria tahansa. Kaiken lisäksi kyseinen (Mt 7:29) *autôn*-pronomini puuttuu monista käsikirjoituksista. Vastaavanlaisen tapauksen olen löytänyt myös Palestiinan kristillisestä arameasta, jossa *tā tékna* (Apt. 21:21) on käännetty *b^enayhôn*.¹¹³ Samoin Mt 10:21b ”lapset nousevat vanhempiaan vastaan ja tappavat heidät”, jossa kreikkalainen muoto on *pelkkä goneis* (vanhempia), mutta sekä arabialaiset, heprealaiset että syyrialaiset käännökset sisältävät pl.3.mask. possessiivisuffiksin.

(2) Uro (1995) kirjoittaa Juralan valtakunnan tulemisen problematiikasta Luukkaan evankeliumissa: ”Paljon pohdintaa on aiheuttanut se, että näissä kahdessa Q-lähteen kohdassa (Q 11:20 ja 10:9) käytetään eri kreikkankielistä verbiä. Toinen viittaa selvästi saapumiseen (11:20), kun taas toisessa on kyse ’lähelle’ tulemisesta.”¹¹⁴ Tällainen ”paljo pohdinta” olisi ilmeisesti aramealaisen alkukielen kannalta turhaa, sillä vanha syyria (Cur ja Sin) ei edes kykene näitä kahta erottamaan.¹¹⁵

Lk 10:9b	<i>ēngiken ef hymas</i>	<i>qerbat^{ca}laykôn</i>
Lk 11:20	<i>ēfthasen ef hymas</i>	<i>qerbat^{ca}laykôn</i>

Mikäli näiden kahden tapauksen kaltaista spekulointia kuitenkin halutaan jatkaa kreikkalaisen tekstin sisällä, se tarkoittaisi käytännössä sen mahdollisuuden poissulkemista, että evankeliumien takana on aramealaista ainesta. Tällöin evankeliumeita olisi luettava vain ja ainoastaan niiden alkuperäisten kirjoittajien omana kreikkalaisena ajatuksenjuoksuna, mutta siinäkin tapauksessa jäisi vaivaamaan kysymys heidän äidinkielestään: jos he kuitenkin ajattelivat ajatuksensa ensin arameaksi, olisi heidän tekstiäänkin osattava lukea sen mukaisesti aramean kautta. Näin ollen onkin pääteltävä, että sellainen joka tekee eksegeettistä tutkimusta Jeesuksen sanoista huomioimatta mitenkään arameaa, tulee tahtomattaankin sulke-neeksi pois sen mahdollisuuden, että tekstin sisältämä aines olisi aitoa ja Herran suusta peräisin! (Ellei hän ajattele Jeesuksen puhuneen kreikkaa.) Vastaavasti evankelistan toimittamia osuuksia (kerrontaa) ilman arameaa

tutkiva taas tulee tahtomattaankin toimineeksi sen oletuksen pohjalta, että evankelistojen äidinkieli oli kreikka, mikä on jokseenkin kestävä ajatus.

Aramean merkitykseen kiinnitetään eksegeettisessä tutkimuksessa huomiota kuitenkin suhteellisen harvoin. Varsinkin suomalaista eksegetiikkaa silmäillessä syntyy käsitys, että UT:n kielen aramealaista taustaa olisi tietoisesti tai tiedostamatta vältelty. Esimerkiksi Suomen akatemian rahoittaman ”alkukirkko ja juutalaisuus” -tutkimushankkeen lopputuloksia esittelevässä julkaisussa Luomanen¹⁶ ottaa yhden ainoan kerran esille sen seikan, että Jeesus ei julistanut kreikaksi, mutta silloinkin Luomanen puhuu ”alkuperäisen heprean” verbimuodoista!

Edellä esitellyt esimerkit vaikuttavat kuitenkin tosiasioilta. Jos tosiasia ei sovi paradigmaan, vian täytyy olla paradigmassa. Mutta miten aramean järjestelmällinen huomio ottaminen todella vaikuttaisi eksegetiikkaan? Voitaisiinko siten saavuttaa tarkempia tuloksia kuin tähän saakka? Pikemminkin päinvastoin. Vaikka kanonisoitu kreikka osoitettaisiinkin käännökseksi aramealaisesta lähteestä, sanoman autenttisuus ei siitä vahvistuisi, eikä kreikkalaisen tekstin pyhyys katoaisi. Luulen, että arameaa rekonstruoida ei saavuteta paljoa enemmän kuin joidenkin jo saavutettujen eksegeettisten tulosten sulkeistaminen. Blackin loppupäätelmä lienee sopiva meillekin: evankeliumeilla on aramealainen tausta, mutta mikä se tarkkaan ottaen on, ”we do not know”.¹⁷

Aramean järjestelmällisen huomioinnin tarkemmat seuraukset kullekin tieteelliselle teorialle jätänkin viisaampien pohdittavaksi. Mutta mitä uskovoiselle kirkkokansalle merkitsee se erikoinen seikka, että Herran sanoja ei ole lainkaan olemassa alkukielellä? Ehkä jumalallista mysteeriä: muoto on kätkeyty, mutta sisältö on paljastettu. Ehkä jumalallista varjelusta, sillä jos aramealainen alkuevankeliumi olisi keskuudessamme, kirkot ympäri maailman opettelisivat sen kuollutta kieltä ja fundamentalistit kieltäisivät siitä tehtyjen nykykielisten käännösten voiman. Mutta nyt kirkolla on pyhän sanoman kääntämisen traditio, apostolinen traditio.

VIITTEET

¹ Halpérin 1994, 204. Historiallis-kriittinen eksegetiikka olisi ehkä voinut tulla siksi mitä se on ilman protestantismiakin, mutta nyt niillä on oma mielenkiintoinen historiallinen yhteytensä. Lisäksi sen kysymyksenasettelussa näyttää usein toistuvan jotakin karikatyyrimaisen *saksalaista* kylmän logiikan ihanointia: kirjoittaja toistaa ajatuksen, siis takana on kaksi lähdettä; kirjoittaja käyttää samasta asiasta kahta eri nimitystä, siis takana on kaksi eri lähdettä jne.

² Maloney 1981, 7, 18.

- ³ Eräänä spesifinä alaongelmana mainittakoon aramealaisten sanojen esiintyminen ajan kreikkalaisissa lähteissä (UT:n lisäksi olisi huomioitava mm. Josefus).
- ⁴ Beyer 1986, 38–39.
- ⁵ Black 1967, 16. Hebrean käyttövalmiuksia oli ainakin Qumranin yhteisössä; Mishnassakin on paikoitellen arameaa ja hepreaa sekaisin.
- ⁶ Ks. Eusebioksen kirkkohistoria 3:39.
- ⁷ Myllykoski – Järvinen 1997, 326–332. Baarda 1983, 137.
- ⁸ Meyers – Strange 1981, 83.
- ⁹ Spolsky 1991, 26. Vertauksen vuoksi muistettakoon nyky-Israelin ja nyky-Jerusalemien kielitilanteen olevan vielä kirjavamman.
- ¹⁰ Äänteen kielitieteellinen määritelmä on ”emfaattinen velaarinen plosiivi”.
- ¹¹ Encyclopaedia Judaica 4, 842–44, 846–47.
- ¹² Black 1967, 18–19 (Dalman: Worte Jesu).
- ¹³ Encyclopaedia Judaica 3, 270.
- ¹⁴ Klein 1983, 89–90.
- ¹⁵ Encyclopaedia Judaica 4, 845.
- ¹⁶ Klein 1983, 94.
- ¹⁷ Klein 1983, 90–91.
- ¹⁸ Encyclopaedia Judaica 4, 845.
- ¹⁹ Encyclopaedia Judaica 4, 845.
- ²⁰ Encyclopaedia Judaica 4, 843–50.
- ²¹ Black 1967, 25.
- ²² Black 1967, 18, 25–26. Encyclopaedia Judaica 3, 274–275.
- ²³ Metzger 1969, 213–214.
- ²⁴ Black 1967, 27.
- ²⁵ Fitzmyer 1974, 385.
- ²⁶ Fitzmyer 1971, 101–104.
- ²⁷ Encyclopaedia Judaica 3, 272–273.
- ²⁸ Puhuminen eri kielistä on heidän harhaanjohtavaa, niin lähellä aramean eri muodot ovat toisiaan. Itse asiassa aramealaiset ”kielet” ovat lähinnä murteita, joilla saattaa olla itsenäiset kirjalliset traditiot ja usein myös omat aakkoset, jotka saavat murteen näyttämään omalta kieleltään.
- ²⁹ Maloney 1981, 19.
- ³⁰ Meyers – Strange 1981, 90.
- ³¹ Länsiaramealainen vokalisointi on ongelma sinänsä. Käytän ensisijaisesti syyrialaista vokalisointia, ellei tiedossani ole Palestiinan aramean muotoa. Esimerkki *cellâ* on lisäksi enemmänkin itäsyrialainen sana eikä sitä esiinny Soko:offin Palestiinan aramean sanakirjassa. Zimmermann 1979, 80.
- ³² Zimmermann 1979, 123, Encyclopaedia Judaica 3, 272–273, Sokoloff 1990, 179–180.
- ³³ Sokoloff 1990, 367. Maloney 1981, 139–142, 249. Sama ilmiö jakeessa Mk 14:24.
- ³⁴ Mt 3:2, 3:16, 5:12, Mk 1:10, 1:11, 12:25, 13:25.
- ³⁵ Hill 1967, 24, 35. VT:ssä sovittaminen ja lepyttäminen ovat vielä jossain määrin päällekkäisiä: varsinkin ei-kulttuurisissa yhteyksissä *kippe*-iin liittyy vahvasti ajatus lepyttämisestä. Onkin selvää, että *kipperin* ymmärtäminen jalostui vähitellen, mutta Septuagintan ja UT:n aikana se käsitettiin jo sovitukseksi.
- ³⁶ Hill 1967, 86–100, 159–160. *dikaioynên theou*: Jk 1:20.
- ³⁷ Synoptisen ongelman ratkaisu-paradigmojen selkeä esittely teoksessa Mylly-

- koski – Järvinen: Varhaiskristilliset evankeliumit. Kaksilähdeolettamuksen kritiikin klassikoita ovat Farmer: *The Synoptic Problem* ja Riches (ed.): *History and Criticism of the Marcan Hypothesis*.
- ³⁸ Lyon 1994, 191.
- ³⁹ Maloney 1981, 16–18.
- ⁴⁰ Martin 1987, 5.
- ⁴¹ Vokatiivia odottaisi ainakin Markuksen kohtiin 5:8, 5:41, 9:25, 14:36, 15:34, Matteuksen 26:39, 26:42 jne.
- ⁴² Martin 1987, 6–7.
- ⁴³ Martin 1987, 73–74, 89–90, 105. Aramealainen lähde voi olla myös suullinen: emme tiedä kuinka paljon Luukas kierteli vaikkapa Betlehemin alkukristittyjen kanssa katselemassa synnyinkertomuksen maisemia, kuuntelemassa traditiota?
- ⁴⁴ Maloney 1981, 16.
- ⁴⁵ Zimmermann 1979, 33.
- ⁴⁶ Black 1967, 50–51, Maloney 53, 246.
- ⁴⁷ Maloney 1981, 55, 57 Lyhennykset: A = adjektiivi, S = substantiivi G = genetiivissä oleva nomini. Vastaavia tapauksia: Mk 1:11 ja 9:27.
- ⁴⁸ Maloney 1981, 66–67.
- ⁴⁹ Maloney 1981, 67–68, 83, 86.
- ⁵⁰ Maloney 1981, 72–73, Mk 8:38, 14:9 ja 7:11–12.
- ⁵¹ Black 1967, 202; Zimmermann 1979, 75.
- ⁵² Maloney 1981, 86–90.
- ⁵³ Maloney 1981, 165.
- ⁵⁴ Maloney 1981, 165–169.
- ⁵⁵ Mt 22:36, Black 1967, 117–118.
- ⁵⁶ Black 1967, 126–127.
- ⁵⁷ Black 1967, 128 (Syyrialaisissa käännöksissä on luonnollisesti perfekti.)
- ⁵⁸ Monissa käsikirjoituksissa *élaben kai éfagen*, ”otti ja söi”.
- ⁵⁹ Maloney 1981, 112–113, 116–118, Mk 7:25.
- ⁶⁰ Maloney 1981, 126–132; ”Ihminen” indifiniittisessä käytössä esim. Mk 7:11
- ⁶¹ Maloney 1981, 150–152. Multiplikatiivinen numeraali ilmenee myös syyriassa, mutta erilaisena kuin länsiarameassa. ”Maahan pudonneet jyvät tuottivat satoa, yksi (*hèn*) 30, yksi 60 ja yksi 100 jyvää (Mt 13:8, Mk 4:8).” Kankeahko lukusanonien luettelointi ilmaistaan syyriassa: ”*it d-30, w-it d-60 w-it d-100*”, ”on niitä 30:n, 60:n ja 100:n (tuoton antavia)”. Sama rakenne esiintyy VS:ssa eräissä muissakin yhteyksissä, jotka kuitenkin käännetään toisin jo Peshittassa. Arabiasta tai hepreasta vastaavaa ei tietääkseni löydy.
- ⁶² Maloney 1981, 152–156. ”*Trên trên*” on syyriassa mahdollinen ja valtakunnanarameasta tunnetaan distributiivinen muoto *had w-had*.
- ⁶³ Black 1967, 115–116.
- ⁶⁴ Black 1967, 119–124 (esimerkin *tí* on neutri, sg.nom.)
- ⁶⁵ Esim. Mk 11:11; Black 1967, 127–128.
- ⁶⁶ Zimmermann 1979, 72.
- ⁶⁷ Sokoloff 1990, 291–92.
- ⁶⁸ Zimmermann 1979, 88. On kuitenkin huomautettava sanan *g^elilâ* olevan varsin harvinainen merkityksessä ”alue”. Sokoloffin sanakirjakaan ei tunne sitä.
- ⁶⁹ Black 1967, 217.
- ⁷⁰ Zimmermann 1979, 81.
- ⁷¹ Esimerkiksi lause *hôte kyrios estin ho hyiòs toû anthrôpû kai toû sabbátou*

- (Mk 2:28) merkitsee nykyisessä muodossaan lähes jumalallista julistusta "Ihmisen poika on Herra, sapatinkin", mutta *barnāšā*-oletuksella lauseen sisältö typistyisi muotoon "ihminen on sapatinkin herra", mikä ei enää merkitsisi enempää kuin "sapatti on ihmistä varten". Tällaisissa tradition ignoroivissa spekuloinneissa hyperkorrektio vaara olisi kuitenkin ilmeinen.
- ⁷² Zimmermann 1979, 70. Encyclopaedia Judaica 3, 270–271 Sokoloff: SRH = to sin, ruin, commit an offence SRY = to (make s.t.) smell offensively, spoil, pamper.
- ⁷³ Zimmermann 1979, 115.
- ⁷⁴ Black 1967, 200.
- ⁷⁵ Zimmermann 1979, 85.
- ⁷⁶ Zimmermann 1979, 119.
- ⁷⁷ Zimmermann 1979, 111.
- ⁷⁸ Sokoloff 1990, 189.
- ⁷⁹ Black 1967, 193.
- ⁸⁰ Deut. 22:14, 19 Vrt. Pal. Talmud ketub. iv.2, f.28b, rivi 55.
- ⁸¹ Black 1967, 135–136 (Peshittassa Lk 6:22 mukailee kreikkalaista sanamuotoa; verbinä on juuri *appeq.*).
- ⁸² Black 1967, 71–92.
- ⁸³ Zimmermann 1979, 69–70.
- ⁸⁴ Black 1967, 13.
- ⁸⁵ Mt 23:50, Mk 3:35, Lk 8:21.
- ⁸⁶ Black 1967, 194.
- ⁸⁷ Zimmermann 1979, 77–78, 124–25.
- ⁸⁸ Lk 16:3. Samalla juurella on tosiaan molemmat merkitykset, sillä niiden takana on kaksi erilaista protoseemiläistä juurta. Olen antanut infinitiivimuodot, mutta kontekstissa voisi olla partisippiikin.
- ⁸⁹ Black 1967, 168.
- ⁹⁰ Zimmermann 1979, 41 (Mt 15:6–12, Mk 8:14–21) Sokoloff 1990, 206. (Hamira esim. Ab.Zar. II, 41d, Jast.s.177).
- ⁹¹ Black 1967, 143.
- ⁹² Black 1967, 192.
- ⁹³ Black 1967, 203–207.
- ⁹⁴ Joosten 1991, 273–281.
- ⁹⁵ Joosten 1991, 284–286 (vasta-argumenttien kumoamista: 283–284).
- ⁹⁶ Vööbus 1951, 46–58.
- ⁹⁷ Lyon 1994, 196, 200.
- ⁹⁸ VS puuttuu.
- ⁹⁹ VS:n muodot poikkeavat sekä Peshittasta että keskenään: Sin: *w^elayt c^afrā saggī ā*, Cur: *w^elayt (h)wā c^afrā saggī ā*.
- ¹⁰⁰ Sin: *d^elayt (h)wā c^aumqā dar^eā*.
- ¹⁰¹ VS:ssä (Sin) on verbinä *īc^a* (crastaa, versoa, kasvaa).
- ¹⁰² Lk puuttuu VS:sta. Ko. lauseen syntaksi on erittäin tyypillinen aramealle.
- ¹⁰³ Vastaava tapaus myös: Mk 9:37 – Lk 9:48.
- ¹⁰⁴ Eräs kiintoisa lisäys on Mt 4:1, jossa Jeesuksen erämaahan johtanut henki (*pneuma*) on muodossa *rūhā d^equdšā*, "Pyhä Henki". Sama lisäys on myös Cur:ssa, mutta ei Sin:ssä. Lisäyksen motiivi ei ole välttämättä teologinen, sillä ilman sitä lauseen voisi ehkä käsittää "tuuli vei hänet erämaahan"! Joskus lausekkeita on jätetty käännettä, jos ne olisivat tarpeetonta ajatuksen tois- toa, esim. *hōs ūk akolūthei hēmīn* (Mk 9:38). Käännöstä on virtaviivaistettu esim. kääntämällä *tā peteinā tī ouṛanū* (taivaan linnut) yksinkertaisesti *pārah-*

- tâ* (lintu) kahdessa ei-paralleelisessa kohdassa (Mk 4:32, Lk 8:5) vastoin kreikkalaista käsikirjoitustraditiota.
- ¹⁰⁵ Vanhasyyrialaisista muodoista vain Lk 11:18 poikkeaa P:sta: se on Sin:ssa *netpallag* (mutta Cur:ssa *etpallag*).
- ¹⁰⁶ Tosin Matteuksella (8:25b) on vastaavassa kohdassa *kyrie*, syyriassa *mâran*.
- ¹⁰⁷ Markuksen (4:8) muoto samasta kohdasta on *eis tèn gên tèn kalên*, mikä on sekä Peshittassa että Sin:ssa ^{ca}*ar^câ tâbtâ*.
- ¹⁰⁸ Kirjaimellisesti ”hän löi häntä lyönnin voimakkaan” eli löi kovaa. Ilmaisutapa ei liene kaikkein kreikkalaisimpia.
- ¹⁰⁹ Esim. Zimmermann 1979, 139. Allegro 1990, 143.
- ¹¹⁰ Linneman: *Gibt es ein synoptisches Problem?* (1992, englanniksi nimellä *Is there a Synoptic Problem?*) Kirjan tyylistä voi olla montaa mieltä, mutta se sisältää mielenkiintoista aineistoa: mm. sana-analyysiin pohjautuvia tilastoja evankeliumien itsenäisen synnyn puolesta.
- ¹¹¹ Myllykoski & Järvinen 1997, 59–60.
- ¹¹² Enroth-Voitila – Myllykoski 1991, 60–61.
- ¹¹³ Black 1939 (A Palestinian Syriac Palimpsest), 10.
- ¹¹⁴ Uro 1995, 38.
- ¹¹⁵ Peshittassa jälkimmäinen on *qerbat lâh^{ca}laykôn*.
- ¹¹⁶ Enroth-Voitila – Myllykoski 1991, 60–61.
- ¹¹⁷ Black 1967, 141–42.

KIRJALLISUUS

- Allegro, J.*
1990 The Dead Sea Scrolls. Penguin Books, London.
(1956)
- Baarda, T.*
1983 Early Transmission of Words of Jesus. Thomas, Tatian and the Text of the New Testament. VU Boekhandel/Uitgeverij, Amsterdam.
- Beyer, K.*
1986 The Aramaic Language. tr. J. F. Healey. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Black, M.*
1967 An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Clarendon Press, Oxford.
(1946)
- 1939 A Palestinian Syriac Palimpsest Leaf of Acts XXI (14–26).
The Manchester University Press, Manchester.
- Encyclopaedia Judaica 3,*
1973 Aramaic (Late Aramaic/Western Aramaic, S. 270–275.)
- Encyclopaedia Judaica 4,*
1974 Bible. (Translations/Ancient Versions/Aramaic: the Targumim, S. 841–850.)

Enroth – Voitila – Myllykoski (toim.)

- 1991 Alkukirkko ja juutalaisuus.
Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 53, Helsinki.

Fitzmyer, S. J.

- 1974 The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament. *New Testament Studies* 20 (S. 382–407) University Press, Cambridge.
1971 *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. Geoffrey Chapman, London.

Halpérin, J.

- 1994 Vladimir Soloviev listens to Israel: The Christian Question. *Orthodox Christians and Jews on Continuity and Renewal*, ed. M. Lowe. Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel, Jerusalem.

Hill, D.

- 1967 Greek words and Hebrew meanings. *Studies in the Semantics of Soteriological terms*. Cambridge University Press.

Howard, G.

- 1995 *Hebrew Gospel of Matthew*. Mercer University Press, Macon.

Joosten, J.

- 1991 West Aramaic Elements in the Old Syriac and Peshitta Gospels. *Journal of Biblical Literature* 110/2.

K^etâbâ qaddîshâ.

- 1979 *K^etâbâ d^ediyatêqê Caṣṣtâ wa-hdâtâ*.
Syriac Bible. United Bible Societies, Damascus.

Klein, M. L.

- 1983 *New Editions of the Palestinian Targumim to the Pentateuch*. Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition. ed. M. Sokoloff. Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan.

Lewis, A. S.

- The Old Syriac Gospels or evangelion da-mepharreshê.
Being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, including the latest Additions and Emendations, with the variants of the Curetonian text.

Lyon, J. P.

- 1994 *Syriac Gospel Translations: A Comparison of the Language and Translation Method Used in the Old Syriac, the Diatessaron, and the Peshitto*. CSCO vol. 548, Lovanii.

Maloney, E. C.

- 1981 *Semitic Interference in Marcan Syntax*. Society of Biblical literature, Dissertation series, Scholars Press.

Martin, R. A.

- 1987 *Syntax Criticism of the Synoptic Gospels*.

Studies in the Bible and Early Christianity 10, Edwin Mellen Press, Lewiston.

Metzger, B. M.

1969 A Comparison of the Palestinian Syriac Lectionary and the Greek Gospel Lectionary. *Neotestamentica et Semitica* (s. 209–220), T. & T. Clark, Edinburgh.

Meyers, E. M. & Strange, J. F.

1981 Archeology, the Rabbis and Early Christianity. SCM Press, London.

Myllykoski, M & Kiilunen, J.

1997 Varhaiskristilliset evankeliumit. Yliopistopaino, Helsinki.

Nestle-Aland

1994 Novum Testamentum Graece.
27. revidierte Auflage, 2. Druck. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Pritz, R. A.

1988 Nazarene Jewish Christianity. E. J. Brill, Jerusalem – Leiden.

Sokoloff, M.

1990 A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. Bar Ilan University, Ramat-Gan.

Spolsky, B. – Cooper, R. L.

1991 The Languages of Jerusalem. Clarendon Press, Oxford.

Uro, R.

1995 Jeesus-liikkeestä kristinuskoksi. Yliopistopaino, Helsinki.

Vööbus, A.

1951 Studies in the History of the Gospel Text in Syriac. CSCO Vol. 128, Louvain.

1987 Studies in the History of the Gospel Text in Syriac, II.
New Contributions to the Sources elucidating the History of the Traditions. CSCO Vol. 496, Lovanii.

Zimmermann, F.

1979 The Aramaic Origin of the Four Gospels. Ktav Publishing House Inc, New York.

SUMMARY

Veli-Petri Seppälä, *Aramaic and Greek – Gospel and Exegetics*

Modern exegetics is quite a problematic discipline in both religious and scientific perspectives. Its tendency to use circular reasoning to reconstruct whole series of undocumented processes does not always produce definitive results. In these reconstructions, moreover, the role of the Aramaic language has largely been neglected, especially in the studies by Finnish Protestant exegetics.

Christ himself preached the Gospel in Aramaic for Aramaic-speaking people, and the apostles and evangelists seem also to have been either Aramaic-speaking or bilingual. Thus the Semitic background of the New Testament is not only cultural, but also linguistic.

Consequently, New Testament Greek is very Semitic in character. Analysis of the syntax reveals a big number of features divergent from Classical Greek. For example, especially Markan narrative and Lucan preliminary chapters are very Semitic at the syntactic level. The role of Semitisms, however, is often neglected by classifying the whole of NT Greek as a special koiné-Greek, a lingua franca of the Mediterranean. This theory was originally based on Egyptian papyri that resembled NT Greek in character. It has been, however, demonstrated that these so-called koiné-features in the papyri were probably produced by Coptic interference.

The semantic level is even more interesting. Greek words inevitably represent semantic fields of Aramaic words (or Hebrew, in the case of theologically relevant words). In some cases the Aramaic original has even been quite poorly translated, the result being a unique usage in relation to classical Greek. Thus, to study the semantics of Greek words is not sufficient for exploring the full meaning in the Gospel readings. Unfortunately 1st century Palestinian Aramaic is poorly documented and its reconstruction is largely based on earlier and later sources, and on the Eastern Aramaic. Thus all reconstructions remain theoretical to some extent, yet something has been achieved. The speech of Christ seems to have included some word-plays, and even poetical features, which can not be translated into another language. Certain obscure passages and expressions also become clear in the light of the Aramaic original.

Aramaic tradition behind the Gospel is probably not only an oral one. Some features in the Greek text indicate the high probability of an Aramaic *text* used by the evangelists when combining their material.

Study of the Syriac Bible illustrates the whole phenomena plainly. Many minor disagreements between the syroptics disappear when the text is translated back into an Aramean language. These very kinds of details, however, have been of major importance in modern exegetical theories. With a different approach, (i.e. not neglecting Aramaic) plenty of the material used for redactor theories would be no longer relevant!

Modern exegetical theories, however, seem to be most problematic for the original Protestant *sola scriptura* theology, which took the text apart from the tradition and deified it in a new sense. Whereas for Orthodox tradition, the concept of doctrinal evolution during the early decades is not necessarily problematic.

Paul Nadim Tarazi

St. Paul and His Letters¹

Paul was a latecomer to the movement within first century A.D. Judaism that espoused a belief in Jesus as the long awaited Messiah of God, and this fact was destined to hang over his head as a sword of Damocles throughout his life. It is for this reason that a great deal of his writings are devoted to defending the stature of his apostleship as being equal to that of the other apostles. Understandably, both his apostleship and his teaching about Jesus were questioned; he constantly had to defend the truth of his "gospel," which he referred to as "*the* gospel."

But how could a latecomer, who by his own confession had persecuted the church with the intention of destroying it (Gal 1:13), openly stand opposed to Peter and James – who had known Jesus personally and were preeminent among the church leadership? He must have had an objective basis for doing so, or else these "pillars" James, Cephas (Peter), and John would not have given him their "right hand" of friendship, which they did at their first official encounter (2:9). Had Paul's position not been defensible based on principles universally acknowledged among the church leadership, he would not have gotten far in Jerusalem where he was challenging the "pillars" on their own turf and in the midst of their supporters.

The issue at that time was whether circumcision was necessary for believing Gentiles, and Paul was even successful in backing up the theoretical talk with a "test case" to prove his point: he brought along the Gentile Titus in order to secure proof that an uncircumcised Christian had truly been accepted by the Jerusalemite leadership without having circumcision forced upon him (2:1–3). He simultaneously established official recognition of the equality of his apostleship with that of Peter, his field being the uncircumcised "sinners," while Peter's was the Jews, the primary addressees of God's promises. All of this was based on a recognition that the same God who was at work in Peter's mission was also at work in Paul's gospel to the Gentiles (2:8), and this fact that all understood themselves to be serving the same God witnessed to in the same (what we now call Old Testament) scriptures is what ultimately put Paul on an equal footing with the other apostles.

For the 1st century Jews, who were not only strict monotheists but also prohibited any pictorial or statuary representation of their deity, God was reflected in their Holy Writ, the books of the Torah, the Prophets, and the Writings. Since there was no iconic representation of him, any reference to him was de facto a reference to those scriptures; in other words, to speak of him amounted to or required quoting those scriptures.² It is only when we take seriously this premise that we can fathom the possibility of such a meeting as the one referred to above between Paul and the Jewish Christian leadership: if Jesus is the Messiah of God, then he can only be the "scriptural" Messiah of the "scriptural" God; that is to say, Jesus is whatever scripture says he is, and what God has done through him is whatever scripture says that God will do in the last days in order to bring to fulfillment the divine plan revealed in scripture.

Paul, the Pharisee, was well reared and drilled in the scriptures, and well able to debate with anyone about their content and meaning. But what was the point he made that convinced the "pillars" of the plausibility of his "gospel," even if it did not make them enthusiastic in adopting it? In all probability – and in historical research this is the maximum one can hope for – it must have been what had triggered the turning point in his life: the experience of conversion that turned him into defender, servant, builder, and rearer of the church he had at first set out to bring to extinction. What could have triggered such a conversion? Before attempting an answer, let me say once again that for Paul, the Jew-Israelite and Pharisee, the only valid reference for God's will, intentions, plans, and workings in our world is scripture. Scripture told him that the Messiah, the chosen representative of the scriptural God, would have to be victorious in order to ensure God's *yešu'ah* (victory/salvation), but Jesus had been crucified, which is the most abject and shameful kind of death in the Roman Empire. It seemed impossible then that he would have been the scriptural God's Messiah, and the new movement among Jews that considered him so was to be declared "anathema," i.e., cursed by God and thus to be cast out, eliminated from the congregation of Israel. So Paul was on a "sacred" mission to subdue the emerging community of people who believed in the Messiahship of Jesus. While pursuing his goal at Damascus he was aghast at the stubbornness of at least some of them. Either they were "blind" to the content of scripture, or they were "seeing" something in it that justified their position. This will have prompted Paul to take a second look at the book of Isaiah, that mini-scripture telling the story of God with his city Jerusalem, the story ending with the establishment of the heavenly Jerusalem.³ This is the Messianic book par excellence, replete with Messianic prophecies, and Paul must have been struck by the repeated descriptions of the *'ebed yahweh* (the servant of the

Lord) in the "Book of the Consolation of Israel" (Is 40–55) that announces the "good news" of the rebuilding of God's city, Jerusalem. Reflections on these passages would then have led him to "see" clearly that the shameful "defeat" of Jesus on the cross was actually an integral part of God's plan of salvation which God would implement in his city.

But the Isaianic "Book of Consolation" spoke of this divine *mišpat* (just judgment) bringing about salvation as being something so stunning that it would attract all nations to come to Jerusalem to witness the glory of its God and present him with offerings, as was the habit in the ancient Near East, to honor him and to acknowledge his mighty deeds. It is in this sense that God's glory lighting up Jerusalem will be a "light to the Gentiles." Thus, the other facet of Yahweh's victory enacted through his "servant" is God's universalism, his acknowledgment as God by all nations. Put otherwise, unless the nations flock into Jerusalem to see the glory of Yahweh and walk in its light, Isaiah's prophecy concerning the new Jerusalem will not have been realized, and consequently the death of his "servant" will have been in vain, which would contradict what is stated in the "servant of the Lord" poems. If the crucified Jesus is God's Messiah, then the nations are to be informed and invited. Even more, strictly speaking, their acceptance of the crucified Jesus as their *kyrios* (lord) is the corroboration of the fact that he is indeed the Messiah. Paul read correctly that the Isaianic message was not a "intra-Jewish" matter, but rather the universal God's matter, more specifically that, through his "servant," God has shown himself to be the God of Jews and Gentiles alike. This entailed his acceptance by both as such. However, if God was indeed the God of all through the crucified Jesus – and he was according to Peter and James as well as Paul – he had to be equally so, i.e., his acknowledgment as such by the Gentiles may not be considered contingent upon his endorsement as such by the Jews. The Isaianic message was offered to both and was to be received unconditionally by both. The "hardening" of the Jews may not be used to block the access of the Gentiles to God, as Paul will put it in his letter to the Romans. Any one could become, through faith that God had indeed realized his plan in the crucified Jesus, part of the "olive" tree that is God's, and only God's, and that blossoms out of *his* promise to the *forefathers* of Israel (Rom 11: 16; 28), and not to the Jews. Indeed, "not all who are from Israel, are Israel." (Rom 9:6b)

That understanding was at the heart of the agreement reached at the meeting in Jerusalem between Paul and the "pillars," and it led to the acknowledgement that Paul's mission to the Gentiles was equivalent to Peter's mission to the Jews. That Paul's understanding of the agreement was not one-sided can be gathered from the fact that Peter comprehended

it as Paul did. Paul summarizes his view in Romans: "... there is no distinction between Jew and Greek; the same Lord is Lord of all and bestows his riches upon all who call upon him. For, 'every one who calls upon the name of the Lord will be saved.'" (10:12-13). Peter initially acted in accordance with this view. At Antioch, *after* the Jerusalem encounter, both Barnabas, Paul's companion at the meeting, and Peter, one of the "pillars" and the apostle to the circumcision, were sharing meals with the Gentiles on an ongoing basis. It was only the later intervention of James' men that put pressure on all of them to cease this practice, thus reinstating the "distinction" between Jews and Gentiles. Paul saw this as a breach of the prior "official," and thus binding, agreement, and he decided to abide by that agreement on his own.⁴ Whatever was agreed upon in Jerusalem, God's city, was for him the most authoritative expression of *vox Dei* (the voice [will] of God). The dilemma was clear-cut and so was his choice: "Am I now seeking the favor of men, or of God? Or am I trying to please men? If I were still pleasing men, I should not be a servant of Christ." (Gal 1:10) It is as the servant of Christ that he viewed himself all along, and he makes that clear repeatedly throughout his correspondence. A servant abides by the will of his master whom he seeks to please. In Paul's case, that master was ultimately God *who spoke out at the Jerusalem meeting* where Paul was given the "right hand" of the "pillars," i.e., the representatives of God's will within the community of all Jewish believers in Jesus the Messiah. Reneging on that decision meant for him reneging on a pledge to God himself!

Excursus on the term "servant"

The strict translation of the Greek *doulos* is "slave." However, due to that word's pejorative connotation in North America where my book is published I have opted for the English "servant." Still, my readers should make the effort to understand this term on the basis of the meaning of *doulos* in 1st century Roman empire. It referred to someone who was owned by, the property of, a *kyrios* (master). This meant that the *doulos* had to do whatever his master willed regardless of his own personal feelings; the *doulos* had no will of his own de jure or de facto:

Will any one of you, who has a servant plowing or keeping sheep, say to him when he has come in from the field, "Come at once and sit down at table"? Will he not rather say to him, "Prepare supper for me, and gird yourself and serve me, till I eat and drink; and afterward you shall eat and

drink"? Does he thank the servant because he did what was commanded? So you also, *when you have done all that is commanded you, say, "We are unworthy servants; we have only done what was our duty."* (Lk 17:7–10)

A *doulos* is literally *bound by*, enslaved to, his master's will. In the case of Paul, this meant *forfeiting his own will*:

For if I preach the gospel, that gives me no ground for boasting. *For necessity^s is laid upon me.* Woe to me if I do not preach the gospel! For if I do this of my own will, I have a reward; *but if not of my own will, I am entrusted with a commission.* What then is *my reward*? Just this: that in my preaching I may make the gospel free of charge, *not making full use of my right* in the gospel. (1 Cor 9:16–18)

After the infamous episode at Antioch Paul had no choice but to proceed on his own, carrying out his part of the agreement sealed at Jerusalem, that is, acting as the plenipotentiary apostle to the Gentiles according to the gospel sanctioned by God himself. How Peter would carry out his part was not a concern of Paul's according to the following two principles:

1) Paul would answer to God, not Peter or any other leaders, for only God himself will pronounce judgment on the Lord's day: "This is how one should regard us, as servants of Christ and stewards of the mysteries of God. Moreover it is required of stewards that they be found trustworthy. But with me it is a very small thing that I should be judged by you or by any human court. I do not even judge myself. I am not aware of anything against myself, but I am not thereby acquitted. It is the Lord who judges me. Therefore do not pronounce judgment before the time, before the Lord comes, who will bring to light the things now hidden in darkness and will disclose the purposes of the heart. Then every man will receive his commendation from God." (1 Cor 4:1–5)

2) Every apostle is responsible only for the turf assigned to him, not for territory assigned to others: "We do not boast beyond limit, in other men's labors; but our hope is that as your faith increases, our field among you may be greatly enlarged, so that we may preach the gospel in lands beyond you, without boasting of work already done in another's field." (2 Cor 10:15–16) "... thus making it my ambition to preach the gospel, not where Christ has already been named, lest I build on another man's foundation." (Rom 15:20)

Paul could not simply forget about Jerusalem, however. Paul's gospel required that the Gentiles bring their offerings to the God who had

wrought his salvation in his city, Jerusalem. And who else save James and those around him could represent the face of God for the Gentiles flocking into that city in order to present their offerings to God? Yet James and the Jerusalemite leadership did not want these offerings, and Paul would spend years trying to convince them to do so in order that the truth of the gospel, as the fulfillment of God's promises made "through his prophets in the holy scriptures" (Rom 1:1-2), would be corroborated in the eyes of Jews and Gentiles alike. Only then would Jerusalem truly be God's city in which his glory would shine and in whose light all Jews and Gentiles throughout the world would be summoned to walk. James chose to stubbornly hold onto his Jewishness rather than accept the will of the scriptural God revealed in his word of promise realized in the gospel. This stubbornness created an impediment to Peter's mission to the Jews as well as of Paul's gospel to the Gentiles. Both Jews and Gentiles who had not accepted Jesus as the Messiah could use the stand of James, the "pillar" par excellence, as an excuse to shy away from the gospel's portrayal of "Christ crucified, a stumbling block to Jews and folly to Gentiles" (1 Cor 1:23-24). And there was great incentive to reject "Christ crucified" due to the connotation of shame⁶ the crucifixion entailed in the Roman empire in the eyes of all, Jews as well as Gentiles.

In order to express symbolically the basic tenet of his stand, that there is only one community of God comprising Jews and Gentiles on the same footing,⁷ Paul, now alone after his break with Barnabas, recruited Timothy the Jew alongside Titus the uncircumcised Greek, making them his main official companions in the carrying out of his mission.⁸ Thus, he definitely had no intention of compromising. However, what is striking in Paul's decisions is that they reflect a steady and unchanging understanding of the gospel coupled with a keen sense as to the consequences of accepting or rejecting it at a particular time. When he went up to Jerusalem to defend the truth of God's gospel in the presence of the Jewish "pillars" he took along the uncircumcised Gentile Titus. When he embarked on his journey into the heart of the Gentile world he chose as his top aide the Jew Timothy, whom he made sure to circumcise, underscoring before the Jerusalem "pillars" as well as the Gentiles that neither circumcision nor uncircumcision matters as far as the gospel is concerned; whoever decides to accept the gospel must do so on its own terms:

... it [the gospel] is the power of God for salvation to every one who has faith, to the Jew first and also to the Greek. For in it the righteousness of God is revealed through faith for faith; as it is written, "He who through faith is righteous shall live." (Rom 1:16-17)

... there is no distinction between Jew and Greek; the same Lord is Lord of all and bestows his riches upon all who call upon him. For, 'every one who calls upon the name of the Lord will be saved'." (Rom 10:12–13).

But why did I refer to Macedonia and, more specifically, Philippi, Paul's first stop outside Asia Minor, as the heart of the Gentile world? As I have just said in regards to Titus and Timothy, Paul expresses his commitment to the truth of the one gospel in a highly symbolic manner depending on the aspect of the gospel he is intending to stress or test. Until his dispute with his colleague Barnabas, in Antioch, Paul had evangelized with him areas that used to be part of the Seleucid kingdom⁹ that extended over Syria, Babylonia and Asia Minor, i.e., the "home" of the Judaism of apostolic times as well as of nascent Judaism. Upon his break with Barnabas Paul left his Jewish "home" and ventured alone outside its safe boundaries into Macedonia (the land of Alexander, the father of Hellenism) and later into Achaia (the land of the "Greeks", i.e., Gentiles par excellence). There, his gospel – and by the same token, his apostleship – was about to be put to the test since he was "the apostle to the Gentiles." Besides being a Macedonian city, Philippi in Paul's time was also a Roman colony, i.e., a city whose main inhabitants were Roman veteran soldiers and their families. It was a small settlement until 42 B.C. when Octavian and Antony defeated Cassius and Brutus, Julius Caesar's assassins, in its vicinity. By order of Antony, some of the Roman soldiers settled there and it was declared a "Roman colony" and given the name Colonia Vitrix Philippensis in honor of the victory just won. After Antony's defeat by Octavian at Actium in 30 B.C., the latter dispossessed many members of the Praetorian Guard who had sided with Antony from their lands in Italy and granted them allotments in Philippi, which was then refounded with the title Colonia Julia Philippensis in honor of Octavian's daughter, and later Colonia Julia Augusta Philippensis when Octavian received the designation "Augustus" from the Senate in 27 B.C. Moreover, its importance is mirrored in the fact that it lay on the Via Egnatia, the famous Roman road that crossed the Balkan peninsula and linked Italy to the East. So, in a manner of speaking, Philippi was in Paul's eyes a "little Rome" and, for him, anchoring the gospel there was tantamount to planting it at the heart of the Roman empire itself, which was the *oikoumene*, the entire "inhabited world" for a Jew and Roman citizen like him. Should one Philippian accept the gospel, then Paul would have proven "that in Christ Jesus the blessing of Abraham" has indeed "come to the Gentiles" (Gal 3:14) and, by extension, so had the "truth of the gospel" he fought so hard to "preserve" (2:5) at the Jerusalem summit.

The close connection with the latter can also be clearly seen in that, already at that time, Paul gave his word that he "would remember the poor" of Jerusalem (2:10), i.e., he would make sure the Gentiles always acknowledge that they are "a wild olive shoot ... grafted ... to share through the [holy] root [viz. the fathers] in the olive tree" (Rom 11:17). Indeed, Paul followed through and did his utmost to make out of the monetary collection for the Jerusalem church among his Gentile churches a necessary matter (2 Cor 8–9). As I indicated earlier, for Paul this "offering" by his churches to the Lord of Jerusalem was an integral component of the Isaianic word of salvation.

Only this understanding can explain the following strange passage in Philippians: "And you Philippians yourselves know that in the beginning (at the outset—*en arkhe*) of the gospel, when I left (went out of—*exelthon apo*) Macedonia ..." (3:15). Strange indeed, for why would Paul link the "beginning" (*arkhe*) of the gospel with his departure from Macedonia rather than his arrival there? The only answer is that this "beginning" reflected the time that in Paul's own mind the truth of the gospel he was preaching was corroborated, the time when it became *the gospel* in the eyes of all, Jews and Gentiles, because the "nations" – represented by the Philippians – as well as the Jews accepted it. Only then did Isaiah's "good news" become a reality; only then could Paul write boldly and assertively "to the church of God which is in Corinth," the capital of the Roman province of Achaia, the land of the "Greeks/Gentiles" par excellence: "For Jews demand signs and Greeks seek wisdom, but we preach Christ crucified, a stumbling block to Jews and folly to Gentiles, but to those who are called, both Jews and Greeks, Christ the power of God and the wisdom of God ... He [viz. God] is the source of your [the Gentiles'] life in Christ Jesus, whom God made our wisdom, our righteousness and sanctification and redemption." (1 Cor 1:22–23, 30).¹⁰ From the immediately following "For I decided to know nothing among you except Jesus Christ and him crucified" (2:2) it seems even that starting in Philippi he drew for himself a fixed path he would abide by until the end – and later when he penned his letter to the Philippians he referred back to that determination as the "beginning of the gospel."

Upon leaving Philippi Paul visited Thessalonica, capital of the Roman province Macedonia, where he founded his second Gentile church. While in Athens, on his way to Corinth, he sent Timothy back to Thessalonica to check on the status of his flock there (1 Thess 3:1–2). Timothy reached him in Corinth and reported to him his findings, and those findings sparked Paul's first letter ever to a Gentile church, 1 Thessalonians. Corinth being the capital of the Roman province Achaia, the apostle decided to spend enough time there to plant the seed of God's word in the

heart of Greece proper and as close to Athens as possible; here again he intended to add a major symbolic conquest to the roster of his gospel. This required a lengthy stay, at least eighteen months according to Acts 18:11, 18.

The same Book of Acts describes Paul's sojourn in Corinth in a manner that seems to reflect the significance he attributed to that city as an opportunity to prove how his gospel could indeed unite Jew and Gentile in one church. Thus, we find mention of both Jews and Gentiles in Acts: there is a *Jewish* couple Aquila and Priscilla who had just arrived from Italy (18:2–4); there is a debate *in the synagogue* where Paul successfully persuaded both *Jews and Greeks* (v.4); his temporary residence was a house *adjacent (synmorousa)* to the synagogue (v.7); and the ruler of the synagogue is said to have *believed in the Lord, together with his household* (v.8). Only then are we told that, upon the Lord's command, Paul "stayed a year and six months, teaching the word of God among them" (v.11) and prolonged his stay (v.18) even after the subsequent ruler of the synagogue was beaten by his fellow Jews (v.17), presumably for having also endorsed the Pauline gospel.¹¹ All the aforementioned seems to reflect Paul's intention to implant at the symbolic heart of the Gentile world the *one* church of the *one* gospel, the *one* community (of Jews and Gentiles) of the *one* God (of the scripture of the synagogue) gathered around the *one* crucified Lord (the essential content of the Pauline gospel). This one community of Jews and Gentiles stands *outside* the synagogue since "not all who are (descended) from Israel, are Israel" (Rom 9:6b), but the Jews are in a sense "closest" to the gospel, or "first" according to the terminology of Romans. Nevertheless, they too must accept or reject Paul's gospel, and unless they accept it there can be no salvation for them (Rom 1:16–17). All this means that in his letter to the Romans, Paul was calling upon his addressees residing in the capital of the empire to follow the example he had set for the entire world (*oikoumene*)¹² in Corinth, capital of Greece and therefore representative of the *oikoumene*. This in turn explains the extent of the correspondence he dedicated to the *preservation* of the Corinthian church: it serves as a "prototype" of the Pauline church, meeting and overcoming all kinds of adversity, from within as well as without.

In spite of all his efforts a major failure was awaiting Paul in Jerusalem: James and his party refused the collection Paul raised among the Gentiles. This outcome may be detected in Acts 18:22 where Paul's Jerusalemite visit is glossed over: "When he had landed at Caesarea, he went up and greeted the church, and then went down to Antioch." The visit to Antioch, where the original break between Paul and the other apostles took place, is treated in a similar manner: "After spending some time there he

departed ...” (v. 23a) Paul was hurrying to check on and strengthen the Galatian churches he had founded earlier (v. 23b) before settling in Ephesus and making of it his headquarters (1 Cor 15:8–9; see also Acts 19; 20:17–38).¹³

The choice of that city may well have been dictated by its status as capital of the Roman province of Asia (which facilitated travel and communication) as well as its geographical situation at the center of a circle encompassing the realm of Paul’s Gentile churches, Galatia, Philippi, Thessalonica, and Corinth. On the other hand, it had a symbolic significance in that it lay at the westernmost end of what used to be the Seleucid kingdom and across the sea from Greece, i.e., at the border between Judaism and Gentility. It is from these headquarters that Paul wrote his letters to the Galatians and the Corinthians. The Letter to the Romans was written either from Ephesus or from Corinth during his last visit to his Macedonian and Achaian churches (Acts 20:1–6), at any rate before his last visit to Jerusalem and before the final break with the church leaders there when they again rejected the Gentile monetary collection for the “poor.” An “intra-Jewish” conflict ensued that ended with Paul’s imprisonment by the Roman authorities in Caesarea of Palestine. His appeal to Caesar brought him to Rome, and from there he wrote his letters to the Philippians and Philemon before his execution. Another possibility is that Paul was imprisoned by the Roman authorities at Ephesus where he will have written the latter two letters and most probably met his death as well.

NOTES

¹ This article is included in my forthcoming text-book *The New Testament: An Introduction, vol. 1, Paul and Mark*, S: Vladimir’s Seminary Press, Crestwood NY.

² Were it not so, the Jews, or at least a number of them, would not have been able to resist the heavily syncretistic world in which they were living.

³ See my *The Old Testament: An Introduction, vol. 2* (1994), 197.

⁴ Gal. 2:11–14.

⁵ The Greek *anagke* means something imposed, forced upon.

⁶ See Gal. 6:14 and my *Galatians: A Commentary* (1994), 14 and 324.

⁷ See *Galatians* 38–39 and 140–143.

⁸ Cor 4:15–17; 16:10; 2 Cor 2:13; 7:5–16; 8:6, 16–24; Phil 2:19–24; 1 Thess 3:1–6.

⁹ Pamphylia, Pisidia and Lycaonia. Even if Cyprus is considered to have been more under Ptolemaic hegemony, the same general reasoning would apply.

¹⁰ In v. 30 Paul is applying the scriptural terminology of righteousness, sanctification, and redemption to Gentiles as well as Jews, with no differentiation.

- ¹¹ He bears the same name as Paul's co-sender of Corinthians (1:1). Given that these are the only two instances of the name Sosthenes in the New Testament, it is reasonably certain that the person intended in both cases is the same.
- ¹² See below my comments on Romans.
- ¹³ According to Acts Paul seems to have sensed that failure might be his lot at Jerusalem. In preparation for such a possibility, he left Priscilla and Aquila in Ephesus (18:18–21).

Pentti Hakkarainen

Bysantin itsenäisten luostareitten nousu

Koko Bysantin keisarikunnan olemassaolon ajan yksityisiä kirkkoja ja luostareita hallitsivat niiden perustajaperheet täysin omistusoikeuksin. Koska maallikoitten osuutta uskonnollisten laitosten perustamiseen ja rahoitukseen arvosteltiin, vanhat omistusoikeussäännöt eivät enää saavuttaneet suosiota, joka niillä oli ennen kharistike-järjestelmää. 1000-luvun loppupuolella yksityiset lahjoittajat puuttuivat kharistike-järjestelmän väärinkäytöksiin. He alkoivat etsiä vaihtoehtoisia laitosorganisaatiota, järjestelmää, joka paremmin palvelisi uskonnollisten laitosten tarkoitusta.

Kharistike-järjestelmällä oli tärkeä vaikutus sellaisiin yksityisomistajiin, kuten Eustathios Boilakseen ja Mikael Attaleiatekseen 1000-luvun jälkipuolella. Kyvykkäimmät hyväntekijät ymmärsivät, että vain jyrkkä vanhojen laitosten perinteitten katkaiseminen auttoi laitoksia suojautumaan ulkopuolisten valtausyrityksiltä ja säilyttämään ne taloudellisesti perustajasukujen hallussa. Ratkaisuksi tuli rakentaa luostareita, jotka oli tarkoitettu alusta lähtien itsenäisiksi (*autodespota*) ja itsehallinnollisiksi (*autexousia*) laitoksiksi.¹

Uudistaminen ei ollut helppoa eikä selvää, vaikka itsenäinen luostari ei sinänsä ollut uusi ilmiö Bysantin kirkollisessa historiassa. Vanhimmat kristilliset egyptiläiset luostarit, samoin kuin monet muut itäiset luostarit olivat enimmäkseen itsenäisiä, luostarin johtajien valvomia laitoksia. Luostari saattoi olla myös ”itsenäinen” ja samalla ”yksityinen” eli se oli igumenin hallitsemaa omaisuutta, mutta tiukan valvonnan vuoksi ei lahjoittajan perillisten omistusoikeuksia näihin luostareihin tyystin poistettu.

Khalkedonin (451) ekumeenisen synodin määräys jokaisen luostarin saattamisesta paikallisen piispan kanonisen määräysvallan alle toi kaikki luostarit teoriassa piispalliseen valvontaan. Keisari Justinianos vahvisti yksityislaitoslaeillaan määrätietoisesti paikallisen piispan valvontaoikeutta ja hertegellistä ohjausvaltaa laitoksissa. Kuitenkin piispan valtaoikeus alueensa luostareihin oli pikemminkin nimellinen kuin todellinen. Jo keisari Maurikioksen (582–602)² hallitus oli vapauttanut yksityisiä luostareita piispojen valvonnasta alistamalla ne suoraan Konstantinopolin piispalle.

Sen jälkeen yksityiset luostarit ja kirkot olivat käytännössä kolme ja puolivuosisataa lähes itsenäisiä suhteessa kirkolliseen hierarkiaan. Konstantinopolin synodin sääntö (861), jolla luostarit määrättiin paikallisen piispan alaisuuteen ja velvoitettiin kirjaamaan omaisuutensa, rajoitti yksityisten avustajien osuutta luostarin elämään ja toimintaan. Hyväntekijöiden kiinnostus patriarkaaliin vapautuskirjoihin lisääntyi, koska ne tarjosivat riippumattomuuden paikallisista piispoista ja tarjosivat taloudellisia etuja.

Hyväntekijät saattoivat vastustaa voimakkaastikin paikallisia piispoja, esimerkiksi, kun oli kyse huonokuntoisen luostarin kunnostamisesta. Konstantinopolin synodin isät olivat kieltäneet piispoja käyttämästä hiipakuntansa varoja näiden laitosten entisöintiin. Kielto rajoitti rakennusten uudistamista, mutta piispat näyttivät löytäneen keinoja sen kiertämiseen. Oli myös piispoja, jotka eivät innostuneet kanssaveljiensä toimiin. He määräsivät piispallisen veron (*kanonikon*) kaikille hiipakuntansa luostareille. He edellyttivät niin ikään erityislahjoituksia (*synetheiai*) vihkimään luostarinjohtajia varten.

Ilmeni myös tapauksia, joissa eräät piispat pyrkivät hallitsemaan heille kuulumattomia luostareita. Patriarkka Sisinnios II:n (996–998)³ täytyi erityismääräyksellä estää moiset piispojen omavaltaisuudet.

Keisari Nikeforos Fokaksen sukulainen, Johannes Lampardopoulos, kuului niihin vaikutusvaltaisiin yksityisomistajiin, jotka pyrkivät vapauttamaan piispojen valtapyrkimyksistä luostariyhteisöihin nähden, vetoamalla patriarkan myöntämään vapautuskirjaan. Patriarkka Polyektos (956–970) vapautti Johannes Lampardopouloksen Peloponnesoksella sijainneen Jumalansynnyttäjän luostarin paikallisen Lakedaimonin metropoliitan määräämästä verosta 964.⁴ Patriarkan myöntämät laitosten vapautuskirjat olivat merkittävä vaihe itsenäisten luostareitten kehityshistoriassa.

Vaikka hallintoasiat kehittyivät myönteiseen suuntaan, niin keskeinen uudistus tapahtui keisarien omistamissa luostareissa. Keisari Nikeforos Fokaksen Athanasios Athokselaiselle antama perustamisasiakirja, joka koski Suurta Lavraa (964) oli tässä mielessä käännteentekevä. Pyhän Athanasiosuksen mukaan kaikki tapahtui hänen pyynnöstään ja keisari suostui myöntämään Suurelle Lavralle vapautuksen patriarkaan valvonnasta. Athanasiosuksen perustamalle luostarille myönnettiin näin varhaisten luostareitten mukaisesti itsenäinen asema ja hallinto.

Suuren Lavran vapauttaminen piispan ja patriarkan valvonnasta oli huomattava poikkeama hierarkisen alistamisen periaatteesta, joka oli luotu Khalkedonin synodissa (451). Uudistus oli tärkeä, sillä kharistikejärjestelmä oli merkinnyt 900-luvulla yksityisten laitosten olemassaololle suurta vaaraa.

Kharistike-järjestelmä oli luotu pelastamaan rappioituneet ja raunioituneet luostarit, joista monet olivat alkuaan olleet yksityisomistuksessa, mutta toimenpide merkitsi käytännössä rikkaitten ja hyvinhoidettujen laosten sulattamista kharistike-järjestelmän piiriin.

Patriarkka Sisinnos II:n paikallispiispojen omistushaluista toimintaa vastustanut linja myötäili hänen kharistike-liikettä kohtaan tuntemaansa asennetta. Nikeforas Fokaksen jälkeiset keisarit myötäilivät hänen asennettaan 900- ja 1000-luvulla, myös tuolloin syntyneitten muitten Athosvuoren luostareitten suhteen.⁵

Vuonna 978 keisari Basileios II (976–1025)⁶ ja hänen veljensä Konstantinos VIII (1025–1028) lahjoittivat Suurelle Lavralle vuosittaisen avustuksen (*adiakopton*) suuruudeltaan noin kymmenen hopeatalenttia. Lahjoittajat halusivat täten ilmaista kiitollisuuttaan luostarin munkkeja kohtaan, jotka olivat rukoilleet keisarikunnalle varjelusta barbaarien hyökkäyksistä.

Vuonna 1057 keisari Mikael VI (1056–57) lahjoitti toisen vuosittaisen määrärahan Suurelle Lavralle entisten lisäksi.⁷ Oli myös keisareita, jotka rajoittivat luostariyhteisöjen rahallista avustamista, esimerkiksi Johannes Tzimiskes (972) ja Konstantinos Monomakhos (1045), jotka joutuivat turvautumaan kurinpitotoirimiin Athos-vuoren munkkien keskinäisten riitojen sovittelussa. Jotkut luostariyhteisöjen perustajat, kuten pyhä Lasaros Galesionvuorelainen (k. 1043) pyrkivät noudattamaan Khalkedonin synodin periaatetta luostarin alistamisesta paikallisen piispan valvontaan.

Mutta käytännössä selvisi varsin pian, että yksityiset, keskenään kademieliset ja hengen lahjoiltaan rajatut piispat tekivät yhteistyön lähes mahdottomaksi.⁸ Luostareitten hallinto ja määräysvalta ongelmaan etsittiin vaihtoehtoista hallintomallia. Pyhä Lasaros esitti keisari Konstantinos IX Monomakhokselle, että tämä vapauttaisi luostarin piispan valvonnasta. Keisari suostui pyyntöön, mutta seurasi Nikeforas Fokaksen esimerkkiä tekemällä pyhän Lasaroksen luostariyhteisöt riippumattomiksi laitoksiksi.

Täysin itsenäiset ja hallinnollisesti riippumattomat luostarit eivät miellyttäneet varmaankaan 1000-luvun kirkollista hierarkiaa. Piispat eivät enää saaneet luostareista tarkasti määrättyjä verotuloja eivätkä henkilökohtaisia etuisuuksia. Luostareitten ornat virkamiehet määräsivät itsenäisesti lahjarahaston käytöstä eivätkä laitoksen perustajaperheen jäsenet voineet sekaantua taloudellisiin kysymyksiin. Luostareitten rakennuskustannukset, jotka olivat aina olleet huomattavan korkeat, kasvoivat entisestään. Perustajajäsenet saattoivat vaatia edelleenkin esimerkiksi muistopalveluksien noudattamista, hautapaikkaoikeuksia tai perheenjäsenten kelpuuttamisesta munkiksi tai nunnaksi, mutta suoraa taloudellista valtaa, josta mm. Attaleiates oli haaveillut, ei enää ollut.

Ephoreia-järjestelmä

Ephoreia-järjestelmä koskee hallinnollisten velvoitteitten hoitamista. Hyväntekijät, jotka rakensivat luostareita taloudellisesti itsenäisten lahjarahastojen varaan, vapauttivat laitokset niiden perillisten hyväntahtoisuudesta ja perheyriyten jatkuvuudesta.

Kuitenkin näinä vaikeina aikoina laitokset tarvitsivat suojelijoita. Oli suorastaan välttämätöntä nimittää luostariin valvoja, joka vastasi taloukseikoista, olematta silti jatkuvassa hallintovastuussa. Juuri tästä tarpeesta kehittyi ephoreia-järjestelmä.⁹

Luostareitten perustajat valitsivat suojelijoiksi paikallisia sotilaspäälliköitä (*strategoï*), hallintovirkamiehiä tai uskottuja virkamiehiä (*epitropoi*). Munkki Nikon Metanoites valitsi 900-luvun loppupuolella sotilaspäällikön (*strategos*) ja Peloponnesoksen alueen tuomarin (*krites*) Lakadamoenissa sijainneen uskonnollisen laitoksen suojelijoiksi.¹⁰

Itsenäisen luostarin ephoreia-järjestelmä ei aina ollut onnistunut. Virkamiehet saattoivat käyttäytyä yhtä arvaamattomasti kuin kharistikejärjestelmässä. Tällaista luonnollisesti ennakoitiin. Testamentissaan (*diataxis*) vuodelta 1077 Mikael Attaleiates tuomitsi jokaisen, joka rohkeni määrätä virkamiehen tai kharistikarioksen hänen laitokseensa. Hän nimittikin poikansa ephoriksi eli laitostaan suojelevaksi virkamieheksi.¹¹

Ristiriitaiset ja sekavat käsitteet uskonnollisten laitosten perustajien käsikirjoituksissa 1000-luvun lopussa kuvastavat, kuinka ongelmallista oli siirtyä vanhoista hallitsemistavoista uusiin. Mikael Attaleiates tiedosti luostarien itsenäisyystarpeet, mutta hänkin valitsi perinteisen hallintomuodon. Se ei kuitenkaan estänyt häntä kutsumasta köyhientaloon (*ptokhotropheion*) ”itsenäiseksi ja itsehallinnolliseksi”.¹²

Päinvastoin kuin Attaleiates, tunnettu Patmoksen saaren kilvoittelija ja pyhän Johannes Teologin luostarin perustaja, pyhittäjä Khristodoulos halusi, että luostari olisi igumenin johtama itsenäinen organisaatio (luostarin ohjesääntö on vuodelta 1091).¹³ Kuitenkin hänen testamentissaan vuodelta 1093 mainitaan Theodosios Kastrispou, keisari Aleksios Komnenoksen mustepullon haltija, kharistikarioksena.¹⁴

1000-luvun taitteessa itsenäisiä luostareita koskenut ajattelutapa muuntui jälleen Khalkedonin synodin näkemyksen suuntaiseksi. Käsitteistö yhdenmukaistui ja tuli aatteellisesti velvoittavaksi. Esimerkkinä voidaan mainita, kuinka itseään arvostava virkamies (*Ephoros*) ei halunnut käyttää enää 1100-luvulla arvonimeä kharistikarios. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut, etteivät uskonnollisten laitosten nimityserot olisi olleet edelleenkin tiukat.¹⁵

Yksittäistä luostaria saatettiin kuvata tarkoin ”keisarilliseksi, patriarkaaliseksi tai itsenäiseksi laitokseksi”. Tämä kuvasti bysanttilaisen maailman itsenäisten luostareitten moni-ilmeistä alkuperää. Kaikki tiesivät, että itsenäiset luostarit eivät olleet julkisia ja avoimia kuten hiippakuntaluostarit. Tästä eivät luonnollisestikaan kaikki pitäneet.

Ephoreia-käytännön elpyminen 1100-luvulla oli tavallaan ylläpitävä kehitysilmiö, joka päätti itsenäisten luostareitten pitkän kehityskaaren.

Itsenäiset luostarit ja kirkollinen uudistusliike

1100-luvun alkupuolelle asti itsenäisten luostareitten olennaiset tunnusmerkit olivat säilyneet entisellään. Uusi luostarisuuntaus ilmestyi runsaan puolentoista vuosisadan luovan kokeilun ja kehityskauden jälkeen. Nämä uudet laitokset korjasivat kharistike-järjestelmän puutteita. Monet aiemmat uudenmuotoisia laitoksia perustaneet henkilöt olivat ennakoineet kirkollisten laitosten uudistustarpeita. Tällaisia hyväntekijöitä olivat mm. Leo Khalkedonilainen, Johannes Antiokialainen ja Nikolaos III Grammatikos. Heidän perustamansa laitokset onnistuivat välttämään kharistike-järjestelmän vääristymät hankkimalla taloudellista tukea yksityisiltä maallikoilta. He eivät halunneet näissä yhteisöissään kuitenkaan turvautua epämääräisiin keinottelijoihin. Johannes Antiokialainen ilmaisee teoksessaan *De monasteries*, kuinka yhdessä näistä uusista itsenäisistä laitoksista, Jumalansynnyttäjän Evergetiksen luostarissa (perustettu 1049) Konstantinopolissa¹⁶, säilytettiin erinomaista askeettisen kirjallisuuden kokoelmaa.

Aikanaan uuden sukupolven uudistajat löysivät mielestään riittävästi aihetta arvostella myös näitä laitoksia. Ne määrättiin riippumattomiksi sekä papistosta että maallikoista. Ensisijainen ongelma ei ollut niinkään riippumattomien luostareitten kehittäminen, vaan epäonnistuneet kharistike-järjestelmän korjaus.

Kiinnostavan poikkeuksen tarjoaa Nikon Mustavuorelainen, joka perusti useita luostareita ja oli Johannes Antiokialaisen aikainen. Hänen ohjesääntönsä, *Mikron Biblion*, joka on vuodelta 1087 tai 1088, tähdentää luostareitten alistamisen oikeutusta paikalliselle piispalle ja lainaa perustelunaan Khalkedonin synodin 4. kanonia.¹⁷

Gregorios Pakourianoksen Typikon

Itsenäiset ja itsehallinnolliset luostarit ovat historian tutkimuksen kannalta kiinnostavia, koska ne ovat erityisen hyvin dokumentoituja. Vaikka nämä luostarit eivät enää olleet yksityisten hallinnassa, niin ne toimivat kuitenkin alkuperäisen yksityisomistamisen hengessä. Useimmat luostareitten ja filantrooppisten laitosten meille säilyneet sääntöasiakirjat (*typika*) ilmaisevat niitten omaksuneen uuden järjestysmuodon.¹⁸

Vanhimpia ja valaisevimpia typikoneita tältä kaudelta on Gregorios Pakourianoksen (vuodelta 1083) Jumalansynnyttäjän Petritzionitissen luostaria varten laatima ohjesääntö.¹⁹ Gregorios Pakourianos oli georgialainen, idässä palvellut, korkea-arvoinen virkamies. Hän valitsi luostarin sijaintipaikaksi Filippopoliksen lähellä sijaitsevan Stenimakhoksen, koska omisti siellä maatiloja.²⁰ Hän rakennutti luostarin omilla varoillaan ja vakuuttaa, ettei hänen tarvinnut rakennustöitten vuoksi kohdella huonosti tai orjuuttaa talonpoikiaan.

Gregorios Pakourianos valitsi itsenäisen luostariohjesäännön laitokseensa. Se osoitti myötätuntoa aikalaisten uudistuspyrkimyksiä kohtaan. Luostarin typikon määrittelee hänen laitoksensa pysyvästi itsenäiseksi ja itsehallinnolliseksi luostariksi²¹ verovapautusten vuoksi, jotka hän oli onnistunut hankkimaan. Luostari oli vapautettu kaikista keisarin, patriarkan tai paikallisen kirkollisen ja maallisen virkamieskunnan taloudellisista vaateista. Luostarin typikon estää niin ikään luostarin perustajan sukulaisien taloudellisten etuoikeudet laitoksen suhteen.²²

Ohjesääntö tuomitsee Gregorios Pakourianoksen aikalaisten rakennuttamat laitokset, jotka rakentuivat perinteiselle omistusoikeuteen perustuvalle organisaatiolle.²³

Henkilökohtaisen kokemuksensa perusteella hän oli havainnut, että sellainen laitoksen perustaja, joka halusi säilyttää laitoksen osana perheomaisuuttaan aiheutti vain katkeria oikeusriitoja perikunnan ja laitoksen välille.

Gregorios Pakourianoksen typikon ilmaisi selkeästi igumenin olevan luostarin todellinen johtaja ja valtias.²⁴ Hän valvoi palkkojen (*rogai*) maksamista munkeille. Kahdella munkilla oli arvonimi uskottu mies (*epitropos*). Heidän tehtävänään oli huolehtia tärkeimmistä lahjoituksista ja avustaa hallinnassa. Kysymyksessä oli huomattava muutos perinteiseen hallintojärjestelmään, sillä nyt tilojen taloudellinen hoito uskottiin maallikoille. Igumenilla oli typikonin mukaan kuitenkin murtamaton hallinnollinen arvovalta ja jatkuva hallinto-oikeus. Hänet saatettiin erottaa vain, jos hän ei noudattanut typikonin säädöksiä tai syyllistyi varojen väärinkäyttöön.

Gregorios Pakourianos pidatti itselleen vain joitakin perustajan etuoikeuksia.²⁵ Hän nimitti ensimmäiseksi igumeniksi ystävänsä Gregorioksen, mutta ei antanut seuraavien igumenien nimitysoikeutta perheelleen. Hän ja hänen veljensä Aspasios saivat etuoikeuden tulla haudatuiksi luostarikirkkoon. Hän myös velvoitti munkkeja toimittamaan kuolemansa jälkeen muistopalveluksia hänen ja veljensä puolesta. Gregorios edellytti luostariyhteisön sitoutumista siihen, että hänen sukunsa jäsenillä tuli olla oikeus vihkiytyä tämän luostarin munkkeiksi. Tämä rajasi luostarin veljestön vain georgialaisille ja kreikkalaiset oli suljettu ehdottomasti pois luostarin veljestöstä. Gregorios Pakourianos turvasi ehdollaan sen, etteivät kreikkalaiset munkit olisi ottaneet luostaria valvontaansa ja haltuunsa.²⁶

Itsenäisten luostareitten hyväksyminen

Gregorios Pakourianos teki kauaskantoisen tyypikoninsa palvellessaan keisari Aleksios Komnenosta tämän taistellessa Robert Guiscardia vastaan. Hän kaatui taistelussa Patzinaksia vastaan vuonna 1086. Samoihin aikoihin kirkollisten laitosten uudistajat alkoivat käsitellä kirkollisen hierarkian sisällä maallikkovalvonnan väärinkäytöksiä. Gregorios oli esittänyt ongelmaan jo ennen kuolemaansa eräitä ousia ratkaisuja.²⁷

Itsenäiset ja itsehallinnolliset luostarit saivat enemmän tukea näihin aikoihin ja uudistajat taistelivat yhä tietoisemmin kharistike-järjestelmää vastaan.

1100-luvulla uudenlainen hallintojärjestelmä yleistyi tärkeissä luostareissa ja filantrooppisissa laitoksissa. Jopa hallitsevan Komnenos-suvun jäsenet alkoivat kannattaa uutta järjestysmuotoa ja he hylkäsivät kharistike-järjestelmän ja muut epäonnistuneet hallintokokeilut.

Keisari Aleksios Komnenoksen puoliso Irene, joka oli tukenut Leo Khalkedonialaista, määräsi itsenäisen hallintosäännön Konstantinopolissa sijainneelle Jumalansynnyttäjän luostarilleen.²⁸ Keisarinna nimitti tyttärensä Eudokian johtamaan laitoksen korjaustöitä (*antilambanomene*). Hänen poikansa Johannes II Komnenos (1118–1143) käytti vastaavaa hallinto-ohjesääntöä vuonna 1136 perustamassaan Kristus Pantakrator -luostarissa Konstantinopolissa.²⁹ Hän nimitti poikansa Aleksioksen luostarin valvojaksi ilman erityistä arvonimeä.

Itsenäisen ohjesäännön käyttö ei rajoittunut vain uusiin luostareihin. Esimerkiksi Athanasios otti sen Typpikonin Pyhän Maraksen luostarissa vuonna 1159, kun patriarkka vapautti laitoksen kharistike-järjestelmästä. Keisari Johannes II Komnenos liitti kuusi toimivaa luostaria perustamaan-

sa uuteen Kristus Pantokratorin luostariin ja näin hän lisäsi hallinnollisesti itsenäisten laitosten määrää.³⁰

Jopa muutamat uudistusmieliset piispat ottivat itsenäisen luostarin hallintomallin omiin laitoksiinsa. Manuel (1085–1106) käytti itsenäisen luostarin tyypikonia Theotokos Eleousalle omistamassa luostarissa.³¹ Piispa Manuel ei luottanut seuraajiensa kristilliseen syvähenkisyyteen ja hurskauteen, vaan rajasi paikallisen piispan oikeuksiksi vapaaehtoisen kolmen nomismatan lahjoitukseen, joka uuden igumenin tuli maksaa luostarille virkaanasettamisen yhteydessä.³²

1100-luvun loppupuolella piispat kuitenkin huomasivat, miten ongelmallista itsenäisten luostareitten ja laitosten olemassaolo oli perinteisten piispan kanonisten oikeuksien kannalta. Yksityisten luostareitten ja laitosten määrä laski 1100-luvulla, mutta on vaikea sanoa, mitkä kaikki tekijät siihen vaikuttivat. Itsenäisten luostareitten suosiminen johtui todennäköisesti kustannussäästöistä, kun monet laitokset voitiin yhdistää saman hallinnon piiriin. Lahjoittajien auttamishalu ilmeni kuitenkin siinä, että luostareita ja filantrooppisia rakennuksia yhä edelleen perustettiin.

Keisari Manuel I:n asenne uskonnollisiin yksityislaitoksiin

Uusi vaihe uskonnollisten yksityislaitosten hallintohistoriassa alkoi keisari Manuel I Komnenoksen (1143–1180) hallituskaudella.³³ Hän kehitti oman hallintomuotonsa yksityisten omistamille laitoksille. Viimeisen keran Bysantin keisari otti näin kantaa kirkollisiin laitoksiin. Hänen hallituskautensa jälkeen ekumeeninen patriarkaatti toimi varsin itsenäisesti pyrkien säätelemään mutkikkaaksi tullutta ongelmakenttää tasapainoiltaessa hyvän tekijöitten oikeuksien ja uskonnollisten laitosten toimintavapauden kesken. Keisari järjesti merkittäviä verovapauksia, mikä helpotti maaseudun pappispulaa.

Kaupunkien laitosten saamat runsaammat lahjoitukset kiehtoivat maaseudulta köyhistä oloista tulleita pappeja. Keisari Basileios I:stä (867–886) lähtien Bysantin hallitsijat tukivat suosikkilaitoksiaan myöntämällä niille omaisuusverovapauden.³⁴ Keisarin suomat vapautukset (*exkousseia*) vaikuttivat myös hallituksen myöntämiin avustuksiin aina keisari Manuel I Komnenoksen hallituskauteen saakka. Keisarit olivat myöntäneet verovapautuksia tapauskohtaisesti ja vastauksena yksityisten anojien pyyntöihin.

Keisari Manuel I Komnenos ratkaisi ongelman perinteisesti. Hän huolestui papiston heikosta toimeentulosta keisarin omistamien tilojen kir-

koissa. Vuonna 1144 hän antoi maatiloilla asuneille papiston jäsenille (*demosiakoi*) vapautuksen tietyistä henkilökohtaisista palvelustehtävistä ja verotuksesta. Toimenpide teki pappien elämän siedettävämmäksi.³⁵

Näiden papiston jäsenten ei tarvinnut enää suorittaa pakollista työpalvelusta (*demosiake epeieia*) eikä maksaa karjaveroa (*zeuglogion*). Myöhemmin keisari ulotti verovapauden keisarin omistamien tilojen lisäksi myös yksityisten luostareitten ja julkisten maatilojen papistolle.³⁶

Näin julkisten ja yksityisten kirkkojen papisto ja itsenäisten luostareitten papisto sai samanlaisen verokohtelun kuin keisarin laitosten papisto. Keisari vapautti papiston pakollisesta työpalvelusta. Tämä vapautus oli koskenut monia keisarin laitosten pappeja jo aikaisemmin. Keisari Manuel I Komnenos rajoitti samalla laitostensa papiston vapautuskirjasta hyötyvien määrää. Hän neuvoi julkisia kirkkoja supistamaan papiston määriä vastaavasti. Keisarin verovapautus helpotti varsin nopeasti maaseudun papistopulaa. Myös keisarillisten laitosten ja luostareitten papiston määrä kasvoi ja ylitti lakisääteiset verovapautusrajat. Patriarkka Luukas Khrysoberges (1157–1170) tiedustelikin keisarilta synodilleen lupaa päättää ylimääräisten pappien vapauttamisesta pakollisesta työpalveluksesta.³⁷ Papiston eriarvoisuus koettiin epäoikeudenmukaiseksi ja yksityisten laitosten papit halusivat nauttia samoista vapautuksista.

Vuonna 1168 keisari Manuel I Komnenos määräsi ylimääräiset papit vapautettaviksi työpalveluksesta. Toisin kuin keisari Nikeforos Fokas, keisari Manuel I Komnenos ei kieltänyt ehdottomasti uusien luostareitten perustamista. Sen sijaan hän perusti oman laitoksen, pyhän Mikaelin luostarin Kataskepen.³⁸

Keisari Manuel I Komnenos tuki luostariyhteisöä perinteisten pelto- ja viinitarhalahjoitusten sijaan rahalla. Näin hän pyrki palaamaan lahjoituskäytäntöön, joka oli vallinnut ennen Konstantinopolin synodia (861). Tuolloin monet hyväntekijät antoivat laitosten ylläpitoon vuotuismaksuja ja käteisavustuksia. Keisari Mikael I Komnenos halusi näin kansanomaisesti luostareitten taloudenhoitoa. Sukupolvea myöhemmin Thessalonikan metropoliitta Eustathios (k. 1198) oli hänen kanssaan saamaa mieltä, että luostareitten vauraus oli häpeällistä ja hän arvosteli luostareitten kohtuutonta uuden omaisuuden hankkimista.³⁹

Tämänkaltaiset lausunnot ilmaisevat, kuinka itsenäiset ja itsehallinnolliset luostarit toteuttivat perustajiensa päämääriä. Nämä luostarit olivat varmistaneet jatkuvan taloudellisen toimeentulon alistamalla maallikoitten valvontaan.

Keisari Manuel I Komnenos ei onnistunut palauttamaan vanhoja järjestyksmuotoja yksityislaitosten taloudenhoitoon, koska itsenäiset luostarit olivat menestyneet hyvin ja ne oli hyväksytty jo yleisesti vuosisataa aiemmin. Keisarin oman laitoksen Kataskepeissa tuhosi todennäköisesti

vuonna 1204 latinalainen keisarikunta. Monet itsenäiset laitokset säilyivät, vaikka hallitsijat ja hallitusmuodot vaihtuivat ja näin ne vahvistivat taloudellista itsenäisyyttään.

Theodoros Balsamonin havaintoja uskonnollisista yksityislaitoksista

Theodoros Balsamon⁴⁰ on ehkä huomattavin bysanttilaisen kanonisen lain tuntija. Hän aloitti kirkollisen uransa keisari Manuel I Komnenoksen hallituskauden alussa. Samoihin aikoihin vanhoilliset voimat alkoivat taistella itsenäisten luostareitten määrän kasvua vastaan. Kanonistin henkilökohtaiset vanhoilliset näkemykset yhdentyivät näin aikakauden yleisilmapiiriin. Hän oli vuodesta 1179 lähtien patriarkan arkistonhoitaja, jonka jälkeen hän toimi lyhyen ajan Antiokian titulaaripatriarkkana Iisak II Angeloksen kaudella (1185–1195).

Theodoros Balsamon oli elossa vielä vuonna 1195, mutta hänen kuolinvuottaan ei tiedetä. Hänen keskeisin työnsä, kanoniset kommentaarit, valmistui 1100-luvun viimeisellä neljänneksellä.⁴¹ Ne selittävät lukijalle perusteellisesti ekumeenisten synodien ja muiden ortodoksisen kirkon hyväksymien kanonien sisältöä. Kommentaarissaan hän lainaa tai esittää viitteenä lukuisia tässä tutkielmassa mainittuja tärkeitä ja keskeisiä dokumentteja, kuten Nikeforos Fokaksen uusien laitosten tuomioasiakirjaa, Basileios II:n lakia joka kumoo edellisen, Sisinnios II:n kharistike-järjestelmää koskevia päätöksiä ja Manuel I Komnenoksen papiston verovapauslakeja.

Theodoros Balsamonin kanoninen selitysaineisto valaisee Bysantin kirkon sisäistä historiaa. Hän välittää jälkipolville keskeistä aineistoa Bysantin yksityislaitosten ristiriidoista. Siksi on tärkeää tuoda esiin hänen käsitteisiään ja mielipiteitään.

Theodoros Balsamonin kommentaarit auttavat tutkijaa ymmärtämään, miten vaikutusvaltainen kirkonmies näki aikansa ongelmat. Balsamonin esiinnostamat ongelmat liittyvät kirkolliseen jurisdiktioon ja kuriin, papiston yhteiskunnalliseen järjestykseen, munkkeihin ja luostareihin, maallikkohurskauteen, avioliittoon ja moraalikysymyksiin. Hän käsittelee niitä asioita elävinä kysymyksinä. Hän tarjoaa kysymyksille historiallisen taustan ja perusteet. Balsamon tuo esiin myös omia näkemyksiään asioista. Tämä aiheuttaa toisinaan sekaannusta. Balsamon oli hyvin tietoinen papiston yhteiskunnallisen tehtävän ihanteen ja todellisuuden viilisestä erosta. Hän on tarpeeksi realistinen todetakseen, että aina tulisi olemaan ihanteen ja todellisuuden ristiriita.

Theodoros Balsamon ei vääristellyt todistusaineistoa vahvistaakseen omia näkemyksiään. Hän esitti avoimesti näkemyksensä tästä riitakysymyksestä. Vaikka Theodoros Balsamon ei erityisemmin käsitellyt Bysantin uskonnollisten yksityislaitosten alkuperää, hän huomioi varhaisten kirkkojen ja harhaoppisten lahkosten yhteydet.⁴² Hänen Antiokian synodin (326) kanonin selityksensä osittain, että hän uskoi tiettyjen yksityiskirkkojen kehittyneen Kirkosta erotettujen julkisten keisarillisten kirkkorakennusten ulkopuolella toimineista yksityisistä virka-asunnoista.⁴³

Hän tunsi hyvin lähdeaineistoa, joka käsitteli yksityisten talojen kirkkona käytön pitkällistä riitaa. Hän tiedosti yksityisten ja julkisten kirkkojen välisen eron. Hän esitti julkisen kirkon tunnusomaisimmaksi piirteeksi pyhänjäännösten säilyttämisen alttarissa. Piisallinen vihkimys edellytti tätä.

Theodoros Balsamon kannatti hyväntekijöitten oikeuksia toimituttaa yksityisissä laitoksissaan säännöllisesti liturgioita ja kasteita. Leo VI:n päätökseen, joka koski yksityistalojen käyttöä kirkollisissa sakraalilaitoksissa.⁴⁴ Kaikki 1100-luvun kanonistit eivät ajatelleet yksityislaitosten käytöstä Theodoros Balsamonin tavoin.

Aleksios Aristenos, joka oli todennäköisesti lähellä uudistuspuolueen mielipiteitä yksityislaitosten kirkollisesta käytöstä, piti tärkeänä seurata Trullon synodin kanoneja, jotka sallivat jumalallisen liturgian toimittamisen yksityiskirkkoissa vain piispan luvalla. Trullon kanonit rajoittivat kaikki kastetoimitukset yleisiin kirkkoihin.⁴⁵

Theodoros Balsamonia kiinnosti myös, kuinka suuren rahallisen tuen laitoksen perustaminen vaati. Taloudellinen vakavaraisuus oli koettu tärkeäksi jo keisari Justinianoksen (527–565) ajoista lähtien niin kirkon kuin luostarin suunnittelutyössä.⁴⁶

Theodoros Balsamon ei kannattanut, että hyväntekijä antoi 1 000 nomismataa – kuten suuret luostarit edellyttivät täydelliseen ylläpitämiseen. Hän viittasi keisari Leo VI:n (886–912) Novellaan, jossa rohkaistiin hyväntekijöitä avustamaan sellaisiakin luostareita, joissa kolme munkkia muodosti veljestön. Theodoros Balsamon näyttää suosineen pienikokoisten laitosten perustamista, kun hänen aikakautensa yleinen mielipide tuki suurten, itsenäisten luostareitten rakentamista ja toimintaa.

Hän huomioi, että hyväntekijät tekivät suunnittelutyön itseksensä ja vain harvoin tiedottivat tästä paikalliselle piispalle. Theodoros Balsamon pohti myös lahjoittajan ja paikallisen piispan oikeuksien välistä suhdetta. Monet uskonnollisten laitosten perustajat kannattivat 1100-luvulla vilpittömästi uudistuksia ja pyrkivät estämään maallikoitten valtapyytteet laitosten hallinnossa. He eivät luottaneet paikallisiin piispoihin tai patriarkkoihin. Kirkollinen hierarkia, lähinnä piispat, olivat luovuttaneet aikaisempien sukupolvien tekemät lahjoitukset 1100-lukuun mennessä kharistike-kau-

della henkilökohtaisille suosikeilleen. Näin ollen hyväntekijöitten epäluulo heitä kohtaan oli varsin ymmärrettävää.

Siksi uusien uskonnollisten laitoksien perustajat pitivät tärkeänä, että heidän itsenäiset luostarinsa pysyivät vapaina piispallisesta ja patriarkaalisesta valvonnasta. Voimassa olleet laitostypikonit melkein poikkeuksetta sisälsivät vapauden painotteita tai ne rajasivat piispojen valtaoikeuksia.⁴⁷ Theodoros Balsamonin mielestä piispojen ei kuitenkaan tullut antaa mitään arvoa tällaisille tykoneille, koska ne hänestä olivat yksinkertaisesti epäkanonisia.⁴⁸

1100-luvun piispoihin uudistusmyönteisen hierarkian on täytynyt tuntea, että itsenäisten luostareitten perustajat samaistavat heidät 1000-luvun piispoihin. Kun hyväntekijät olivat kokeneet kharistike-järjestelmän hyvin kielteisenä ja kohdistaneet epäluulonsa piispoihin, on vastavuoroisesti uudistusmielisten piispojen täytynyt tuntea vastenmielisyyttä tai ainakin epävarmuutta maallikoitten toimia kohtaan.

Uudistusmieliset vaihtoivat asenteita sen mukaan, minkä sisältöisiä laitosten perustajien tykoneit olivat. Äärimmäisen jyrkät uudistajat menivät niin pitkälle, että julistivat kaikki tykoneit pätemättömiksi silloinkin, kun ne eivät sisältäneet mitään epäkanonista.

Heidän ajatustapansa mukaan kaikki yksityiset luostarit olivat hiippakunnan omaisuutta ja kuuluivat piispalle. Tämä uudistusmielinen ryhmä edusti täysin vastakkaista linjaa kuin yksityisten ja itsenäisten luostareitten igumenin arvovaltaa korostaneet henkilöt. Toinen ryhmä hyväksyi vain sellaiset tykoneit, jotka olivat sopusoinnussa kanonien ja keisareitten säätämien lakien kanssa. Kolmas ryhmä hyväksyi vain sellaiset tykoneit, jotka olivat sopusoinnussa kanonien ja keisareitten säätämien lakien kanssa.

Kolmas ryhmä hyväksyi edellä mainitun peruslähdekohdan, mutta vaati keisaria vahvistamaan kunkin laitoksen ohjesäännön. Valtaosa käytetyistä tykoneista ei olisi kestänyt juuri minkään yksittäisen ryhmän kritiikkiä.

Reformistit löysivät mielestään kestävimmän tuen Konstantinopolin (861) synodin ensimmäisestä kanonista, joka määräsi omaisuuden rekisteröimisen ja palautti paikalliselle piispalle hänen perinteisen kanonisen tehtävänsä valvoa kirkollisia rakennuskohteita ja vihkiä igumenit virkaan. Tulkittessaan tätä kanonia Theodoros Balsamon hienovaraisesti määritteli sen antavan perustan piispan oikeuksille laitoksiin ja luostareihin.

Theodoros Balsamon vakuuttui tutkimuksissaan, että piispoilla on oikeus valvoa yksityisiä laitoksia ja estää perustajan esittämien, mutta tehtäviin sopimattomien henkilöitten valitseminen.⁴⁹ Piispoilla oli lisäksi oikeus nimittää uudet henkilöt erotettujen sijalle. Hän kuitenkin torjui äärimmäissuuntauksen väitteen paikallisen piispan itsestään selvästä omistusoikeudesta mihin tahansa hiippakunnan alueella perustettuun luostariin.⁵⁰

Theodoros Balsamon määritteli piispan oikeudet (*dikaia episkopa*) perinteisesti hengellisten epäkohtien tarkkailijaksi ja laitosten hallinnon valvojaksi. Hänen nimensä tuli mainita liturgiassa. Vaikka Theodoros Balsamon ymmärsi yksityisten hyväntekijöitten tärkeyden Bysantin keisarikunnalle, hän ei ollut taantumuksellinen yksityisten hyväntekijöitten tukija. Hän ei voinut suvaita ajatusta, että joku perusti uskonnollisen laitoksen henkilökohtaisen taloudellisen voiton tavoittelemiseksi. Hän ei myöskään hyväksynyt sitä, että joku piispa saattoi perustaa hiippakunnallisen rahaston, jolla maksettiin piispan henkilökohtaiset kulut.

Theodoros Balsamon ei vastustanut yksityisten laitosten olemassaoloa, mutta hänen ajattelutapaansa vaikutti aikakauden henki, joka korosti kirkollisten laitosten pyhitettyä tehtävää. Tärkein ero hänen ja aikansa uudistajien välillä oli hänen suhteessa kharistike-järjestelmään. Theodoros Balsamon tuomitsi kaukaisen edeltäjänsä, Antiokian patriarkan, näkemyksen, että luostarin luovuttaminen yksityisille oli itse asiassa jumalatonta ja epäkanonista.⁵¹ Hän piti patriarkka Sergios II:n (999–1019) asetusta kharistike-järjestelmän ja kirkollisten laitosten talousvarojen uudelleenjakamisvastineen (*epidosis*) puolustamisena.

Theodoros Balsamonin kohdalla on muistettava, ettei hän tuntenut riittävästi kharistike-järjestelmän pahimpia ongelmia, mutta tämä ei kuitenkaan ole riittävä puolustus sille, että hän puolusti voimakkaasti tätä kuolevaa järjestelmää.

Hänen aikalaisensa olivat nähneet maallikkojohtoisen kharistike-järjestelmän epäkohdat ja tämä oli synnyttänyt joissakin jopa vastustusta hyväntekeväisyyttä harjoittaneita itsenäisiä luostareita kohtaan. Theodoros Balsamon tiedosti kanonisen lainsäädännön historiallisen kehityksen tuntijana aikalaisiaan paremmin sosiaaliset ja hengelliset vaatimukset, jotka olivat luoneet kharistike-järjestelmän. Hän ei halunnut kieltää järjestelmän myönteisiä saavutuksia. Hänen kirjoituksensa vahvistavat, kuinka vielä tällöinkin saatettiin luostareita luovuttaa kharistike-järjestelmän tai epidoksen alaisuuteen.⁵²

Patriarkka Luukas Khrysoberges antoi v. 1169 synodin päätöksen, joka kielsi kharistikariosta antamasta luostariaan tyttärelleen tai hänen myötäjäisinään.⁵³

Syvemmän huolen aiheen Theodoros Balsamonin aikana muodosti luostareitten maallistuminen. Kirkolliset viranomaiset löysivät lukuisia maallikoitten haltuun joutuneita rakennuksia, jotka alkuaan olivat toimineet luostariyhteisön kilvoituspaikkana.⁵⁴

Theodoros Balsamon syytti tästä epäkohdasta Bysanttiin tunkeutuneita kristityille vihamielisiä seldzukkeja. Luostareitten autioitumisesta tai siivilikäyttöön ottamisesta ei kuitenkaan voine esim. Anatolian alueilla syyttää yksinomaan turkkilaisia.

Theodoros Balsamon kunnioitti yksityisomistamista ja tämä ilmenee hänen asenteessaan papiston tuloihin. Hän mainitsee esimerkkinä sellaiset papiston jäsenet, jotka tulivat aikanaan yhteisöön lapsien opettajiksi, sihteereiksi tai taloudenhoitajiksi.⁵⁵ Ajan kuluessa nämä papiston edustajat saattoivat rikastua ja hankkia suuria omaisuuksia, mutta Theodoros Balsamonin mielestä heitä ei voitu pakottaa jakamaan tulojaan kirkkojensa kanssa.

Papisto, varsinkin sivistynyt ja hyvin koulutettu, tunsikin kiinnostusta maallisia palvelustehtäviä kohtaan. Theodoros Balsamon suhtautui heihin suvaitsevasti, mutta vanhoillinen kanonisti ja historioitsija Johannes Zonaras oli sitä mieltä, että papiston tuli kieltäytyä maallisen hallintotehtävien ja -virkojen hoidosta.⁵⁶

Theodoros Balsamon näyttää halunneen sallia myös munkkien toimimisen hallintotehtävissä niin kirkollisen omaisuuden kuin yksityisen tai hallituksen omaisuuden hoitajina. Hän kuitenkin edellytti tämän tapahtuvan piispan valvonnassa.⁵⁷

Hänestä Bysantin keisarin tehtävä oli tarkistaa kanonisia säädöksiä ja esteitä, jotta munkit voisivat vastaanottaa hallituksen virkoja. Theodoros Balsamon ei pitänyt tätä niin ikään piispojen veloitteena. Tässä Theodoros Balsamon edusti täysin toisenlaista näkemystä kuin patriarkka Luukas Khrysoberges (vuoden 1157 asetus). Tämä asetus tuomitsi jyrkästi toiminnan maallisissa viroissa.⁵⁸ Eräät papit olivat ottaneet vastaan maallisia asiakirjoja tai toimivat muissa hallituksen virkatehtävissä.

Theodoros Balsamonin suvaitsevaa asennetta papistoa kohtaan selittää se, että ilman maallista virkaa moni heistä ei voinut turvata perheensä toimeentuloa pelkällä papin työstä tulevalla palkalla.

Pyhien mysteerioiden toimittamisesta määrätyt korvaukset ja halu lisätä papiston toimintamahdollisuuksia erilaisissa valtiollisissa tehtävissä ilmensi 1100-luvun Bysantin pyrkimyksiä auttaa papistoa sen taloudellisissa vaikeuksissa.

Theodoros Balsamon salli papistolle vapaaehtoiset maksut kasteista, ehtoollisesta ja papiksi vihkimisestä (piispoille).⁵⁹ Hän varoitti papistoa kuitenkin alentumasta simoniaan. Hänen suhteensa papiston virkatehtävien moninaistamiseen ei ollut kuitenkaan täysin suvaitsevaa. Papiston pyrkimys monien virkojen hoitamiseen oli ollut ongelmallista vuosisatojen ajan, ainakin keisari Herakleioksen (610–641) hallituskaudesta lähtien.

Keisari Manuel Komnenoksen suomien verovapautuksien vuoksi papiston monivirkaisuus ei ollut enää kovin suuri ongelma maaseudulla, jossa papistoa oli ollut runsaasti. Tilanne oli muuttunut niin, että 1100-luvun lopussa Konstantinopolissa ilmeni jopa pappispulaa.⁶⁰

Theodoros Balsamon uskoi sen johtuvan pääkaupungin kirkkojen suuresta määrästä ja niiden talousvaikeuksista, koska avustusten määrät eivät

enää riittäneet kulujen peittämiseen. Hän ei kuitenkaan pitänyt tilannetta niin vakavana, että olisi ollut tarvetta tämän vuoksi tarkistaa kanonista lainsäädäntöä.

Theodoros Balsamon edusti yleistä bysanttilaista ajattelutapaa, ettei maallikkojen tullut hyötyä luostareitten omaisuuksien siirtämisistä. Kanonistina hän oli sovitteleva keskijonon edustaja reformistien ja traditionalistien välillä. Hän erotti julkisen kirkollisen laitoksen yksityislaitoksista, mutta korosti kaikkien laitosten pyhitettyä tehtävää ja merkitystä.

Theodoros Balsamonin mielestä laitosten perustajien tyypikorit olivat laillisia ja kanonistisestikin velvoittavia yleisittäin, mutta patriarkalla oli täysin oikeus mitätöidä ne kriisitilanteissa. Hänen tulkintansa mukaan laitoksen perustajan tyypikon ei myöskään vapauttanut laitosta paikallisen piispan valvonnasta. Hänen tulkintansa mukaan laitoksen perustajan tyypikon ei myöskään vapauttanut laitosta paikallisen piispan valvonnasta.

Theodoros Balsamon puolusti piispojen valvontaoikeutta yksityislaitoksiin, mutta kielsi piispojen taloudelliset vaatimukset näitten laitosten omaisuuteen. Vaikka hän tuki periaatteessa kharistike-järjestelmää, niin hän samalla ei suostunut siihen, että piispoilla olisi ollut oikeus alistaa uudet itsenäiset luostarit tämän ohjelman alaisuuteen.

Theodoros Balsamonin asenne kirkollisiin hyväntekeväisyyslaitoksiin pohjautui hänen kanonisen perinteen tuntemukseensa, sille hän rakensi monitasoiset johtopäätöksensä, jotka eivät muodosta mitään yhtenäistä tai selkeää kokonaisuutta. Kuitenkin hänen havaintonsa ja johtopäätöksensä ovat tärkeitä, koska hän kykeri kokoamaan yhteen hyvin laajan ja ristiriitaisen aineiston ja esitti sen perusteella rakentavia, käytännöllisiä ehdotuksia moniin kirkollista elämää koskeneisiin riitakysymyksiin.

VIITTEET

- ¹ Näistä luostareista ks. Herman, *Ricerche*, 361–372; John Philip Thomas, *The Rise of the Independent and Self-governing Monasteries as Reflected in the Monastic Typika*, *The Greek Orthodox Theological Review* 30, 1985, 21–30.
- ² Ks. J. Pargoire, *Les Saint-Mamas de Constantinople*, *Izvestiia Russkago Archeologicheskago Instituta v Konstantinople* 9, 1904, 30–312.
- ³ Sp. Troianos, *Ein Synodalakt des Sisionis zu den bischöflichen Einkünften*, *Fontes Minores*, Vol. 3 ed. Dieter Simon, Frankfurt, 1979, 211–220.
- ⁴ *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana* ed. F. Miklosich et F. Müller, 5.250–252 (964), erit. 251.24–30.
- ⁵ Tästä laitoksesta ks. Paul Lemerle, *Actes de Lavra* Vol. 1. Paris, 1970, 13–55.
- ⁶ Ks. A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire 324–1453*, Vol. 1, 336.
- ⁷ Alan Harvey, *Economic Expansion in the Byzantine Empire 500–1200*, Cambridge, 1989, 82.

- ⁸ Pyhästä Lasaroksesta, R. Janin, *Les Eglises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 241–245 ja Rosemary Morris, *The Political Saint of the Eleventh Century, The Byzantine Saint*, ed. Sergei Hackel, Birmingham, 1981, 43–50.
- ⁹ Ephoreia-järjestelmästä ks. Herman, *Ricerche*, 335–339.
- ¹⁰ S. P. Lampros, *Ho bios Nikonos tou Metanoieite*, *Neos Hellenomnemon*, 3, 1906–129–339.
- ¹¹ Mikael Attaleiates, *Diataxis*, ed. Gautier, 247–262.
- ¹² *Ibid.*, 392–394.
- ¹³ Khristodoulos, *Hypotyposis* (1091), ed. E. Miklosich ja F. Müller, Vol. 6, Vienna 1890, 59–80.
- ¹⁴ Khristodoulos, *Diatheke* (1093), ed. E. Miklosich ja F. Müller, Vol. 6, Vienna 1890, 81–85.
- ¹⁵ Ks. *Actes de Lavra*, Vol. 8, ed. Paul Lemerle, Paris, 1977, No. 70 (1240).
- ¹⁶ Laitoksesta ks. J. Pargoire, *Constantinople: Le couvent de l'Evergétés*, *Echos d'Orient* 9, 1906, 228–232, 366–373, *Echos d'Orient* 10, 1907, 155–167, 259–263.
- ¹⁷ Irénée Doens, *Nicon de la Montagne Noire*, *Byzantion* 24, 1954, 131–140.
- ¹⁸ R. Janin, *Le monachisme byzantin au moyen age: Commende et typica (Xe–XIVe siècle)*, *Revue des études byzantine* 22, 1964, 5–44.
- ¹⁹ Paul Gautier, (ed.) *Le typikon du sébaste de Grégoire Pakourianos*, *Revue des études byzantines* 42, 1984, 5–145.
- ²⁰ Alan Harvey, *Economic expansion*, 65.
- ²¹ *Typikon*, luku 30 (ed. Gautier, 89–93).
- ²² Vrt. Mikael Attaleiates, *Diataxis*, ed. Gautier, 602–618.
- ²³ *Typikon*, luku 18 (ed. Gautier, 91).
- ²⁴ *Igumenin arvoallasta* ks. *Typikon*, luku 5 (ed. Gautier, 51–57).
- ²⁵ *Typikon*, luku 30 (ed. Gautier, 115).
- ²⁶ *Typikon*, luvut 24–25 (ed. Gautier, 115).
- ²⁷ Anna Comnena, *Alexiad* 6.14.
- ²⁸ Irene Comnena, *Typikon tes sebasias tes hyperagias Theotokou tes Kekhari-tomenes*, ed. Paul Gautier, *Le typikon de la Théotokos Kecharitomené*, *Revue des études byzantines*, 43, 1985, 5–165, erit. luku 1:29–31.
- ²⁹ Johannes II Konnenos, *Typikon* ed. Paul Gautier. *Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, *Revue des études byzantines* 32, 1974, 1–1974, 1–145, erit. 127. Tästä laitoksesta, ks. Janin, *Géographie*, Vol. 3, 515–523 ja Vasiliev, *op.cit.* Vol. II, 4–72.
- ³⁰ Johannes II Konnenos, *Typikon* (ed. Paul Gautier). *Le typikon du christ Sauver Pantocrator*, *Revue des études byzantines*, 32, 1974, 127.
- ³¹ Manuel Stroumitzalainen, *Diataxis*, ed. L. Petit, *Le Monastère de Notre-dame de Pitiéen Macédoine*, *Izvestiia Russkago Archeologicheskago Instituta v Konstantinople* 6, 1900, 69–153.
- ³² *Diataxis*, luku 16 (ed. Petit, 88).
- ³³ Keisarin henkilökuvasta ks. George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, New Brunswick, 1969, 380.
- ³⁴ Ks. George Ostrogorsky, *Pour l'histoire de l'immunité á Byzance*, *Byzantion* 28, 1958, 165–254, erityisesti 174–175.
- ³⁵ Franz Dölger, *Regesten der Kaiser-urkunden des oströmischen Reiches von 565–1453*, No. 1334.
- ³⁶ Dölger, *op. cit.*, Nos 1335–1336.
- ³⁷ Grumel, *Regestes* No. 1082 (heinäkuu vuonna 1168).

- ³⁸ Niketas Khoniates, *Historia*, ed. J. A. van Dieten, Berlin, 1975, 207.
- ³⁹ Eustathios Thessalonikala.nen, *De erendanda vita monachica*, (PG 135, cols.729–910, erit. 825. Eustathioksesta ks. A. P.Kazhdan (with Simen Franklin), *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge, 1984, 115–195, erit. 150–154.
- ⁴⁰ Theodoros Balsamonin urasta: G. P. Stevens, *De Theodoru Balsamone, Analysis operum ac mentis iuridicae*, Rome, 1969.
- ⁴¹ Theodoros Balsamon. *Commentaria in Canones SS. Apostolorum Concilio-rum et in epistolas canonicas SS. Patrum*, ed. G. A. Rhalles et M. Pottles 2 ja 3, Ateena 185–1853.
- ⁴² Balsamon, *Comm. ad C. Ant.* (n. v. 326), C. 2, Rhalles et Pottles 3.127.
- ⁴³ *Vrt. Balsamon, Comm.ad C. Cang.* (n. 362) C. 6, Rhalles et Pottles 3.105.
- ⁴⁴ Balsamon, *Conim. ad c. Laod. C. 58*, Rhalles et Pottles 3.224.
- ⁴⁵ Aleksios Aristenos, *Commentaria ad. Laod. C. 58*, Rhalles et Pottles 3.224.
- ⁴⁶ Balsamon, *Comm. ad Nicaen 11, C. 17*, Rhalles et Pottles 2.626.
- ⁴⁷ Janin, *Commende et typica*, 34–36.
- ⁴⁸ Balsamon, *Comm. ad Chalc.*, C. 8 (Rhalles et Pottles 2.236, 15–24.)
- ⁴⁹ *Comm. ad C. Const. I et II, C. 1*, (Rhalles et Pottles 2.651, 8–27).
- ⁵⁰ *Ibid.* 2.651.27–652.6
- ⁵¹ Balsamon, *Comm. ad C. Nicaen. II, C. 13*, (Rhalles et Pottles 2.614.29–2.615.2).
- ⁵² *Comm. ad C. Nicaen. 11, C. 13*, (Rhalles et Pottles 2.614.24–29).
- ⁵³ Luukas Khrysoberges, *Semeioma synodikon* (1 169), ed. Jean Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta*. Vatikani, 194–1. Doc. 5, 34.
- ⁵⁴ Balsamon, *Comm. ad Nicaen. 11, C. 13*, (Rhalles et Pottles 2.613.6–17).
- ⁵⁵ *Ibid.*, *Comm. ad c. Carth.*(419), C. 32, (Rhalles et Pottles 3.389.)
- ⁵⁶ Johannes Zonaras, *Comm. ad C. Nicaen. 11, C. 10*, (Rhalles et Pottles 2.588).
- ⁵⁷ Balsamon, *Conun. ad C. Chalc.*, C.4, (Rhalles et Pottles 3.345–3.349).
- ⁵⁸ Luukas Chrysoberges, *Semeioma* (1 157), (Rhalles et Pottles 3.345–3.349).
- ⁵⁹ Balsamon, *Responsa No.31*, (Rhalles et Pottles 4.471–73.) Näiden maksujen yksityiskohdistista ks. E. Herman, *Die Kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus*, *Orientalia Christiana* 8, 1942, 378–442, erit. 429–431.
- ⁶⁰ Balsamon, *Comm. ad C. Nicaen. II, C. 12*, Rhalles et Pottles 2.594–2.595.

KIRJALLISUUS

Dölger, Franz

1960 *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung, besonders des 10. und 11. Jahrhunderts*, repr. ed. Hindsheim.

1924–1965

Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453, I–V, München–Berlin.

Harvey, Alan

1989 *Economic expansion in the Byzantine empire 900–1200*. Cambridge.

Herman, Emil

1942 *Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus*. – *Orientalia Christiana Periodica* 8, 1942, 378–442.

Herman

- 1940 Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine: Typika ktetorika, caristici e monasteri "liberi", *Orientalia Christiana Periodica*, 1940, 293–375.

Ostrogorsky, George

- 1969 *History of the Byzantine State*, New Brunswick, N. J.
 1971 Observations on the Aristocracy in Byzantium, *Dumbarton Oaks Papers* 25, 1971, 3–32.

Thomas, John Philip

- 1985 The Rise of the Independent and Self-governing Monasteries as Reflected in the monastic Typika. – *Greek Orthodox Theological Review* 30, 1985, 21–30.

Troianos, Sp.

- 1979 Ein synodalakt des Sisinius zu den bischöflichen Einkünften. – *Fontes Minores*, Vol. 3, ed. Dieter Simon, Frankfurt, 1979, 211–220.

Uspenskii, Th.

- 1900 Mneniya i postanovleniya konstantinopolskikh pomestnikh soborov XI i XII vv. o razdache tserkovnikh imuschestv (Kharastikarii). – *Izvestiya russkogo arkheologicheskogo institute v Konstantinopole* 5, 1900, 1–48.

SUMMARY

Pentti Hakkarainen, *The Rise of the Independent Monasteries in Byzantium*.

Private churches and monasteries administered by their founding families as fully proprietary institutions continued to exist throughout the duration of the Byzantine Empire. The Council of Chalcedon's decision that every monastery should be subject to the authority of the local bishop brought all monasteries under theoretical episcopal control. Justinian consistently upheld the local bishop's powers of oversight and spiritual correction in his laws on private foundations.

Despite this support, the powers of the episcopacy over the monasteries located in their jurisdictions became more nominal than real. As early as the reign of Maurice (582–602), the emperors had granted individual monasteries exemption from episcopal supervision by subordinating them directly to the Patriarch of Constantinople. For the next three hundred and fifty years, private monasteries and churches were in practice, if not in theory, largely independent of the ecclesiastical hierarchy.

By the early twelfth century the essential features of the independent monastery were in place. It is our good fortune that the independent and self-governing monasteries are especially well documented. While they were no longer proprietary monasteries, they continued to have their origins in private acts of foundation. One of the earliest and most instructive is the *typikon* of Gregory Pakourianos, dated to 1083, for the monastery of Theotokos Petrizonitisse. He built the monastery out of his personal resources without, he claims, maltreatment or exploitation of his peasants. Pakourianos intended that the *hegoumenos* was to be the real master of the monastery.

The extent to which strictly private foundations declined in numbers in the twelfth and subsequent centuries cannot easily be determined, but undoubtedly the popularity of independent monasteries among benefactors occurred largely at their expense. The generous disposition of benefactors toward granting independent charters of foundation prevailed only in the erection of monasteries and philanthropic institutions. No similarly drastic change occurred in the constitutional organization of churches and oratories. They continued their traditionally close association with the estates of their benefactors in the twelfth and succeeding centuries.

Jukka Korpela

Bysanttilainen Kiovan Rus?

Perinteisen tutkimuksen mukaan Kiovan Rus ja keskiaikainen Kreikka eli Bysantti¹ olivat keskenään kiinteissä poliittisissa, taloudellisissa ja uskonnollisissa yhteyksissä aina 900-luvulta lukien. Bysantista tuli Rusiin taiteilijoita, arkkitehtejä, pappeja ja ruhtinaiden puolisoja. Bulgaarit näyttelivät erityisen tärkeää roolia tässä yhteydenpidossa, koska he puhuivat slaavilaista kieltä. Rusista meni Kreikkaan puolestaan sotilaita, kauppiaita ja pyhiinvaeltajia.² Itse asiassa ainoastaan sodanjälkeinen neuvostotutkimus, joka pyrki minimoimaan kreikkalaisvaikutuksen määrää luodakseen maalleen loisteliaan slaavimenneisyyden, on tehnyt vakavan yrityksen asettaa tämä näkemys kiistanalaiseksi.³ Vaikka taustana oli pikemminkin neuvostoisänmaallisuus kuin keskiaikainen todellisuus, nämä kirjoitukset avasivat mahdollisuuden lukea lähteitä eri tavoin kuin aiemmin oltiin tehty: kaiken ei ehkä sittenkään pidä olla niin bysanttilaista/kreikkalaista kuin tutkimuksen valtavirta väitti. Keskiajan Venäjän harrastajan ei todellakaan tule ohittaa bysanttilaiskriittisiä huomioita väheksymällä toisin ajattelevien kolleegojen kykyjä ja toistaa vanhoja klisheitä nimittämällä niitä tutkimuksen kiistattomiksi tuloksiksi.⁴

Bulgaariyhteydellä ei ole vähäisen, epäselvän arkeologisen evidenssin lisäksi mitään historiallista tukea, jos Tatiščeviä ei pidetä validina historiallisena lähteenä.⁵ Juuri todellisen lähdemateriaalin puutteen vuoksi F. J. Thomson on ollut erittäin skeptinen koko teoriaa kohtaan. Hänen mukaansa ainoa kiistaton bulgariaalaistapaus koko esimongoolisena aikana on piispa Gregorij Filosofin toiminta Rusissa 1000-luvun puolivälissä.⁶

Ajatus Bysantti-yhteydestä Rusin ruhtinaiden kreikkalaisvaimojen kautta on ollut hyvin suosittu aina aivan viime aikoihin saakka. Tämä teoria tuli kuitenkin epäluulon alaiseksi, kun A. Kazhdan osoitti, että Vladimir Pyhän avioliitto porphyrogennita Annan kanssa on koko esimongooliselta ajalta ainoa varma Rusin ruhtinaan avioliitto Kreikan keisariperheen jäsenen kanssa. Kaikki muut kirjojen tuntemat tapaukset perustuvat hänen mukaansa myöhemmille lähdevääreännöksille tai avioliitot on solmittu alempiarvoisten aatelisten kanssa.⁷

Rusin kaupalliset kontaktit Kreikan kanssa ovat totta. Niiden laajuutta ei kuitenkaan tunneta. Perinteisesti on viitattu PVL:n (= ”Nestorin kronikka”) vuosien 912 ja 945 kohdalla mainittuihin sopimuksiin. Näiden lisäksi

4 Ortodoksia 47

tunnetaan pari muuta yksittäistapausta kuten esim. anonyymi venäläis-kauppias, joka tapettiin Konstantinopolissa v. 1043.⁸ Kronikan tuntemat sopimukset puhuvat toki pysyvistä toiminnasta, mutta toisaalta muut faktat eivät ole kovinkaan runsaat. Jotakin rusilaiskauppiain arvoituksesta voinee indikoida sekin seikka, että sopimusten mukaan rusilaisten tuli asua Konstantinopolissa P. Mamaksen kirkon luona.⁹ Kun ulkomaalaiskauppiain määrä kasvoi Konstantinopolissa 900-luvulta alkaen, viranomaisten oli laajennettava satama-alueita Kultaisen Sarven ulkopuolelle. Eri kansakunnat kerääntyivät määrättyille alueille. Kun venetsilaisilla ja genoalaisilla oli hyvin keskeinen paikka nykyisessä Eminönössä ja myös juutalaiset asuivat Galatassa, rusien P. Mamas sijaitsi nykyisessä Besiktasissa. Keskiajalla se oli erittäin kaukainen esikaupunki, joka sijaitsi erillään itse kaupungista.¹⁰

Suora kulttuurivaikutus, kuten kreikkalaiset taiteilijat, arkkitehdit jne. on mainittu usein. Alunperin raita ei kuitenkaan tunneta paljoakaan. Itse asiassa kirjallisissa lähteissä on kaksi pääreferenssiä. *Ensiksikin* ovat ne ikoninmaalajat ja arkkitehdit, joiden sanotaan tulleen prinsessa Annan matkassa Rusiin 900-luvun lopulla rakentamaan Jumalanäidin kirkkoa Kiovaan. *Toiseksi* ovat ne mestarit, jotka saapuivat seuraavan vuosisadan puolivälissä rakentamaan Pečerin luostaria. Ensimmäiset tapaukset on mainittu kronikoissa. Keskeinen ongelma on siinä, että informaatio on hyvin yleistä. Yksilöitä ei tunneta ja mitä nuorempi teksti sen rikkaampi kertomus.¹¹ Jo pelkästään tämä seikka tekee epäluuloiseksi ja saa ajattelemaan, että myöhempi kronisti on luonut jutun vain loogisesti päättelemällä siitä, että kreikkalaisten on pitänyt olla mukana, koska Anna ja uusi metropoliitti tulivat Konstantinopolista. Tämä ei toki tietenkään tarkoita sitä, etteikö Kiovaan olisi ollut lainkaan kreikkalaismestareita. Se merkitsee kuitenkin ilman muuta sitä, että varsinaisesti tämä lähdekertomus ei itsessään kenties todista kreikkalaisista yhtään mitään vaan sen synty on helposti selitettävissä toisin ja siten sen varaan rakentuvat kertomukset kreikkalaisten taiteilijoiden suuresta roolista ovat ilman tosiasiallista lähdetukea.

Pečerin tapaus tunnetaan vain luostarin paterikonista.¹² N. N. Voronin on ehdottanut, että kreikkalaismestarian roolin korostaminen luostarin rakentamisen yhteydessä on myöhempää epähistoriallista poliittista propagandaa luostarin auktoriteetin korostamiseksi.¹³ Ongelman ydin on siinä, että paterikonkin on hyvin epäluotettava eikä millään muotoa ainakaan historiallinen jäte.¹⁴ Kaikkiaan on syytä pitää mielessään se seikka näidenkin tapausten yhteydessä, että myöhäiskeskiaikaisten isien intressinä oli ehdottomasti markkinoida autoritatiivista menneisyyttä Kiovan kirkolle.

Tiedetään kuitenkin, että muutamia kreikkalaistaiteilijoita työskenteli Rusissa 900- ja 1000-luvuilla ikonimaalari Demetrios Laskarios tunne-

taan Novgorodista 1000-luvun puolivälistä.¹⁵ Georgios lienee ollut hänen kolleegansa Kiovassa vähän myöhemmin.¹⁶ Toisaalta tunnemme myös läntisiä ammattilaisia työskentelemässä tuon ajan Rusissa¹⁷, ja kaiken kaikkiaan työntekijöistä ei liene ollut tulloinkaan puutetta. Monet paikalliset asukkaat osallistuivat kirkkojen rakentamiseen ja ikonien maalaamiseen.¹⁸ Jo pelkästään maantieteellisten ja kaupallisten tosiasioiden perusteella on ymmärrettävää, että he muodostivat määrällisen enemmistön.¹⁹

Ongelman ydin on siinä, kuinka suuri kreikkalaisvaikutus voidaan päätellä ainoastaan kahden varman ja kahden ei niin varman tapauksen perusteella. Nykytutkimuksen bysanttilaisteorialla ei näet ole enempää tukea kirjallisissa lähteissä. En ole mitenkään vakuuttunut siitä L. Müllerin näkemyksestä, että tämä lähteiden puute voidaan ”*ohne Schwierigkeit*” selittää siten, että tekstit ovat venäläismunkkien kirjoituksia venäläisruhtinaille ja siksi he kansallisista syistä vaikenivat kreikkalaisista.²⁰ Kansalliset vastakohtaisuudet eivät olleet tällä tavalla osa keskiaikaista elämää. Eräs hyvin luonnollinen syy lähteiden puuttumiselle voisi olla se, että koskaan ei ylipäätään ollutkaan sellaista suurta kreikkalaisvaikutusta, joka olisi voinut manifestoitua lähteisiin.

Vakiintunutta näkemystä voi yrittää tukea esineellisellä lähteistöllä kuten ikoneilla, rakennuksilla, mosaiikeilla, graffiteilla, tuohikirjeillä, kirjoilla jne. Perinteisesti tämä onkin muodostanut bysanttilaisteorian erään kulmakiven. Viime vuosina on kuitenkin valitettavasti varsin moni vanha bysanttilainen taideteos osoittautunut myöhäiseksi venäläistuotteeksi, jolla on vain tällainen epähistoriallinen, bysanttilainen syntytarina. Vladimirin P. Jumalanäidin ikonikin, jonka piti olla jos ei apostoli Luukkaan maalaama niin joka tapauksessa kuuluisa bysanttilaistyö, on osoittautunut 1400-luvun moskovalaistyöksi.²¹ Hyvä esimerkki on myös Konevitsan P. Jumalanäiti. Sen piti olla Athos-vuoren munkkien 1300-luvulla tekemä. Tosiasiassa kyse on kuitenkin 1400/1500-luvun venäläisestä maalauksesta.²² Toki tunnetaan todella vanhojakin ikoneita, mutta nekään eivät ole riittävän hyviä argumentteja. Maalausten vanhat osat rajoittuvat näet pieniin fragmentteihin. Pääosa on paljon nuorempaa työtä. Tällainen on esim. Novgorodin Jurjevin luostarin P. Georgios -ikoni.²³ Perinteisesti toki väitetään, että uudet maalikerrokset olivat vain vanhemman uskollista reproduktiota ja että uudessakin maalauksessa kunnioitettiin vanhaa traditiota.²⁴ Kuinka paljon tällainen teoria kuitenkin pakottaa meidät ajattelemaan ja näkemään faktoja kanonisoitujen linjojen mukaan? Joka tapauksessahan uusien ikonien ja uudelleenmaalauksien tuli noudattaa niiden oman tekoajan sääntöjä, tulkintoja ja näkemyksiä.

Todelliset kreikkalaisperäiset esinelähteet rajoittuvat joihinkin arkkitehtuurisiin monumentteihin, ikonifragmentteihin, pariin kirjaan ja muutamisiin graffitteihin. Viimeiset kolme ryhmää eivät ole niin laajoja, että

niillä voisi perustella teoriaa kukoistavasta bysanttilaisuudesta varhaisessa Rusissa.²⁵ Bysanttilaisen arkkitehtuurin traditio onkin tästä näkökulmasta paljon tärkeämpi ja muodostaa ehkä vakavimman tuen väitteelle, että bysanttilainen perintö oli todellisuudessakin hyvin voimakas varhaisessa Rusissa. Vaikka tutkimushistoria toki tuntee tutkijoita, jotka pyrkivät osoittamaan, että koko Kiovan Rusin arkkitehtuurilla olisi vain itsenäiset slaavilaiset juuret, tämä ei liene totta. A. I. Komeč on nimittäin osoittanut kiistatta, että niin kaikilla tunnetuilla varhaisen kiovalaisen monumentaaliarkkitehtuurin edustajilla kuin myös yksittäisillä yksityiskohdilla ja jopa rakennustekniikalla on selvästi tunnistettavat bysanttilaiset esikuvansa.²⁶ Komečin mielestä Bysantin roolin kieltäminen johtuu pelkästään poliittisesta tendenssistä painottaen kansallista itsenäisyyttä. Hänen mukaansa näet Kiovan P. Sofian katedraalin kutsuminen ”bysanttilaiseksi” sisältää poliittisen viestin, mutta näin ei ole, jos sanoo jotakin kirkkoa ”goottilaiseksi”.²⁷ Tässä Komeč kritisoi lähinnä edellä mainittua 1950-luvun neuvostoisänmaallista tutkimusta.

Toisaalta myös Komeč painottaa, että Kiovan bysanttilainen arkkitehtuuri kehittyi hyvin nopeasti Rusin kansalliseksi traditioksi. Vaikka sillä toki oli kontakteja ulkomaille, se oli kuitenkin ennen muuta oma, itsenäinen, alueellinen perinteensä, jossa pian oli täysin paikallisia arkkitehtoonisia keksintöjä.²⁸ Tämän lisäksi Komeč korostaa, että ”bysanttilainen” on heterogeeninen käsite, kiovalaisella traditiolla oli myös muita yhteyksiä kuin Konstantinopoli ja jotkinlainen bysanttilaistraditio vallitsi koko Mustan Meren, Vähä-Aasian, Balkanin ja Tonavan alueella.²⁹ Jo kaikki tämä yksistään vähentää arkkitehtuurin kykyä sinänsä todistaa läheisistä kreikkalais-rusilaisista suhteista. Vielä ongelmallisempaa on kuitenkin se, että *ensiksikin* puhumme tässä vain ortodoksisista kirkkoista. Ne olivat tietenkin ortodoksisia eli siis bysanttilaisia ja kaiken lisäksi kirkon liturgia itsessään asetti tiettyjä rajoja arkkitehtuurille. *Toiseksi* meillä on oikeastaan tältäkin sektorilta varsin vähän evidenssiä. Komečin mukaan 1100-luvulle asti – kunnes itsenäinen rusilainen traditio oli valmis – tiedetään jotakin ainoastaan 14 kirkosta. Näistä vain neljä on säilynyt täydellisesti, joskaan ei ilman huomattavia myöhempiä muutoksia: Kiovan ja Novgorodin P. Viisauden katedraalit, Černigovin Kristuksen Kirkastumisen katedraali ja P. Kolminaisuuden porttikirkko Kiovan luolaluostarissa. Vladimir Svjatoslavičin kaudelta tunnetaan vain P. Jumalansynnyttäjän kymmenyskirkon rauniot.³⁰ *Kolmanneksi* jopa tämän pienen määrän kattavuutta voidaan vähentää sillä Komečin huomiolla, että nämäkään rakennukset eivät olleet eri rakentajien tekemiä vaan esim. kolme ensin mainittua lienevät saman rakentajaryhmän töitä.³¹ Toisin sanoen onko yksi rakentajaryhmä ohjailemassa käsitystämme koko valtavan alueen vuosisataisesta kulttuurista?

Tunnettu tosin sanoen muutamia korkeatasoisia varhaisia ortodoksisia kirkkoja. Ne kaikki kertovat meille, että nämä rusilaiset kivikirkot oli rakennettu samojen periaatteiden mukaan kuin ortodoksiset kivikirkot muuallakin. Ne eivät kuitenkaan todista mitään Kiovan Rusin maallisesta yhteiskunnasta ja kulttuurista kirkon ulkopuolella. Niitä on pikemminkin niin vähän, että niiden pohjalta on vaikeaa sanoa mitään kovin varmaa edes varhaisesta Rusin kirkosta, sen menoista ja kulttuurista. Me emme voi pitää niitä riittävinä todistuksina bysanttilaiskulttuurista myöskään siksi, että tiedämme muiden lähteidemme voimakkaasta tendenssistä todistella kreikkalaisuuden puolesta ja tiedämme, että tämä tendenssi on pääosin vasta myöhäiskeskiaikainen.

On vakiintunut tapa selittää, että varhaisten kreikkalaisten monumenttien puute johtuu mongolivalloituksen tuhoista 1200-luvulla. Näin meillä ei muka voikaan olla lähteitä kreikkalaisesta menneisyydestä ennen kuin 1300-luvulta alkaen.³² G. P. Majeska on jopa yrittänyt soveltaa tätä syytä puuttuvaan evidenssiin venäläisestä pyhiinvaelluksesta 1200-luvulla Pyhälle Maalle.³³ Tällainen on itse asiassa varsin klassinen selitys. Jo vanhat roomalaiset syyttivät sotia – ennen muuta gallialaisvalloitusta 390 e.Kr. –, tulipaloja ja tulvia siitä, että varhaistasavaltalaisia monumentteja ei ollut.³⁴ Samoin myöhemmin on syytetty barbaareja Rooman valtakunnan monumenttien hävittämisestä, vaikka keskiajan kristityt polttivat itse näitä kalleiksi. Muinaiset armeijat eivät yksinkertaisesti kyenneet tekemään sellaista totaalista hävitystä kuin nykyinen sodankäynti maailmanlopun aseineen.³⁵ Mongolit eivät sitä paitsi olleet 1200-luvulla vielä 1400-luvun muslimitataareja niin kuin lähteemme haluavat heitä kuvata, kun ne yrittävät selittää mongolivalloituksen Perkeleen yritykseksi islamisoida koko Rus. Alkuperäiset mongolit olivat yhä polyteistisiä animisteja, joilla ei ollut mitään sellaista erityistä kristittyä uskontoa vastaan, joka selittäisi systemaattisen uskonnollisten monumenttien tuhoamisen.³⁶ Pitäneekin pikemmin ajatella, että varhaisessa Rusissa ei ollut kovin paljoa kreikkalaista esineistöä ja rakennuksia ja että ne kreikkalaisetkin, jotka työskentelivät siellä olivat lähinnä poikkeuksia.

Todelliset kirjalliset yhteydet rajoittuvat lähes täysin hengellisiin ja seurakunnallisiin teksteihin. Harvat tunnetut kreikkalaistekstien käännökset ovat lähinnä Moskovan kauden tuotoksia. G. Podskalsky on tosin laskenut, että 1/5 Kiovan Rusin kaudelta tunnetuista kirkollista teksteistä on kreikkaispappien kirjoittamia ja kreikkalaisvaikutus on myös lopuissa keskeinen.³⁷ Tämä on itsestään selvää, mutta se ei todista mitään Kiovan Rusin yhteiskunnan kreikkalaisesta ilmapiiristä. *Ensiksikin* Kiovan Kirkko oli tietysti kreikkalainen ortodoksinen kirkko ainakin ylimmän kerroksensa osalta. Podskalsky laskelmiin ei puolestaan vaikuta tippaakaan se, mikä oli tilanne maaseudulla ja kirkon alemmilla tasoilla, koska nämä

piirit eivät tuottaneet kirjallista materiaalia. Kirkon ylä rakenne ei kuitenkaan ole sama kuin koko yhteiskunta. *Toiseksi* on toki kysyttävä, mikä osa muinoin tuotetusta materiaalista on säilynyt meille saakka. Tämä on epäilyksettä se materiaali, joka oli hyväksyttävää myös myöhemmille sukupolville. Loppuhan – jos sitä oli – oli hereettistä ja se sen vuoksi tuhottiin tai jätettiin kopioimatta ja valtaosa vanhasta materiaalista on säilynyt vain kopioina. Korostettakoon, että 1500-luvulla metropoliitta Makarijn toimesta tallennettiin nimenomaan länsivihamielistä aineistoa.³⁶

Varsinainen antiikin perintö ei saavuttanut Venäjää keskiajalla. Aristoteleen käännöksiä ei tunneta Moskovasta ennen 1500-luvun puoliväliä. Hänen koko tuotantonsa oli käännetty vasta 1700-luvulla.³⁹ Tavallisesti tämä omituisuus selitetään niin, että Rus sai Kreikasta uskonnon ja koska sitä harjoitettiin slaaviksi, rusit eivät voineet saada mitään uskonnon ja kultin ulkopuolelta. Hehän eivät ymmärtäneet muuta. Klassillisen antiikin kirjallinen perintö puuttui tämän selitysmallin mukaan puolestaan kreikkalaisesta uskonnosta.⁴⁰ Rusit ja heidän kulttuurinsa eivät kai kuitenkaan olisi voineet välttyä kreikkalaistumasta, jos sellaisia läheisiä yhteyksiä olisi ollut vuosisatojen ajan niin yhteiskunnan ylätasolla kuin alemmallakin kauppiaiden, sotilaiden yms. parissa kuten yleensä sanotaan. Tämä on erityisen totta, jos vertaamme sitä tärkeään mongolivaikutukseen, jonka Rusin yhteiskunta ja kulttuuri sai, vaikka näiden kulttuurien välillä oli uskonnollinen raja.⁴¹ Se I. Ševčenkön huomio, että kreikkalaista tieteellistä kirjallisuutta käännettiin enemmän latinaksi, syyriaksi ja arabiaksi kuin slaaviksi, on tärkeä. Hänen selityksensä, että slaavien kirjallinen menneisyys oli näitä muita heikompi, ei kuitenkaan vakuuta.⁴² Mielestäni on parempi kuin ihmetellä tätä ”paradoksina slaavilais-bysanttilaisessa symbiosiksessa”, kysyä, oliko ylipäätään olemassa tällaista symbiosia. On näet tietenkin runsaasti muitakin eurooppalaisia kieliä, joihin ei tunneta keskiaikaisia kreikkalaisia käännöksiä. Miksi niitä pitäisi siis olla venäjään? Selitys lienee siinä, että itse asiassa yhteydet Kreikkaan ennen Konstantinopolin kukistumista olivat niukkoja ja pinnallisia.

PVL tietää kertoa suuresta pappien tulvasta Rusin kasteen ja P. Vladimirin avioliiton jälkeen.⁴³ Perinteisesti syvään juurtuneet, vanhat kirkkosuhteet onkin arvioitu varhaisen Rusin kiistattomaksi bysanttilaiseksi kulumakiveksi.⁴⁴ Onpa jopa ajateltu, että kreikan kieli olisi ollut monesti kirkon palvelusten kielenä keskiajan Venäjällä.⁴⁵ G. Ostorogorsky ihmetteleekin, miksi maiden väliset poliittiset suhteet jäivät niin heikoiksi, vaikka kirkolliset suhteet olivat niin kehittyneitä. Hän ei pidä kuitenkaan velvollisuutenaan esittää mitään todisteita kirkkoa koskevien väitteidensä tueksi.⁴⁶ Oikeastaan aincan ongelman on muodostanut kysymys bysanttilaispappien etnisestä koostumuksesta, eli mitä osaa bulgaarit näyttelivät. Kreikkalaismetropoliittojen asema on ollut vain sikäli kiistan kohteena,

että on pohdittu sitä, olivatko he keisarillisia agenteja pikemmin kuin kunnan venäläisiä patriootteja.⁴⁷

Itse asiassa kovinkaan monen papin etnistä taustaa ei tunneta. Tätä kysymystä ei voi ohittaa L. Müllerin tavoin vain viittaamalla etnisiin kiistoihin.⁴⁸ Pääosa Kiovan metropoliitoista lienee todellakin tullut Kreikasta, mutta meillä ei ole mitään lähteitä eikä syytä sanoa samaa loppuista piispoista eikä varsinkaan tavallisista papeista.⁴⁹ Ainakin viime mainitut lienevät olleet rekrytoituja munkkien ja paikallisten pappien lasten joukosta⁵⁰ Valtion auktoriteetin kehitys oli ankkuroitu kirkon vaikutusvallan kasvuun ja päinvastoin, mikä tarkoitti verkkaista kehitystä. Paikalliset rekryytit olivat sopivimpia tähän, ja heitä oli riittävästi tarjolla. Kaiken lisäksi ihmiset eivät olleet suinkaan niin syvästi kristittyjä kuin vakiintuneesti väitetään. Sitä paitsi kristillisiä vaikutteita tuli myös lännestä, joten kreikkalaispapeista ei suinkaan ollut niin suuri kysyntä kuin monesti on uskottu.⁵¹

Toinen kysymys on kreikkalaismetropoliittojen kyky vaikuttaa yhteiskuntaan. Monesti on seurattu kronikoita, joissa kerrotaan piispojien matkoista läpi laajan maan.⁵² Tähän liittyy kuitenkin ongelmia. *Ensiksikään* luotettavista lähteistä tällaisia matkoja ei tunneta. *Toiseksi* tällainen työskentely ei ylipäättäen ole kovin todennäköistä 1000-luvun Rusin oloissa jo valtavan alueen takia. Informaatiota kaikei levitti paikallinen (rusilainen) papisto, joka puolestaan tuskin tunsii henkilökohtaisesti Kiovan metropoliittaa. *Kolmanneksi* ei ole mitään syytä ajatella, että kreikkalaismetropoliitat olisivat laajasti osanneet paikallisia kieliä ja ajatus siitä, että kreikkaa olisi käytetty jumalanpalveluskielenä, täytyy rajoittaa pääosin metropoliitan kirkon piiriin tai muutoin meidän on redusoitava koko kuvaamme kristitystä Venäjän keskiajasta. *Neljänneksi* kreikkalaismetropoliittojen kulttuuritausta oli joka tapauksessa niin erilainen, että he eivät olisi kyenneet sosiaalisesti saavuttamaan yleisöä, vaikka olisivat osanneetkin näiden kieltä. Ei edes tiedetä, kuinka usein tavallinen ihminen kohtasi piispan. Vuodelta 1111 on tästä kovin negatiivinen esimerkki. Kun Feoktist vihitettiin Černigovin piispaksi Ioannin jälkeen, sanotaan ihmisten olleen onnellisia, koska Ioann ei ollut kyennyt toimittamaan piispallisia palveluksia viimeisen 25 vuoden aikana.⁵³ Tätä on vaikea kuvitella missään muualla kaupungissa, jossa on piispanistuin.

Jos rajoitumme tarkastelussa pelkästään munkkeihin ja pyhiinveljättäisiin, perinteinen teoria bysanttilaisvaikutuksesta jää lähes ilman lähteiden tukea. Jopa ajatus Kiovan luolaluostarin erityisestä probysanttilaisuudesta perustuu oikeastaan vain aihetodisteille ei kiistattomille faktoille. On kuitenkin niin, että kreikkalaisvaikutus juuri tässä luostarissa on toki todennäköinen. Olihan se Rusin kirkon tärkein luostari, kirkko itsessään oli kreikkalaisortodoksinen ja joka tapauksessa kirkon ylin hierarkia oli

kreikkalainen tai ainakin kreikkalaisvaikutuksen alainen. Muilta osin kuitenkin ne konkreettiset faktat, jotka mainitaan esimerkkinä bysanttilaisvaikutuksesta lähes joka kirjassa – P. Antonijn opinnot Athos-vuorella⁵⁴, myöhemmän metropoliitta Efremin opinnot Konstantinopolin Studioksen luostarissa⁵⁵, samaisen luostarin munkin Mikaelin saapuminen Kiovaan mukanaan Studioksen tyypikon, joka otettiin malliksi Kiovan luolaluostarin tyypikoniksi⁵⁶, igumeeni Varlaam, joka kuoli pyhiinvaellusmatkalla Jerusalemiin ja Konstantinopoliin 1060-luvulla,⁵⁷ igumeeni Dariil, joka teki pyhiinvaelluksen Pyhälle Maalle Kreikan läpi vuosina 1106–1108,⁵⁸ Vladimir Monomahin puoliso ruhtinatar Gita, joka vieraili Jerusalemissa elämänsä lopulla⁵⁹ ja Polockin ruhtinatar Evfrosinija, joka tapasi keisarin ja kuoli Pyhällä Maalla pyhiinvaellusmatkalla vuonna 1173⁶⁰ – eivät ole mitään esimerkkejä, koska ne itse asiassa ovat ainoita tapauksia, jotka tältä jaksolta tunnetaan.

Kaiken lisäksi näidenkään kertomusten yksityiskohdat eivät ole mitenkään välttämättä historillisesti tosia. Niistä ei siten voi päätellä mitään sellaisista asioista, kuin henkilömäärästä, tavatuista henkilöistä jne.⁶¹ Antonijn tapaus perustuu vain hänen pyhimyselämäkertansa, joka on ongelmallinen lähde ainakin tältä osin.⁶² Kertomus Luolaluostarin tyypikonista ei niin ikään ole mitenkään varma ja siihen liittyy joka tapauksessa pyrkimys korostaa luostarin kreikkalaisjuuria.⁶³ Gitan matka on mainittu ainoastaan eräässä Kölnin P. Panteleirnonin luostarista peräisin olevasta tekstistä, joka on sinällään hyvin epäilyttävä lähde. Itse uskon, että Gita kuoli Rusissa v. 1096 käymättäkään Pyhällä Maalla.⁶⁴ Igumeni Varlaam mahdollisesti vieraili Konstantinopolissa ja Jerusalemissa, vaikkakin tällaiset detaljit paterikonin jutuissa voivat myös olla puhtaasti fiktiivisiä eikä mikään muu lähde matkaa tunne. Igumeni Daniil teki varmasti matkansa Pyhälle Maalle. Tapaus on siksi niin tunnettu, että hän kirjoitti siitä kertomuksen, josta tuli hyvin suosittu ja sitä levitettiin laajalti.⁶⁵ Evfrosinijan Jerusalemiin-kontakti on enemmän epäilyttävä. Se tunnetaan P. Evfrosinijan pyhimyselämäkerrasta, jonka vanhin käsikirjoitus on vasta 1400-luvun lopulta, vaikka monet tutkijat pitävät sinänsä vitaa esimongoolisena. Tässä vanhimmassa käsikirjoituksessa, joka on ns. lyhyt redaktio, ei kuitenkaan ole esim. mainintaa keisarin tapaamisesta, vaan se tunnetaan vasta 1500-luvun käsikirjoituksista alkaen.⁶⁶

On siis kaikkiaan mahdollista sanoa, kuinka suosittua pyhiinvaellus Pyhälle Maalle varhaisina aikoina oli, koskapa Daniilin ja ehkä myös Evfrosinijan ja Varlaamin tapaukset ovat ainoita, joita voi pitää jotensakin varmasti historiallisesti tosina.⁶⁷ Bysantti-yhteyden kannalta on kaiken kukkuraksi hyvä huomata, että vaellukset Pyhälle Maalle eivät välttämättä tarkoita kreikkalaisyhteyksiä. Kysehän voi olla osasta läntistä ristiretkeliikettä. Pieneltä osaltaan venäläisen pyhiinvaelluksen läntisiin juuriin

viittaa sekin, että venäjän pyhiinvaeltajaa tarkoittavan sanan ”*palomnik*” lähtökohta on latinalainen ”*palmarius*”, joka tuli kieleen ilmeisesti juuri 1100-luvun Jerusalemin kuningaskunnasta.⁶⁸ Joka tapauksessa esim. G. P. Majeskan antama kuva varhaisesta venäläisestä pyhiinvaelluksesta Kreikkaan ja Pyhälle Maalle perustuu mielestäni stereotyyppisille spekulatioille enemmän kuin historiallisille tosiasioille. Siksi siihen tulee suhtautua varauksella.⁶⁹ En kiellä, etteikö rusilaisia munkkeja olisi ollut Athosvuorella jo varhain, mutta korostan, että heidän itsenäinen luostarinsa tunnetaan vasta v. 1169⁷⁰ eikä ole mitään syytä/lähteitä korostaa heidän rooliaan varhaisissa Rusin-Kreikan suhteissa tai Rusin tämän ajan kulttuurissa.⁷¹

Poliittisia delegatioita on myös pidetty todistuksina varhaisista venäläis-kreikkalaisista suhteista. Jos kuitenkin varhaisten Rusin ruhtinaiden sotaretket 800- ja 900-luvuilla ja Kijn legendaarinen Konstantinopolin matka jätetään syrjään, on ensimmäinen vierailu ruhtinatar Olgan matka Konstantinopoliin 950-luvulla.⁷² Tämän jälkeen tunnetaan vain Calocyreksen käynti Svjatoslavin luona 960-luvulla ennen Vladimir Pyhän kautta.⁷³ Häneen tekstit liittävät runsaasti lähetystöjä, mutta jos pitäydymme vain vanhempien kronikoiden kertomuksissa, tunnetaan delegatio, jonka Vladimir lähetti Kiovan valtauksen jälkeen Bysanttiin, ja ne lähetystöt, jotka liittyvät Vladimirin avioliittoon Annan kanssa.⁷⁴

Vladimirin kauden jälkeen tunnetaan vain muutamia poliittisia valtuuskuntia.⁷⁵ Ensimmäinen on jo vuodelta 1018⁷⁶, mutta seuraava vasta vuoden 1043 sotaretken yhteydestä. Tämän jälkeen voimme päätellä lähetystöjä olleen ainakin avioliittojen ja tiettyjen poliittisten tapahtumien yhteydessä. Jos vertaamme tätä informatiota tietoihimme samanaikaisista läntisistä kontakteista, itä ei ole mitenkään dominoiva.

Lähteet mainitsevat venäläiset sotilasyksiköt keisarillisessa armeijassa ensi kertaa vuoden 971 rauhansopimuksen yhteydessä.⁷⁷ Toinen kerta on, kun Vladimir Pyhä lähetti 980-luvun lopulla 6000 miehen apujoukon avioliittosopimuksensa mukaisesti keisari Basileios II:n tueksi.⁷⁸ Kolmas maininta on Georgios Cedrenoksen omituinen toteamus, että sotapäällikkö Sfengos, joka oli Vladimir Pyhän sukulainen, saapui v. 1016 ja auttoi keisari Basileios II:ta kasaareja vastaan.⁷⁹ Enempää kiistattomia todistuksia venäläissotilaista Kreikan palveluksessa ei tunneta. Tällaiset ulkomaalaisyksiköt olivat täysin tavallisia Euroopassa 900-luvulta 1100-luvulle. Tunnettu Rusistakin länsieurooppalaisia joukkoja antamatta niille suurta sosiaalista, poliittista ja kulttuurista roolia.⁸⁰

Edellä todetun kanssa on ristiriidassa, että kirjallisuus mainitsee venäläissotilaita runsaasti lähes vuosittain Sisiliasta Egyptiin ja Balkanilta Syyriaan ja viittaa tuekseen kreikkalaislähteisiin.⁸¹ Ydinongelma onkin siinä, että kun Basileioksen apujoukkoja nimitetään sanalla ”*Σκῦθης*”, niin muissa

tapauksissa kreikkalaislähteet käyttävät joukoista ilmausta ”Ρύς” ilman mitään muuta tarkennusta tai yhteyttä, kuten esim. Theophanes Continuatius Kreetalla v. 960/961.⁸² Tämä sana tarkoittaa kuitenkin ennen muuta viikinkejä.⁸³ Tiedämme, että keisarillisessa armeijassa oli tärkeä varjaagikaarti aina 800-luvulta 1100-luvulle.⁸⁴ Tämän kaarin jäseniä olivat viikingit, jotka pääosin tulivat Rusin läpi Kreikkaan. Osa näistä sotilaista oli varmasti niitä, jotka asuivat pysyvästi Rusissa. Mukana varmaankin oli muiden ohella etnisesti slaavejakin, vaikka tästä ei ole mitään lähdemainintoja. Kreikkalaisia ei yksinkertaisesti kiinnostanut erotella slaaveja ja skandinaaveja.⁸⁵ Emme kuitenkaan tiedä mitään mistään skyyttien/rusien kaartista Bysantissa, eikä ole mitään syytä väittää, että varjaagikaari olisi ollutkin tosiasiaassa rusilaiskaari. Tämän takia ne teoriat, jotka kuvailevat venäläissotilaiden valtaisa merkitystä keisarillisessa armeijassa, eivät perustu lähteisiin.

Kreikasta tunnetaan joitakin maanpaossa asuvia Rusin ruhtinaita kuten Oleg Svjatoslavič 1070- ja 1080-luvuilla tai Polockin Vseslavičit 1130-luvulla tai Vsevolod Bol’šoe Gneздо 1160- ja 1170-luvuilla. Lähteet mainitsevat myös joitakin muita sellaisia Kreikassa asuvia henkilöitä, joilla saattoi olla yhteyksiä Rusiin, kuten esim. (proto)vestes Ioannes Rhos 1000- tai 1100-luvuilta tai hieman häntä myöhäisempi Theodoros Rhos.⁸⁶ Mitenkään suurena tätä joukkoa ei voi pitää. Vaikka jotkin rusit toki avioituivat kreikkalaisten kanssa, niin ainakaan ennen 1100-luvun puoliväliä avioliittoja ei tunneta ruhtinasperheen ulkopuolelta.⁸⁷ Toisin sanoen rusilaisten sosiaaliset kontaktit kreikkalaisten kanssa eivät olleet kovin runsaat, jos katsotaan puhtaasti lähteitä.

Kaiken tämän lisäksi tunnetaan ainakin joitakin faktoja, jotka ovat eksplisiittisesti ristiriidassa bysanttilaisteorian kanssa. Näiden painoarvoa lisää sekin, että bysanttilaisuuden puolesta puhuvat faktat tulevat Ortodoksisen kirkon piiristä ja sehän oli toki itäinen kreikkalaisvaikutteinen kirkko. Kirkosta tunnetaan tosin myös läntisiä todisteita, joista tärkeimmät ovat sellaiset läntiset kultit kuin P. Nikolaos Myrralaisen translatiojuhla⁸⁸ ja eri pyhimyskalentereissa mainitut länsipyhimykset P. Albanus, P. Apollinaris, P. Botulf, P. Maunu, P. Martinus Toursilainen, P. Olavi, P. Václav, P. Valpuri, P. Wojciech Prahalainen ja monet muut.⁸⁹ Myös läntistä esineellistä materiaalia tunnetaan kirkosta kuten esim. kuuluisa codex Gerdtrudianus tai Novgorodin P. Viisauden katedraalin ovet.⁹⁰ Suuri kysymys onkin se, millainen rooli Ortodoksisella kirkolla oli esimongoolisen ajan todellisessa yhteiskunnassa ja onko meidän käsityksemme kirkon varhaisesta roolista kenties vain myöhempien tulkitsijoiden näkemys. Vaikka näet tunnetaan kauniita ikoneita, niihin ei pidä tuijottaa silmät kipeinä. Ne ovat säilyneet vain siinä laajuudessa ja siten kuin myöhemmät isät ovat olleet valmiita niitä arvostamaan. Onkin enemmän

kuin tarpeellista tutkia materiaalia, joka on kirkon piirin ulkopuolelta, koska tässä aineistossa on paljon todisteita länsiyhteyksistä. Sitä ei voi ohittaa siksi, että bysanttilaisfaktat ovat osa kirkon traditiota ja siksi juuri niillä on ollut parempi mahdollisuus säilyä. Länsifaktoja on lisäksi niin paljon, että on pohdittava, neutraloisivatko ne kreikkalaislähteet, koska niitä ei yksinkertaisesti voi yhdistää kreikkalaisnäkemykseen. Olennaista onkin pohtia, mikä on näiden lähderyhmien suhteellinen osuus ja mikä on se materiaali, joka on tuhoutunut kokonaisuudesta.

Varsinaisten Kreikasta peräisin olevien todisteiden puute ja bysanttilaisuuden kanssa ristiriidassa oleva läntinen fakta-aines eivät kuitenkaan ole ainoat ongelmat bysanttilaisteoriassa. Pitäisi näet olla huolissaan myös Venäjän tasa-arvoisesta Bysantti-imagosta. Venäjän bysanttilainen keskus on näet Moskova eikä Kiova, Novgorod tai Vladimir.⁹¹ Tätä ei voi selittää niin, että Moskovan rooli on myöhempien aikojen luomusta – mitä se toki onkin – eikä siten ole ristiriidassa Kiovan aseman kanssa. Jos Kiova olisi ollut todellinen bysanttilainen keskus eikä vain Konstantinopolin kirkollisen hallinnon alla, tähän olisi olemassa parempia referenssejä. Vaikka useat tutkijat tältä osin vetoavat juuri mongolien tuhoihin, mongolit eivät toki kyenneet puhdistamaan henkisiä traditioita.

Bysanttilaisteoria on siten vain teoria, joka rakentuu ainoastaan muutamalle faktalle. Sen tueksi tulisi jotenkin kyetä selittämään, miksi evidenssiä ei ole enempää. On toki hyväksyttävää tehdä hypoteesejä, mutta samalla tulisi nähdä niihin liittyvät vaikeudet. *Ensiksikin* koko bysanttilaisteorian tausta on tietysti myöhäinen tarve ulottaa bysanttilaisen Venäjän juuret niin pitkälle kuin suinkin. *Toiseksi* on olemassa suuri määrä evidenssiä, joka todistaa Rusin yhteyksistä kaikkiin muihin suuntiin kuin Kreikkaan, ja tätä evidenssiä on mahdotonta yhdistää bysanttilaisteoriaan. *Kolmanneksi* ainoa selitys kreikkalaismonumenttien, -materiaalin ja -pyhiinvaeltajien puutteelle varhaisina aikoina on väite, että mongolit tuhosivat ne 1200-luvulla. Onko tämä todellakaan luultavaa ja olisiko se ulottunut myös varsinaisiin kreikkalaisiin lähteisiin, koska nekään eivät todista läheisistä suhteista?

Ch. J. Halperin on kiintoisasti osoittanut, kuinka venäläisisät ratkaisivat mongolivalloituksen kuvaamisen ongelman: he vaikenivat siitä.⁹² Oli kirkon kannalta ymmärrettävämpää ajatella, että mongolivalloitus oli lukematon määrä mongolien erillisiä hyökkäyksiä kuin että se olisi ollut pysyvä asiointila. Se että pakanat valtasivat kristityn maan, ei voinut olla osa Pelastussuunnitelmaa vaan vain ajallinen rangaistus. Halperinin vaikenemisteoria osoittaa selvästi, kuinka kirjoittajat käsitelivät menneisyyttä. Vaikeneminen merkitsi myös aukkoa, joka piti jotenkin täyttää. Tällainen täyte on ollut Venäjän historian ”Pyhä versio”. Se on tuon vaikenemisen vastakappale ja siten yhtä paljon fiktiivinen kuin ajatus

siitä, että mongoleja ei ollutkaan. Pyrkimyksenä oli loogisesti selittää Rusin maan Pelastushistoria kuten myöhäiskeskiaikaiset isät sen ymmärsivät.

Itse preferoisin ajatusta, että kreikkalaisuutta ei ollut Rusissa metropoliitan hovin ja Kiovan luolaluostarin ulkopuolella juurikaan ennen 1200-luvun loppua, kuten lähteemmekin tosiasiassa kertovat. Vaikka kirkon organisaatio oli kreikkalainen, se ei varhaisina aikoina ollut vielä niin hyvin kehittynyt kuin myöhäiset lähteet yrittävät kertoa. Todellinen kreikkalainen kulttuurivaikutus alkoi vasta sitten, kun myös lähteemme siitä jotakin tietävät toisin sanoen 1300-luvulta eteenpäin.³² Varsinainen Venäjän bysanttilaistuminen tapahtui kuitenkin vasta 1600-luvulla ennen muuta tsaari Aleksej Mihailovičin (1645–1676) kaudella.³⁴ Samalla haluan kuitenkin painottaa sitä, että vaikka meillä on em. todisteita varhaisista länsiyhteyksistä, myöskään niiden runsautta ei tule liioitella. Varhaisella Rusilla oli yksinkertaisesti erilaisia kaupallisia, poliittisia, uskonnollisia ja sotilaallisia kontakteja eri suuntiin. Pääosin yhteiskunta metropoliitan ja ruhtinashovien ulkopuolella oli kuitenkin hyvin sulkeutunut kuten kaikki muutkin tuon ajan yhteiskunnat eikä siitä siksi pidä pitää enempää länsimaisena kuin bysanttilaisenaakaan.

VIITTEET JA KIRJALLISUUS

- ¹ Käytän jatkossa termiä Kreikka/kreikkalainen tarkoittaessani konkreettista historiallista valtakuntaa, Bysantti/bysanttilainen imaginääristä kulttuuria.
- ² Esim. L. Müller, *Russen in Byzanz und Griechen im Rus'-Reich*. "Journée byzantine", XIIIe Congrès International des Sciences Historiques, Moscou 22 août 1970. Bulletin d'Information et de Coordination, Athènes-Paris, 1971 (= JB 1971), 96–97, A. P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, 1970, 246–262, M. D. Priselkov, *Očerki po cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi X–XII vv.*, 1913, 36–79 ja myös S. Franklin, *Greek in Kievan Rus'*. *Dumbarton Oaks Papers* (= DOP) 46, 1992, 69–70.
- ³ I. Ševčenko, *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*. *Renovatio* 1, Cambridge (Mass.), 1991, 123–138. Itse asiassa tämä sama tendenssi oli moskovalaisessa 1500-luvun kirjoittelussa, jossa yritettiin puhdistaa kreikkalaisuutta maan menneisyydestä, ks. P. Nitsche, *Translatio imperii? Beobachtungen zum historischen Selbstverständnis im Moskauer Zartum um die Mitte des 16. Jahrhunderts*. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* (= JfGO) 35, 1987, 327–338 ja P. Nitsche, "Nicht an die Griechen glaube ich, sondern an Christus". *Russen und Griechen im Selbstverständnis des Moskauer Staates an der Schwelle zur Neuzeit*. *Studia humaniora*. *Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance*. Series minor, Band 4, Köln, 1991, passim.
- ⁴ Ks. esim. V. Vodoff, *The Conversion of Rus': a Subject of International Research. The Christianization of Ancient Russia. A Millennium 988–1988* (UNESCO), Paris, 1992 (= CARM 1992), 108.

- ⁵ V. N. Tatiščev, *Istorija Rossijskaja s samyh drevnejših vremen neusypnymi trudami čerez tritcat let, I.–III, 1768–1774*, I gl. 4,43 (p. 38) on siteerannut ns. Joakimin kroniikkaa lähteenään (kyse on tuhoutuneesta tekstistä, jonka on nähnyt vain Tatiščev). Jos kroniikka ei ole hänen omaa mielikuvitustaan, se on vain eräs 1600-luvun lopun tai pikemmin 1700-luvun kompilatioista, A. Poppe, *Rodoslovnaja Mstiši Svenil'diča. Letopisi i hroniki. Sbornik statej (AN SSSR) 1973*, 73, M. Gorlin, *La Chronique de Joachim. Revue des Études Slaves XIX*, 1939, fasc. 1–2, 40–51, F. J. Thomson, *The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': The Myths and the Enigma. Harvard Ukrainian Studies (= HUS) XII/XIII, 1988/1989*, 224–227). S. Franklin, *DOP 46*, 1992, 71, V. B. Perhavko, *O torgovyh kontaktah Kieva s Bolgariej v IX–XII vv. Problemy socialjno-ekonomičeskoj istorii feodalnoj Rossii. K 100-letiju so dnja roždenija člena-korrespondenta AN SSSR S. V. Bahrušina. 1984*, 92–98, vrt. myös A. D. Stokes, *The Balkan Campaigns of Svyatoslav Igorevich. The Slavonic and East European Review (= SEER)*, 40, no. 95, 1962, 495–496, V. T. Pašuto, *Vnešnjaja politika Drevnej Rusi, 1968*, 89–90.
- ⁶ F. J. Thomson, *HUS XII/XIII, 1988/1989*, 216–218, J. Korpela, *Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte und Prosopographie der Kiever Rus' bis zum Tode von Vladimir Monomach. Studia Historica Jyväskyläensia 54*, 1995, no. 277.
- ⁷ A. Kazhdan, *Rus'-Byzantine Princely Marriages in the Eleventh and Twelfth Centuries. HUS XII/XIII, 1988/1989*, 414–429. Kazhdanin teoria ei ole ongelmaton, miltä osin ks. M. V. Dmitriev – A. V. Nazarenko, *Trudy međunarodnogo kongressa, posvjaščennogo tysjačeletiju hristianstva na Rusi-Ukraine. Izd. O Pricak i I. Ševčenko pri učastii M. Labunki (Garvardskie ukrainskie issledovanija. T. XII/XIII. 1988–1989). Otečestvennaja istorija, 1992*, 4, 204–205. Eräs tuore toteamus bysanttilaisavioliittojen puolesta on S. Franklin, *DOP 46*, 1992, 70. Hän yrittää liittyä vanhaan teoriaan, mutta samalla hyväksyy Kazhdanin kritiikin. Ihmettelen todella, mitä Franklin tarkoittaa viitteessään 3 painottaessaan bysanttilaisavioliittojen merkitystä kaneetilla ”bearing in mind the cautionary remarks of Alexander *Kazhdan*”. Nämä avioliitot joko ovat historiallisia tai eivät, mutta kompromissi on mahdoton.
- ⁸ Ioannes Scylitzae Constantinos Monomachos, c. 6 (Ioannis Scylitzae *Synopsis Historiarum. Corpus Fontium Historiae Byzantinae, V (rec. I. Thurn)*, 1973).
- ⁹ *Povest' Vremennyh let po lavrentjevskoj letopisi 1377g. I–II.* (ed. Lihačev & Romanov; IAN), 1950 (= PVL), 6453 (945).
- ¹⁰ W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion–Konstantinupolis–Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts unter Mitarbeit von Renate und Wolf Schiele mit einem Beitrag von Nezih Firatli. Deutsches Archäologisches Institut, 1977*, 21–22, 24–25.
- ¹¹ PVL 64 96 (988), 6497 (989), *Sofijskaja pervaja letopis' . Pskovskija i Sofijskija letopisi. Polnoje sobranije russkih letopisej, V, 1851 (= SPL)*, 6499 (991), *Letopisnyj sbornik*², imenuemyj Patriaršeju ili Nikonovskoju letopisju. (Statji pomeščennyja pered' Letopisnym' Sbornikom', imenyemym' Patriaršeju ili Nikonovskoju Letopisju). *Polnoje sobranije russkih letopisej, IX–XIV, 1965 (= NL)*, 6499 (991), 6501 (993).
- ¹² *Kievo-pečers'kij paterik. Kasijaniv'skoj 2-oj redakcij (1462 r.) za rukopisom biblioteki kol. Kievo-pečers'koj lavri N:o 157, 1553–53 rr. (Vstup. tekst. primitki, prof. D. I. Abramovič), Monumenta linguae nec non litterarum Ucrainae veteris – Pam'jatki movi ta pis'menstva davn'oi Ukraini, IV, 1931 (= Peč pat.)*, ss. 5–12.

- ¹³ Cf. N. N. Voronin, Političeskaja legenda v kievo-pečerskom paterike. Trudy otdela drevnerusskoj literatury AN SSSR. Institut Russkoj Literatury (Puškinskij dom) (= TODL) XI, 1955, 101–102, ks. myös H. Schäfer, Architekturhistorische Beziehungen zwischen Byzanz und der Kiever Rus im 10. und 11. Jahrhundert. Istanbul: Mitteilungen. Deutsches Archäologisches Institut. Abteilung Istanbul, 23/24, 1973/1974, 217–218.
- ¹⁴ Varhaisin käsikirjoitus on vuodelta 1406 ja alkuperäisediktio lienee 1200-luvulta, L. A. Olševskaja, Paterik Kievo-Pečerskij. Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi (= SKK), I, 1987, 308–309.
- ¹⁵ Novgorodskaja tretja letpis'. Novgorodskija letopisi. Polnoje sobranije russkih letopisej III, 1841 (= NTL), 6553 (1045), J. Korpela, 1995, no. 131.
- ¹⁶ Srednevekoveye nadpisi Sofii Kievskoj (Po materialam graffiti XI–XVII vv.). Ed. S. A. Vysockij, 1976, p. 252–254, J. Korpela, 1995, no. 243. S. Franklinin mukaan, DOP 46, 1992, 75–78 nämä kreikkalaisgraffitot on julkaistu huonosti. Vaikka hän lienee oikeassa, meitä ei helpota paljoakaan se, jos meillä on vain identtistä aineistoa samoista kirkoista.
- ¹⁷ Ks. S. Franklin – J. Sheparč, The Emergence of Rus 750–1200. Longman History Russia, 1996, 353. Kuuluisin esimerkki – Fredrik Barbasossan Andrej Bogoljubskille lähettämät työläiset (M. Hellmann, Die Heiratspolitik Jaroslavs des Weisen. Forschungen zur osteuropäischen Geschichte (= FOG) VIII, 1962, 10) – on kuitenkin peräisin epäluotettavasta lähteestä, kuten em. tutkijat toteavat.
- ¹⁸ Ikonimaalari Alimpj (Peč. pat. ss. 171–179, J. Korpela, 1995, no. 13) lienee parhaiten tunnettu. Hänen ohellaan tunnetaan joitakin muita nimiä kuten Stefan, Mikula Javdjata ja Radko 1100-luvun Novgorodista (Drevnerusskie nadpisi Novgorodskogo Sofijskogo sobora XI–XIV veka. Ed. A. A. Medynceva. 1978, no. 11–15, 27, J. Korpela, 1995, no. 829, 566, 732).
- ¹⁹ Olen siten samaa mieltä kuin B. D. Grekev, Kievskaja Rus'. Biblioteka učitelja. 1949, 368–369. N. I. Brunov, Kievskaja Sofija-drevnejšij pamjatnik russkoj kamennoj arhitektury. Vizantijskij Vremennik (= VV) 3, 1950, 199–200 on esittänyt, että kreikkalaismestareita olisi ollut vain kymmenyskirkkoa varten. Tämän rakentamisen yhteydessä rusit olisivat oppineet kreikkalaisten taidot ja sitten työskennelleet itsenäisesti. Ajatus on huomion arvoinen, vaikakaan Brunovin teoriaa ei muutoin voi hyväksyä, ks. I. Ševčenko, Renovatio 1, 1961, 137–138.
- ²⁰ L. Müller, JB 1971, 109.
- ²¹ A. Ebbinghaus, Andrej Bogoljubskij und die "Gottesmutter von Vladimir". Russia Mediaevalis, VI,1, 1987, 157–183, A. Ebbinghaus, Die altrussischen Marienikonen-Legenden. Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (slavisches Seminar) an der freien Universität Berlin, Band 70, 1990, 98–99, 145–159, J. Korpela, Vladimirin P. Jumaläräidin siunattu ryöstö 1155. Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja, 84/85, 1994/1995 (1996), passim.
- ²² A. Jämskinen, The Icon of the Virgin of Konevitsa. A Study of the "Dove Icon" and its iconographical Background. SKHS toim. 85, 1971, 17–22, 71.
- ²³ O. S. Popeva, Iskusstvo Novgoroda i Moskvy pervoj poloviny četyrjadcatogo veka. Ego svjazi s Vizantieju. 1980, 65.
- ²⁴ O. S. Popeva, 1930, passim.
- ²⁵ Svodnyj katalog slavjano-russkih rukopisnyh knig, hranjaščihja v SSSR XI–XIII vv., 1984, ss. 27ss., S. Franklin, DOP 46, 1992, 71–78, I. Ševčenko, Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific

- Literature among the Orthodox Slaves. SEER 59, 1981, 330–334.
- ²⁶ A. I. Komeč, *Drevnerusskoje zодčestvo konca X – načala XIIIv. Vizantijskoje nasledie i stanovlenie samostojatel'noj tradicii*, 1987, 6–7, 17, 105–106, 134–168, 181–232, 315–316 ja passim. Ks. myös F. Kämpfer, *Eine Residenz für Anna Porphyrogenneta*, *JfGO* 41, 1993, 101–110.
- ²⁷ A. I. Komeč, 1987, 6. Brunovin teoria, että Kiovan P. Viisauden katedraali ei olisi kreikkalainen vaan slaaviluomus (N. I. Brunov, *VV* 3, 1950, 154–200 erit., 155, 199–200), ei ole myöskään hyväksytty, ks. I. Ševčenko, *Renovatio* 1, 1991, 137–138.
- ²⁸ A. I. Komeč, 1987, 260–265 ja passim.
- ²⁹ A. I. Komeč, 1987, 6–7 ja passim.
- ³⁰ A. I. Komeč, 1987, 133–134, 168–178.
- ³¹ A. I. Komeč, 1987, 233–234.
- ³² O. S. Popova, 1980, 9.
- ³³ G. P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. *Dumbarton Oaks Studies*, XIX, 1984, 3–5. Hänen mukaansa jo aikaisemmin oli pyhiinvaellusta, mutta tämä hävisi Konstantinopolin tuhon ja mongolivalloituksen takia. Pyhiinvaellus elpyi, kun mongolivalta alkoi rapistua. Ch. J. Halperin, *Russia and the Golden Horde. The Mongol Impact on Medieval Russian History*, 1985, 24, 113 sanoo, että mongolit eivät rajoittaneet kristittyjen toimintaa Venäjällä.
- ³⁴ Ks. Liv. 5.41–5.55. Nykytutkimuksen mukaan mikään ei tuhonnut näitä monumentteja. Niitä alettiin rakentaa kuitenkin vasta itäisen Välimeren valloituksen jälkeen, koska tämä tarkoitti suurten omaisuuksien keskittymistä Rooman kaupunkiin, ks. L. Pietilä-Castrén, *Magnificentia publica. The Victory Monuments of the Roman Generals in the Era of the Punic Wars*. *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum*, 84, 1987, R. Bianchi Bandinelli, *Die römische Kunst von den Anfängen bis zum Ende der Antike*, 1975, 15–17, 22–25, 33–35, 43–45.
- ³⁵ Myös Ch. J. Halperin (1985, 51, 75–80, 120–121, 129) korostaa monumenttien ja ihmisten hirveää tuhoamista aivan mongolivallan alkuaikoina. Tämä on tärkein seikka, jossa käsitykseni eroaa hänen tutkimuksestaan. Halperinilla ei kuitenkaan ole tässä mitään varsinaisia lähteitä taustakseen eikä tämä kysymys ole hänelle tutkimuksen aihe. Kyse on lähinnä siitä, että Halperinin on pitänyt ottaa jokin lähtökohta ja hän on näin vain selittänyt kirjallisuuden aksioman, bysanttilaisen Kiovan häviämistä päästäkseen jotenkin varsinaiseen teemaansa.
- ³⁶ Ch. J. Halperin, 1985, 24, 29, 69–74, 111, 113–115.
- ³⁷ G. Podskalsky, *Der Beitrag der griechischstämmigen Metropoliten (Kiev), Bischöfe und Mönche zur altrussischen Originalliteratur (Theologie)*. 988–1281. *Cahiers du monde russe et soviétique (= CMRS)* 24, 1983, 510–512, myös Chr. Hannick, *Liturgische Merkmale einer Bestimmung der kirchlichen Einflüsse in der Kiever Rus'*. *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity*. Thessaloniki 26–28 November 1988. Edited by Anthony-Emil N. Tachiaos. *Hellenic Association for Slavic Studies*, Thessaloniki 1992 (= LSCM 1992), 310–319.
- ³⁸ D. B. Miller, *The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness*. *FOG* 26, 1979, 280–283, 294, 300–313.
- ³⁹ I. Ševčenko, SEER 59, 1981, 323–325, F. J. Thomson, *The Implications of the Absence of Quotations of Untranslated Greek Works in Original Early Russian*

- Literature, together with a Critique of a Distorted Picture of Early Bulgarian Culture. *Slavica Gandensia*, 15, 1988, 63–91, S. Franklin, DOP 46, 1992, 71–81.
- ⁴⁰ D. J. Constantelos, Greek Precursor Missions to Russia's Conversion to Christianity. LSCM 1992, 263–266. Ks. myös Ya. N. Shchapov, State and Church in Early Russia 10th–13th Centuries, 1993, 208 joka ei edes arvio tätä asiaintilaa erityisesti ongelmaksi, ks. myös S. Franklin, DOP 46, 1992, 79–80, I. Ševčenko, SEER 59, 1981, 329–330, jopa Ch. J. Halperin, 1985, 122.
- ⁴¹ Ch. J. Halperin, 1985, passim.
- ⁴² I. Ševčenko, SEER 59, 1981, 321–323.
- ⁴³ PVL 6496 (988).
- ⁴⁴ V. Vodoř, CARM 1992, 108.
- ⁴⁵ V. Vodoř, Quelques questions sur la langue liturgique à Kiev au Xe et au début du XIe siècle. LSCM 1992, 439–441, E. Kraft, Moskaus griechisches Jahrhundert. Russisch-griechische Beziehungen und metabyzantinischer Einfluß 1619–1694. Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, Band 43, 1995, 133.
- ⁴⁶ G. Ostrogorsky, Die byzantinische Stattenhierarchie. *Seminarium Kondakovianum. Recueil d'Études archéologie. Histoire de l'art. Études Byzantines. Sbornik statej po arheologii i vizantinovedeniju izdavaemyj institutum imeni N. P. Kondakova (Prague/Praga)*, 8, 1936, 53–58.
- ⁴⁷ L. Müller, JB 1971, 109–116, Ya. N. Shchapov, 1993, 13, 34–61, 200–210, A. Poppe, Panstwo i kesciół na Rusi w XI wieku. *Rozprawy uniwersytetu Warszawskiego* 26, 1968, 152–236.
- ⁴⁸ L. Müller, JB 1971, 109.
- ⁴⁹ G. Podskalsky, CMRS 24, 1983, 507–508. Obolensky on jopa yrittänyt osoittaa, että kyseessä olisi ollut kansallinen rotaatiosysteemi metropoliittojen kohdalla aina Vladimir Pyhän ajasta alkaen niin, että joka toinen olisi ollut kreikkalaista, joka toinen rusiaista syntyperää. Vaikkakin tällainen käytäntö näyttää vallinneen ainakin metropoliitta Kirill II (1246):sta Jenaan (1448), en usko, että se olisi ollut jokin olennainen osa Kreikan ja Rusin suhteita. Obolensky korostaa vain liikaa nykyistä kansallisuuskäsitettä. D. Obolensky, *Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations. Byzantium and the Slavs. St. Vladimir's Seminary Press*, 1994, passim.
- ⁵⁰ Jotkin nuoremmat tekstit mainitsevat kreikkalaispappeja, jotka tulivat Kiovaan v. 1052 (NTL 6553 (1045), SPL 6560 (1052)) ja myös v. 1017 (Letopisnyj sbornik', imenuemyj L'vovskoju letopisju. Polnoje sobranije russkih letopisej, XX, 1910–1914, 6525). Ei voida olla mitenkään varmoja, että tiedot olisivat historiallisesti tosia. Kyse voi olla myöhemmästä bysanttilaisuuden legitimoinnista. Joka tapauksessa nämäkään eivät ole muuta kuin yksittäistapauksia. Ks. J. Korpela, 1995, no. 1093.
- ⁵¹ J. Korpela, 1995, 89–90, 110–113.
- ⁵² Ks. I. Ševčenko, *Renovatio* 1, 1991, 103, L. Müller, JB 1971, 111–116.
- ⁵³ Ipatjevskaja letopis'. Polnoje sobranije russkih letopisej, II, 1962, 6620 (1112).
- ⁵⁴ PVL 6559 (1051), J. Korpela, 1995, no. 40.
- ⁵⁵ Peč pat. ss. 36, 39, 103, J. Korpela, 1995, no. 157.
- ⁵⁶ PVL 6559 (1051), J. Korpela, 1995, no. 551.
- ⁵⁷ Peč. pat. s. 44, J. Korpela, 1995, no. 925.
- ⁵⁸ Putešestvie igumena Danila po Svjatoj Zemlje v načale XII-go veka (1113–1115). *Izdano arheografičeskoju kommissieju pod redakcieju A. S. Norova*, 1864, J. Korpela, 1995, no. 102.

- ⁵⁹ Ruperti sermo de S. Pantaleone, A. V. Nazarenko, Neizvestnyj epizod iz žizni Mstislava Velikogo. Otečestvennaja istorija, 1993, 2 teksti s. 78, ks. myös ss. 66–74.
- ⁶⁰ Žitie i podvig blažennyja i prepodobnyja Eufrosinii igumenii Vsederžitelja Spasa i Prečistyja Ego Matere (= Kniga Stepennaja carskogo rodoslovija. Polnoje sobranije russkih letopisej, XXI, 1908–1913, st. 5, gl. 11) ja Povest' o Evfrosinii Polockoj. Pamjatniki starinnoj russkoj literatury, izdavaemye grafom Grigoriem Kyšelevym-Bezborodko. Vypusk IV, S.-Peterburg, 1862, ss. 177–179, J. Korpela, 1995, no. 187.
- ⁶¹ Kuten esim. R. Stupperich, Kiev – das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewußtseins. Zeitschrift für slavische Philologie (= ZfSPh) 12, 1935, 340.
- ⁶² Itse vitan alkuperästä on käyty kiistaa. Jotkut väittävät sitä vasta 1400-luvun kalenteriuudistuksen jälkeiseksi. Toiset toki tunnustavat käsikirjoituksen nuoruuden, mutta pitävät itse perustekstiä jopa 1000-luvulla kirjoitettuna. Joka tapauksessa käsikirjoituksen nuoruus asettaa detaljit epäilyttävään valoon, ks. G. Podskalsky, Der hl. Feodosij Pečerskij: historisch und literarisch betrachtet. HUS 1988/1989, 718, O. V. Tvorogov, Žitie Antonija Pečerskogo. SKK 1, 1987, 135–136.
- ⁶³ Ks. N. N. Voronin, TODL XI, 1955, 101–102, J. Korpela, 1995, no. 551.
- ⁶⁴ PVL 6604 (1096), J. Korpela, 1995, no. 253.
- ⁶⁵ G. Podskalsky, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237), 1982, 196, G. Podskalsky, Hristianstvo i bogoslovskaja literatura v kievskoj Rusi (988–1237gg.). Izdanie vtoroe, ispravlennoe i dopolnennoe dlja russkogo perevoda. Perevod A. V. Nazarenko pod redakciej K. Akent'eva. Subsidia Byzantinorossica I, Sankt-Peterburg, 1996, 320–323, O. V. Tvorogov, SKK 1, 1987, 109–112.
- ⁶⁶ E. M. Voronova, Žitie Evfrosinii Polockoj. SKK 1, 1987, 147–148.
- ⁶⁷ En pidä Kirikin kysymystä ja Novgorodin piispa Nifontin vastausta hänelle 1100-luvulla historiallisesti validina ainakaan sikäli, että se koskisi konkreettisesti Jerusalemin kaupunkin, vaikka lähdetekstissä eksplisiittisesti kritisoidaan niitä, jotka jättävät perheensä vaeltaakseen Jerusalemiin ja muihin kaupunkeihin (Voprosy Kirika, Savvy i Ilii, s otvetami Nifonta, episkopa Novgorodskago, i drugih ierarhičeskich lic. Pamjatniki drevne-russkago kanoničeskago prava, čast pervaja (Pamjatniki XI–XV v.), Russkaja istoričeskaja biblioteka, izdavaemaja Imperatorskoju Arheografičeskoju komisieju, VI, Sanktpeterburg, 1908, no. 12 (s. 27). Majeskan mukaan kyse oli ”ammattipyhiinvaeltajista”, jotka vain elelivät muiden kustannuksella ja käyttivät tälle tekosyynä pyhiinvaeltajan statusta, G. P. Majeska, 1984, 3–4. Tavallisesti kuitenkin esitetään, että venäläinen pyhiinvaellus Pyhälle Maalle tuli tästä eteenpäin yhä vain suositummaksi, A. P. Vlasto, 1970, 295, R. Stupperich, ZfSPh 12, 1935, 348. Joka tapauksessa kyse ei ole mitenkään vain bysanttilaistavasta kehityskulusta, koska samaan aikaan tunnetaan ruislaisia pyhiinvaeltajia lännestäkin, ks. Canonizatio et translatio S. Godehardi c. 37 (Patrologia Latina, 141, s. 1221).
- ⁶⁸ Ks. I. I. Sreznevskij, Slovar' drevnerusskogo jazyka, II:2 (reprintnoe izdanie), Moskva, 1989, 870, prof. A. V. Nazarenko näytti tältä osin vielä julkaisematonta tutkimustaan marraskuussa 1997 Moskovassa. Nazarenko esitti näkemyksensä Jerusalemissa konferenssisitelmässä joulukuussa 1997 ja artikkeli julkaistaan myöhemmin Bogoslovskie trudi -sarjassa.
- ⁶⁹ G. P. Majeska, 1984, 3–5.

- ⁷⁰ G. Podskalsky, 1996, 85–86, G. Podskalsky, 1982, 51; Rusilainen sivuluostari tunnetaan jo 1000-luvulta (Xylourgos), ks. V. Mošin, *Russkie na Afone i russko-vizantijskie otnošenija v XI–XII vv.* Byzantinoslavica. *International Journal of Byzantine Studies*, IX, 1947–1948, 61–62, D. S. Lihačev, *Staty i kommentarii*. PVL II, 195C, 384. Itse olen identifioinut Athokselta ennen v. 1125 kahdeksan sellaista munkkia, joilla oli kontakteja kyseiseen luostariin. On kuitenkin kokonaan eri asia määritellä näiden etninen tausta. Myöskään ei ole mitään todisteita heidän yhteyksistään Rusiin. Ks. J. Korpela, 1995, no. 244, 359, 361, 620, 651, 872, 873, 1085.
- ⁷¹ Kuten esim. V. Mošin, BS IX, 1947–1948, 66, viite 32, 70.
- ⁷² PVL 6463 (955). *Annales Bertiniani. Annalium Bertiniorum pars secunda inde ab a. 835 usque ad a. 861, auctore Prudentio, Trecensi episcopo. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, I, 1826, a. 839 delegatio on tähän yhteyteen liian epäselvä.*
- ⁷³ *Leonis Diaconi Historia, incipiens ab obitu Constantini Imperatoris, usque ad obitum Imperatoris Ioannis cognomento Tzimisceae. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, XI, 1823, IV, 6, V, 1–3, Ioannis Zonarae monachi Annales. Patrologia Graeca, CXXXIV–CXXXV, 1864–1887, XVI, 27. NL 6487 (979) tuntee myös valtuuskunnan, joka tuli Kreikasta Jaropolkin luo, mutta se on tuskin historiaalinen.*
- ⁷⁴ PVL 6488 (980), 6494 (986), 6495 (987). Esim. NL tuntee lähes joka vuodelta jonkin valtuuskunnan, mutta tämä informaatio kuuluu pikemminkin myöhäiskeskiaikaiseen proseduurin legitimoida Vladimir Pyhän asemaa.
- ⁷⁵ Kur. S. Franklin, DOP 46, 1992, 69–70 puhuu kaikenlaisista ”voi-olla-ollut” ja ”täytyy-olla-ollut” suhteista, hän antaa kuvan ikään kuin olisi valtava työ luettelaa kaikki Kiovan-Kreikan kontaktit. Näin ei todellakaan ole asianlaita, jos katsotaan lähteisiin.
- ⁷⁶ *Die Chronik des Bischofes Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung. Herausgegeben von Robert Holtzmann. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis recusi (separatim editi), IX, 1935 VIII, 33 (VIII, 16), ks. myös Georgios Cedrenus, *Historiarum Compendium* (ed. I. Bekker), I–II. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, XXXII–XXXIII, 1838–1839, II, s. 464* ja J. Korpela, 1995, no. 793, 1233.*
- ⁷⁷ PVL 6479 (971).
- ⁷⁸ Michel Psellos, *Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance (976–1077). Texte établi et traduit par Émile Renaud. I–II. Collection Byzantine, Paris, 1926–1928, Basileios II, c. 13. Des Stephanus von Taron armenische Geschichte aus dem altarmenischen übersetzt von Heinr. Gelzer und Aug. Burckhardt. Scriptores sacri et profani auspiciis et munificentia serenissimorum nutritorum almae materis Ienensis ediderunt seminarii philologorum Ienensis magistri et qui olim sodales fuere. Fasciculus IV, 1907, III, 43 (ks. käänös: P. Kawerau, *Arabische Quellen zur Christianisierung Rußlands. Münchener Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, VII, 1967, 43–44*); J. Korpela, 1995, no. 1061.*
- ⁷⁹ Cedrenus, II, p. 464, ks. J. Korpela, 1995, 793.
- ⁸⁰ J. Korpela, 1995, 116.
- ⁸¹ Ks. V. T. Pašuto, 1968, 65–69, 76–78, 80, 83–84, 104, V. T. Pašuto, *Mesto drevnej Rusi v istorii Evropy. Feodal'naja Rossija vo vsemirno-istoričeskom processe. Sbornik statej, posvjaščennyj L'vu Vladimiroviču Čerepninu 1972, 188–200.*

- ⁸² Mich. Psellos, Basileios II, c. 13, Theophanes Continuatus (= Chronographia Christi amantis ac Porphyrogenneti domini Constantini, sapientissimi domini Leonis imperatoris filii conscripta jussu. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, XXXI, 1838) VI. 476, 481.
- ⁸³ J. Korpela, 1995, 34–35. Itse asiassa terminologia on hyvin epäselvää ja on olemassa sellaisiakin toteamuksia kuin Leo Diaconos IV.6, että ”tauroskytyt (Ταυροσκύθης) tunnetaan yleisesti ruseina (Ρῶς)”. Toisaalta jos ilmaus tauroskytyt on Leolle täysin yksiselitteinen, ei se kuitenkaan tarkoita, että se olisi ollut tätä muille ihmisille kuin korkeintaan hänen omalle ympäristölleen. Muut ilmaukset (jopa sana ”skytyt) ovat niin avoimia, että niiden ei mitenkään voi katsoa aina/monestikaan viittaavan ruseihin, ks. J. Bačić, Red Sea-Black Russia. Prolegomena to the History of North Central Eurasia in Antiquity and the Middle Ages. East European Monographs 171, 1995, 326–337.
- ⁸⁴ J. Korpela, 1995, 31–33.
- ⁸⁵ J. Korpela, 1995, 19.
- ⁸⁶ V. Laurent, Documents de sigillographie Byzantine. La collection C. Orghidan. Bibliothèque Byzantine, 1952, no. 69, A. Kazhdan, Some Little-Known or Misinterpreted Evidence about Kievan Rus’ in Twelfth-Century Greek Sources. HUS VII, 1983, 354 (S. Lampros, Ho Markianos kodix 524 Néos Hellenomnémon 8(1911) no, 254)), A. Kazhdan, HUS XII/XIII, 1988/1989, 414–415, J. Korpela, 1995, no. 358.
- ⁸⁷ J. Korpela, 1995, passim.
- ⁸⁸ NL 6599 (1091), A. P. Vlasto, 1970, 287, 291, P. J. Geary, Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages, 1978, 115–127.
- ⁸⁹ J. Lind, The Martyria of Odense and a Twelfth-Century Russian Prayer: The Question of Bohemian Influence on Russian Religious Literature. SEER 68, 1990, 1–21, B. Kumor, Problem jednosci Kosciola na Rusi z Kosciolem katolickim do konca XI wieku. Teologia i kultura duchowa staryj Rusi redaktorzy tomu W. Hryniewicz OMI, J. S. Gajek MIC. Teologia w Dialogu 7, Lublin, 1993, 132–135.
- ⁹⁰ Tämä codex on osa ns. Trierin psalttaria, joka kuului Izjaslav Jaroslavič’in vaimolle Gertrudalle. Sen eri osat (psalttari, latinalainen rukouskirja, miniatyyrit) eivät ole valttämältä samaa alkuperää. Psalttari lienee vanhempi ja tehty Saksassa. Gertrudin ja hänen poikaansa esittävät miniatyyrit ovat alkuperältään tuntemattomia, ks. V. L. Janin, Russkaja knjaginja Olisava-Gertruda i ee syn Jaropolk. Nummizmatika i epigrafika (AN SSSR), IV, 1963, 142–164, U. Lewald, Die Ezzonen. Das Schicksal eines rheinischen Fürstengeschlechtes. Rheinische Vierteljahrsblätter. Mitteilungen des Instituts für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande der Universität Bonn, 43, 1979, 144–145. Novgorodin Viisauden kirkon portit ovat alunperin magdeburgilaista työtä 1100-luvulta. Perinteisesti on sanottu, että ne ryöstettiin Sigtunasta v. 1187. Nykytutkimus ei usko tähän. Todennäköisimmin ne ovat tulleet suoraan Saksasta.
- ⁹¹ O. S. Popova, 1980, 9–12. Ks. E. Kraft, 1995, 98–101.
- ⁹² Ch. J. Halperin, 1985, 61–64, 127.
- ⁹³ O. S. Popova, 1980, 9–37 ja kuten myös G. P. Majeskan, 1984, passim lähteet puhuessaan pyhiinvaelluksesta.
- ⁹⁴ Cf. E. Kraft, 1995, 79–80 ja passim.

SUMMARY

Jukka Korpela, *Was Kievan Rus Byzantine?*

According to the main stream of research, there were since the 10th century a close and regular exchange relation of different delegations in political, commercial and religious affairs between Byzantium and Kiev. Artisans, architects, priests and spouses of the Princes came to Rus' from Byzantium. Bulgarians played especially important role in this process, because they spoke a Slavic language. Soldiers, merchants and pilgrims went to Byzantium from Rus'.

There is, however, very little original evidence for this theory. There is almost no evidence for the Bulgarian connection. The idea of close relations between the Rurikids and the Byzantine Imperial house has lost its validity during the last years. In the same way, the other parts of the traditional Byzantine theory seem to have only a few real historical facts behind them. This is especially true when we remember that we know most of the so-called original sources only as late MSS and the mental atmosphere of the late medieval and the 16th century Muscovite state was totally other than the one in pre-mongolian Rus'. Moscow was marketing its position as the eastern Great Power that which the protector of Orthodoxy. Kievan Rus was politically very near to central Europe.

An established way to explain the missing earlier Byzantium artifacts is to say that the Mongol conquest destroyed everything in the 13th century and therefore we have real sources from the 14th century onwards. However, I believe that the medieval armies were simply not able to make the kind of total devastation that is part of the modern warfare. I would prefer the explanation that there has not very much Greek influence on Rus outside the Metropolitan organization and Pečersk-monastery until the late 13th century, as our sources are, as a matter of fact, also telling us. Although the church organization was Greek, it was not yet so well developed as our late sources are describing it. The real Greek cultural influence started only when our sources know about it, i. e. from 14th century onwards. The proper Byzantinization of Russia happened only in the 17th century, especially under the rule of čar Aleksej Mihailovič (1645–1676). But at the same time I would stress that although we have testimonies about the western contacts, they are quite sparse. Early Rus' simply had connections in different directions in the form of commerce, warfare and pilgrimage. Mostly the society – outside of the Metropolitan organization and Princely court – was, however, separated from outside and therefore it was not very westernized or byzantinized.

Ismo Pellikka

Lähdekriittisiä pohdintoja venäläisistä pyhiinvaelluskertomuksista

1. Venäläiset matka- ja pyhiinvaelluskertomukset – arvottomia lähteitä?

Glenn Bowman kirjoittaa Jerusalemia käsitteleviä eurooppalaisia pyhiinvaelluskertomuksia koskevassa artikkelissaan:

”The recognition that pilgrimage texts distort their subject should lead, however, to more than just cautious scepticism in scholars trying reconstruct pilgrim practice or map the contours of the medieval East. These texts are much more than dubious chartings of passages through foreign terrains. They are systematic reformulations of otherness and as such are guides not to the Palestine pilgrimage but to the topography of popular medieval ideology.”¹

Bowman toisin sanoen kiistää pyhiinvaeltajien kuvausten lähdearvon itse *pyhiinvaelluksen* tutkimisen kannalta. Pyhiinvaelluskertomukset eivät ole Bowmanin mukaan valideja historiallisia lähteitä tällaiseen tutkimukseen, koska kirjoittajan – pyhiinvaeltajan – objektiivisuus on hämärtynt kuvauksen kohteen vuoksi.² Jerusalemi oli kristityille pyhiinvaeltajille kaikkien arvostetuin ja jo ennen matkaa myös kuulopuheiden ja muiden lähteiden perusteella tutuin. Pyhiinvaelluskertomuksen kirjoittajan oli vain vakuutettava lukijansa Jerusalemin maineesta. Pyhiinvaelluskertomuksen keskeinen sanoma oli: ”Tässä paikassa A tapahtui Raamatussa kerrottu kertomus B, ja minä, pyhiinvaeltaja, olen itse nähnyt omin silmin tuon paikan. Lukijat, teidänkin pitäisi nähdä ja kokea se, minkä minä näin ja koin”. Oli olennaista maalata lukijoille Jerusalemiä ja muista kohteista kuva, joka sopi jo olemassaoleviin ennakkokäsityksiin niitä vahvistaen ja tukien. Kirjoittajan rooli oli tärkeä, sillä hän propagoi Jerusalemiä kuvaa, joka vastasi kirjoittajan ideologiaa ja asenteita. Objektiivisten tosiasioiden kuvaaminen, sanoo Bowman, ei ollut keskeistä näissä pyhiinvaeltajien kuvauksissa.³

Bowmanin mukaan näissä kertomuksissa on kaksi osaa tai rakennetekijää:

"The texts ... are made up of two sets of elements. One is a series of excursions, prompted by things or events experienced during their travels through the holy places, that interject into descriptions of the holy places personal accounts and meditations presenting the particular experiences and reflections of travelers in ways that can seem to the reader to have little, if anything, to do with the Holy Land. The other is the description of the holy sites themselves and the events – and beliefs – the narrators associate with those places."⁴

Palestiinaa käsittelevien pyhiinvaelluskertomusten kirjoittajat ovat edustaneet yhteiskunnallista eliittiä. Se, miten he kuvasivat Palestiinaa, ja se, mitä he siitä kuvasivat, vaikutti suuresti noiden kuvausten lukijoihin – eliitin ulkopuolella oleviin – ja siihen, millaisia mielikuvia se heissä synnytti. Oli yhdentekevää, pääsikö kukaan noiden kertomusten lukijoista itse koskaan käymään Palestiinassa. Olennaisempaa on se, että hänelle syntyi siitä se ennakkokäsitys ja mielikuva, jonka kirjoittajat halusivat luoda. Tällainen kuva ei ole missään tapauksessa objektiivinen.⁵

On syytä tutkia, pätevätkö Bowmanin skepsis ja musertava lähdekritiikki muihinkin kristinuskon piirissä syntyneisiin pyhiinvaelluskertomuksiin. Koska tarkoitukseni on julkaista tutkimus Venäjän ortodoksisen kirkon pyhiinvaellustraditiosta Athosta käsittelevien matka- ja pyhiinvaelluskertomusten pohjalta, analysoin tässä artikkelissa näiden kertomusten lähdearvoa ja lähdekriittisiä kysymyksiä. Selostan ensiksi aikaisempia tätä aihetta sivunneita tutkimuksia etsien niiden vastausta kysymykseen: mikä on näiden kertomusten lähdearvo historialliselle tutkimukselle yleensä ja pyhiinvaellustutkimukselle erityisesti? Sen jälkeen esitän tiivistelmän kolmesta 1800- ja 1900-luvuilla kirjoitetusta venäläisestä Athos-kuvauksesta. Pohdin, mitä niiden valossa voidaan sanoa matka- ja pyhiinvaelluskertomusten käyttömahdollisuuksista Athokselle suuntautuneen pyhiinvaelluksen tutkimisessa ja yritän samalla vastata Bowmanin kritiikkiin.

2. Tutkimuksen tutkimus: Venäläiset pyhiinvaelluskertomukset historiallisina dokumentteina.

Neuvostoliittolainen kirjallisuudentutkija N. I. Prokofiev on tutkinut venäläisiä matkakertomuksia ("хождения") laajimmin väitöskirjassaan "Русские хождения XII–XV вв".⁶ Hän on perehtynyt koko genreen sen syntyajasta 1700-luvulle saakka. Se sisältää erityyppisiä *matkakertomuksia* – muitakin kuin pyhiinvaelluskertomuksia. Hänen tutkimansa matkakertomukset eivät ole samanlaisia, mitä tulee itse matkan luonteeseen, kertojan asenteeseen kuvauskohteeseensa nähden ja kertojan vaikutelmiin. Ne voidaan jakaa tältä pohjalta neljään ryhmään:

- 1) Kertomukset, jotka perustuvat itse matkan aikana syntyneisiin kokemuksiin ja vaikutelmiin.
- 2) Kertomukset, jotka perustuvat yhteen tai useampaan aikaisempaan kertomukseen, ja jotka palvelevat opaskirjoina. Niissä osoitetaan esimerkiksi matkareittejä ja eri kohteiden välisiä etäisyyksiä.
- 3) Kertomukset, jotka on saatettu kirjalliseen muotoon vieraisissa maissa käyneiden tai oleskelleiden henkilöiden suullisten kuvausten pohjalta.
- 4) Diplomaattisissa, poliittisissa ja hallinnollisissa tehtävissä toimineiden henkilöiden matkakertomukset.⁷

Venäläiset matkakertomukset eroavat toisistaan myös sisällöllisesti ja tavoitteidensa suhteen.

- a) "Kirjallis-taiteelliset" matkakertomukset, jotka on tarkoitettu joko moraalisia opetuksia sisältäviksi lukemistoksi tai sitten puhtaasti toisenlaisia oloja koskevaa tietoa välittäviksi.
- b) Lyhyet, käytännöllisiin päämääriin, kuten matkareitin osoittamiseen pyrkivät kertomukset.
- c) Alunperin suulliset, myöhemmin muistiinmerkityt kuvaukset.
- d) Viralliset dokumentit.
- e) Sepitteelliset kertomukset.⁸

Varsinaisiksi matkakertomusten genreen kuuluviksi kertomuksiksi Prokofiev hyväksyy vain faktisesti tehtyjen matkojen pohjalta syntyneet kertomukset. Niiden sisältö on monitahoinen, sillä niissä kuvataan itse kohteita, mutta myös kirjoittajan vaikutelmia ja pohdintoja, jotka ovat syntyneet matkan aikana. Lisäksi niissä kuvataan luonnonolosuhteita, taloudellisia

oloja, elämäntapoja, kulttuuria ja taitaita matkan aikana syntyneiden havaintojen pohjalta.

”Объект хождений – реальные путешествия, совершаемые с различными целями, и те впечатления и раздумья, которые возникали у путешественника в результате наблюдений природы, экономики, быта, нравов, культуры и искусства народа другой страны.”⁹

Prokofiev ajoittaa genren synnyn XII vuosisadalle. Genren varhaisimmat edustajat kuvasivat matkojaan kristinuskon merkittävimpiin pyhiinvaelluskohteisiin: Konstantinopoliin, Jerusalemiin ja Palestiinaan. XIV vuosisadan lopussa ja XV vuosisadan alussa syntyy uudenlaisia matkakertomuksia; diplomaattien ja kauppiaiden kirjoittamat matkakertomukset. XVII vuosisadan jälkipuoliskolla syntyy kolmas matkakertomusten tyyppi, joka käsittelee venäläisten tutkimusmatkailijoiden matkoja Siperiaan, Kauko-Itään ja pohjoisille alueille.¹⁰

Vasta tässä genren kehitysvaiheessa, sanoo Prokofiev, kertomuksissa kuvataan faktisia tapahtumia ja ilmiöitä sekä matkan aikana syntyneitä vaikutelmia. Kirjoittaja kuvaa sitä, minkä hän todella oli nähnyt tai mistä oli todella kuullut. Kuvauksien luotettavuus kasvaa. Tämä koskee kuitenkin vain muita kuin kristittyjen pyhiinvaeltajien tekemiä kuvauksia, joita Prokofiev marxilais-leniniläisen kirjallisuudentutkimuksen paradigman mukaisesti kaiken kaikkiaan halveksii. Hän myöntää silti, että niissäkin lisääntyy ”realistisen” kuvauksen osuus suhteessa ”symboliseen” kuvaukseen. ”Symbolista” kuvausta ovat raamatulliset aiheet, ylipäänsä kuvaukset kristityistä ihmisistä sekä raamatullinen/kristillinen symboliikka.¹¹

Matkakertomusten kirjoittajat olivat useiden yhteiskuntaryhmien edustajia. Prokofiev määrittelee kolmenlaisia kertojia:

- 1) ”Паломник” eli kristillisiin kohteisiin kulkenut pyhiinvaeltaja, joka oli tavallisin kertojatyyppe XII–XIV vuosisadoilla.
- 2) Kauppias tai diplomaatti julkisissa tehtävissä XIV vuosisadan lopulta – XVII vuosisadalle.
- 3) Löytöretkeilijät ja tutkimusmatkailijat XVII vuosisadalla.¹²

Vanhimpien matkakertomusten maailmankuva on ”uskonnollis-symbolinen”, ja niissä sekoittuvat historiallisen elämän realistinen kuvaus ja ”legendaaris-kristillinen” kuvaus Raamatun henkilöistä ja heihin liittyvistä asioista. Prokofiev pitää tätä symbolisen ja objektiivisen historiallisen kuvaustavan ykseyttä vanhimman venäläisen kirjallisuuden tyyppillisenä piirteenä.¹³

Prokofiev pitää kuitenkin matkakertomuksia kaiken kaikkiaan tarkkoihin ja luotettaviin tiedonantoihin pyrkivinä – kuitenkin pois lukien niiden ”uskonnollis-symbolisen” ja ”legendaaris-kristillisen” aineksen. Hänen luonnostelemansa ja edellä esitetty skeemansa genren kehittymisestä osoittavat myös sen sisältämän asia-aineksen suhteellisen määrän sekä kertomusten luotettavuuden asteen kasvavan.¹⁴ Yhtenä perusteena matkakertomusten luotettavuudelle Prokofiev pitää sitä, että niissä ei tunneta viehätystä emotionaaliseen kuvaukseen;

”Показательно, что в хождениях не сказывались увлечения крайностями эмоционально-стилевой экспрессии.”¹⁵

Prokofievin tutkimukset ovat käsitelleet enimmäkseen genren tekstuurin ja tyylin tasoja. Hänen merkittävä tutkimustuloksensa on karkea skeema genren muuttumisesta. Se osoittaa genren sisällön muuttuvan hänen tutkimassaan aikatasossa, mutta genren muodon pysyvän samana. Tällä pysyvällä ”muodolla” (Prokofiev käyttää termiä ”форма”) tekijä tarkoittaa kertojan pyrkimystä kuvata mahdollisimman tarkasti ja selkeästi matkan aikana näkemäänsä ja kokemaansa.¹⁶

Klaus-Dieter Seemann on tehnyt laajan kirjallisuustieteellisen (kirjallisuudenhistoriallisen ja -sosiologisen) analyysin noin kolmestakymmenestä pyhiinvaelluskertomukseksi määrittelemästään venäläisestä matkakertomuksesta 1700-lukua edeltäneeltä ajalta. Hänen mielestään olisi oikeastaan puhuttava ”pyhiinvaelluskirjallisuudesta” (”Wallfahrtsliteratur”), joka koostuu pyhiinvaelluskertomuksista ja erilaisista opaskirjoista pyhiinvaelluskohteisiin ja -kohteista.¹⁷ Hän tutkii pyhiinvaelluskertomusten ”paikkaa elämässä”:

”Unter dem Sitz im Leben versteht man die ... Frage nach der vorausgesetzten Situation, nach dem Sprecher, seiner Absicht, seinen Hörern und nach den ganzen Stimmung.”¹⁸

Seemann määrittelee Prokofievia täsmällisemmin pyhiinvaelluskertomuksen sisällölliset ja rakenteelliset ominaisuudet ja kriteerit. Venäläisillä pyhiinvaelluskertomuksilla ne ovatkin Seemannin mukaan tarkasti määriteltävissä:

”Diese Beschreibung oder Inventarisierung heiliger Stätten bildet ... den Kern des Wallfahrtsbericht. Ihm gegenüber tritt, zumal in den altrussischen Pilgerberichten, der Fahrtbericht zurück; er ist zumeist so sehr gerafft, dass auch er kaum als *Erzählung* persönlicher Reiseerlebnisse anzusprechen ist. Die einförmige Fabel des Wallfahrtsberichts ist durch die bereisten Stationen vorgegeben,

während die Fabel der Legende eine Reichtum an Motiven und Einzelzügen zeigt, der die Legende der fiktiven Erzählung annähert und sie damit dem modernen literarischen Verständnis zugänglicher macht."¹⁹ (kurs. alkup.)

Pyhiinvaelluskirjallisuudessa (varsinkin pyhiinvaelluskertomuksissa) vallitsee ontologia, jossa Seemannin mukaan tapahtuu hierofania: pyhiinvaeltaja liikkuu sakraalissa tilassa, joka pysyy fyysisesti muuttumattomana ja samanlaisena, mutta jolla on silti paradoksaalisesti jotain muuta. Seemann hyödyntää tässä Mircea Eliaden oivalluksia ja terminologiaa. Pyhiinvaeltaja kuvaa kertomuksessaan tilaa, jossa sijaitsee reliikki, kirkko, ikoni tms. Niiden vaikutuksesta kyseisessä tilassa tapahtuu hierofania. Tila on sen jälkeen kvalitatiivisesti erilainen ympäristönsä nähden. Tapahtunut hierofania jäsentää kirjoittajan kuvausta:

"Die Pilger ... beschreibt den heiligen, d.h., einer durch die Zentren der hl. Dinge strukturierten Raum. Die konzentrische Struktur schlägt sich im Bau der umfangreichen Berichte nieder und äussert sich in einem An- und Abschwellen der Detailliertheit und Intensität der Beschreibung und der persönliche Anteilnahme an ihr."²⁰

Tämän paradoksin kuvaaminen, siitä raportoiminen ja sen todistaminen on pyhiinvaelluskirjallisuuden substanssi. Tämä substanssi selittää senkin, miksi sakraalin tilan kuvaus on tässä kirjallisuudenlajissa usein jopa pinnallisen tarkkaa; se on kuvattava mitenkään vääristelemättä ja mahdollisimman perusteellisesti.

Pyhiinvaelluskertomusten keskeiset teemat ovat 1) sakraalin kohteen sekä sen ulkomuodon ja sijainnin kuvaus, 2) sen autenttisuuden ja aitouden todistaminen ja argumentointi ja 3) siihen liittyvien legendojen ja apokryfisten kertomusten siteeraus. Mitä kattavammin ja täydellisemmin nämä teemat käsiteltiin, sitä arvokkaampana ja luotettavampana kertomusta pidettiin. Periaatteessa niissä on siis empiirinen ja fiktiivinen komponentti toisiinsa sekoittuneina. Kohteiden luettelointi ja kuvaus ankkuroi ne empiriaan, legenda-aines esittää niiden aitoudelle perusteita ja argumentteja, jotka haetaan Raamatusta, uskennollisesta kirjallisuudesta tai suullisesta perinteestä.²¹

Opaskirjallisuutta luonnehtivat anonymisuus ja matkareitin määrittely tai kuvaus. Edelleen opaskirjallisuus on siinä mielessä objektiivisempää, että kirjoittajan persoona pysyy taustalla; opaskirjojen tarkoitus on vastata pyhiinvaeltajan mitä- ja missä-kysymyksiin. Tavallaan useimpiin pyhiinvaelluskertomuksiinkin kyllä sisältyy "luuranko" matkareitin kuvauksen muodossa, mutta pyhiinvaelluskertomuksissa tämän rungon ympärille lisätään kuvausta itse koetusta, nähdystä, kuullusta ja luetusta; oppaissa

näitä lisäyksiä ei ole. Niillä on stilistisiä yhtäläisyyksiä: molemmat ovat asiallisia, henkilökohtaisuuksia vältteviä, usein luettelomaisia ja kuvauskohteensa topografian mukaisesti jäsenneltyjä. Kummatkin pyrkivät kuvauksen kattavuuteen ja luotettavuuteen. Pyhiinvaelluskertomus on didaktinen, opaskirjallisuus on dokumentaarista.²²

Seemannin mukaan pyhiinvaelluskertomusten rakennetekijät eivät ole samanarvoisia. Hänen tutkimissaan venäläisissä kertomuksissa pyhiinvaeltajan henkilökohtaisten kokemusten kuvaaminen ja niitä koskevat maininnat ovat satunnaisia ja harvinaisia.²³ Venäläiset pyhiinvaelluskertomukset eivät ole ensi sijassa uskonnollisten kokemusten kuvauksia. Kuitenkin kokemusten kuvauksen osuus kertomuksissa lisääntyi kohti 1600-luvun loppua, ja 1700-luvulla siitä tulee kertomuksien yleistyvä rakenteellinen elementti²⁴.

Seemann pitää varsinkin Palestiinaa ja Konstantinopolia koskevaa pyhiinvaelluskirjallisuutta luotettavina lähteinä, mitä näiden kohteiden topografiaan ja yleensä kulttuurihistoriaan tulee. Suurena virheenä hän pitää sitä vastoin pyhiinvaelluskertomuksia käyttämistä kristinuskon historiallisen tutkimuksen lähteinä. Niissä ei juuri valaista pyhiinvaelluksien rituaalista ulottuvuutta eikä muitakaan pyhiinvaelluksiin kuuluvia ulkoisia tekijöitä.²⁵

Amerikkalainen kirjallisuudentutkija Gail Diane Lenhoff Vroon vastustaa väitöskirjassaan ”The Making of the Medieval Russian Journey” sekä Prokofievia että Seemannia. Hänen mielestään molemmat tutkijat ovat valinneet väärän viitekehysten ja siksi päätyneet myös väärin johtopäätöksiin. Prokofievin erhe on marxilaisen kirjallisuudentutkimuksen paradigman valitseminen, mikä redusoi monet matka- ja ennen kaikkea pyhiinvaelluskertomukset vain vääränlaisen maailmankuvan ja tietoisuuden edustajiksi. Seemann taas erehtyy kuvitellessaan eurooppalaisen keskiajan kirjallisuuden tutkimuksen paradigmojen olevan sovellettavissa myös Venäjän keskiajan kirjallisuuteen.²⁶

Vroon hylkää kronologisen ja diakronisen kehityskulun tarkastelun venäläisten matkakertomuksien tutkimisessa. Hänen mukaansa ensimmäiset venäläiset pyhiinvaellus- ja matkakertomukset loivat paradigman seuraajilleen. Mutta tuota paradigmaa muutettiin ja siitä poikettiin pian.²⁷ Vroon tutkii, miksi näin tapahtui, ja selittää sen kontekstitekijöillä. Ensimmäinen syy oli tarve luoda kertomuksille muuttuneita olosuhteita vastaava sisältö. Kun esimerkiksi reliikkeihin kohdistunut kultti menetti merkitystään, kirjoittajat muuttivat kuvaustensa paradigmaa ymppäämällä siihen aineksia muista kirjallisuudenlajeista ja suullisesta perinteestä.²⁸ Toinen syy perustuu ortodoksisen kirkon taidekäsitteeseen. Sen mukaan taide ei ole realistista sen paremmin kuin abstraktistakaan, vaan se on analogista ikonin luonteen ja olemuksen kanssa.²⁹

Tämän taidekäsityksen mukaan taiteen tehtävä on mahdollistaa supra-normaali kokemus transsendenssista.³⁰

Vroon myöntää ja tunnustaa sen, että ns. faktojen osuus venäläisissä pyhiinvaelluskertomuksissa on merkittävä. Mutta faktojen kuvaus perustuu siihen, että materiaalisilla objekteilla, esimerkiksi reliikkeillä, oli oma tehtävänsä:

”... The impulse to pilgrimage has always been the same, namely to discover something that transcends the known, yet within the possibility of experience ... The object ... functions as an intermediary and the need to document its authenticity, true location or material attributes is minimal ...”³¹

Dokumentaarinen ja objektivoiva kuvaustapa palvelee pyhiinvaelluskertomuksissa sittenkin muita päämääriä kuin todellisuuden tarkkaa kuvausta:

”Some (writers) present lists of relics and measurements by analogy to biblical catalogs and catalogs found in Byzantine accounts. They are not trying to document or testify to reality, however ...”³²

Historialliseksi faktatiedoksi luokiteltavalla tiedolla ei siten ole Vroonin mukaan lähdearvoa, koska pyhiinvaelluskertomuksissa faktojen käyttö ja luettelointi on lähinnä vain tyylikeino, jonkin kirjallisen mallin tai aikaisemman kertomuksen imitaatio. Vroonin mukaan pyhiinvaeltajien halu kirjoittaa näkemästään joskus piinallisenkin tarkkoja, yksityiskohtaisia kuvauksia ei selity lukijoiden tiedonhalun tyydyttämisestä vaan ortodoksisesta taidekäsityksestä käsin. Pyhiinvaeltaja halusi maalata kertomuksellaan ”sanallisen ikonin” tai ”miel-kuvan” lukijoiden hengellisten kokemusten edistämiseksi.³³ Vroon perustelee tällä samalla argumentilla kertomuksissa sangen usein esiintyvää vakuutusta, jonka mukaan kirjoittaja on kuvannut ”ei petollisesti, vaan totuudenmukaisesti” (”не ложно, по истине”).³⁴ Objektiivisiltakin näyttävien tiedonantojen, esimerkiksi maantieteellisten yksityiskohtien kuvausten sisältyminen pyhiinvaelluskertomuksiin, voidaan selittää niiden raamatullisella tai muulla hengellisellä esikuvalla. Niillä ei ole itseisarvoa.³⁵

Vakavana esteenä venäläisten pyhiinvaelluskertomusten käsittelemiselle valideina historiallisina lähteinä Vroon pitää yhtä venäläisen keskiajan kirjallisuuden mekanismia: tekstien syntymistä tietoisien toimitustyön tuloksena. Vroonin väitöskirjassaan analysoimat neljä kertomusta ovat enemmän tai vähemmän mosaiikkimaisia, monen toimittajan ja kirjoittajan työtä. Sen takia niihin sisältyy tyyllisiä eroja, epä johdonmukaisuuksia, ristiriitaisuuksia ja asiavirheitäkin – ominaisuuksia, joita luotettavana pidettävällä historiallisena dokumentilla ei voi olla.³⁶

George P. Majeska on keskittynyt tutkimuksissaan venäläisten pyhiinvaeltajien kuvauksiin keskiaikaisesta Konstantinopolista. Hän väheksyy näiden kuvausten kirjallista arvoa, mutta pitää niiden kulttuurihistoriallista lähdearvoa suurena. Kysymyksiä, joihin pyhiinvaelluskertomukset ennen kaikkea voivat tuoda lisävaloa, ovat Venäjän ja Konstantinopolin väliset kulku- ja kommunikaatioreitit, kertomusten sisältämät viittaukset poliittisiin suhdanteisiin, niiden sisältämät kronologiset tiedot sekä itse Konstantinopolin historia.³⁷ Majeska onkin itse käyttänyt pyhiinvaelluskertomuksia lähteinä keskiaikaisen Konstantinopolin arkkitehtuurin, topografian ja historian tutkimuksissaan. Kertomusten historiallinen luotettavuus perustuu siihen, että Bysantti ja Venäjä olivat jo kulttuurisilta lähtökohdiltaan samanlaisia. Venäläiset olivat tottuneet bysanttilaiseen ajatteluun, maailmankuvaan ja kristinuskoon, ja siksi pyhiinvaeltajat itse asiassa kuvasivat kohteita, jotka olivat kaikille entuudestaan tuttuja erilaisista kertomuksista, kuulopuheista ja tarinoista. Siten pyhiinvaeltajat näkivät ja kuvasivat kohteita, joista heillä jo oli ennakkokäsitys³⁸. Väärä ja epäluotettava kuvaus ei olisi läpäissyt lukija- tai kuulijakunnan standardeja. Sellainen olisi tunnistettu heti.

Majeska ei suorita tätä ankarampaa lähdekritiikkiä, eikä siis lainkaan kyseenalaista Konstantinopolia käsittelevien pyhiinvaelluskertomusten lähdearvoa. Omassa tutkimuksessaan hän kuitenkin vertailee pyhiinvaelluskertomuksista saamiaan tietoja muista lähteistä saamaansa informaatioon, ja pitää kertomuksesta toiseen tapahtuvaa samojen asioiden toistoa myös kertomusten sisältämän informaation oikeellisuuden ja luotettavuuden kriteerinä.³⁹

René Gothóni keskittyy tutkimuksessaan ”Tales and Truth. Pilgrimage on Mount Athos Past and Present” etupäässä eurooppalaisiin, mutta myös neljään venäläiseen Athos-kertomukseen:

”My aim is to distinguish between what I call the *tale* and the *truth* parts. The tale is the part of the pilgrim’s account that makes it a story, a literary genre, as it were. It is the connecting thought, the presence of the author’s mind conceived as the generative thread running through the whole story, presenting it as a series of related events. It reflects as a mirror image the attitudes, values and norms of the author and of the society of the period during which it was written. The truth, on the other hand, is something that is the case, the real state of affairs, the fact(s) that also can be verified from other contemporary sources.”⁴⁰ (kurs. alkup.)

Yksi Gothónin analyysin kohde on 1700-luvun alkupuolelta peräisin oleva V.G. Barskijn laaja kuvaus.

Se sisältää eksplisiittisiä mainintoja pyrkimyksestä luotettavaan ja todenmukaiseen kuvaukseen:

”(Barskij) was obsessed with with the idea of jotting down in detail everything he saw, a typical Russian *testis ocularis*, who states explicitly: 'this I have seen with my own eyes'. He differs, however, from his Russian predecessors in the sense that he was not particularly interested in recording legends and miracles, but merely in listing the icons and the relics. Thus his account resembles an inventory rather than a tale.”⁴¹

Gothóni pitää venäläisiä kertomuksia kaiken kaikkiaan luotettavina. Hänen analysoimansa varhaisin matkin venäläiset kertomukset ovat Athoksella olleiden munkkien tuottamia, ja niiden sisältämät tiedot perustuvat juuri tähän oleskeluun – siis omakohtaisiin kokemuksiin kuvattavista asioista. Ne ovat *empiirisiä* kuvauksia. Gothónin mukaan niiden arvo uskontososiologisina lähteinä on merkittävä, koska ne valaisevat esimerkiksi Athoksen munkkien lukumäärien vaihteluita, eri luostareiden verotusta ja yleisiä elinolosuhteita Athoksella.⁴²

David Whipple on analysoinut ja kääntänyt englanniksi venäläisen Ippolit Vishenskijn pyhiinvaelluskertomusta nimeltä ”Путешествие иеромонаха Ипполита Вишенскаго въ Иерусалим, на Синай и Афон (1707–1709)”. Tämä kuvaus on Whiplen mukaan merkittävä, koska se on uudenlaisen pyhiinvaelluskertomuksen tyyppin ensimmäinen edustaja. Sitä edeltäneet kertomukset olivat ainoastaan matkineet ja jäljittelleet ensimmäistä venäläistä pyhiinvaelluskertomusta, 1100-luvulla syntynyttä igumeni Daniilin kuvausta matkastaan Palestiinaan.⁴³

Jäljittelytraditio päättyy 1600-luvulla, ja siten Vishenskijn kertomus edustaa pyhiinvaelluskertomuksen innovaatiota. Kuvauksen kohde laajenee sen myötä kristillisten kohteiden sakraalisuuden ja merkityksen kuvaamisesta myös itse matkareitin määrittelyyn ja markalla nähdyn ja koetun kuvaamiseen.⁴⁴ Myös kirjoittajan motivaatio matkalle lähtöön, samoin kuin itse kirjoittamisen peruste esitetään Whiplen käännöksen mukaan seuraavin sanoin:

”I, hieromonk Ippolit, having longed for many years to see the holy places and the holy city of Jerusalem, and to worship at the Tomb of the Lord, and on Mt. Sinai, and in Antioch, and Damascus, and to visit Mt. Athos; and to journey to these holy places on foot, and after God put this into my heart, I quickly completed it. *And what I saw with my own eyes, all this I wrote, not appending anything, and not abridging anything, all this that you will read below was described in detail.* This traveller began to write in the year of (Our) Lord 1707.”⁴⁵ (kurs. tässä)

Juuri siksi, että Vishenskij laajentaa pyhiinvaelluskertomusten objektiivisia, Whipple pitää siitä monissa yksityiskohdissaan luotettavana kuvauksena ja lähdearvoltaan merkittävänä.⁴⁶

Edellä esitetyt tutkijoiden näkemykset venäläisten matka- tai pyhiinvaelluskertomusten lähdearvosta voidaan esittää taulukon muodossa:

Bowman	ei lähdearvoa objektiiviselle historialliselle pyhiinvaellustutkimukselle
Prokofiev	yleinen lähdearvo vaihtelee kertomuksesta toiseen; sisällöllisesti uskonnollispainotteisilla kertomuksilla se on vähäisempi kuin muilla
Seemann	kulttuurihistorialliselle tutkimukselle merkittävä, mutta kristinuskon historialliselle tutkimukselle kertomuksilla ei ole lähdearvoa
Vroon	arvoton objektiivisen historiallisen tutkimuksen lähteistö, koska kertomukset ovat moneen kertaan toimitettuja
Majeska	merkittävä ja kyseenalaistamaton lähdearvo ennen kaikkea kulttuurihistorialliselle tutkimukselle
Whipple	monissa yksityiskohdissaan luotettava ja lähdearvoltaan merkittävä (koskee vain yhtä kertomusta!)
Gothóni	lähdearvo on suuri ennen kaikkea uskontososiologisen tutkimuksen kannalta, koska kertomuksissa esiintyvät faktatiedot ovat empiiristä tietoa

3. Kolmen kuvauksen analyysi

3.1. Johdanto

Laajemman, myöhemmin valmistuvan tutkimukseni lähteistön muodostavat 111 venäläistä matkakuvausta vuosilta 1389 – n. 1910. Yksi niiden mahdollinen luokitteluperuste on sisältö: ne ovat toisaalta matkakuvauksia (joissa käsitellään meno- ja/tai paluumatkaa) tai toisaalta Athos-kuvauksia, joista itse matkan kuvaus puuttuu, mutta joissa kuvataan joko

yksi tai vaihteleva määrä Athoksen luostareita, historiaa, luontoa tai jotakin Athokseen liittyvää erityisaihetta.

Näin määritellen päädytään seuraavaan kvantitatiiviseen jaotteluun:

pelkästään Athos-kuvaus ilman minkäänlaista matkakuvausta	35 kpl
Athoksen kuvaus + meno- ja paluumatkan kuvaus	19 kpl
Athoksen kuvaus + menomatkan kuvaus	57 kpl

Esitän seuraavaksi oman sisältöreferaattini kolmesta venäläisestä Athos-kuvauksesta, yhden tyypillisen edustajan kustakin yllämainitusta kertomusryhmästä. Kunkin kertomuksen yhteydessä esitän myös näkemykseni siitä, millaisiin kysymyksiin ne vastaavat. Analyysini perustuu tässä yhteydessä väljästi samaan lähestymistapaan, jota Gochóni on käyttänyt edellämainitussa tutkimuksessaan, ts. sanoen pyrin löytämään kuvauksista niiden kirjoittajan aikomuksen (*intentio auctoris*) ja tavoitteen ja toisaalta sen, mitä kuvaus kertoo riippumatta kirjoittajastaan ja hänen aikomuksistaan. (*intentio operis*)⁴⁷

3.2. ”Luostaritasavalta” – ”tieteellinen” Athos-kuvaus

”Монашеская республика” perustuu kirjoittajan, I. I. Sokolovin, omiin kokemuksiin ja havaintoihin; näin voi päätellä artikkelin alaotsikosta ”Из наблюдений и воспоминаний о святой горе Афонской”.⁴⁸ Kirjoittaja aloittaa luonnehtimalla Athoksen yleistä merkitystä kristilliselle spiritualiteetille. Hän painottaa Athoksella olevien murkkien valvettuneisuutta opillisissa kysymyksissä ja heidän oppineisuuttaan, josta kirjoittaja pitää yhtenä ilmaisuna monissa luostareissa sijaitsevia laajoja arkistoja ja kirjastoja. Kun hän liittää tähän Athoksen arkkitehtoniset ja taiteelliset elementit, hän toistaa johtopäätöksensä:

”Таким образом, Афонъ зъ течение ряда вековъ является центральнымъ очагомъ религиозно-созерцательной жизни православнаго Востока ...”⁴⁹

Tämän jälkeen, kuvauksensa toisessa luvussa kirjoittaja määrittelee Athoksen maantieteellisen sijainnin. Hän sijoittaa sen tarkoin Makedonian alueelle antaen itse niemimaan mittasuhteet:

” ... длиною до 80, а шириною до 20 версть ...”⁵⁰

Hän luonnehtii lyhyesti myös niemimaan kasvillisuutta, luontoa, siellä tavattavia eläimiä ja ilmastoa, josta hän tosin antaa hyvinkin yksityiskoh-
taisia keskilämpötilatietoja. Näitä ajantasaisia tietoja seuraa kertomuksen
kolmannessa luvussa katsaus niemimaan menneisyyteen. Kirjoittaja aloit-
taa sen 4. vuosisadasta, jolle hän ajoittaa ensimmäiset munkkilaisuuden ja
askeettisuuden ilmenemismuodot Athoksella. Kirjoittaja etenee vuosisa-
dasta toiseen luonnehtimalla niitä lyhyesti niiden keskeisten tapahtumien
tai uudistusten valossa. Kirjoittajan tyyli on tässä vaiheessa luettelomais-
ta, täsmällistä ja asiallista, vuosisadat mainitaan täsmällisesti, ja tärkeim-
piä henkilöitä ja tapahtumia määritellään objektiivisesti. Kirjoittaja ei
näytä edustavan mitään erityistä, esimerkiksi venäläistä näkökulmaa his-
toriaan, vaan kirjoittaa tässä vaiheessa selostavasti ja puolueettomasti.
Hän päättää tämän katsauksensa 1800-luvun alkuun.

Neljättä päälukua luonnehtivat sen ensimmäiset sanat: ”Жизнь мо-
наховъ на Афон ...”.⁵¹ Kirjoittajan kuvaamana ajankohtana, 1900-luvun
alkuvuosina, Athoksella oli 20 luostaria, jotka olivat joko kinobiittisia tai
idiorytmisiä. Kirjoittaja kuvaa lyhyesti piirteet, jotka ovat ominaisia toi-
saalta kinobiittisille, toisaalta idiorytmisille luostareille. Hänen tietojensa
perusteella⁵² voidaan muodostaa taulukko, josta ilmenee luostareiden ja-
kaantuminen näihin kahteen luostarityyppiin:

kinobiittiset

Panteleimon
Zografou
Kostamonitou
Grigoriou
Dionysiou
Ag. Pavla
Kotlounousiou
Simonopetra
Karakallou
Esphigmenou
Ksenophontos
Stavronikita

idiorytmiset

Lavra. Ag. Athanasiou
Iviron
Pantokratorous
Chilandari
Vatopedi
Docheiariou
Xeropotamou
Philotheou

Kirjoittaja ei, päinvastoin kuin monet edeltäjistään, kuvaile pikkutarkasti
kunkin luostarin ulkomuotoa ja rakennuksia, vaan tyytyy luonnostelee-
maan niiden yleispiirteitä:

”Афонские монастырей во внешнему своему виду, похожи
на крепости ...”⁵³

Tämän jälkeen kirjoittaja keskittyy määrittelemään, mitä skiitat ovat. Hän määrittelee tämänkin käsitteen tarkkaan ja tietosanakirjamaisesti, kuitenkin niin, että lukijan on helppo hahmottaa, mitä skiitossa on. Samoin hän selvittää täsmällisesti luostarien ja skiittojen välisen suhteen ja yhteydet. Hän antaa jälleen täsmällisiä numerotietoja: kirjottamisajankohtana Athoksella oli 13 skiittaa, joista seitsemän oli kreikkalaisia, kolme venäläistä, kaksi moldavialaista ja yksi bulgaria-ainen.

Seuraavaksi tekijä määrittelee vastaavalla tavalla kelja-käsitteen:

”Келлия представляеть небольшой монастырекъ, расположенный на земле одного изъ главныхъ афѳезскихъ монастырей или на территории святогорскаго городка Карей ...”⁵⁴

Tässä yhteydessä tekijä esittelee myös hengellistä ohjausta. Kirjoittamistavalleen uskollisena hän raportoi, että keljcissa on hyvin eri määrä munkkeja; joissakin 3–4, joissakin 20–100. Hän lainaa tilastoja vuodelta 1902. Ne osoittavat Athoksella olleen tuolloin 197 keljaa, joista 148 kreikkalaista, 31 venäläistä, 5 bulgarialaista, 12 romanialaista (”румынскимъ”) ja yksi gruusialainen (”грузинскимъ”). Kuitenkin keljoja on vain viidentoista luostarin alueella. Zografoun, Docheiarioun, Ksenophontoksen, Panteleimonin ja Kostamonitoun läheisyydessä niitä ei ole lainkaan.

”Каливы” on seuraava Athoksen eämäntapa, jota kirjoittaja esittelee ja luonnehtii. Tietosanakirjamainen määrittely kertoo lyhyesti ja täsmällisesti, mitä nämä erakkomajat ovat, missä ne tavallisesti sijaitsevat ja keitä niissä on. Kirjoittaja pitää niitä äärimmäisen tunnoilista ja pitkälle vietyä munkkilaisuuden ideaalia edustavien henkilöiden asumuksina: ”...такия каливы называются аскетическими”.⁵⁵ Jälleen seuraa numerotietoja; vuonna 1902 näitä erakkomajoja oli yhteensä 469. Hän esittelee saman mallin mukaan muitakin Athoksen asumismuotoja. Tämä katsaus päättyy tilastoon Athoksen munkkien kokonaismäärästä vuonna 1902; munkkeja oli yhteensä 7521, joista

kreikkalaisia	3207
venäläisiä	3515
bulgarialaisia	340
romanalaisia	238
gruusialaisia	53
serbialaisia	13

Näiden lisäksi luostareissa oli yhteensä 180 noviisia ja itse niemimaalla noin 2500 henkeä muuta väestöä.

Tämän jälkeen kirjoittaja esittelee Athoksen itsehallintoa ja päätöksentekoa. Hän toteaa Athoksen olevan hengellisissä asioissa Konstantinopolin patriarkan alainen, ja selostaa tämän asian seurauksia Athoksen toiminnalle. Kaiken kaikkiaan kirjoittaja pitää Athosta kuitenkin monissa asioissa täysin itsenäisenä ja omaan elämäänsä kykenevänä luostaritasavaltana.

Kirjoittaja siirtyy käsittelemään munkkien jokapäiväisen elämän kulkua. Päivittäiseen elämään kuuluvat pääasiassa, kirjoittaja toteaa, rukous ja jumalanpalvelukset. Hän selostaa päivittäisen ohjelman erityisesti jumalanpalveluselämän ajankohdat huomioiden. Liturgian rakenne ei näytä olevan hänelle merkittävä asia; senkin hän kuvaa yleisellä tasolla, täsmällisiä luonnehdintoja käyttäen ja henkilökohtaisten mielipiteiden ja arvostelmien esittämistä välttäen. Myös munkkien tekemät työ- ja palvelustehtävät sivuutetaan luettelemalla niistä tavallisimpia. Kuitenkin kirjoittaja pysähtyy tässä yhteydessä – kuten aivan kuvauksensa alussakin – alleviivaamaan Athoksen munkkien korkeaa sivistystasoa:

”Имеются среди нихъ и питомцы университетов и духовныхъ академій. бывшие врачи. юристы, естественники ...”⁵⁶

Jotta olisi ilmeisen objektiiviselle tiedonvälittämisen tavoitteelleen uskollinen, kirjoittaja muistuttaa siitä, että Athoksella on hyvin monenlaisia munkkeja; vaikka ”maailma” on periaatteessa jätetty taakse, se muistuttaa kuitenkin olemassaolostaan aika ajoin, joskus myös tavalla, joka saattaa aiheuttaa ongelmia koko luostariyhteisölle.

Kirjoittaja ryhtyy kuvaamaan venäläisyyden historiaa Athoksella. Tämä esitys alkaa Antonij’sta ja ensimmäisestä venäläisestä Xylourgouluostarista. Sitten kirjoittaja etenee vain pääpiirteisiä vaiheita ja tapahtumia kuvaillen 1700-luvun loppuvuosikymmeneen. Venäläisen luostarin rappion kausi kuvataan lyhyesti ja objektiivisen toteavasti.

Tätä seuraa koko kuvauksen yksityiskohtaisin osuus, jossa kirjoittaja käsittelee venäläisen luostarin, munkkiuden ja askeettisuuden tilaa 1800-luvun Athoksella. Hän pitää monia nimeltä mainitsemiaan henkilöitä kehityksen alullepanijoina ja liikkeessäpitäjinä. Kielteisiääkään aspekteja ei sivuuteta, ja tässä yhteydessä tekijä joutuu historiallisista syistä käsittelemään venäläisten ja kreikkalaisten ajoittain hyvinkin huonoja välejä. Vikaa on kiistojen kummassakin osapuolella:

”Греки не могутъ равнодушно говорить о русскихъ, а русские неодобительно отзываются о грекахъ.”⁵⁷

Mutta syy oli poliittinen: ”это походъ панславизма противъ эллинизма”⁵⁸. Todellisuudessa, kirjoittaja sano, mistään panslavismista ei ollut kysymys, sillä koko aatetta ei todellisuudessa ollut, ei ainakaan Athoksella:

”Панславизмъ, о которомъ говорятъ греки въ отношении къ русскимъ афонцамъ, есть мифъ, праздно слово, не имеющее определеннаго содержания.”⁵⁹

Joka tapauksessa kirjoittajan mukaan koko Athoksen venäläinen luostarilaitos on vielä kehittymässä; prosessi ei ole lopussa.

Tämä kertomus näyttää pyrkivän mahdollisimman objektiivisen, kattavan ja asiallisen kuvan luomiseen 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun Athoksesta. Kirjoittaja ei mainitse suorasanaisesti mitään tavoitetta, mutta esimerkiksi täsmällinen, sangen lyhytsanainen, kannanottoja, arvostelmia ja henkilökohtaisia vaikutelmaa yleensä välttelevä kirjoittamistapa implikoi kertojalla olleen pyrkimys asiallisen ja ajantasaisen tiedon välittämiseen. Tähän viittaa myös artikkelin alkuosassa olleen niemimaan esittely hyvin monesta näkökulmasta, ja sitä koskevan faktatiedon suuri määrä. Erilaiset täsmälliset määritelmät ovat tärkeitä kirjoittajalle. Artikkelin perustuu omakohtaisiin kokemuksiin ja mahdollisesti pitkäaikaiseenkin oleskeluun. Kirjoittaja käyttää runsaasti lähteitä, ennen kaikkea virallisia asiakirjoja sekä ainakin historiaa kuvaavissa osuuksissaan mahdollisesti kirjallisuuttakin, sitä kuitenkin mainitsematta.

Pyrkimys objektiivisuuteen näkyy myös artikkelin jälkimmäisessä osassa, joka käsittelee venäläisten ja kreikkalaisten politiikkaa Athoksella. Kirjoittajan tutkimuksellinen ote tuntuu asioiden ja olosuhteiden syiden etsinnässä ja yleensä niiden objektiivisävyteisessä pohdinnassa. Tavallaan se tuntuu myös kirjoittajan taipumuksessa arvostaa opillista ja muutaakin sivistystä, oppineisuutta kaiken kaikkiaan.

Huomio kiinnittyy myös siihen, että monille Athos-kuvauksille tyypillinen jumalanpalveluselämän tarkka kuvaus, ikonien, reliikkien ja käsi-kirjoitusten luettelointi puuttuu tästä artikkelista. Siinä ei myöskään kuvata tarkasti kirkkojen ja luostarien ulkomuotoa ja arkkitehtonisia yksityiskohtia.

Selvin piirre, joka viittaa artikkelin aikatasoon, on tietenkin kreikkalais-venäläisten ongelmien pohdinta, mutta siinäkin kirjoittaja ei syyllisty esittämään asioita ”parempi – huonompi”- tai ”näin meillä – noin heillä”-näkökulmista. Tähän olisi mahdollisuus monessakin kohdassa, mutta esimerkiksi erilaisia vertailuja tehdessään tekijä on tasapuolinen, eikä esitä arvostelmia tai ohjeita siitä, miten asioiden tulisi olla.

3.3. ”Jerusalemiin, Siinaille ja Athokselle ...”

Tämä kuvaus ”Записки Саратовского Спасопреображенскаго монастыря Иеромонаха Паисия, путешествовавшего въ Иерусалимъ на Синай и Афонскую гору въ 1841 году.”⁶⁰ sisältää myös meno- ja paluumatkan kuvauksen.

Kirjoittaja on saratovilaisen luostarin munkki Paisij, jonka matka alkaa 14. päivä toukokuuta kuvauksen otsikossa mainittuna vuonna. Matkan tarkoitusta tai motiivia ei mainita kuvauksen alussa, eikä myöhemminkään. Matka ja kuvaus alkavat Voronezhista. Selostus on alkuvaiheessa päiväkirjamaista; se etenee päivämäärien ja matkareitin varrella olevien paikkojen mukaisesti.

Kesäkuun 11. päivänä kirjoittaja saapuu Kiovaan. Kirjoittaja mainitsee tapaamiaan henkilöitä, käy liturgiassa, ja katsomassa reliikkejä. Hän ylistää muutenkin tämän kaupungin asemaa ja merkitystä omalle ja toistenkin spiritualiteetille. Hän jättää kaupungin kaksi päivää myöhemmin, ja jatkaa matkaansa Odessaan. Siellä oleskelu venähti yli kaksiviikkoiseksi, koska tarvittavia asiapapereita matkan jatkamiseen ei saatu ennen sitä. Aika kului jumalanpalveluselämän merkeissä.

Heinäkuun 4. päivänä matka jatkui laivalla Konstantinopoliin. Matkalla ilmeni vaikeuksia; myrsky oli hajottaa laivan alkutekijöihinsä. Ainakin kirjoittaja, ja hänen kertomansa mukaan moni muukin matkustaja, pelkäsi henkensä puolesta. Mutta, ”благодарение Господу”, sää parani, ja laiva pääsi perille määräsutamaansa. Myös täällä, kuten Kiovassa ja Odessassakin, kirjoittaja tapaa paikallisia johtohenkilöitä, arkkimandriittoja ensi sijassa. Hän mainitsee lyhyesti tapaamisistaan ja keskustelunaiheistaan. Ennen kaikkea liturgiset aiheet ja yksityiskohdat tuntuvat kiinnostavan kirjoittajaa, koska näitä keskustelujakin selostaessaan hän viittaa usein niihin, ja palaa niihin myös omien havaintojensa pohjalta. Konstantinopolissahan oli paljon mahdollisuuksia tällaisten havaintojen tekoon ja vertailuihin. Mitään muuta hän ei kaupungista kerrokaan.

Heinäkuun 22. päivänä jatketaan matkaa Konstantinopolista Athokselle. Edellisen merimatkan vaarat ilmeisesti mietityttivät vieläkin, sillä päiväkirjamainen maininta kertoo matkan Athokselle kestäneen suotuisen sääolojen takia vain kaksi päivää. Syistä, joita kirjoittaja ei mainitse, hän joutui viettämään Athoksella kolme päivää karanteenissa. Siitä vapaututtuaan hän suuntasi oitis Panteleimon-luostarin liturgiaan. Hän mainitsee myös nähneensä samassa yhteydessä joitakin reliikkejä, joista hän onkin ollut kiinnostunut koko matkansa ajan. Tämän jälkeen hän aloitti kierroksensa Athoksella. Se alkoi Xeropotamou-luostarista. Hän mainitsee vain luostarin ”pramean” (”благолепень”) kirkon ja siellä säilyttävät reliikit. Matka jatkuu Simonopetran luostariin, jonka suhteen hänen

kuvauksensa on samanlainen. Täsmälleen sama kuvaustapa toistuu Gregoriou- ja Dionysiou-luostarien kohdalla. Tässä vaiheessa kirjoittaja toteaa aikovansa käydä jokaisessa luostarissa. Ilmeisesti hän oli pitänyt tässä vaiheessa mielestään liian kovaa kiirettä tai sitten havainnut itsensä turhankin ulkokohtaiseksi tarkkailijaksi, koska päiväkirjaan on kirjattu vakuutus: ”... я строго наблюдаю, чтобы неоставить какой либо монастырь без поклонения ...”.⁶¹ Pyhän Paavalin luostari on ensimmäinen luostari tämän vakuutuksen tultua voimaan, ja seuraava luostari Athos-osuudessa. Hän kuitenkin mainitsee jälleen vain luostarin reliikit, mutta nyt ensimmäisen kerran tavataan maininta myös sen ikoneista. Tämän jälkeen kirjoittajan kiertojärjestys luostarista toiseen on: Suuri Lavra – Karakallou – Philotheou – Iviron – Kotlounousiou – Stavronikita – Pantokratorous – Vatopedi – Esphigmenou – Chilandari – Zografou – Docheiariou – Ksenophontos. Kuvaustapa ei oikeastaan muutu; jokaisesta luostarista viedään kaikkein huolellisimmin päiväkirjaan sen reliikit, joissakin tapauksissa pysähdytään hetkeksi kuvailemaan arkkitehtonisia yksityiskohtia, selittämään esimerkiksi luostarin nimen etymologiaa tai esittämään legendoja, joilla perustellaan jotain tapahtumaa luostarin historiassa. Kuvaus on lyhytsanaista ja hyvin usein luetteloaiva.

Tämä riittikin tässä vaiheessa kirjoittajalle, joka päätti jatkaa matkaa Smyrnaan. Tämä tapahtui elokuun 5. päivänä, joten oleskelu Athoksella oli kestänyt kolmisen viikkoa. Kahdeksan päivää myöhemmin kirjoittaja on Smyrnessä, mutta mainitsee vain ensimmäisen oleskelupäivänsä tapahtumia. Koska sattui olemaan sunnuntai, kirjoittaja suuntasi kirkkoon, jossa näki paikallisen metropoliitan. Kaksi päivää myöhemmin kirjoittaja on taas matkalla, nyt suuntana on Jerusalem. Joiden pysähdyksien (Patmos, Rhodos, Mytilini ja nimeltä mainitsemattomat paikat) jälkeen saavutaan Jaffaan, mikä tapahtui syyskuun 2. päivänä. Merimatkat taisivat olla kaiken kaikkiaan raskaita, koska kirjoittaja mainitsee Jaffaan saavuttuaan: ”Прибытием въ городъ Яффу ... было кончено морское путешествие”⁶². Jaffassa vietettiin aikaa viikon verran; sinä aikana käytiin parissa raamatullisessa tapahtumapaikassa.

Syyskuun 9. päivänä jatkettiin matkaa Jerusalemiin. Mitä lähemmäksi tuo matkan varsinainen kohde tuli, sitä sitä syvällisempiä pohdintoja elämästä ja kuolemasta ja yleensä tuosta kaupungista se herätti – tosin kirjoittaja ei uhraa niillekään yhteensä kuin kappaleen verran tilaa. Mutta joka tapauksessa hän on kirjannut tässä matkan vaiheessa kuvauksensa emotionaalisimmat osuudet.

Jerusalem-osuus rikkoo kuvauksen tähänastisen rakenteen ja kuvauksen tyylin. Kuvaus muuttuu temaattiseksi; kirjoittaja kuvaa pääsiäisen viettoa Jerusalemissa. Kertomuksessa ei suoraan mainita, kauanko kirjoittaja oleskeli Jerusalemissa, mutta oleskelun on täytynyt kestää seuraavaan

pääsiäiseen saakka, koska pääsiäisen vieton kuvaus on niin yksityiskohtaista ja asiantuntevaa, että se perustuu mitä ilmeisimmin omiin havaintoihin ja muistiinpanoihin.

Matkaa jatketaan seuraavan vuoden toukokuun ensimmäisenä päivänä Aleksandriaan, ja kuvaus palaa taas päiväkirjamaiseen tyyliin, jota käytettiin alussa. Matka Aleksandriaan kesti kolme päivää, mutta jälleen – syystä, jota kirjoittaja ei mainitse – vietettiin aikaa karanteenissa, nyt peräti kaksi viikkoa. Itse kaupungissa viihdyttiin vain kaksi päivää, kesäkuun ensimmäisenä päivänä saavuttiin Kairoon. Sieltä käsin tehtiin kiertomatka lähistöllä sijainneisiin Vanhan testamentin kertomuksista tuttuihin paikkoihin, jotka kirjoittaja vain mainitsee nähneensä. Joissakin luostareissakin vieraillaan. Kirjoittajan mieltymys reliikkeihin kestää edelleen; jos niitä ei jossain ole, kirjoittaja vie tämän tosiasian pettyneenä päiväkirjaansa. Tässä osuudessa esiintyy useita Vanhan testamentin henkilöiden nimiä, ja kirjoittaja ottaa tunnollisesti kuvaukseensa heidän elämänvaiheisiinsa liittyviä paikkoja, joissa hän oli käynyt.

Heinäkuun 10. päivänä kirjoittaja palaa Aleksandriaan, josta myös paluumatka alkaa. Se tapahtuu Kyproksen, Lemnoksen ja toistamiseen Athoksen kautta. Lemnoksessa kirjoittaja kirjaa käyntinsä muutamissa kirkkoissa, ja näkemänsä ikonit. Kirjoittaja saapuu toistamiseen Athokselle syyskuun 3. päivänä, ja menee välittömästi Panteleimon-luostariin ja profeetta Eliaan venäläiseen skiittaan. Hän ei mainitse mitään, mikä viittaisi hänen havaintoihinsa ja kokemuksiinsa juuri näissä kohteissa, vaan pohtii Athoksen elämää yleisellä tasolla esittäen henkilökohtaisia mielipiteitään siitä.

Hän oleskelee Athoksella seuraavan vuoden maaliskuun alkuun saakka, ja suuntaa matkansa Konstantinopoliin. Sieltä käsin hän tekee vielä merimatkan, jonka kohteina on läheinen Kreikan saaristo. Maaliskuun 26. päivänä hän on jälleen Konstantinopolissa, jossa hän jälleen tapaa kirkollisia johtohenkilöitä. Matka jatkuu Moldavian, Bessarabian, Odessan, Kiovan, ja Moskovan kautta kirjoittajan omaan luostariin.

Tämä matkakuvauksen kuvaustapa ja tavoitteet ovat erilaiset kuin edellä analysoidussa I. Sokolovin kuvauksessa. Paisij'n kuvauksessa keskeistä ovat jumalanpalveluselämä, reliikit, raamatullisten tapahtumien paikat ja matkan aikana syntyneiden, ennen kaikkea itse matkantekoa koskevien vaikutelmien kirjaaminen. Matkalla koettuihin vaikeuksiin palataan tuostakin; kirjoittaja kuvaa vaaroja, omaa pelkoaankin, mutta myös vaikeuksista selviytymistä. Kuvaus on selvästi kirjoitettu matkan aikana, mitä tietysti kuvauksen päiväkirjamaisuus korostaa. Kirjoittaja kuvaa myös arkkitehtonisia yksityiskohtia enemmän kuin Sokolov. Tarkat numerotiedot, luvut, tilastot yms. puuttuvat kokonaan. Tarkoitus ei olekaan ollut välittää ajantasaista objektiivista tietoa, vaan kertoa rehellisesti siitä,

mitä kirjoittaja itse näki, koki ja mitä hän itse piti eniten näkemisen arvoisena. Esimerkiksi poliittisten kiistakysymyksien käsittelyä välttelyä, eikä hankalia asioita muutenkaan käsitellä. Kirjoittaja ei ensi sijassa pohdi eikä analysoi, vaan kuvaa henkilökohtaisia näkemyksiään. Sen sijaan näkemänsä suhteen, silloinkin kun on kyse hänelle kaikkein läheisimmästä asiasta, reliikkeistä, hän useimmiten vain luetteloi tai toteaa ne.

Toisaalta Paisij'n kuvauksen sisältö antaa aihetta määrittellä hänet pyhiinvaeltajaksi siinä merkityksessä, jonka esim. Gothóni antaa tälle käsitteelle sen ortodoksisessa kontekstissa:

”... the (proskinitis) simply surrenders humbly in front of God, crying *Kyrie eleison*, confident in the mercy of God”.

Vaikka Paisij onkin kokemustensa ilmaisun suhteen pidättyväinen, hänen kiinnostuksensa reliikkeihin, jumalanpalveluselämään, ikoneihin, raamatullisiin tapahtumapaikkoihin ja pääsiäisen rituaaleihin implikoi paitsi hänen luostaritaustansa, myös sitä, että hän tiesi, missä oloissa ja tilanteissa aidon pyhiinvaeltajan asenne ja kokemukset syntyvät. Ennen kaikkea monet matkalla koetut vaikeudet antoivat hänelle itselleenkin aineksia siihen.

3.4. ”Odessasta Athokselle”

”Изъ Одессы на Афонъ” on anonyymiksi – kirjoittajan nimikirjaimia ”A. A.” lukuun ottamatta – jäävä artikkeli⁶³, joka sisältää menomatkan kuvauksen. Se alkaa tarkemmin määrittelemättömänä vuonna Odessan satamasta. Laiva on lähtemässä Mustalle merelle. Alkumatka osoittautuu pitkästyttäväksi; mitään nähtävää ei merellä ole. Kirjoittaja kuvaa alkumatkaa tämäntyyppisillä, sitä ja maisemia koskevilla maalailtavilla havainnoilla. Hän tekee huomioita kanssamatkustajistaan, aluksesta ja sen tapahtumista.

Bosporin salmen ylityksen kuvaus osoittaa kirjoittajan laajasti sivistyneeksi, sillä hänen tarkka silmänsä havainnoi erilaisia taidehistoriallisia kausia, hän vertailee rakennustyyliä – ollaanhan siirretty Euroopasta Aasiaan. Konstantinopolissakin kirjoittajaa kiinnostavat rakennukset ja rakennustyylit, joita hän mielellään vertailee kotimaassaan näkemiinsä vastaaviin rakennuksiin pitämättä kumpaakaan sen parempana tai hienompana kuin toistakaan. Kirjoittaja tekee yleisiä havaintoja kaupungin kaduilta ja kujilta keskittymättä mihinkään tiettyyn: silmiinpistävät, tavalliset konstantinopolilaiset elämäntavat kelpaavat hänelle kirjattaviksi. Kirjoittajan antamien vaikutelmien ja kuvauksen valossa Konstantinopoli

osoittautuu monikansalliseksi ja -kulttuuriseksi kaupungiksi. Hän kiinnittää huomiota myös venäläisille pyhiinvaeltajille Konstantinopolissa tarjottaviin palveluihin.

Pyhässä Sofiassa kirjoittaja vertailee kristillistä ja islamilaista arkkitehtuuria tarkkanäköisesti ja asiantuntevasti. Hän viiyy hetken myös sisätilojen kuvauksessa. Ja vielä hän muistuttaa, että eräissä Venäjän kaupungeissa on selvästi nähtävissä islamin vaikutusta. Mutta kirjoittajan mielestä, varsinkin hänen tutustuttuaan Konstantinopoliin laajemmin, se vaikuttaa hengeltään kovin eurooppalaiselta.

Laivassa, joka suuntaa Thessalonikiin ja Athokselle, on kirjoittajan havaintojen mukaan venäläisten pyhiinvaeltajien lisäksi suuri joukko ulkomaalaisia. Itse matkaa kirjoittaja kuvaa omaan tapaansa; Dardanellien avaamat näkymät saavat hänet ihastelemaan. Aigeian merellä nähtävät maisemat herättävät samoja tunteita.

Athoksen kuvaus alkaa lyhyellä luonnehdinnalla, jonka avulla Athos paikallistetaan Aigeian merta viitekehyksenä käyttäen. Olennainen perusasia mainitaan lähes ohimennen:

”А теперь Афонъ есть своего рода монашеская республика въ пределахъ Турецкой империй. Его составляютъ три монастыря русскій, одинъ сербскій, одинъ болгарскій и одинъ руминскій, а остальные (всего до общаго числа 20) греческіе, кроме того еще несколько келлій и скитовъ.”⁶⁴

Seuraavaksi kirjoittaja kuvailee niemimaan ulkoisia piirteitä, mittasuhteita; kaiken tämän Athoksen korkeimmalta kohdalta käsin. Hän pohdiskelee Athoksen maaston aiheuttamia vaatimuksia niin pyhiinvaeltajille kuin munkeillekin. Kasvillisuus ja ilmasto kiinnittävät nekin hänen huomionsa. Hän luettelee Athoksella tavattavia ja toisaalta siellä tuntemattomiakin eläimiä. Naisten ja naaraseläinten poissaolon hän perustelee asianmukaisilla historiallisilla tiedoilla.

Tämän jälkeen hän palaa uudelleen luostarien lukumäärään; kahdestakymmenestä luostarista 12 on kinobiittisia ja 8 idiorytmisiä, skiittoja on ”jonkin verran” (”несколько”) ja keljoja sekä erakkomajoja on 800. Munkkeja on kaikkiaan ”joitakin tuhansia”.

Kirjoittaja mainitsee kaikkia näitä luostareita ja niiden asukkaita yhdistäviä tekijöitä, jotka ylittävät kansallisetkin rajat. Niitä ovat askeettisuus ja yhteinen usko sekä eri luostareissa olevat ikonit, reliikit jne. Sekin kyllä on luostareita yhdistävä tekijä, että ne maksavat veroa turkkilaishallinnolle. Kirjoittaja kertoo, kuinka verotus teknisesti tapahtuu. Koska Karyes-hallintokeskuksella on merkittävä tehtävä tässä prosessissa, kirjoittaja saa aiheen esitellä Athoksen hallintoa laajemminkin.

Luostarien sisäistä elämää kuvatessaan kirjoittaja painottaa kinobiittisten luostarien elämäntapaa. Hän sanoo sen olleen alkuperäinen kristillisen luostarilaitoksen mukainen. Jokaisella munkilla on oma tehtävänsä luostarissa, kirjoittaja korostaa. Tässä yhteydessä hän kertoo myös luostarien päiväohjelmasta selittäen sen rytmittymisen erilaisten jumalanpalvelusten mukaan. Kuvaus munkkien toimista jumalanpalvelusten ja palvelustehävien ulkopuolella keljoissaan perustuu munkkien haastatteluihin. *Trapezan* kuvauksessa ovat selvästi auttaneet kirjoittajan omatkin havainnot. Kirjoittaja ei ole maininnut käynnistään yhdessäkään luostarissa, mutta hän on ilmeisesti käynyt monessakin, mikäli seuraava tiedonanto perustuu omiin kokemuksiin:

”В русских общежитиях в виде роскоши допускается иногда пить чай, а грекам кофе.”⁶⁵

Kirjoittaja luonnehtii myös yksittäisen luostarin säännöstöä ja hallintoa nostaen igumenin tehtävineen etualalle. Kirjoittaja hahmottelee tämän jälkeen erakkomajojen elämäntapaa ilmeisesti keskustelujen ja havaintojen pohjalta. Tyylillä on selostava ja asiallinen. Se jatkuu kirjoittajan selostaessa ikonimaalareitten ja muiden, eri alojen asiantuntijamunkkien työtä.

Kirjoittaja luonnehtii tämän jälkeen Athosta ja Venäjää yhdistäviä teki-öitä. Niitä löytyy menneisyydestä aina Kiovan luolaluostarin perustamisesta alkaen. Athos on siis pohjimmiltaan venäläisten ”hengellinen koulu”. Kulttuurisiakin siteitä on. Monet venäläiset luostarit ovat saaneet suoria vaikutteita Athokselta.

Tietty venäläis-slaavilainen kansallinen ylpeys päättää tämän kuvauksen, jonka viimeisessä kappaleessa kirjoittaja tunnustaa:

”Но нигде по всей горе святой наш русский народ не встречается такого искреннего радушия и отеческого попечения, как в кровнородных ему монастырях русских – св. великомуч. Пантелеимона, св. апостола Андрея и св. пророка Илий, а также у сербов – в Хиландаре и болгар – в Зографе.”⁶⁶

Tämä kertomus painottaa kirjoittajan matkakokemuksia ja -vaikutelmia edellisiä kertomuksia selvemmin; koko kertomus jäsentyy niiden mukaan. Jäsentämisperiaatteina eivät ole ajat tai päivämäärät, eivätkä myöskään luostarit tietyissä järjestyksessä. Kaiken kaikkiaan tämä kertomus on tavallaan ”ajaton”; sen sisältämät tiedot eivät kiinnitä sitä mihinkään aika-
tasoon, eikä siinä ole juuri mitään muitakaan ajallisia kiinnekohtia. Tietojen, siis ajantasaisen informaation jakaminen ei näytä kertomuksen keskeiseltä tavoitteelta; tietosisällöllinen lähdearvo olisi pieni. Siinä

painottuvat ne kokemukset, joita luonto, matkustaminen, vaihteleva ilma-
piiri ja toisenlaisen elämäntavan kohtaaminen saavat aikaan kirjoittajas-
sa. Silti varsinaisten uskonnollisten kokemusten kuvauksesta ei ole kysy-
mys.

Kertomuksen analyysissä kiinnittää huomiota myös se, että kertoja ei
edes Athos-osuudessaan kuvaa esimerkiksi luostareita, ikoneja, reliikkejä
yms. kohteita, joilla on tavallisesti keskeinen merkitys Athos-matkakerto-
muksissa. Kirjoittajaa ei voi silti luonnehtia sekulaariksikaan, sillä hän
suhtautuu spirituaaliteettiin arvostavasti, ja tuntee sitä ja sen historiaa hy-
vin. Tämän seikan lisäksi hänen sivistyneisyytensä näkyy hänen asiantun-
tevissa taide- ja kulttuurihistoriallisissa huomioissaan. Kertojaa kiinnostaa
kulttuuri laajassa mielessä, mutta myös luonto, koska se näyttää aiheut-
taneen monet niistä matkakokemuksista, joita hän on kirjannut kuvauk-
seensa. Matkaa, ja ennen kaikkea sen vaikutelmia, kuvataan, mutta itse
matkareitti voidaan tämän kertomuksen perusteella hahmotella vain hyvin
karkeasti. Edes matkan kestoajoja ei mainita; kertomuksen tietty ”ajat-
tomuus” korostuu tässäkin.

4. Edellisten johdosta

Glenn Bowman piti ankarasti arvostelemiaan Jerusalem-kertomuksia yh-
tenä suurena kokoelmana tekemättä sisällöllistä tai muutakaan eroa niiden
välillä. Tavallaan Klaus-Dieter Seemannkin teki näin käyttäessään termiä
”pyhiinvaelluskirjallisuus” (”Wallfahrtsliteratur”). Kolmen venäläisen
Athos-kertomuksen analyysi antaa kuitenkin aihetta pohtia, olisiko kerto-
musten väliset erot sittenkin huomioitava, kun keskustellaan niiden lähde-
arvoon liittyvistä ongelmista. Edellä tutkituista kertomuksista nimit-
tään jokainen näyttävä keskittyvän eri asioihin, ja ne näyttävät olevan
informaatioarvoltaan erilaisia.

Jokaisella edellä analysoiduista kuvauksista on oma tavoitteensa, joka
perustuu jo yksistään koko kertomuskorpuksen kolmijakoon. Ensimmäi-
nen ”tieteellinen” kuvaus pyrki ajantasaisen tiedon jakamiseen, ja hyö-
dynsi tässä tarkoituksessa täsmällistä käsitteiden määrittelyä, asiakirja-
lähteitä, ilmiöiden syiden erittelyä ja objektiivisuuteen pyrkimistä. Toinen
kuvaus, joka sisälsi meno- ja paluumatkan kuvauksen, oli ”matkakerto-
mus”; matkaan ja sen aikana koettuihin vaikeuksiin sekä niistä selviyty-
miseen kiinnitetään huomiota. Kolmas kuvaus, ”Odessasta Athokselle”, ei
ankkuroitunut mihinkään aikatasoon, vaan pyrki kahdella sisällöllisellä
kokonaisuudella omiin päämääriinsä. Toinen sisältökokonaisuus muodos-

tui spiritualiteettiin liittyvien kysymyksien käsittelemisestä ja esilläpitämisestä. Toinen sisältökokonaisuus käsitteli luonnon synnyttämiä kokemuksia niin matkan aikana kuin Athoksellakin. Kuvauksen Athos-osuus jättää vaikutelman kirjoittajan tavoitteesta luoda kuva Athoksesta ikään kuin alkutilassa olevana paratiisinomaisena paikkana, jossa alkuperäinen ja aito kristillinen spiritualiteetti ilmenee monin eri tavoin.

On siten ilmeistä, että kategoriseen ”joko vääristyneet mielikuvat tai tunnustetut tosiasiat” -jakoon perustuva lähdekritiikki ei sellaisenaan tee oikeutta Athos-kuvauksille. Niitä ei voida ilman muuta ja kategorisesti määritellä epäluotettaviksi tavalla jolla Bowman leimasi Jerusalemi-kuvaukset:

”(the pilgrim) makes an effort both to establish the place as a ‘mythscape’ – a repository of Christian sacrality – and to stress simultaneously that it is a part of real world that he has experienced and others can experience ... (the writer) is not so concerned to emphasize the continuity between the Holy Land and the world of his contemporaries ... it suffices for a writer simply to rehearse a litany of holy events associated with that land to whet the desires of a massive audience to hear more – *no matter how fanciful* – of that mythscape”.⁶⁷ (kurs. minun)

Athos-kuvauksissa kirjoittajasta riippumaton, toisista vastaavista kuvauksista ja muista lähteistä tarkistettavissa oleva informaation määrä on suurempi kuin Jerusalemi-kuvauksissa. Tämä johtuu siitä, että keskiajalla (johon Bowmanin tutkimat kuvaukset sijoittuvat ajallisesti) verrattain harva eurooppalainen oli käynyt Jerusalemissa. Venäläisiä oli sitä vastoin ollut Athoksella ainakin 900-luvulta alkaen, 1800-luvulla Athosta koskevien kuvausten määrä oli jo suuri, ja yhä useammalla – vaikkakin vain yhteiskunnallisen eliitin jäsenenä – oli mahdollisuus käydäkin paikan päällä. Venäläisissä kuvauksissa oli siksi keskityttävä tosiasioihin, koska vääristellyt, epätarkat, väärää informaatiota esittäneet ja ”myytinmuodotukseen” tähänneet kuvaukset olisi ollut helppo kumota. Athosta koskevan ”mythscape” luomiseen ei ollut tarvetta, koska Athos oli jo tunnettu, mutta ei todellisia mahdollisuuksiakaan, ainakaan matkakuvausten keinoin.

Edellä analysoitujen kuvausten keskittyminen tosiasioihin ilmenee eri kuvauksissa eri tavoin. Ensimmäisessä kuvauksessa havaitaan asiatietojen runsaus, toisessa kertomuksessa korostetaan Athoksen tosiasiallista asemaa merkittävänä kristillisenä pyhiinvaelluskohteena kahden muun merkittävän kohteen rinnalla (”kuului asiaan nähdä ne kaikki tai ainakin mahdollisimman monta”), ja kolmannessa kuvauksessa painotetaan Athoksen (kulttuuri)historiaa ja spiritualiteettia.

Athoksella näyttää olleen näiden kuvauksien valossa venäläisille ainakin kahdenlainen merkitys. Athos oli toisaalta jatkuvasti monenlaiselle ja monitieteiselle tutkimukselle aiheita antava luostaritasavalta, jossa näiden kuvausten kattamana aikana venäläisten osuus oli monessa suhteessa merkittävä. Toisaalta sillä oli puhtaasti uskonnollinen merkitys; se oli pyhiinvaelluskohde.

Toinen tekijä, joka erottaa Jerusalem- ja Athos-kuvauksia, on se, että Athos ei ollut raamatullisten tapahtumien näyttämö. Tämä tosiasia vaikuttaa toki Jerusalem-kuvausten sisältöön, kuten Bowman toteaa:

”The verisimilitude of the texts arises not from naturalistic description but from convincing rehearsals of the accepted sites and their biblical referents ... what is important is that the narratives associate the holy places with the biblical mythology so central to the Christian cultures of the period”.⁶⁸

Koska Athos-kuvauksissa ei ollut tarvetta ensi sijassa tämántapaiseen kohteiden autenttisuuden toteamiseen tai todistamiseen viittaamalla Raamattuun, legenda-ainekseen tai suulliseen perinteeseen, niissä korostuu kirjoittajan rooli, jota Gothóni luonnehti termillä ”the typical Russian *testis ocularis*”. Tässä roolissa kirjoittaja pyrkii ennen kaikkea kuvaamaan luotettavasti ja totuudenmukaisesti näkemäänsä ja empiirisesti kokemaansa. Ensimmäisen kuvauksen kirjoittaja I. I. Sokolov mainitsee jo kuvauksensa alaotsikossa sen perustumisen omiin havaintoihin, Paisij ei mainitse suoraan mitään tällaista, mutta tarkka havainnointiin perustuva tiedonhankinta tuntuu monin paikoin hänen kuvauksessaan, ennen kaikkea sen Jerusalem-osuudessa. ”A. A.” kirjaa puolestaan tarkkoja havaintojaan hyvin monelta elämänalueelta niin matkan aikana kuin Athoksella. Kaiken kaikkiaan on kysymys silminnäköraporteista.

Pohdittaessa voidaanko matka- ja pyhiinvaelluskertomuksia käyttää lähteinä itse ilmiön, tässä tapauksessa venäläisen pyhiinvaelluksen, historiallisessa tutkimuksessa ja pyhiinvaellusta koskevan teorian kehittämisessä, on jollain tavalla määriteltävä, mitä pyhiinvaellus on. James J. Preston on pohtinut syitä sille, miksi pyhiinvaellusta ilmiönä on tutkittu verrattain vähän suhteessa eri uskontojen ja kulttuurien piirissä syntyneeseen sitä koskevan lähdeaineiston määrään. Yhtenä syynä tähän hän pitää tämän ilmiön monimuotoisuutta ja -ulotteisuutta; siitä on vaikeaa saada otetta vain yhden tieteenalan kysymyksenasettelujen ja metodien avulla. Siksi hän esittää metodiseksi ratkaisuksi pyhiinvaellusten eri *ulottuvuuksien* (”dimensions”) monitieteistä tutkimista.⁶⁹

Esitän habmotelman siitä, mitä venäläisen Athokselle suuntauneen pyhiinvaelluksen ulottuvuuksia voidaan tutkia edellä esiteltyjen lähteiden

valossa. Samalla tämä hahmotelma on itse asiassa kannanotto siihen, mikä on näiden kertomusten ”truth part”⁷⁰ pyhiinvaellus-ilmiön suhteen. On muistettava, että edellä esittelemäni kertomukset ovat vain kertomuskokonaisuuden eri sisällöllisten ryhmien edustajia, eikä pelkästään niiden pohjalta voi tehdä pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Ne voivat räyttää suuntaa.

Pyhiinvaelluksien maantieteelliseen ulottuvuuteen kuuluvat pyhiinvaelluskohteiden sijainti, levinneisyys, luokittelu ja pyhiinvaeltajien liikkuminen niiden välillä ja niissä. Yksi venäläisten kuvausten pohjalta nouseva mahdollisuus on tutkia pyhiinvaeltajien liikkumista luostarista toiseen. Missä järjestyksessä edettiin? Mikä on Athoksella sijaitsevien kohteiden keskinäinen hierarkia, eli missä käytiin – ja missä ei? Nämä tiedot voidaan analysoida useista kertomuksista, ja ne ovat tosiasiatietojen kaltaisia.

Historialliseen ulottuvuuteen kuuluvat pyhiinvaelluksien ja niiden kohteiden synty, kehittyminen sekä poliittisten ja sosiaalisten muutoksien vaikutus niihin. Eri aikoina syntyneiden pyhiinvaelluskertomusten kriittinen vertailu voi valaista esimerkiksi sitä, miten ja milloin vakiintuneet pyhiinvaellusreitit Venäjältä Athokselle syntyivät. Tämä reitti on kuvattu useaan otteeseen monissa eri-ikäisissä kertomuksissa, ja reittikuvaustakin voidaan pitää suhteellisen objektiivisena kuvauksena; miksi esittää kuvaus reitistä, jota ei käyttänyt? Samoin voidaan saada lisävalaisua siihen, miten Athoksen asema muiden pyhiinvaelluskohteiden rinnalla kehittyi, sillä se kehittyi merkittäväksi pyhiinvaelluskohteeksi vasta 1700-luvulta alkaen.⁷¹ Tähän ulottuvuuteen voidaan sisällyttää myös pyhiinvaeltajia koskevat objektiiviset taustatiedot: Kuka? Mistä lähtöisin? Henkilöhistoria? Yhteiskunnallinen asema (ylimalkainen ”eliitin edustaja” tuskin paljastaa mitään)?

Psykologinen ulottuvuus sisältää pyhiinvaeltajan henkilökohtaisten motiivien, pyhiinvaelluksen mahdollisesti aikaansaaman psykologisen muutoksen ja erilaisten, esimerkiksi pyhiinvaelluksen aikana koettujen, emootioiden analysoinnin. Tämä ulottuvuus on tutkimuksen kannalta ongelmallinen, sillä pyhiinvaelluskirjallisuus on edellä todettu moneen otteeseen tässä suhteessa anniltaan niukaksi. Se ei juuri sisällä varsinaisia uskonnollisen kokemuksen kuvauksia. Lisäksi niiden analysoiminen kirjallisten lähteiden pohjalta on tunnetusti ongelmallista. Edellä on kuitenkin todettu, että kertomusten *intentio auctoris* kulkee punaisen langan tai johtoajatuksen tavoin koko kuvauksen läpi. Se on kuvauksessa toistuva piirre, jonka pohjalta voi olla mahdollista päätellä myös koko matkan tavoite ja kirjoittajan motiivi matkansa tekemiseen. Edellä esitetyistä kertomuksista Paisij’in ja ”A. A.”:n kuvaukset sisälsivät toisaalta runsaastikin kokemusten kirjausta. Koska kuvauksissa näyttää olevan myös tietty kokemusellisuuden aste, se antaa aiheita myös psykologisen ulottuvuuden analyysiin.

Uskonnollinen ulottuvuus sisältää pyhiinvaellukseen liitettävät uskonnolliset, dogmaattiset sekä mytologiset taustat ja perusteet, joista Preston käyttää yhteisnimitystä ”root paradigms”.⁷² Tähän kuuluvat esimerkiksi kysymykset: Kuka on pyhiinvaeltaja? Miten hän ja hänen tavoitteensa eroavat muista matkailijoista? Miksi pyhiinvaellus tehdään?

Kuten sivun 128 taulukko osoittaa, yksi mahdollisuus määrittellä pyhiinvaeltaja-käsite nousee itse aineistosta; suuri osa kertomuksista sisältää ensinnäkin ellipsi-periaatteen (pyhiinvaellukseen kuuluvat meno ja paluu) tai yleensä matkan kuvauksen erotuksena ”staattiseen” kuvaukseen, pelkään kuvaukseen ilman matkaa. Näin ollen aineisto antaa mahdollisuuksia esimerkiksi tämän käsitteen sisällön teoreettiseen tarkasteluun.

Tähän ulottuvuuteen kuuluu väljä kysymys ”mitä pyhiinvaelluksen aikana kuuluu tehdä/suorittaa?”. Jos voidaan ajatella, että tällaisten toimintojen summa on abstrahoitavissa toistuvina rakenneosina eri kertomuksista, voidaan hahmotella kokonaiskuva esimerkiksi siitä, mitä rituaaleja pyhiinvaeltajat matkansa eri vaiheissa suorittivat.

Se, että pyhiinvaelluskirjallisuudessa ja -kertomuksissa tavataan monenlaisia eksplisiittisiä ja implisiittisiä kerronstrategioita, on tietenkin totta. Yhtä totta on se, että niiden kirjoittamisajan poliittiset, uskonnolliset ja sosiaaliset olot ja vaiheet heijastuvat niiden sisältöön.⁷³ Edelleen pitää paikkansa se, että niitä tutkivan on vakavasti paneuduttava niiden rakenteellisiin ominaisuuksiin, mutta myös siihen mistä ne kertovat ja mistä ne vaikenevat.⁷⁴ Kaikesta tästä voidaan olla samaa mieltä Bowmanin kanssa. Niin kertomusten sisäinen kuin ulkoinenkin lähdekritiikki ovat ehdottoman välttämättömiä. Ajateltiinpa kuvauksista mitä tahansa, niiden analysoiminen alkaa niiden kriittisestä lähilukemisesta. Mutta vaikka niissä on ”the tale part”, niissä on – ainakin venäläisten kuvausten valossa – myös ”the truth part”.

VIITTEET

- ¹ Bowman 1992; 155.
- ² Bowman 1992; 153–154.
- ³ Bowman 1992; 150.
- ⁴ Bowman 1992; 152.
- ⁵ Bowman 1992; 150.
- ⁶ Ks. Prokofiev 1970.
- ⁷ Prokofiev 1968; 6.
- ⁸ Prokofiev 1968; 6–8.
- ⁹ Prokofiev 1968; 10.
- ¹⁰ Prokofiev 1968; 10–11.
- ¹¹ Prokofiev 1968; 11–12.
- ¹² Prokofiev 1968; 12–14.

- ¹³ Prokofiev 1968; 19.
¹⁴ Prokofiev 1968; 19–20.
¹⁵ Prokofiev 1968; 23.
¹⁶ Prokofiev 1970; 10.
¹⁷ Seemann 1976; 52–57.
¹⁸ Seemann 1976; 14.
¹⁹ Seemann 1976; 17.
²⁰ Seemann 1976; 63.
²¹ Seemann 1976; 66–76.
²² Seemann 1976; 82–83, 89–90.
²³ Seemann 1976; 75, 89.
²⁴ Seemann 1976; 406.
²⁵ Seemann 1976; 23, 26, 75
²⁶ Vroon 1978, 5.
²⁷ Vroon 1978; 10–12.
²⁸ Vroon 1978; 15.
²⁹ Vroon 1978; 22.
³⁰ Vroon 1978; 12–15.
³¹ Vroon 1978; 6–7.
³² Vroon 1978; 13.
³³ Vroon 1978; 42.
³⁴ Vroon 1978; 61.
³⁵ Vroon 1978; 170.
³⁶ Vroon 1978; 147, 158
³⁷ Majeska 1984; 8–9.
³⁸ Majeska 1973, 72.
³⁹ Majeska 1973, 72–73.
⁴⁰ Gothóni 1994; 20–21.
⁴¹ Gothóni 1994; 74, 90.
⁴² Gothóni 1994; 42, 91.
⁴³ Whipple 1997; 124.
⁴⁴ Whipple 1997; 127–128.
⁴⁵ Whipple 1997; 125.
⁴⁶ Whipple 1997; 128–129.
⁴⁷ Ks. Gothóni 1994; 19–21.
⁴⁸ Artikkel on julkaistu aikakauslehdessä ”Istoriceskij Vestnik” (IV) 92/1903, ss. 948–972 ja 93/1903, ss. 163–188.
⁴⁹ Sokolov 1903a; 949.
⁵⁰ Sokolov 1903a; 950.
⁵¹ Sokolov 1903a; 953.
⁵² Sokolov 1903a; 954–956.
⁵³ Sokolov 1903a; 956.
⁵⁴ Sokolov 1903a; 957.
⁵⁵ Sokolov 1903a; 960.
⁵⁶ Sokolov 1903a; 971.
⁵⁷ Sokolov 1903b; 182.
⁵⁸ Sokolov 1903b; 182.
⁵⁹ Sokolov 1903b, 183.
⁶⁰ Kuvaus on ilmestynyt sarjassa *Чтения в Обществе любителей духовнаго просвещения* 8/1887, ss. 59–76.
⁶¹ Zapiski ...; 62.

- ⁶² Zapiski ...; 66.
⁶³ Kuvaus on ilmestynyt *Деятель*-lehden numerossa 11/1896, ss. 558–582.
⁶⁴ Изъ Одессы ...; 568.
⁶⁵ Изъ Одессы ...; 574.
⁶⁶ Изъ Одессы ...; 582.
⁶⁷ Bowman 1992; 153.
⁶⁸ Bowman 1992; 152.
⁶⁹ Pyhiinvaelluksien kuudesta ulottuvuudesta ks. Preston 1992; 41–44. Käsitte-
 len tässä kuitenkin vain niitä ulottuvuuksia, joihin katson analysoimieni kerto-
 musten antavan aiheita.
⁷⁰ Ilmaisuu on Gothónin Umberto Ecoon ja Jan van Maaneniin perustuvasta
 viitekehuksesta, ks. Gothóni 1994; 19–21.
⁷¹ Pellikka 1992; 57–58.
⁷² Preston 1992; 41–44.
⁷³ Pellikka 1992; 16–19.
⁷⁴ Ks. Bowman 1992; erit. sivut 152–154.

LÄHTEET

Изъ Одессы на Афонъ
 1896 *Деятель* 11.

Paisij, ieromonakh

1887 Записки Саратовскаго Спасопреображенскаго монастыря Иеро-
 монаха Паисія, путешествовавшаго въ Иерусалимъ на Синай и
 Афонскую гору въ 1841 году." – *Чтения в Обществе любителей*
духовнаго просвещения 8.

Sokolov, I. I.

1903a Монашеская республика. Исторический вестник 92.

1903b Монашеская республика. Исторический вестник 93.

KIRJALLISUUS

Bowman, Glenn

1992 *Pilgrim Narratives of Jerusalem and the Holy Land: A Study in Ideological*
Distortion – Morinis, Alan (ed.): *Sacred Journeys. The Anthropology of*
Pilgrimages. Westport.

Gothóni, René

1994 *Tales and Truth. Pilgrimage on Mount Athos Past and Present*. Helsinki.

Majeska, George P.

1973 *St. Sophia in the Fourteenth and the Fifteenth Centuries: The Russian*
Travelers on the Relics. *Dumbarton Oaks Papers* 27. Washington.

1984 *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth*
Centuries. *Dumbarton Oaks Studies* XIX. Washington.

Pellikka, Ismo

1992 Näkemisestä kokemiseen. Rakenteanalyttinen tutkimus Venäjän ortodoksisen kirkon pyhiinvaelluskertomuksista n. 1100 – n. 1700. Painamaton lisensoituttu. Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.

Preston, James J.

1992 *Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage.* – Morinis, Alan (ed.): *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimages.* Westport.

Prokofiev, N. I.

1968 "Хождения" как жанр в древнерусской литературе. – Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина 288. Москва.

1970 Русские хождения XII – XV вв. – Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина 363. Diss. Москва.

Seemann, Klaus-Dieter

1976 *Die Altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres.* München.

Whipple, David

1997 Ippolit Vishenskij: A New Account of Pilgrimage for a New Era. – *Ortodoksia* 46. Helsinki.

Vroon, Gail Diane Lenhoff

1978 *The Making of the Medieval Russian Journey.* Diss. University of Michigan.

SUMMARY*Ismo Pellikka, Source critical thoughts on Russian Pilgrimage Stories*

The aim of this article is to contribute to the ongoing discussion of the source value of Russian travellers' and pilgrims' accounts. The starting point of the argumentation is to defend the use of these accounts and thus stand in opposition to the merciless criticism of Glenn Bowman. He gave almost no source value to the medieval pilgrims' accounts of Jerusalem in the study of pilgrimage. This is due to the bias and the subjectivity which the authors could not avoid while marketing their views on Jerusalem, its biblical places and importance. According to Bowman, these accounts can only be used of sources on the fluctuating views concerning Jerusalem in medieval Europe.

Three Russian travellers' accounts were analyzed in this article. They appeared to be different as to their aim, topics, argumentation and points of view. These accounts are parts of a larger corpus consisting of Russian travellers' or pilgrims' accounts from the 1300's to the 1910's. The analysis of the three accounts revealed some errors in Bowman's reasoning. First, the source value of each account must be evaluated separately; the corpus as such and as a whole must not be judged as containing little or no source value. Secondly, the Russian accounts contain more factual information than the medieval accounts of Jerusalem. This is due to the fact

that in Russia there was no need to create the kind of "mythmaking" as there was in medieval Europe. Athos had been familiar to Russians since the 10th century, and thus there was no possibility of conveying false information, falsifications or errors in the accounts. The source value of Russian pilgrims' accounts in the study of different dimensions of Russian pilgrimage was also investigated.

It seems that most difficulties lie in the study of the most personal dimensions of Russian pilgrimages to Athos. Because of the substantial amount of factual information contained in them, the Russian travellers' accounts (in particular the pilgrims' accounts) remain for the most part silent on the most intimate experiences, be they religious or other, of the author.

Valeri Sharapov

Komin vanhauskoiset – käyttötaiteen mestareita

Venäjän taidehistoriallisessa ja kansatieteellisessä kirjallisuudessa on jatkuvasti kiinnitetty huomiota pohjoisten alueiden taiteen keskuspaikkojen ja vanhauskoisten mestareiden toiminnan väliseen yhteyteen. Näinä havainnot saavat tukea komien kansanomaisesta maalaustaiteesta Vytshegdan ja Udorin alueilta.

Tiedetään, että 1700-luvulta lähtien Komin kansanperinteessä Vashka- ja Vytshegdajokien vesistöalueelle on tullut venäläisen vanhauskoisen asutuksen mukana vaikutteita, jotka komit ovat omaksuneet. On mielenkiintoista, että 1800-luvun puolivälissä Vashkan alueella ja Ylä-Vytshegdassa suuri osa väestöstä oli vanhauskoisia, mutta 1900-luvun alussa vanhauskoisen perinteen noudattajat olivat lähinnä alkuperäisiä Komin asukkaita.

Alueelta 1980- ja 1990-luvulla kerätty kenttämateriaali todistaa siitä, että Ylä-Vytshegdan kylissä komilaiset mestarit harjoittivat 1900-luvun puoliväliin asti puun koristemaalausta. Nämä mestarit kuuluivat papittomien vanhauskoisten ”Vapahtajan lahkoo” edustaviin perheisiin. Mestarit samoin kuin ns. piileskelijät – ne jotka kätkeytyivät neuvostovallalta – työskentelivät 1930-luvun alkuun asti Udorin varrella. Monissa kylissä Vashkajoen varrella vauraiden talonpoikien ja kauppiaiden kodeissa oli salaisia keljoja piileskelijöitä varten. Piileskelijöillä ei ollut omaisuutta, vaan he elättivät itsensä erilaisilla käsityöammateilla: kankaankutojina, neulomalla, helmikirjonnalla, kirjankopioinnilla ja ikonimaalauksella.

Kertoman mukaan Verhozerin kylässä sijaitsi 1920-luvulle asti suuri piileskelijä-ikonimaalareiden verstaas. Ikonit maalattiin temperalla ja öljyväreillä lehtikultauksen päälle filigraanitekniikalla. Usein ne kehystettiin upotekoristelulla (geometristä ornamenttiikkaa ja kasvi aiheita).

Pietarin Venäläisen taiteen museon asiantuntijat ovat havainneet, että Vashkan alueen komilaiset mestarit maalasivat vielä 1800-luvun lopulla ikoneita 1600-luvun kanonien mukaan ja he kutsuvat tätä tyyliä ”pohjois-venäläiseksi Vienanmeren rannikon provinssityyliksi”.

Nykyisin tiedetään varmuudella vain yhden Vashkan alueen komilaisen ikonimaalarin nimi. Hän oli *Ivan Malofejevitsh Paiev* (1816–1886). Voi-

daan olettaa, että maalaukset eivät yleensä ole vain yhden taiteilijan vaan tavallisesti jonkin mestarin verstaan tuottamia.

Piileskelijöiden maalaustekniikkaa opetettiin Kargopolin kihlakunnan skiitoissa Aunuksen kuvernementissä, jonne usein lähdettiin pyhiinvaellukselle. Kargopolin vanhauskoisissa skiitoissa komilaiset piileskelijäsuuntauksen maalarimestarit kohtasivat karjalaisia ja venäläisiä Vienan alueen perinteen vaikutteita, joiden pohjalta muotoutui Udorin komien omalaatuinen esittävä taide. Komin mestareiden maalauksia on huolellisesti säilytetty viime aikoihin asti monissa Vashkan alueen kylissä.

Piileskelijät maalasivat puisia käyttöesineitä ikonimaalauksen ja kirjanpöytäkirjoituksen ohella. Kentätutkimusmateriaali todistaa siitä, että vielä 1900-luvun ensimmäisellä neljänneksellä Vashkan vesistöalueella puuesineiden maalausta harjoittivat komilaiset mestarit vanhauskoisista *Rohmanov-Matevien*, *Palevien* ja *Korovinien* sukuista.

Haastattelututkimuksessa saatujen tietojen mukaan maalauksilla koristeltujen käyttöesineiden paikalliset tuotantokeskukset olivat Verhozerin kylän lisäksi Tshuprovon, Ostrovin ja Toiman kylässä. Tshuprovossa puisia käyttöesineitä maalasi kirvesmies *Aleksi Pavlovitsh Davydov* (1890—1853), Toimassa *Vasili Prokopjevitsh Palev* (kuoli 1940-luvulla) ja Ostrovissa *Fjodor Romanovitsh Korotajev* (kuoli 1950-luvulla).

Ostrovissa ja nykyisin asumattomassa Verhozerin kylässä on säilynyt muutamia taloja, joiden päädyt on koristeltu geometrisillä ja esittävillä aiheilla.

Laajaa koristemaalattujen esineiden kokoelmaa (kuontalopuita, kangaspuiden osia, kousia, tuoppeja, lautasia, kirstuja), joka on koottu 1960–70 historianopettaja *B. A. Petrovin* johdolla, säilytetään Komin tasavallan Udorin alueella Vazgortin kylän koulumuseon kokoelmissa. Siihen kuuluu mm. ainutlaatuisia näyttelyesineitä kuten 1800-luvun puolivälistä puuleikkauksena toteutettu kultireliefi, jonka on tehnyt udorilainen mestari.

Tutkittaessa udorilaista maalaustyyliä erityistä mielenkiintoa herättävät kuontalopuut. Paikalliset asukkaat erottavat niistä kaksi tyyppiä. Ensimmäinen on tuohivene- tai venhetyyppi – melan muotoinen kuontalopuu. Tämä on muodoltaan ja maalaustyyliältään lähellä karjalaisia ja vienäläisiä kuontalopuita. Tässä tyypissä kuontalopuun lapa on keskeltä hieman levenynyt ja kapenee symmetrisesti alhaalta ja ylhäältä päättyen pitkänomaiseen päätteeseen. Kohtaan, jossa lapa muuttuu nelihaaraiseksi jalaksi, on veistetty pyöreä paksunnos, joka on symmetrinen lavan yläosassa olevan pitkänomaisen päätteen kanssa.

Melan muotoisiin kuontalopuihin koristemaalattiin siveltimellä vapaasti geometrisia ornamentteja. Ne maalattiin maa- tai öljyväreillä käyttäen 2–3 värisävyä. Lavan oikealle puolelle tehtiin usein kolmiosainen kompositio, joka merkittiin poikittaisviivoilla. Lavan ylä- ja alaosaan maalattiin

voimakkaasti venytettyjä sydämenmuotoisia kuvioita, päätteeseen ja jalan paksunoksen ympäri monivärisiä 8-säteisiä ruusukkeita. Lavan kääntöpuolelle tehtiin kompositioltaan monimutkainen geometrinen kuvio 6–8-säteisistä ruusukkeista. Kuontalopuun jalkaan maalattiin kaksivärinen kuusiornamentti. Vashkan alueen kylissä vanhat asukkaat nimittävät tätä kuontalopuun tyyppiä alkuperäiseksi ja pitävät sitä muodoltaan ja ornamenteiltaan arkaaisena.

Toinen tyyppi on lapion muotoinen kuontalopuu, jonka lavan yläosassa on 3–7 kuviopäätettä. Nämä kuontalopuut koristeltiin Mezenin alueen tyyppisellä sujuvalla viivatyylillä, mutta Vashkajoen alueen informanttien mukaan eroavat tuntomerkkiensä perusteella oleellisesti viime-mainituista. Katsotaan, että Mezenin alueen kuontalopuut ovat lapion osalta leveämpiä ja niiden pinta on tiiviimminkin peitetty ornamenteilla. Udorin kuontalopuista puuttuvat lapion juuren rajalla olevat vuollokset. Lapion oikealla puolella olevat kuviot rikkovat ”Mezenin kanonin”. Kolmirivisestä kompositiosta puuttuu ylin eläinhahmojen rivi – tai kuten haastatellut toteavat: ”Ylhäältä puuttuu pororivi.”

Tämän tyyppin kuontalopuissa Udorin alueella esiintyy kompositioita ja aiheita, jotka eivät ole luonteenomaisia Mezenin alueen maalauskoristelulle. Alkuperäisten asukkaiden mielestä tämä kuontalopuutyyppi ilmestyi Udorin alueelle huomattavasti myöhemmin kuin venhetyyppi. Udorin komilaiset maalatut puuesineet, joissa graafinen koristelu on tehty geometrisoituilla kasvi- ja eläinaiheilla voidaan määritellä maalauskoristeluun Mezenin tyyliä matkiviksi.

Vashkajoen vesistöalueen vieressä kulkee Arkangelin kuvernementin raja, jonne muodostui kuuluisia pohjoisvenäläisiä koristemaalaukskeskuksia 1800-luvun jälkipuolelle mennessä, mm. Mezenjoen rantaan Paloshtshelin kylään, Nizhnaja Toimaan, Rakulkaan ja Verhnaja Urjugaan Vienanjoen alueelle, Sogran kylään ja Pinegajoen rannalle Njuhtshaan. *L. N. Zhrebtsov* esittää tutkimuksissaan todisteita läheisistä kontakteista (mm. sukulaisuussuhteista) Vashkan komilaisten ja Vienanjoen, Mezenin ja Pinegan venäläisten välillä. Tämän lisäksi *V. N. Taranovskaja* ja *V. A. Sheleg* ovat ehdottaneet tutkimuksissaan, että mezeniläinen koristemaalauksen muotoutui itsenäiseksi suuntaukseksi 1800-luvun puoliväliin mennessä komilaisen ja pohjoisvenäläisen kansantaiteen vuorovaikutuksessa.

Vytshegdajoen vesistöalueella koristemaalattujen puuesineiden suuriksi tuotantokeskuksiksi voidaan katsoa Donin, Kertsnoman, Nizhnaja Votshin, Rutshin ja Vomynin kylä. *V. N. Veliser* mainitsee monografiassaan *Katsauksia komin kansan etnografiaan* yhden Kertshoman mestarin *F. J. Popovin*. 1970-luvulla tutkija *L. S. Gribova* onnistui nimeämään muutamia mestareita, jotka harjoittivat tässä kylässä koristemaalauksia 1900-

luvun alkupuolella. Näitä olivat *Mihail Aleksejevitsh Gitshev* (kuoli vuonna 1945, oli myykkä), *Semen Andrejevitsh Popov* (kuoli 1960-luvulla), *Stepan Stepanovitsh Tarabukin* (1895–1940), *Dmitri Kondratjevitsh Tarabukin* (kuoli vuonna 1975), *Dmitri Andrejevitsh Timusev* (kuoli 1930-luvulla) ja *Ivan Stepanovitsh Samarin* (kuoli 1930-luvulla). Lisäksi tutkijan tietojen mukaan Derevjanskin kylässä toimivat koristemaalarit *Aleksandr Nikolajevitsh Tshuvjurov*, joka kuoli vuonna 1962, ja *Pavel Anufrijevitsh Mozymov*.

Vytshegdan mestarit, kirvesmiehet, puusepät ja kankaanpainajat peittivät koristemaalauksin tupien interiöörit, huonekalut, kangaspuut, lihdet, kuontalopuut ja puuastiat. Maalaukset toteutettiin vapaalla sivellintekniikalla. Ornamentit merkittiin ääriivivoin. Esineen pinta peitettiin etukäteen tiiviillä värikerroksella, joka oli säännönmukaisesti pehmeäsävyinen (punainen, oranssi, ruskea, tummansininen). Näin syntyi tausta, jolle ornamenttikompositio merkittiin mustalla, valkealla, vaaleansinisellä, keltaisella tai vihreällä. Käytettiin kirkkaita vivahteita. Asuinhuoneiden seinät ja ovet, kirstut, luokit ja puukousat koristeltiin kasviornamenteilla (tehtiin tyyliteltyjä kukka- ja puuaiheisia sommitelmia), mutta kankaankudonnan ja kehruun työvälineet koristeltiin geometrisillä aiheilla. Mikäli maalaukseen yhdistettiin puuleikkauskoristeita, puuleikkausornamentit (esimerkiksi monisäteiset ruusukkeet, ympyrät, vinoristit ja kolmikulmiot) sävytettiin taustan kukkaisaiheiden vastaväreillä.

Luonnehtiessaan Ylä-Vytshegdan maalauksia *N. S. Koroleva* toteaa: ”Nämä maalaukskoristeet eroavat olennaisesti maalaustekniikaltaan, ornamenteiltaan, väritykseltään ja yleiseltä tunnelmaltaan Pohjois-Venäjän ja Uralin koristemaalauksista. Alue, jossa tämä perinne elää, on täysin itsenäinen ja huomattava paikallinen keskus, johon pohjoisten ja uralilaisten koristemaalauksen yleinen ketju päättyy.” On todettava, että rikkain kokoelma Vytshegdan alueen koristemaalauksia (yli 30 esinettä) kerättiin 1966. Kokoelmaa säilytetään Venäjän Kansatieteellisessä museossa.

Komin mestareiden valmistamia koristeltuja puuesineitä ei juuri tapaa tässä tarkasteltujen rajojen ulkopuolelta tietyistä syistä. On todennäköistä, että paikallinen tuotanto ei pystynyt kilpailemaan suurten pohjoisvenäläisten tuotantokeskusten kanssa ja siksi esineitä ei viety myytäväksi markkinoille. Informanttien kertoman mukaan paikalliset mestarit valmistivat puuesineitä vain sukulaisilleen ja saman kylän asukkaille. Maalattut kankaankudonnan ja kehruun työvälineet olivat välttämättömät tynnykset häämenoissa. Esimerkiksi Kertshoman kylässä koristeltu kuontalopuu tai lihta annettiin lahjaksi tietyissä tilanteissa, esimerkiksi poika tytölle – tulevalle morsiamelleen – illatsuissa, kummisetä morsiamelle häissä onnentoivotukseksi ja mies nuorelle vaimolleen ensimmäisen yhteisen vuoden kunniaksi. On luonnollista, että tällaisia esineitä ei olisi voitu

levittää tai myydä vieraille ihmisille ja ne kulkeutuivat perintönä vaimolta tyttärelle.

Nykyisinkin Vytshegdan alueen komien uskomuksen mukaan ihminen voi helposti turmella tai silmätä pahalla katseella hänelle kuuluvien ja häntä varten valmistettujen esineiden avulla.

Lisäksi on huomautettava, että naapurialueiden komiväestö on pitänyt viime aikoihin asti yllä mainittuja vanhauskoisia maalauskeskuksia noituttuina. Vytshegdan alueella Donin ja Kertshoman kylien asukkaista puhutaan hereetikkoina, noitina. Udorin alueella Mezenin vesistöalueen komit katsovat, että "Vashkan varrella asuvat vain puoskarit" (tarkoittaa noitita).

Vashkajoen vesistö rajautuu alueeseen, jolla asuu muita kansallisuuksia. Kuten jo edellä mainittiin, tämän alueen komeilla oli läheiset suhteet Arkangelin ja Vologdan kuvernementtien venäläisväestöön. Tästä esimerkkinä on L. N. Zherebtsov'in tieto: "Udorin puoskarit, kankaanpainajat ja huovikkaiden tekijät kävivät vuosittain Pinegajoella tuoden mukanaan tietonsa ja taitonsa. Pinegan mestaritkin kävivät toisinaan Vashkalla ..."

Tutkimuksissa etnisten suhteiden on todettu heijastuvan seka-avioliitoissa. Tutkijat, jotka ovat käsitelleet Euroopan luoteisosien venäläisten kansallisuuksien välisiä kontakteja ovat todenneet, että venäläisten ja suomalais-ugrialaisten välisiä seka-avioliittoja kaikin tavoin edistettiin molemmin puolin ja ennen kaikkea tällaisista liitoista syntyneillä lapsilla katsottiin olevat maagisia ominaisuuksia.

Aineiston tarkastelu osoittaa, että komien omalaatuisten puuesineiden koristemaalauksen keskuksien muototumien tapahtui alueilla, jotka olivat yhteisiä venäläisten ja erityisesti vanhauskoisten kanssa. Nimenomaan näillä kohtauspaikoilla syntyi sellaisia kansanperinteen ilmiöitä kuten Udorin ja Vytshegdan puuesineiden maalaustraditio. On selvää, että tässä tilanteessa kulttuurinen kaksikielisyys ei edistänyt häviämistä vaan päin vastoin hedelmällistä omalaatuisten kansanperinteen kasvua.

Venäjältä suomentanut Hanna Kemppi

Artikkeli perustuu *N. S. Korolevan* (1969) ja *L. S. Gribovan* (1980) julkaistuihin tutkimuksiin sekä Kansallisen kotiseutumuseon (Syktyvkar) ja Venäjän kansatieteellisen museon (Pietari) tutkimuksiin ja kenttätöihin vuosina 1989–1995 Komin tasavallan alueella.

Materiaali koostuu kirjoittajan ja *P. F. Limerovin* tekemistä kenttätöistä Udorin aluella Komin tasavallassa vuosina 1990–1991.

KUALITTEET



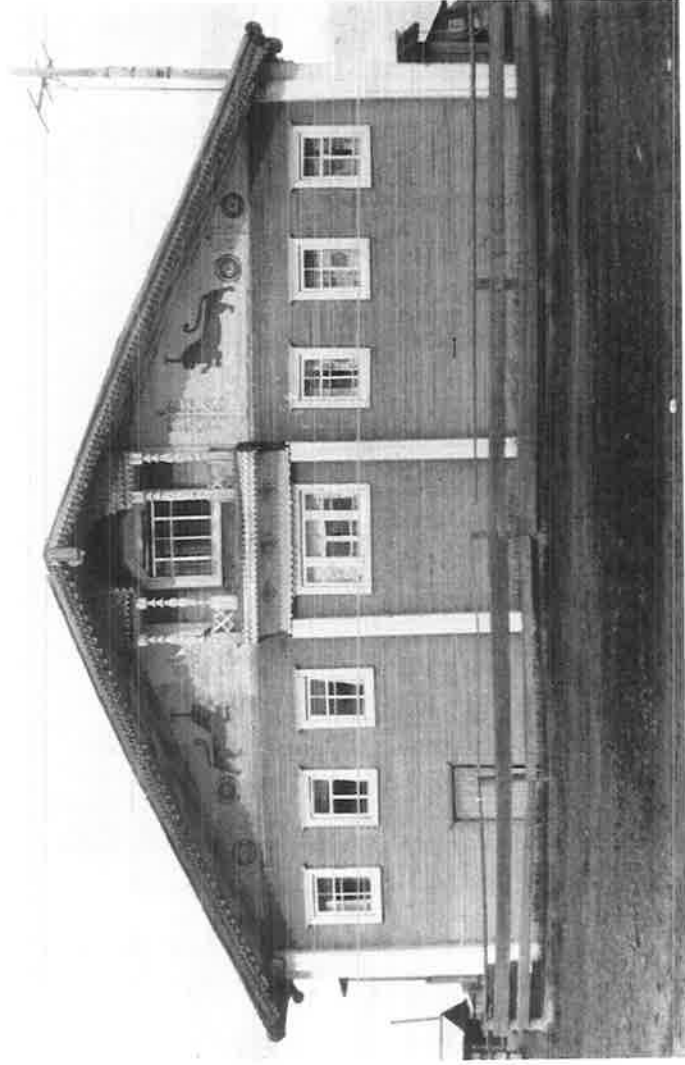
Kuva 1. Jumalanäidin ikoni "Hodegetreja" (Tiennäyttäjä), 1800-luvun loppu. Kylä: Verhozer'je. Komin tasavallan Udorin piiri. Valokuva: V. Sharapova.



Kuva 2. Aina valvova silmä, 1800-luvun loppu. Kylä: Muftjuga. Joki Vashka, Udorin piiri. Valokuva: V. Škarapova.



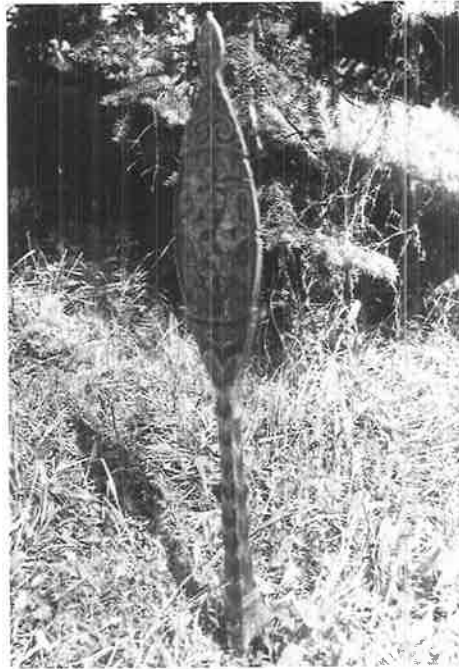
Kuva 3. Pyhä Kolminaisuus, 1800-luvun loppu. Kylä: Muftjuga. Komin tasavallan Udorin piiri.



Kuva 4. Koristemaalaus talon päädyssä. Kylä: Ostrov, Komin tasavallan Udorin piiri. Valokuva: V. E. Sharapova.



Kuva 5. Koristeellisesti veistetty hautaikoni. ”Herran ristin löytämisen ja ylentämisen muistopäivän risti”. Kylä: Važgort, Udorin piiri. Valokuva: V. E. Sharapova.



Kuva 6. Ruu'un päässä oleva pitkulainen vene, 1800-luvun loppu. Kylä: Verhožer'je, Komin tasavallan Udorin piiri. Valokuva: V. E. Sharapova.



Kuva 7. Äkeen pohjalauta, 1800-luvun loppu. Kylä: Muftjuga, Komin tasavallan Udorin piiri. Valokuva: V. E. Sharapova.

*Kuva 8. Koristemaalattu rukin-
lapa. Kylä: Kertshem'ja, 1900-
luvun alku. Komin tasavallan
Ust'-Kulomin piiri. Valokuva:
V. E. Sharapova.*



*Kuva 9. Koristemaalattu rukin-
lapa. Kylä: Kertshem'ja, Joki
Vytshedga, Komin tasavallan
Ust'-Kulomin piiri. Valokuva:
V. E. Sharapova.*



ARKISTOLÄHTEET

Gribova, L. S.

1977 Litshnyj fond. Polevye dnevniki vytshegodskoj etnografitsheskoj ekspeditsii 1977 goda. Arhiv KNTS UrO RAN, F.11. Op.1, D.39(3), 147–48; D.47(2), 142.

Kolleksija, M. A.

1967 Braun po Ust-Kulomskomu pajonu Komi ASSR (postupila v 1967 godu). Nautshnyj arhiv otдела Povolzhja i Urala Rossijskogo Etnograficeskogo Muzeja, Opis 7766.

KIRJALLISUUS

Bernstam, T. A.

1992 Prjalka v simbolitsjeskom kontekste kultury. Iz kulturnogo nasledija narodov Vostotshnoj Jevropy. Sbornik Mae, t. XLV. Sankt-Peterburg.

Gribova, L. S.

1980 Dekorativno-prikladnoje iskusstvo narodov komi. Moskva.

Sheleg, V. A.

1992 Krestjanskije rospisi Severa. Julkaisussa: Russkij Sever: Arealy i kulturnye traditsii. Leningrad.

Taranovskaja, N. V.

1968 Rospisi na Mezeri i Peshore. Russkoje narodnoje iskusstvo. Leningrad.

Zherebtsov, I. L.

1972 Etnokulturnye svjazi vashkinskih komi s russkimi sosejdami na Pinege (do natshala XX veka). Etnografija i folklor naroda komi. (Tr. IJALI, vyp. 13). Sy:tyvkar.

SUMMARY

Valeri Sharapov, *The Komi Old Believers – Masters of Popular Art*

In Russian literature on art history and ethnography attention has continually focused on the connection between the centres of art of the northern regions and the activity of the Raskolnik (Old Believer) masters. These observations receive support from the Komi popular painting in the Vychegda and Udor regions. It is known that since the 18th century the Komi popular tradition in the Vashka and Vychegda rivers' water system area has adapted influences which came with the Russian Old Believer population.

Field material collected from the area in the 1980's and 1990's confirms that in the Upper Vychegda villages Komi masters were practicing decorative painting of

wood until the middle of the 20th century. These masters belonged to families of the "Sect of the Saviour" of the priestless Old Believers. The masters as well as the so-called "hiding people" who hid themselves from the Soviet authorities worked until the beginning of the 1930's along the Udor River. Still in the end of the 19th century the Komi masters of the Vashka region painted icons following the 17th century canons. They called this style the "North Russian" provincial style of the White Sea coast.

The large collection of decoratively painted objects – parts of looms, scoops, mugs, plates and chests – which were collected in 1960–1970 under the leadership of B.A. Petrov, a history teacher, is being kept in the school museum of the village of Vazgort in the Udor region of the Komi Republic. When studying the Udor painting style particular interest is awakened by the head looms. The paddle-formed head looms were decorated by painting geometric ornaments freely with a brush.

In the Vychegda River's water system area the villages of Don, Kerchoma, Nizhnaya Voch, Ruch and Vomyn developed into great production centres of decoratively painted wooden objects.

Lidija Tojdybekova

Ortodoksisen kirkon vaikutus marien uskontoelämään

Marit, vanhemmalta nimitykseltään tsheremissit, tulivat Venäjän valtion ja ortodoksisen kirkon aktiiviseen vaikutuspiiriin 1500-luvun puolivälissä. Tuolloin tsaari Iivana IV, lisänimeltään Julma, kukisti marien alueita hallinneet Kazanin tataarit.

Marit eivät olleet halukkaita vallanvaihdokseen, mutta vähitellen heidän vastarintansa murrettiin. 1600-luvun puolivälin jälkeen Venäjän kirkko alkoi aktiivisesti kääntää mareja kristinuskoon. Ennestään mareilla oli oma perinteinen uskontonsa. Kääntäminen sopi myös tsaarin pyrki- myksiin lujittaa valtaansa marialueilla ja integroida heitä Venäjään. Työn onnistumiseksi Venäjän kirkko käytti kääntäjinä syntyperäisiä, marilaisia pappeja ja lähetystyöntekijöitä.

Monet marit kokivat Venäjän kirkon ja valtion voimistuneen toiminnan uhkana elämäntavalleen ja pitivät sitä heitä kohdanneena onnettomuutena. He hylkäsivät kylänsä ja muuttivat idemmäs, syrjäseuduille, Uralin metsiin. Siellä he järjestivät suuria lepytysrituaaleja, koska he luulivat, että epäonni johtui siitä, että heidän perinteensä tuntemat jumalat ja henget olivat suuttuneet sen johdosta, että osa mareista oli luopunut perinteisestä uskonnostaan ja ottanut kristillisen kasteen. Ainakin osa kastetuista luopui siitä myöhemmin.

Marien siirtyminen itään ei estänyt Venäjän valtiota ja kirkkoa jatkamasta kastamisia, jotka tavallisesti olivat joukkokasteita. Syvämmä kristillistä opetusta ei aluksi juurikaan annettu. Pietari Suuren (hallitsi 1865–1725) aikana jo kerran kastettuja, mutta sittemmin perinteiseen uskontoon palanneita alettiin kastaa uudelleen. Vuoden 1741 tienoilla näin kastettujen marien määräksi arvioitiin noin 12 000.

Valistuksen vuosisadalla, 1700-luvulla, ortodoksipapisto alkoi vähitellen käyttää enemmän aikaa Raamatun kertomusten ja muiden kristinuskon perusteiden selittämiseen mareille. Tämänkaltaisen toiminnan ohessa monet heistä kuitenkin uskoivat, että perinteinen uskonnollisuus voidaan hävittää myös voimatoimin. Kuviteltiin, että hakkaamalla marien pyhät lehdot, perinteisten rituaalien keskeisimmät toimituspaikat, saadaan marit luopumaan lehdoissa järjestettävistä uhrijuhlista ja muista riiteistä. Esi-

merkiksi lähetyssaarnaaja N. Kurbanovski kirjoitti raportissaan Volgan piisपालle Kirillille, että marien pyhät lehdot – jotka oli tuolloin määritelty rauhoitetuiksi alueiksi – voivat vähäisestäkkin syystä muuttua ”houkutukseksi heikoille sieluille”. Siksi ne oli Kurbanovskin mielestä hävitettävä.¹

Samalla linjalla oli pappi A. Doronski, joka esitti uudelleen kastetuille mareille perinteisten kulttiesineiden hävittämistä. Kastetut myös asutettiin erilleen perinteistä uskontoa noudattavista mareista, yhteen venäläisten kanssa. Tarkoituksena oli sekä tarkkailla heitä että totuttaa heitä kristillisiin ja venäläisiin tapoihin. Kastettujen marien oli myös pukeuduttava venäläiseen tapaan, ei marien perinteiseen vaateparteen.²

Marit katsoivat, että ortodoksipapiston ja lähetystyöntekijöiden pyrkimykset hävittää esikristilliset uskomukset tähtäsivät viime kädessä maritalonpoikien tuhoamiseen. Päästäkseen eroon heitä aktiivisesti vainoavista papeista marit uhkailivat heitä ja turvautuivat joskus fyysiseen väkivaltaankin. Esimerkiksi Kup-Solan kylässä nykyisessä Marin tasavallassa maritalonpojat kokoontuivat 8. kesäkuuta 1843 viettämään omaa perinteistä rituaaliaan. Lähetystyöntekijät eivät suoraan kieltäneet viettämästä rituaalia, mutta ehdottivat siihen sisällytettäväksi vedenpyhityksen.³ Näin he olivat tehneet jo paljon aikaisemminkin.

Kul-Solaan kokoontuneet marit eivät kuitenkaan arkistotietojen mukaan osoittaneet ymmärrystä lähetystyöntekijöiden pyrkimyksille. He eivät kunnioittaneet pappeja ja kristillistä rituaalia vaan osoittivat vihamielisyyttä. He löivät pappeja ja näillä mukana olleita ikoneja, ja yksi heistä viskasi maahan papin pyhittämän veden sekä uhkasi riistää papilta hengen. Vastaavaa kerrotaan eräästä toisestakin kylästä: talonpojat löivät pappia, joka oli ikoneja mukanaan tullut puhumaan heille kristinuskosta.⁴

Marien vastarinta sai lähetystyöntekijät muuttamaan toimintaperiaatteitaan. Tutkija ja pappi A. F. Mozharovskin mukaan lähetyssaarnaajat ”pyrkivät mahdollisin keinoin totuttamaan heitä [Venäjän ns. vierasheimoisia kansoja] kirkon pyhittämiin tapoihin, vieläpä sillä tavalla, että säilytettäisiin kaikki [entinen] mikä voidaan, ei muutettaisi [esimerkiksi] pyhien palvelusten toimitusaikaa eikä -paikkaa”. Tämä lähestymistapa herätti epä tietoisuutta marien keskuudessa. Levisi huhuja, että tsaari olisi antanut luvan toimittaa edelleen ”pakanallisia” palveluksia. Esimerkiksi Pektybaevskissa, nykyisen Marin tasavallan alueella, 23.7.1845 pidettyyn marien rituaaliin osallistuneet, muodollisesti kristityt marit selittivät paikallisille ortodoksipapeille, että ”jumalanpalvelus” oli pidetty valtiollisen määräyksen nojalla. He jopa esittivät papeille kopion määräyksestä.⁵

Etnografi A. F. Rittihin mukaan 1800-luvun puolivälissä ja sen jälkeen ”kristinuskko ja pakanuus yhdistyivät” siten, että ortodoksisen kirkon juhlat omaksuttiin marien vuosijuhlakalenteriin. Muu kristillinen perinne sen

sijaan koettiin vieraaksi ja hylättiin. Esimerkiksi talvella marit viettivät *shorykiol*-juhlaa (kirjaimellisesti: kynttilänjalan viikkoa), joka sattui ajallisesti yhteen Kristuksen syntymäjuhlan kanssa. Monilla marialueilla juhlaa kutsuttiinkin *roshtoksi*, venäjän joulua tarkoittavan sanan mukaan.

Marit eivät kuitenkaan juhlineet roshtona Kristuksen syntymää. Heille kyseessä oli, kuten ennen kristinuskon omaksumistakin, vuodentaitteen juhlasta. Siihen liittyi pyrkimys turvata tuleva vuosi kuten hyvä sato, ihmisten ja karjan terveys sekä muistaa tuolloin liikkeellä olevia kuolleiden sieluja [esi-isien henkiä], joiden uskottiin antavan hyvinvoinnin. Roshtonaan kuului myös tietynlainen karnevalismi, naamioituneiden ihmisten kiertely talosta taloon, joka tunnetaan monista kulttuureista. Eräiden tutkijoiden mukaan marit omaksuivat karnevalismin venäläisiltä ja se tiettyssä määrin syrjäytti kuolleiden sieluihin liittyvät uskomukset.⁶

Vaikka mareista ei tullut kristittyjä sanan syvällisimmässä merkityksessä, heidän traditionsa sai monia ortodoksisia piirteitä ja vaikutteita. Traditionaalisen perinteen *Shorykiol*-jumaluus sulautui vuodentaitteessa muistettavan Basilios Suuren eli venäläisittäin Vasilin hahmoon.⁷ Ukko-sen jumaluuden, *Kudyrchö* kugu jumon, piirteitä yhdistyi profeetta Elian eli Iljan hahmoon. Tapa nykiä lammasta jaloista pyhien aikana, joka tunnetaan ainakin Kazanin läänistä, selitettiin etnografi N. S. Popovin mukaan sillä, että Kristus syntyi seinään. Kun tämän kirjoittaja oli 1994 kenttätyömatkalla Sovetskin alueella, Marin tasavallassa, hänelle kerrottiin, että vielä [toisen maailman]sodan jälkeen tietynä päivänä esimerkiksi pyhitettiin vesi ja rukoiltiin rakennusten kaikkein ovien, ikkunoiden ja porttien luona.

Ortodoksisuuden vaikutus voidaan havaita hyvin selvästi pääsiäisen vietossa. Pääsiäinen, mariksi *kugeche*, oli mareilla alkuaan esi-isien muistojuhla. Kirkollisesta vaikutuksesta *kugechesta* tuli poisnukkuneiden, vainajien muistojuhla. Samalla luovuttiin tavasta saattaa kuolleiden sieluja kalmistoon. Sen sijaan niitä alettiin kestitä kotona pöydän ääressä, kynttilöiden palaessa ikonien edessä. Marit omaksuivat myös – ainakin tietyillä seuduilla kuten Gorno-Marijskin rajonissa Marin tasavallassa – tavan valmistaa ortodoksisia pääsiäisruokia ja siunata niitä ristinmerkillä sekä värjätä munia. Jotkut vanhemmat ihmiset noudattivat myös ortodoksisista paastoa. Ortodoksisessa kirkossa käyvät marit saattoivat myös käydä pääsiäisenä rukoilemassa pyhässä lehdessä. Teologiset käsitykset ylösnousemuksesta ja viimeisestä tuomiosta, jossa ihmisiä palkitaan tai rangaistetaan tekojensa mukaan, eivät sen sijaan juurtuneet mariyhteiskuntaan.

Ortodoksisista pyhistä hahmoista keskeisin mareille oli pyhä Nikolaos, jota marit kutsuivat nimellä *Mikol jumo*. Sekä kristityt marit että ne, jotka eivät olleet kristittyjä, pitivät tätä ihmisten suojelijana ja maan varjelijana. He rinnastivat Mikol jumon oman perinteensä jumaluuksiin, *Chudotvorca*

kugurakaan (Korkein vanhus) ja *Kuryk kugu jumoon* (Suuri vuorijumala). Marilaisen tutkijan V. M. Vasilevin tallentaman tiedon mukaan jotkut marit eivät nähneet mitään eroa eri ikonien välillä vaan kaikki pyhäinkuvat esittivät heidän mielestään Mikol jumoa.

Mikol jumo suojeli marien käsityksen mukaan myös sodassa ja vallitsi talouselämää. Hän toimi samoin välittäjänä [muiden] jumalien ja ihmisten välillä. Näin hänen asemansa oli samantapainen kuin Kristuksen asema on oikeaoppisessa teologiassa. Ei siten ole ihme, että marit toisinaan viettäessään Kristuksen elämänvaiheisiin liittyviä muistojuhlia itse asiassa juhlivat Mikol jumoa. Voidaan sanoa, että kuten monille venäläisille myös mareille – samoin kuin ainakin udmurteille – Mikol jumo oli eräänlainen sankarillinen esi-isä-hahmo. Vastaavasti marien ”vihaiset jumalat” kuten *shyrt* tai *keremet* saivat ortodoksipapiston vaikutuksesta paholaisen tai pahojen henkien piirteitä.⁸

Toinen pyhä hahmo, johon sekä marit että heitä käännättävät lähetystyöntekijät kiinnittivät erityistä huomiota, oli Jumalanäiti. Mareilla muinaiset feminiiniset jumaluudet olivat perheen, talouden, peltojen hedelmällisyyden ja karjan suojelijoita. Lähetystyöntekijöiden vaikutuksesta nämä jumaluudet alettiin yhdistää Jumalanäitiin, ja niihin liittyvät rituaalit Jumalanäidin juhliin. Jumalanäidin marinkielinen nimitys *Jumyn ava*, luonnonilmiöiden äiti, maaäiti, onkin alkuaan esikristillisen feminiinisen jumaluuden nimitys.

Vastaavaa tapahtui muidenkin vanhojen hedelmällisyyteen liittyvien jumaluuksien kohdalla. *Volyk jumo* (karjan jumala) yhdistettiin karjanhoidon suojelijoina pidettyihin pyhiin Blasiokseen (ven. Vlasi, Karjalan Valassi) sekä Florokseen ja Laurokseen. Pyhä Panteleimon palkatta parantaja on yhtä tuttu mareille kuin oikeauskoisille venäläisille. Pyhään Serafim Sarovilaiseen liittyvät tarinat siitä, miten hän eli sovussa ja rauhassa jopa karhujen kanssa, ovat tehneet hänestä ”karhujen jumalan”. Esimerkkejä voisi jatkaa.

Näiden pyhien hahmojen keskeisyyden vuoksi ortodoksinen papisto kiinnitti marien käännättämisessä erityistä huomiota myös ikoneihin. Niitä tavattiinkin pian jokaisesta marikodista, ja asteittain niistä tuli olennainen osa marien uskonnollista rituaaliesineistöä. Käsite *jumo* (korkein jumala) alkoi merkitä ikonia. Ikonin säilytyspaikkaa kodissa, ikoninurkkaa, puolestaan alettiin kutsua nimityksellä *jumo luk*. Epäonnen tai sairauden kohdatessa ikoneja käytettiin välikappaleina käännyttäessä joko perinteisten marijumaluuksien tai Mikol jumon, *Ilen jumon* (Elia) tai *Hristos jumon* (Kristus) puoleen. Tähän mareja opastivat myös heidät omat tietäjänsä, jotka – tiedusteltaessa syytä vaikeuksiin – neuvoivat kysyjää rukoukseen omia tai venäläisiä jumalia, menemään kirkkoon ja syyttämään kynttilän Mikol jumolle tai muuta vastaavaa.

Yleisesti ottaen marien kristillistymistä voidaan pääpiirteissään kutsua eräänlaisen synkretistisen järjestelmän syntymiseksi. Perinteisten uskomusolentojen ja rituaalien ulkoiset piirteet saivat kristillisen muodon ja nimen, mutta sisällössä säilyi monia esi- tai epäkristillisiä piirteitä. Pieni osa mareista epäilemättä kristillistyi, vaikka saattoikin osallistua perinteisiin uskonnollisiin rituaaleihin. Melko suuri osa erityisesti itämareista säilytti perinteisen uskontonsa. Heitä kutsutaan tämän vuoksi ”puhtaiksi mareiksi”, mariksi *chi mari*. Näiden välimaastoon sijoittuu kolmas ryhmä, ihmiset, jotka ovat sekä kristittyjä että ”pakanoita”. Heitä oli ja on ilmeisesti eniten nykyisen Marin tasavallan alueella. Heitä kutsutaan ”kaksi-uskoisiksi”, koska he olivat ulospäin kristittyjä, mutta sisimmässään säilyttivät perinteisen uskontonsa. Näiden lisäksi marien keskuudessa on saanut kannatusta sekä nationalistisesti tulkittu uskonnollisuus⁹ että erilaiset ns. lahkot kuten baptistit.

Virallisten tilastojen mukaan synkretismia ei ollut olemassa, vaan pääosa mareista oli ortodoksisen kirkon näkemyksen mukaan viimeistään 1800-luvun kuluessa onksunut kristinuskon ja vain pieni osa eli enää ”pakanuuden pimeydessä”. Jos tämä olisi totta, se merkitsisi myös sitä, että marit olisivat venäläistyneet, sillä kielen ohessa perinteinen uskonto oli heille keskeinen oman etnisyyden ilmentämismuoto, tapa erottautua toisesta kulttuurista, erityisesti venäläisistä. Marien perinteisten rituaalien¹⁰ sekä pyhien lehtojen säilyminen neuvostoajanakin¹¹ on kuitenkin selvä merkki siitä, että marit säilyttivät kristillisistä vaikutteista huolimatta oman identiteettinsä. Perinteisen uskonnollisuuden elpyminen nyky-Venäjällä¹² viittaa siihen, että onna uskonto kesti myös neuvostoajan vaikeudet ja on edelleenkin kansallisen ja kulttuurisen identiteetin keskeinen tekijä.

VIITTEET

¹ Gosudartvennyj arhiv Kirovskoj oblasti (GAKO), f. 237, op. 134, d. 996, l.1.

² GAKO f. 237, op. 134, d. 996.1.2.

³ Vedenpyhitys toimitetaan ortodoksisessa kirkossa yleensä kirkon juhlapäivän jumalanpalveluksen yhteydessä. Siinä pappi siunaa tietyn kaavan mukaan veden (järven, joen tai niiden puutteessa astiassa olevan veden), jonka katsotaan ortodoksisessa perinteessä tämän jälkeen toimivan Jumalan armon välikkappaleena. Pyhitetyllä vedellä uskotaan olevan mm. parantava vaikutus. Vedenpyhityksen liittäminen marien perinteiseen maanviljelysrituaaliin voidaan nähdä Venäjän ortodoksisen kirkon pyrkimyksenä korvata usko maritradition tuntemien jumalten ja haltijoiden maan kasvua antavaan voimaan uskolla kaikkea hallitsevaan kristilliseen Jumalaan. (Toim. huom.)

⁴ GAKO f. 237, op. 143, d. 893, l.6–9; f. 582, op. 142, d. 262, l.4.

⁵ GAKO f. 582, op. 66, d. 151, l.2.

- ⁶ *Popov* 1981. Ks. myös *Akcorin* 1976.
- ⁷ Uusi vuosi, Vasilin päivä, on kansanomaisesti katsoen joulua tärkeämpi juhla esimerkiksi ortodoksisessa Kreikassa. Toim. huom.
- ⁸ Eräät tutkijat kuten A. F. Jarygin ovat väittäneet, että keremet oli jo alkuaan kaiken pahan, ihmiselle vihamielisen voiman nimitys. Tämän kirjoittajan keräämä aineisto tukee päinvastaista käsitystä: vasta kristinuskon omaksumisen myötä keremetiä alettiin pitää pahana henkenä. Aiemmin niiden uskottiin olevan hyvyyden ja menestyksen antajia, ja siksi niitä rukoiltiin ja niille uhrattiin. Nykyään lähinnä niittymarien keskuudessa keremet-sana on kiro-sana.
- ⁹ Sen tärkein uskonnollinen edustaja oli 1878 perustettu *Kugu sorta* -liike (suuri kynttilä), jolla aikanaan oli paljon kannatusta, mutta joka näyttää hävinneen jokseenkin kokonaan neuvostovalian ensi vuosikymmeninä. Toim. huom.
- ¹⁰ Perinteisiä rituaaleja ovat mm. erilaiset maanviljelyksen vaiheisiin liittyvät juhlit, joissa uhrataan tai rukoillaan, sekä esi-isiin liittyvät riitit, joita toimitetaan pyhissä lehdöissä. Toim. huom.
- ¹¹ Marien uskonnollisten rituaalien säilymisestä neuvostoajana ks. *Allen Frank*, ”Mari-language sources on Mari religious practices in the Soviet period”, julkaisussa: *Eurasian Studies Yearbook* 66 (1994), 77–87. Toim. huom.
- ¹² Ks. esim. *Pekka Lehtonen*, ”Savu nousee taas uhrilehdoista: suuri valkoinen jumala varjelee yhä marilaisia”. *Viikkolehti* 27.6.1997. Toim. huom.

Toimitukselliset huomautukset: Teuvo Laitila.

KIRJALLISUUS

Akcorin, V. A.

1976 Etnogenez marijskogo naroda po dannyi folklori. – Proishozhdenie marijskogo naroda. Joshkar-Ola.

Mozharovski, A. F.

1880 Izlozhenie hoda missionerkovo dela po prosveshtsheniju hristianstvom kazanski inorodtsev s 1652 po 1867. Moskva.

Popov, N. S.

1981 Verovanija marijcev XIX–nachala XX veka. [Painamaton historian väitös-kirja, Moskovan yliopisto.]

Rittih, A. F.

1970 Materialy dlja etnografii Rossii. Kazanskaja gubernija. I–II. Kazan.

Vasilev, V. M.

1927 Materialy dlja izuchenija verovanij i obrjadov mari. Krasnokokshajsk.

SUMMARY

Lidia Toydybekova, *The Influence of the Orthodox Church on the Religious Life of the Mari People*

The Mari people, formerly known as the Cheremis, came under the active sphere of influence of the Russian state and the Orthodox Church in the middle of the 16th century. At that time Czar Ivan IV, also known by his epithet "the Terrible", subjugated the Kazan Tatars who had ruled the Mari regions. The Mari were not in favour of the change of power, but gradually their resistance was broken. After the middle of the 17th century the Russian Church began actively converting the Mari to Christianity.

Many of the Mari saw the strengthened activity of the Russian Orthodox Church and state as a threat to their way of life and considered it as a disaster that had struck them. They abandoned their villages and migrated further eastwards to the remote areas of the Ural forests. There they organized great propitiatory rituals. They thought that their misfortune had been caused by the gods and spirits of their tradition who had become angry when some of the Mari had abandoned their traditional religion and taken a Christian baptism.

The eastward migration of the Mari did not prevent the Russian state and church from continuing the baptisms, which normally were group baptisms. The Orthodox clergy believed that the traditional religiosity could also be destroyed by force. It was thought that the Mari would abandon their sacrifice feasts and other rites they held in their sacred groves by cutting them down. These groves were the main sites of the traditional rituals. The resistance of the Mari made the missionaries change their principles of action. They next sought to habituate the Mari to ecclesiastical customs by keeping all that could be kept of the Mari tradition. For instance, the religious services were held following the tunes and places of the "pagan" services.

Although the Mari did not become Christians in the deepest meaning of the word, their tradition received many Orthodox features and influences. This influence is very clearly visible in the celebration of Easter. For the Mari Easter, in the Mari language "kugeche", originally was a feast of remembrance of the ancestors. The church influence led to "kugeche" becoming a remembrance day of the deceased. Some elderly people also observed the Orthodox fast. Also, several holy figures and feminine deities of the Mari tradition merged into the Orthodox saints and into the Mother of God. Thus the external features of the traditional objects of belief and rituals received a Christian form and name, while in their content many pre- or un-Christian features were preserved.

A small part of the Mari undoubtedly were Christianized, even though they might participate in the traditional religious rituals. A considerable part of the Eastern Mari managed to preserve their traditional religion. Because of this they were called the "clean" Mari, "chi mari" in the Mari language. In the middle ground there was a third group of people who were both Christians and "pagans". Most of them probably were and are today in the area of the Mari Republic. They have been called "those of two faiths", since outwardly they were Christians but in their innermost they kept their traditional religion. The survival even in the Soviet period of the traditional rituals and sacred groves of the Mari is nevertheless a clear sign testifying that despite the Christian influences the Mari have preserved their own identity. The people's own religion is still a central factor of national and cultural identity.

Natalia Baschmakoff:

Viikatemies taivaanrannassa Pihkovan alueen arkea paikallisväestön ja vallanpitäjien näkökulmasta 1996–1998

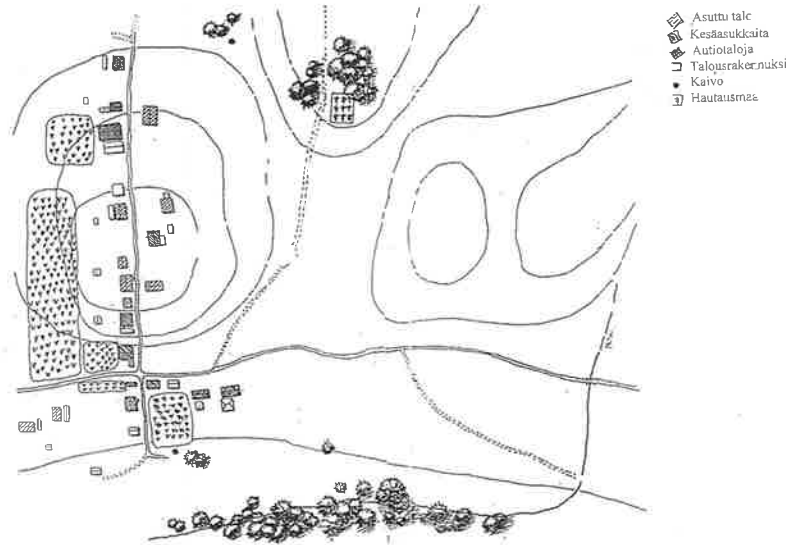
Sietämättömäksi pitkittynyt talouskriisi on saanut jopa amerikkalaistutkijat toivomaan Venäjän valtakunnalle hengähdystaukoa uusliberaalien poukkoilevilta reformiresepteiltä.¹ Koko maan talouskaaoksen näkökulmasta yksittäisten alueiden selviytyminen on pitkälti niiden oman paikallishallinnon toimivuuden ja kekseliäisyyden varassa. Pihkovan alue ei ole poikkeus. Se on yksi tyyppiesimerkki.

Pihkovan alueen nykyinen liberaalidemokraattinen kuvernööri Jevgeni Mihailov on kansallismieliselle ”Zavtra”-lehdelle² antamassaan haastattelussa kuvannut hallinnoimansa raja-alueen kiperiä kysymyksiä. Seutu on Venäjän köyhimpiä. Yli puolet väestöstä saa tuloja alle toimeentulominimin. Alueella ei ole öljyä, ei maakaasua eikä metsää, ei timanttilouhoksia, ei asetehaita tai muuta tuottavaa teollisuutta. Vähät entiset pientuotantotehtaat seisovat hylättyinä ja työttömyysluvat hipovat pilviä. Uusi raja-alueen asema on epäselvä sekin: kuka saa taloudellisen hyödyn – keskushallinto vai raja-alue itse?

Ivahnovon päätöinen kylä Pihkovan seudun sydänmailla sinnittelee päätäjien murheista piittaamatta päivän kerrallaan kesän ja uuden sadon odotuksessa: sen iäkkäät asukkaat eivät paremmasta elosijasta tiedä. Maa on heihin ja he maahan vähässä tyytyväisiä. Joskin ... ”ennen oli kaikki paremmin”, sanovat ivahnovolaiset.³

Nykypäivää

Vähän yli kolmekymppinen Mihailov, koulutukseltaan humanisti ja sanomalehtimies, on Zhirinovskin äänenkannattajan *Pravda Zhirinovskogo* -lehden varapäätoimittaja. Hänen profiilinsa on tähän asti ollut matala. Mihailovin äänen takaa on luettu puolueen johtajan oma ääni. Myös menestys Pihkovan seudun kuvernöörinvaaleissa on katsottu Zhirinovskin henkilökohtaiseksi voitoksi: Pihkovan vaalit olivat selkeästi protestivaalit. Tyytymättömyys näkyi jo kesällä 1996 presidentinvaaleissa, kun kommu-



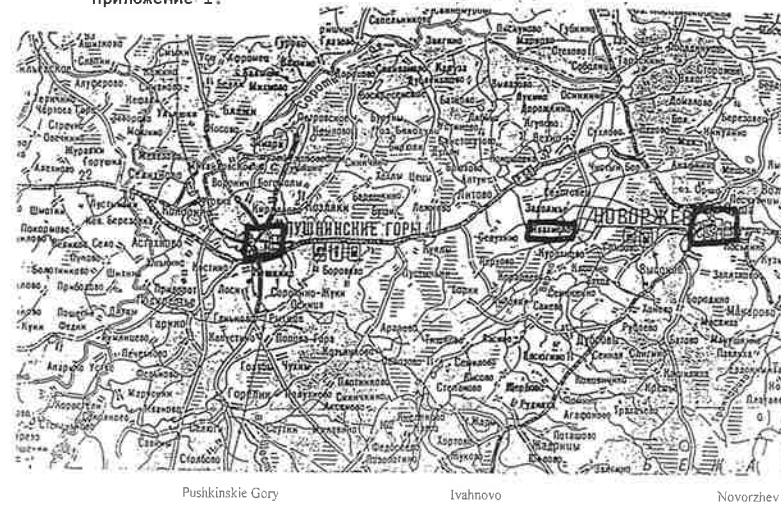
Piirros 1. "Ivahnovon kylä läärdevesikaivon äärellä". Kartta kesältä 1996.

nistien Gennadi Zjuganov sai molerimilla kierroksilla enemmän ääniä kuin Jeltsin.

Niinpä Mihailovin haastattelussaan antama kuva hylätystä ja riistetystä kolkasta, joka on hänen isännöitäväkseen annettu, on osaksi totta ja osaksi puoluetaktikointia. Aivan niin kurjasti eivät asiat Pihkovan seudulla ole, joskaan siirtyminen markkinatalouteen ja yksityiseen yrittämiseen ei suju kitkatta. Erityisesti maaseudulla se on kirjoittamattomien, käsittämättömi- en ja yhtenään muuttuvien säädösten ja kasvottomien hallintoelinten armoilla. Sillä aikaa kun uuden yritystoiminnan odotetaan saavan alulle jotakin alueen omia varoja hyödyntävää toimintaa, ikiaikaiset pellavaviljelmät kasvavat umpeen peltokiertoa ja juolavehnää ja koneet on myyty pois – Viroon ja Suomeen.

Mihailov sanoo etenevänsä varovasti, koska lähihistoria osoittaa, että rajut uudistukset eivät johda muuhun kuin väestön vähäisen elinvoiman salpautumiseen. Hänen ensimmäisiä uudistuksiaan oli kuitenkin näyttävä leivän hinnan alentaminen. Näyttävä, mutta ei merkitsevä, sillä sadan ruplan alennus leivän hinnassa on enemmänkin populistinen ele kuin taloudellinen tukitoimi. Alueella, jossa 40 % väestöstä on eläkeläisiä, se voidaan kuitenkin tulkita käännejennukseksi vähäosaisille.

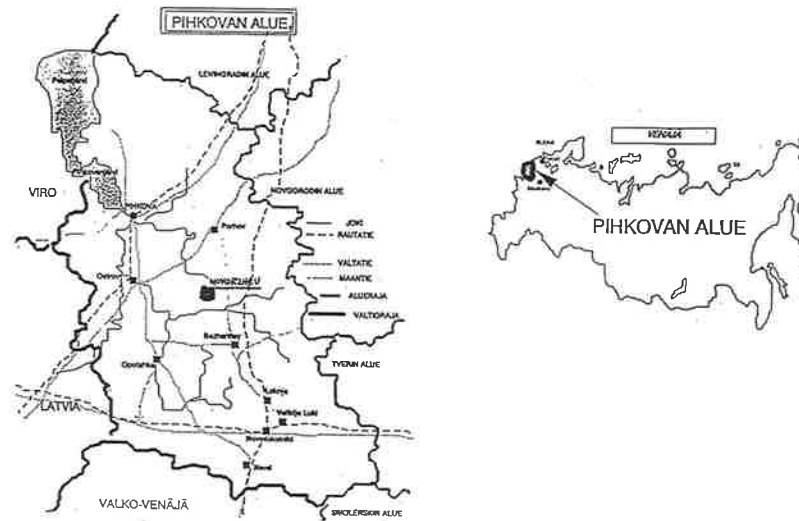
Приложение 1.



Pushkinskie Gory

Ivanovo

Novorzhev



Püirros 2.

Myös kovaa arvostelua osakseen saanut paikallisen väkijuomatuotannon aloittaminen ja säännöstely on osa Mihailovin pientaktikointipolitiikkaa; hyvin kaupaksi menevillä valmisteverotuotteilla hän toivoo voivansa edes osaksi kerätä nopeita tuloja federaation sisämarkkinoilta ja näin paikkailta omatoimisesti kunnallistason kroonista kassavajetta, sillä naapurireitaan köyhempi Pihkovan alue on elänyt lähes kokonaan Moskovon epävarman taloustuen varassa. Kunnallisverojen kiristämisestä ei voi olla puhetta, entisetkin ovat saamatta. ”Pskovalkon” toimintaa ovat kuitenkin varjostaneet lukuisat skandaalit, jotka ovat tuoneet alueelle kyseenalaista julkisuutta.

Työttömyyden ja puoleksi halvaantuneen tuotantoelämän lisäksi seutua rasittaa alhainen väestön kasvu, joka viime aikoina on ollut pysyvässä laskussa. Pääkaupungissa Pihkovassa kuolleisuus ylittää syntyvyyden jopa kolminkerroin. Myös teollisuustuotannon romahtaminen on alueella ollut muuta Venäjää monin verroin rajumpaa ja rakennustuotanto on käytännöllisesti katsoen pysähdyksissä.

Kestämätön taloudellinen ja yhteiskunnallinen tilanne on toisaalta myös stimuloinut mm. Pihkovan kaupungin asukkaita itsenäiseen kansalaisuustoimintaan. Kaupunginjohtajaansa tyytymättömät asukkaat ovat vaatineet kansanäänestystä ja keränneet sitä varten ennätysmäärän nimiä. Asia on juuttunut muutoseikkojen tähden byrokratian rattaisiin. Tämä ei ole estänyt kansalaisia viemästä juttua oikeuteen, mikä on hätkähdyttänyt paikallisia vallanpitäjiä: ennenkuulumatonta Venäjällä! Toisaalta talouden alamäki on saanut liikkeelle myös poliittiset ääriainekset: Pihkova tunnetaan Pietarin alueen ohella uulfasistien keskuspaikkana Venäjällä.

Uusi kuvernööri tähyileekin nyt niihin mahdollisuuksiin, joita alueen perinteisten elinkeinojen – maatalouden, pellava- ja turvetuotannon elvyttäminen voisi antaa. Muun muassa siipikarjatuotanto on lähtenyt käyntiin lupaavasti. Viljelijät ovat saaneet vapaat kädet valita varhainmällisen sovhooi- ja kolhoosipohjaisen tuotannon, osuustoiminnan tai yksityisen fermeritalouden välillä. Asukaslähtöinen agraaripolitiikka on tuottanut tulosta ja Pihkovan alue on tänä päivänä peruselintarvikkeiden suhteen kutakuinkin omavarainen. Lisäksi noin puolet maitotuotannosta myydään kotimaan markkinoille; kuivamaitoa riittää jopa ulkomaanvientiin. Vuonna 1998 alueen kokonaistuotanto näyttää ensi kertaa kääntyneen kasvuun.

Seuraava askel ovat Mihailovin sanojen mukaan alueidenväliset ja ulkomaiset ”vakavasti otettavat investointiprojektit”. Lähialuekauppa erityisesti Latvian ja Valko-Venäjän kanssa on tällä erää realistisin vaihtoehto. Vielä neuvostoajalta Pihkovan seudun erikoisalana ovat olleet erilaiset sähköalan tarvikkeet kuten kaapelit, releet ja muuntajat sekä kodinkoneet, joille niiden edullisuuden vuoksi arvelaan rajan pinnasta löytyvän ostajia. Yhteistyön vauhdittamiseksi Pihkova on avannut Riikaan oman alueedustuston.

Kansainvälisen turismin kehittäminen Pihkovan alueella vaatii jo enemmän yrittämistä, mutta hyvin suunniteltuna ja markkinoituna tuotteelle olisi otollinen pohja, liittyhän seutu kiinteästi Venäjän valtakunnan varhaishistoriaan sekä 1800-luvun suuriin nimiin – Pushkiniin, Rimski-Korsakoviin, Musorgskiin – ja sillä on mitä esitellä elämysten metsästäjille. Rakennusmuistomerkkien ja pyhiinvaelluspaikkojen lisäksi seudulla on isoja luonnonsuojelualueita ja yleisesti ottaen Pihkovan seutu on ekologisesti varsin puhdas. Erityisesti kotimaan- ja lähialuematkailua silmällä pitäen alueelle olisi melko pienin panostuksin mahdollista kehittää leirintä- ja virkistysalueita, maatilapalveluja, luontoretkeilykeskuksia jne.

Paikallishallinto ja raja-alueen erikoisasema

Mutta ennen kuin taloudellinen kasvu pääsee toden teolla vauhtiin alueen on ratkaistava raja- ja vähemmistökiistansa Viron ja Latvian kanssa. Ne ovat hirtäneet kanssakäymistä sekä paikallisella että federaation tasolla kun Pihkovan alue muuttui 1992 Neuvostoliiton sydänseudusta Venäjän rajamaaksi. Sen lähes 800 kilometriä pitkä länsiraja on samalla valtakunnanraja. Tulli- ja rajavartiolaitoksen tulo mullisti monen rajakylän elämän. Venäläisjoukkojen kotiuttaminen kaksinkertaisti Pihkovaan alueelle sijoitettujen armeijan joukkojen miesvahvuuden. 1990-luvun puoliväliin mennessä seudulle muutti lisäksi 80.000 entistä ulkovenäläistä Latviasta, Viirosta ja Keski-Aasiasta. Heidän asuttamisessaan ja saamisessaan työelämän piiriin on ollut haastetta kerrakseen.

Kysymys raja-alueen erikoisasemasta on jo pitempään ollut Venäjän duuman mietittävänä. Pihkovan alue ei ole ainoa, joka odottaa käytäntöjä selkiyttävää lainsäädäntöä. Samassa tilanteessa kuin pihkovalaiset ovat 42 muun Venäjän raja-alueen asukkaat. Kansallisuuksien ministeriö ja valtiovarainministeriö ovat olleet eri linjoilla siitä mitkä tahot hyötyvät rajakautasta saatavasta tulosta. Paikallishallinnon mielestä asia on kuitenkin päivänselvä: raja-alueen on myös itsensä saatava hyötyä sen läpi kulkevista tavaroista ja palveluista.

”Näköalaton maaseutu”

Sodanjälkeistä maaseutua kohtasi kaikkialla Euroopassa tuotantovälineiden koneellistumisen ja automatisaation myötä tuoma maaltapako. Hintavien koneiden ja velkaantumisen vaihtoehtona oli pienviljelijäväestön entistä kovempi – käytännössä mahdottomaksi käyvä – työnteko entistä kurjemmin ehdoin. Tämä oli perimmäinen syy siihen, ettei maaseutu houkutellut nuorta polvea jatkamaan isien työtä, että syntyvyys laski ja maaseutu alkoi näivettyä.

Kansalaissota, pakkokollektivisointi, toinen maailmansota ja sodanjälkeiset epäonnistuneet agraarireformit veivät Venäjän maaseutua jokainen askelen kohti perinteisen talonpoikaisen elämänmuodon häviämistä; tämä puolestaan johti apatiaan, piittaamattomuuteen omasta kohtalosta ja omista vaikuttamismahdollisuuksista. Maaseudun ongelmiin reagoitiin kyllä säännöllisin väliajoin, mutta reaktiot ja päätökset tulivat keskusjohtoisessa järjestelmässä ylhäältä. Maasta elantonsa saavien ihmisten mieltä ei kysytty. Käytännössä venäläinen talonpoika oli jälleen kerran historiansa aikana sidottu turpeeseen, sillä aina 1970-luvun puoliväliin kolhoosien ja sovhoosien työntekijöillä ei ollut oikeutta saada passia.

Vuonna 1996 ilmestyneessä tutkimuksessaan *Venäjän katoavaa maaseutua: mustanmullanseudun ulkopuoliset alueet 1960–80* Venäjän tiedakatemian vanhempi tutkija Ljubov Denisova osoittaa yksiselitteisesti ja järjestelmällisesti, että viimeisten sadan vuoden aikana erilaisten agraarireformien ns. ”onnen kaavat” ovat vaihdelleet loputtomasti, mutta syrjäytyneiden määrä on niiden seurauksena joka kerta kasvanut.

Denisova kiinnittää huomionsa siihen, että jo usean tutkijapolven mielessä on herännyt sama hämmennys: onko tämä kohtaloa vai kirousta? Miten on mahdollista, että vallanpitäjät järjestelmästä ja uudistusten sisällöstä riippumatta ovat olleet niin vallahimoisia mutta taitamattomia, niin virkainteisia mutta asiantunteuttomia sekä niin täydellisen välinpitämättömiä, että heillä ei ole ollut halua eikä kykyä ottaa huomioon paikallisia olosuhteita? Vaikka tietoa olisi hyvinkin ollut tarjolla, paikallisväestöä enempää kuin tutkijoitakaan ei ole kuultu silloin kun poliittiset tahot ovat päättäneet päättämisen vuoksi. Näin on jatkunut koko kuluneen vuosisadan. Venäjän-Neuvostoliiton historia kuhisee uudistusintoisia idealisteja ja aloitekykyisiä avulialta aatuja. Aloitekykyä on puuttunut vain niiltä, joihin uudistukset ovat kohdistuneet.

Denisova näyttää vakuuttavasti, että mustanmullanseudun ulkopuolelle jäävä Venäjän maaseutu (*Netshernozerije*, tästä eteenpäin lyhenne *MSU-maaseutu*), joka käsittää noin 30 oblastia Pohjois-, Keski- ja Luoteis-Venäjällä sekä Volgan-Vjatkan alueella, alkoi syrjäytyä jo hyvän aikaa ennen

vallankumousta. Nämä olivat niitä perivenäläisen kulttuurin seutuja, jotka teollistumisen alusta asti tuottivat raaka-ainetta ja työvoimaa pohjoisen ja kaukoidän mittaviin rakennushankkeisiin, uudismaitten raivaukseen, tehtaisiin ja suurkaupunkeihin. Yksi tällaisista tyypillisistä raaka-aineriiston alueista oli Pihkova, ikivanhan ja ikivahvan ortodoksikulttuurin tyyssija.

Denisova vertaa mm. systemaattisesti NKP:n utopistisen agraaripolitiikan virallisia tilastoja erityisesti 1960–80-luvuilla paikallisaineistojen suulliseen kertomaan ja toteaa, että on vaikea käsittää sitä mittakaavaa, jolla virallisen politiikan ja elävän todellisuuden välinen railo olisi kuvattavissa. Virallisen ideologian mukaan sosialismi oli saavuttanut ”kehittyneen sosialismin vaiheen” ja tilastojen oli oltava tämän väitteen kanssa sopusoinnussa. Denisovan tutkimuksen arvo onkin nimenomaan kvalitatiivisessa lähestymistavassa. Hän on tutustunut tuhansiin talonpoikien anomus- ja valituskirjeisiin. Lainaukset niistä sekä paikallislehtien yleisökirjoitukset korostavat eleettömällä tavallaan sitä totaalista piittaamattomuutta ja vieraantuneisuutta, jota keskushallinto on kaikkina aikoina osoittanut tehdessään maaseudun väestöä koskevia kauaskantoisia ja useimmiten – tuhoisia päätöksiään.

Nykypäivän tilannetta silmällä pitäen erityisen raunioitava oli kollektiivitalouksien ns. ”tervehdyttämiskampanja” 1950-luvun puolivälissä, jolla kolhooseja yhdistämällä koetettiin paikata sodan jälkeensä jättämää työvoiman hukkaa. Toinen maaseutua autioittanut uudistus oli 1960-luvun puolivälissä kolmannen puolueohjelman julistama ja seuraavien vuosikymmenien aikana jatkunut keskittävä maaseudun asutuspolitiikka. Se leimasi järjestelmällisesti pienimmät kylät – joita oli 85 % kaikista maaseudun asutuskeskuksista – kehityskelvottomiksi ja katkaisi samalla kylien pitkän talonpikaisen kulttuuriperinteen, niiden käsityö- ja pientuotannon, sen minimaalisen mahdollisuuden olla oma-aloitteinen, jota maaseutu transiititalouden aikana olisi paikallistasolla niin kipeästi kaivannut.⁴ Näin alkoi ns. ”näköalattomien kylien” (*bezperspektivnyje derevni*) alaspäin ja asukkaiden siirto valtion toimesta perinteisiltä sijoilta uusiin asutusyksikköihin. (GK 1996, 401.)

Tämän kaltaiset ylhäältä käyneet ja massamittakaavassa toimeenpannut väkivaltaiset ratkaisut kiihdyttivät järkyttävällä tavalla MSU-maaseudun taloudellista, sosiaalista ja kulttuurista rappeutumista, sillä kylien autioituminen, umpeen hakatut ikkunat, maatuivat kaivot, talviajan auraamaton umpihanki ja paketoitunut pellot eivät olleet pelkkää viljelysmaan ja asuin-sijan vaan myös ihmiskohtaloiden ja vuosisataisten kulttuuriarvojen hukkaan heittämistä (Denisova 1996, 122).

Merkit MSU-maaseudun näivettymisestä olivat pitkään näkyvissä. Vuosien 1959, 1970, 1979 ja 1989 väestölaskennat osoittivat selkeästi, että pienet kylät tekevät kuolemaa (ibid., 7). Vielä 1940 MSU-alueiden

viljantuotanto oli jotakuinkin vallankumousta edeltäneiden vuosien tasolla. Kuitenkin näillä alueilla sijaitsi lähes puolet (n. 100.000) koko Neuvostoliiton kolhooseista ja lähes 20 % (n. 900) sovhooseista. Mutta kolhoosien ja sovhoosien koneellistamisaste oli selvästi muita alueita huonompi. Sodan tuhot romahttivat erityisesti luoteisten MSU-alueiden maataloustuotannon ja se saatiin suunnilleen vuoden 1940 – eli siis tsaarinajan tasolle – vasta vuonna 1950 (ibid., 13–15).

Nykyistä Pihkovan alueen tilannetta kuvaa hyvin erään haastateltavan loppupäätelmä:

Tämän seudun pahin ongelma on se, että käskyt annetaan ylhäältäpäin. Duuma miettii taas ja pätkäilee että voidaanko meille antaa maata? Miksi ei voisi? Me olemme kuin jotain koekaniineja. Koko maailma voi omistaa maata, vaan ei täällä. "Veräjä kulkee omaa tietään!" (Loimi & Takala 1998, 72.)

Edelliseen on lisättävä ikänsä kolhoosissa asuneen eläkeläishaastateltavan käytännönläheinen kommentti; haastateltava viittaa epäsuorasti siihen, että kaikkien tolkuttomien kokeilujen jälkeen järkevältä tuntuva maan yksityistämisen ajatus on tullut liian myöhään. Maaseudun väki on auttamattomasti liian iäkästä, nuoret ovat ehtineet asettua kaupunkiin:⁵

Nyt puhutaan paljon siitä, että maa pitää antaa yksityisomistukseen. Minun mielipiteeni on, että sille, joka pystyy tekemään työtä se onkin hyvä asia, mutta sille, joka ei pysty, se on huonompi asia. Sillä kuka tänä päivänä ottaisi itselleen maata omaksi? Keitä täällä kylällä enää on jäljellä? Ja millä sitä maata muka viljeltäisiin? Tarvitaan traktoreita, koneita, kylvö- ja kyntövälineitä, eikä olisi pahitteeksi vaikka talossa olisi edes yksi hevonen, mieluummin parikin. (GK 1996, 29.)

Pyhä Pihkovan maa

Vielä tänäkin päivänä monien nykyvenäläisten, jopa nuorten arkitajunnassa historialliseen Pihkovan seutuun liittyy implisiittisesti käsite ”pyhä” – ”svjatoi”. ”Zemlja Pskovskaja” (Pihkovanmaa) luetaan ikään kuin vanhan kronikan nuotilla ”svjataja Zemlja Pskovskaja”. ”Pyhä” ei viittaa tässä niinkään uskonnolliseen käsitteeseen kuin tarkoitteen korkeaan arvolutaukseen, perimältään johonkin erityisen merkitykselliseen, kunnioitettavaan ja sillä tavoin pyhään.

Kunnioitus tulee siitä, että Pihkova on ikivanhaa, nuoremalta kivikaudelta asti asuttua seutua. Venäjältä päin katsottuna se on ollut Länttä, Euroopasta päin Itää. Se on sijainnut erinomaisen keskeisten Novgorodin, Moskovan ja Baltian kauppateiden varsilla ja Pihkovan alueen arkeologiset löydöt – roomalaiset rahat, partaveitset, korut jne. – kertovat pysyvästä asutuksesta, maanviljelyksestä ja tavaravaihtokontakteista jo ainakin ajanlaskumme II–III vuosisadalta (Aleksandrov 1989, 26–28). Pääasiassa kauppiaiden ja käsityöläisten asuttama linnavarustus on sijainnut Pskova- ja Velikajajokien yhtymäkohdassa jo 700-luvulla, joskin muinaisvenäläisissä kronikoissa paikka mainitaan ensi kertaa vasta vuonna 903 ruhtinas Igorin ja ruhtinatar Olgan häiden yhteydessä. Runsaat esinelöydöt kertovat Pihkovassa asuneen käsityöläisiä ja kauppiaita; katuverkosto ajo- ja kävelykatuineen oli varsin kehittynyt ja kaupungin elinkeinoelämä oli erityisesti keskittynyt omaan metallintuotantoon; sulattamoissa käytettiin paikallista raaka-ainetta – hölmää eli suomalmia, josta taidettiin valmistaa mitä erilaisimpia tarvekaluja veitsestä hohtimiin, avaimesta auranvannakseen (Beletski 1991, 6).

Vaikka Pihkova joutuikin historiansa aikana olemaan useaan otteeseen Venäjän etuvartiona, se välttyi kuitenkin tuhoisilta tataarihyökkäyksiltä. Pitkän ja katkeamattoman kaupunkiperinteensä sekä maantieteellisen sijaintinsa ansiosta kaupunki on ollut kiinteästi myös osa kristillisen Euroopan kulttuurihistoriaa. Sadat omaleimaiset pohjoisen ortodoksisen kirkkoarkkitehtuurin muistomerkit – kirkot, rukoushuoneet, hautakummut, kivistit sekä linnoitusverkosto kertovat mahtavasta keskiaikaisesta menneisyydestä. Kremlin ja sen 1100-luvulta peräisin olevan P. Kolminaisuuden tuomiokirkon rinnalla on Velikajajoen vastarannalta mainittava samalta ajalta vankkarakenteinen bysanttilaishenkinen Mirozhin luostari ja siinä ristinuotoinen Kirkastuksen kirkko helposti tunnistettavine naurinmuotoisine kupoleineen ja kuuluisine freskoineen.

Runsaan keskiaikaisen aarteiston lisäksi Pihkovan menneisyys tarjoaa Venäjän XIX vuosisadan tilanomistajakulttuuriin liittyviä muistomerkkejä. Idylliset maatilamuseot Mihailovskoje, Pokrovskoje, Trigoriskoje, Voskresenskoje suojelualueineen liittyvät kaikki kiinteästi kansallisrunoilija Aleksandr Pushkinin (1799–1837) elämään ja tuotantoon. Täällä saivat alkunsa mm. runoromaani *Jevgeni Onegin* ja draama *Boris Godunov*. Täällä, Svjatogorskin keskiaikaisessa luostarissa lepää runoilijan tomumaja. Mihailovskojen vieraskirja viime vuosisadan lopulta tarjoaa oivan läpileikkauksen paikan merkityksestä venäläisille jo tuolloin: kreivien ja ruhtinaiden nimikirjoitusten välistä löytyy runoilijoiden, näyttelijöiden, opettajien, käsityöläisten nimikirjoituksia. Mutta ”pyhyden” merkityksen avaa allekirjoitus ”nimetön pyhiinvaeltaja, joka on kulkenut tänne jalan 981 virstaa Kievistä” (RM 4177,11).

Neuvostoaikana 1960-80 luvuilla ideologisoitu, lähes teollisuusluontoinen massaturismi toi kansallisrunoilijan nimeä kantavalle suojelualueelle yli puoli miljoona kävijää vuodessa. Nyt kun tuotantolaitosten sosiaali-etuihin eivät enää kuulu erilaiset valt.on järjestämät palvelut kuten loma- ja virkistysretket ja kun julkisten kulkuvälineiden matkalippujen hinnat ovat kohonneet pilviin, tavalliset, esimerkiksi nelihenkiset vieraspaikkakuntalaiset perheet eivät pysty kustantamaan itselleen kulttuuripitoista kesämatkaa Pushkinin kotitalalle. Valtiollisen turismin ajoilta täällä seisovat vielä paraikaa rapistuvat ja osin suljetut matkailijapalvelut – hotellit, vierasmajat, leirintäalueet ja vähittäistavarakiostit. Pushkinin syntymän 200-vuotisjuhlia odotellessa itse museot vielä sinnittelevät taloudellisten vaikeuksien saartamina. Myös rakennusten ja puistojen korjauksesta käydään – ulkopuolisesta joskus pelkiltä arvovaltakysymyksiltä tuntuvia – kiivaita kiistoja Moskovan museoviranomaisten ja paikallisten työntekijöiden välillä; kiistoja ovat aiheuttaneet myös Venäjän kirkolle palautetun luostarin ja sen alueella sijaitsevan kansallisen muistomerkin, itse Pushkinin haudan, hoito- ja tuottokysymykset.

Tavallisen paikkakunnan eläjän on kuitenkin jatkettava tästäkin eteenpäin matkailuelinkeinon alan äästä huolimatta. Sillä 10.000 hehtaarin laajuisen suojelualueen mailla sijaitsee 27 kylää ja kirkonkylää ja peräti 11 järveä. Suojelualueen lähipiirissä köyhtyviä ja sammuvia kyliä on monin verroin enemmän. ”Satunnainen kävijä aistii Pihkovassa omien oloihinsa jätetyn Euroopan syrjäkulman vanhanaikaista viehätysvoimaa”, kirjoittaa Kaija Virta Helsingin Sanomien sarjassa ”Edessä länttä ja Eurooppaa” (HS 19.6.1998). Niinpä. Kerran ei niinkään syrjäkulman ”viehätys” tulee lähes 1000 vuotta juurillaan kehittyneestä vanhasta omaleimaisesta sivistyksestä, josta muutaman vuosikymmenen ideologinen kokeilu ja nykyinen lyhytjännitteinen taloudellinen hyötyajattelu ovat paraikaa saamassa lopullista niskaotetta.

Baba Dunjan kotikylä

Ivahnovon kylä sijaitsee vain viitisentoista kilometriä Pushkinin suojelualueesta itään rajoonin pääkaupungin Novorzhevin suuntaan. Novorzhev, entinen markkinapaikka, on Pihkovar. alueen maantieteellinen keskipiste; sen merkitys on nykyään lähinnä hallinnollinen. Kaupungin elinkeinolaama – parhaina aikoina maankuulu pellavatuotannon jalostus ja myynti – ovat tänä päivänä täysin lamassa. Seutu on hyvin maanviljelysvaltaista. Perestroikaan asti vuosisatoja jatkuneen pellavatuotannon lisäksi tärkeitä

ovat olleet karjankasvatus ja maidonjalostus. Sodan aikana Novorzhev lähialueen kylineen miehitettiin ja poltettiin maan tasalle. Saksalaiset polttivat kaupungin ympäriltä 263 kylää, joista 53 ei koskaan jälleenrakennettu (Loimi & Takala 1998, 58).

Ensimmäiset historiatiedot Ivahnovosta löytyvät 1800-luvun alkupuolelta. Niissä kerrotaan, että kylä, jossa on kuusi taloa, 28 miestä ja 37 naista, on kuulunut tilanomistajalle nimeltä Lihardov. Naapurikylästä Kurohnovosta löytyy maininta jo 1500-luvulta. 1800-luvun loppupuolen asiakirjat tietävät kertoa ”Ivahnovon kylästä lähdevesikaivon äärellä” (Loimi & Takala 1998, 80, 74.) Kyläläiset sanovat asuneensa tällä paikalla Verzha-joen mutkassa monia sukupolvia, ”iät ja ajat”. Lähes kaikki ovat keskenään sukua, vaikka puolisoa onkin käyty hakemassa lähikylistä. Kylä on suurimmillaankin ollut pieni; ”Venäjän Keisarikunnan vuosien 1872–77 asutusluetteloissa” mainitaan, että Ivahnovossa on 15 taloa, niissä 53 miestä ja 55 naista (ibid., 79). Vielä 1960–70 -luvuilla oli 24 taloa ja joka talossa pari lasta (ibid., 93). Taloja on tänäkin päivänä jokseenkin sama määrä, mutta asuttuja niistä on vain neljä ja ympärivuotisia asukkaita kesällä 1998 oli enää neljä naista.

Rintama vyöryi pariinkin kertaan Ivahnovon ylitse polttaen kylän kahdesti viimeiseen hirteen. Silloinkaan asukkaat eivät lähteneet kylästä vaan pakenivat vihollista lähiseudun soille, palailivat poltettuun kylään ja piiloutuivat kyläkalmistoon kaivamiinsa maakuoppiin. Eläkeläisvaimo Sasha (s. 1929, asuu talvet Pietarissa) muistelee:

Minä olen '29 syntynyt. Menin kouluun seitsenvuotiaana, juu! Ennen sotaa kävin neljä luokkaa, vielä ehdin. Kurohnovossa [naapurikylässä] oli koulu. Viidennen kävin iltaluokilla. Kaikki me täällä olimme [sodan aikana]. Saksalaiset kun tulivat – polttivat kaikki. Mutta eivät he meihin koskeneet. Eivätkä ne olisi meidän kylää polttaneetkaan, mutta kun tuohon tienristeykseen pysähtyi meidän sotilaita tauolle ... No, me tuotiin niille kuka mitäkin syömistä. Ne sieltä Kurohnovosta moottoripyöriensä selästä näkivät, että täällä on sotilaita ja siitä suoraan [tänne] ...

Meillä oli sellainen oikein iso talo, ikkunatkin tämmöiset näin ... korkeat oli ikkunat, leveämmät ... uunia ei ehditty loppuun muurata, muurari vietiin rintamalle. No, me siinä istutaan illallis-pöydässä ... tulee saksalainen, koputti kyllä rehellisesti ikkunaan ja sanoi: ”Emäntä, lähtekää!” Ja samassa [raapaisee] tulitikkua ja – psshh ...! Tässä kävi kova ryske kun ne yrittivät ottaa kiinni niitä sotilaita, kaksi kaatui. Ja sitten meitä vietiin. Lehmä ehdittiin päästää ulos navetasta, mutta iso porsas jäi, paistui. Aamulla kun tultiin, nyljettiin kamara ja syötiin. Kasvimaalle tehtiin kivistä pieni tulisija, ihan tuohon kasvimaahan vain. Kesällä oli lämmintä. Mitään ei jäänyt [ei edes yhtä vajaa] pään päälle. Baba Veralle

*taisi jäädä. Tuo se on hänen talonsa, mutta kun saksalaiset perään-
tyivät niin silloin senkin polttivat.*

*Tuolla mäellä, kalmistossa asuimme. Kaivettiin sinne poteroita
ja niissä sitten asuttiin, sitten lähdettiin kuka minnekin pääsi, kun
tuli oikein kylmät ilmat. Ja kylä ihan tuolla suolla nukuttiin suo-
raan lumen päällä. Nuotiota ei saanut sytyttää – saksalaisten pe-
lost. Kaikki oli hajalla, mitään ei jäänyt. No, vähät mitä uunista
oli jäänyt otettiin irti ja niistä muurattiin sinne kalmiston kuop-
paan pieni tulisija. Kuopassa asuttiin.*

[...]

*Isä selvisi hengissä, palveli pioneerijoukoissa, palasi sodasta.
Tuli joskus vasta lokakuussa '45, lokakuussa tuli. Käytiin viimeisiä
perunoita vielä kaivamassa, jos mitä olisi maahan jäänyt pellolle.
Hei! Tulee, huutaa: "Hei! Teidän isä tulee tuolta!" Me emme usko-
neet. Tuli tuolta Kurohnovosta päin. Oli niin vaiha että, pitkä mant-
teli ja pikkuinen tuo ... reppupaha selässä. Me [lapset] syöksyim-
me kaikki isän kimppuun. Meitä oli sellainen liuta, ja isä kaatui.
Voi, että oli iso ilo! Että kotiin tuli elävänä. Ja niin sitten pantiin
uusi talo pystyyn. (Loimi & Takala 1998, 75–77.)*

Muitakin kyliä paloi, kuten Kurohnovo. Monet Ivahnovon miehet liittyi-
vät partisaanijoukkoihin. Kyläläiset tukivat partisaaneja. Sodanjälkeisen
elämän aloittaminen oli kovaa. Hevosia ei ollut. Kynnettiin ihmisvoimin,
naiset vetojuhtina. Nina Ivanovna (s. 1928) kertoo:

*Sitä sodanjälkeistä ei iahdo edes muistella. Huh! Kun ajatteleekin
... että 20 kilometriä kuljettiin jalan, ja nyt eivät kulkisi omin jaloin
eivät puolta metriä. Nuoret, mokomat! "Kyllä kai! En minä tästä
mihinkään kävele!", sanovat. Ja meikäläinen kanto harteillaan
puudan verran 20 kilometriä, eikä ruokaa ollut minkäänlaista,
leipään pantiin puolet ruohoa. Se oli hirveää! En ymmärrä miten
sitä selviittiin, että mikä se oli se taika. Auraa saatiin vetää itse. Ei
ollut hevosia. Kuusi meitä naisia auraa vetämässä ja yksi ukko
aurankahvassa. Niin pantiin perunat maahan ja kylvettiin ihan
kaikki. Elää piti, nälkä oli. (Loimi & Takala 1998, 78.)*

Sodasta ja jälleenrakennuksesta selvittyään Ivahnovo joutui "näköalatto-
mien" listalle. Asukkaat kertovat, miten vielä 1980-luvun alussa heitä
käytiin kyläneuvostosta suostuttelemassa muuttamaan kaupunkiin, mutta
yksikään ei lähtenyt. 1990-luvun alussa, nykyisten asukkaiden tultua elä-
keikään alkoi kuitenkin lopullinen lähtölaskenta; silloin myytiin ensim-
mäiset kolme taloa tarveaineiksi, poltto- ja rakennuspuiksi muihin kyliin.
Vallan vaihtumisen hulluina vuosina, kun maata ja kiinteistöjä sai ostaa
pilkkahintaan, myytiin myös ensimmäiset talot ulkopuolisille kesävierail-
le, joilla ei ollut sidoksia Ivahnovoon. Suurin osa viimeksimainituista ei

juurikaan käy kylässä ja heidän kesäasunnoiksi ostamansa mökit rapistuvat entisestään. Kylässä asustaa vain yksi ulkopuolinen kesävierasperhe, joka viettää säännöllisesti joka kesän Ivahnovossa toukokuusta syyskuuhun kasvitarhaa viljellen ja osallistuen kylän sosiaaliseen elämään.

Kylä sijaitsee kumpareella, jota kiertää Verzha-joki ja siihen sekä Vehno-järveen yhteydessä olevat ojat. Kevättulvien aikaan Ivahnovo on usein viikkokaupalla saaroksissa. Tulvavedet vievät sillat ja rikkovat rummut. Tieongelmat ovat lähes jokavuotisia. Jonkinmoinen tienhoitokuntakin kylässä on muodostettu, mutta epäselvyys siitä kenelle tien hoito kuuluu – sovhoosille vai sen entisille työntekijöille, nykyisin yksityisille eläkeläisille – jarruttaa käytännön toimintaa.

Ivahnovon talot on rakennettu hirsistä perinteisen luoteisvenäläisen ns. ”viisiseinäisen” (*izba pjatistenka*) tuvan tapaan. ”Viides” seinä on väliseinä, joka erottaa tuvan talous- ja varastotilasta. Talot sijaitsevat kahden ristikkäisen tien varrella, usein joskaan ei aina, päätypuoli tielle päin. Teistä toinen, joka vie Vehnon kirkonkylästä Kurohnovoon yhdistää kyläläiset ulkomaailmaan, toinen on kylänsisäisen elämän väylä; se vie kaivolta ”keskustaan” kylänmäelle ja sieltä sivupolkua kalmistoon, joka sekin on kyläläisten mukaan sijainnut paikallaan ”iät ja ajat” (Ks. piirros 1). Muuta julkista hartauspaikkaa ei Ivahnovossa ole vaan hautausmaalla kokoonnutaan sekä hautaamaan että muistelemaan tai juhlimaan vuotuisia pyhiä.

Kylässä on sähköt, mutta ei puhelinyhteyttä. Hätätapauksissa pyöräilään, juostaan, kahlataan tai mennään jalaskelkalla naapurikylään Kurohnovoon, joka sijaitsee noin puolentoista kilometrin päässä. Viestejä maailmalta tuo kylään televisio, josta poimitaan sekä koti- että ulkomaan uutiset; naisväen tärkeitä hengähdyshetkiä ovat aamupaivän ”Santa Barbara” -sarjan lähetykset. Koulua ei Ivahnovossa ole koskaan ollut vaan lapset ovat käyneet aina 1970-luvulle saakka koulunsa Kurohnovossa; myöhemmin koululaiset on kuljetettu bussilla Novorzheviin.

Koska entisten kolhoosityöläisten eläkkeet ovat pienet (kesällä 1997 – 209.000 ruplaa, nyk. 209 ruplaa), Ivahnovo elää omavaraistaloudessa. Toisaalta ei asukkailla ole velkaakaan, niin että eläkkeen ja minimoidun luontaistalouden varassa he tulevat hyvin toimeen. Taloja ympäröi kasvi- ja perunamaa, omenapuut ja marjapensaat. Viljaa ei viljellä. Entisen tulo lähteen – pellavan tarina on lopussa; vakituinen kesäasukas Nadja kertoo, että viimeisen kerran pellavaa kylvettiin 1996, sekin miten kuten tasoittamattomaan peltoon, niin ettei koneella voinut korjata. Niinpä nuo historialliset viimeiset pellavat niitettiin lehmien pahnoiksi. (Loimi & Takala 1998, 109).

Kyläläisillä on omassa omistuksessa kullakin noin 800 neliömetrin kasvitarha. Lisäksi heillä on vuokraoikeus entisen sovhoosin, nykyisen osakeyhtiön omistamiin peltopalstoihin; vuokramaalla kasvatetaan pääasiassa heinää eläinten rehuksi. Vain kahdessa talossa on työhevonen.

Traktoria kylässä ei ole, ei myöskään autoa eikä moottoripyörää. Miehet säästävät työhevosta eikä niitä turhaan käytetä ostosmatkoilla vaan naisväki taivaltaa lähikyliin ja jopa Novorzheviin asti (n. 15 km) jalan. Rehunostomatoilla kerääntyy isompi asioidisjoukko kaupunkiinmenijöitä ja silloin järjestyy hevospeli. Muuta karjaa – lehmä, sikoja, lampaista, siipikarjaa ja kaneja on kullakin vain omiksi tarpeiksi – kylässä on kaikkiaan kolme lehmää ja yksi vasikka, sikoja yksi taloutta kohti, lampaista on muutama vain yhdessä taloudessa. Saman talon isäntä hoitaa mehiläisiä kotitarpeiksi.

Useimmiten maitoa ei riitä myyntiin kesävieraillekaan vaan tinki on haettava naapurikylästä. Taloista ostetuissa maitotuotteissa astian vetoisuus määrää hinnan. Niinpä viiden litran tölkki maitoa tai rahkaa maksaa saman verran (kesällä 1997 hinta oli 5 000 ruplaa, nykyään 5 ruplaa). Kaupungin torilta tai kauppa-autosta ostetaan pääasiassa leipää, jauhoja, suuri-moita, suolaa, sokeria, teetä, kahvia⁶, tupakkaa ja viinaa, apteekista lääkkeitä. Vaatteita ei osteta vaan vanhat kulutetaan loppuun tai peritään sukulaisilta tai kaupunkilaisilta. Muuten talot elävät säästöjen ja tuoreen sadon väliä. Heinäkuussa annetaan vielä uusien perunoiden kasvaa ja syödään vanhoja, joita höyrytetään tuoreilla porkkanoilla, sipulilla ja punajuurilla. Suolakurkkuja ja avomaakurkkuja syödään kesällä herkkuna rinnan. Umpioitua sianlihaa, kuivattuja ja suolattuja sienä, hapankaalia riittää myöhäiseen syksyyn. Myös lääkeyrttejä kuivataan.

Kylän muutamat syrjäytyneet asukkaat, jotka eivät vielä ole eläkeiässä saavat tietyn määräjän elantonsa työttömyyskorvauksista (kesällä 1997 40.000 ruplaa, nykyään 40 ruplaa) sekä niittämällä vuokramailta heinää ja tekemällä kesällä renkitöitä, talvella pikku korjauksia, kalastamalla, metsästämällä, sienestämällä sekä myymällä Novorzhevin tavaratorilla autiotalojen irtainta omaisuutta ja korjaamalla niiden puutarhojen hedelmäsadon. Rärkeimpiin autiotalojen tyhjennyksiin ovat puuttuneet jopa paikalliset poliisivoimat (Loimi & Takala 1993, 108, 162).

Talojen asuintila jakautuu perinteisesti kolmeen osaan – eteiseen, tupaan ja kamariin. Tupaa hallitsee valtaisa uuni, jota ainakin talvisaikaan lämmitetään päivittäin; sitä vinottain vastapäätä on ikoninurkka – ”krasnyi ugolok” (joka ei välttämättä ole idän suuntaan). Ikoninurkassa pidetään kaikkea arvostettua kuten televisiota, kalenteria, lämpömittaria, unikirjaa, läheisten valokuvia jne. Ikonit ovat järjestään puulle tai kovallevylle liimattuja irtopainokuvia. Niitä kehystää käsipaikka ja muovikukat. Huoneet ovat matalat, seinät ja katto yleensä seinäpaperilla päällystetyt. Vain Baba Veran talossa on vanhanajan lautakatto ja sitä kyläläiset pitävät melkein paikallisena nähtävyytenä. Pienet ikkunat sijaitsevat matalalla; niitä ei juurikaan avata, vaan tiivistet ja liimaukset pysyvät talvesta talveen ja tupa tuulettuu vain oven kautta. Joka perheellä on oma sauna –

savusauna tai tavallinen, mutta niissä peseydytään harvoin, noin kerran kuussa. Harvat pesukerrat eivät kerro niinkään hygienian puutteesta kuin suhteesta veteen: joki on mutainen ja liian kaukana, jotta siitä voitaisiin kantaa pesuvedet, kaivovettä taas käytetään säästeliäästi. Kun kesäasukkaat kantavat saunavedeksi kaivosta 8 ämpäriä kahdelle hengelle, paikalliset käyttävät saman määrän kuudelle hengelle. Mutta esimerkiksi pyykit kannetaan korennoilla suurissa pajukoreissa joelle huuhdottavaksi. (Loimi & Takala 1998, 80–89, 119–120.)

Vanhat käsityötaidot ovat kuolemassa. Perinteinen korinpunonta, jota harjoitettiin karjaa paimennettaessa ja talvella puhdetöinä sekä pellavan ja villan kehruu elävät viimeisiä aikoja. Taidot ovat jäljellä, mutta tekemisen voimia ei enää ole. Naiset esittelevät mielellään nuorikkoina kutomiaan ja kirjomiaan kapiroita, mutta toteavat samaan henkeen haikeina, että ”eivät lapset enää kudo, mitäpä näillä on enää arvoa kun kaupungista saa kaikkea tehdasvalmisteista”.

Savenvalu on tyrehtynyt tykkänään, tosin aidanseipaissä ja kellarien kätköissä näkee perinteisiä kylällä edellisen polven aikana valmistettuja saviruukkuja. Kylässä harjoitettiin menneinä vuosina myös huovuttamista, Ivahnovossa oli kaksi mestaria, Kurohnovossa kolme; enää on jäljellä yksi, joka ”ei joka miehelle noin vain huovikkaita teekään”, kertoo San Sanytsh, jonka oma isä osasi huovuttamisen taidon. Vanhoille ihmisille huovikkaat ovatkin perinteinen statussymboli. Yli kahdeksankymmenvuotias, kesällä 1997 vuoteenomana makaava Baba Dunja sanoo häntä hoitavalle veljenpojan avovaimolle:

– Anna minun mennä kotiin. Minun on kotona parempi. Tai laittakaa minut johonkin [sairaalaan]. – Kyllä kai! Siellä ne äkkiä pistävät sinut lääkettä täyteen, kuoliaaksi! – No, hyvä jos pistävät, kun kuolen pois Dima saa pikemmin minun huopatossuni! – Voijee! Huopatossuista tässä vissiin olikin puutetta! (Loimi & Takala 1998, 125.)

Kun uskonnollinen elämä on Venäjällä virallisesti elpymässä, peräkylienkin asukkaille on tärkeää, että he pystyvät vastaamaan myöntävästi kysymykseen: ”Onko teidät kastettu?” Samalla korostuvat uskonnollisen identiteetin ulkoiset tunnusmerkit – kaularisti ja ikonit. Ne eivät ole enää pelkkiä uskon symboleja, vaan – tekisi mieli sanoa – aikaansa seuraavan Venäjän Federaation kansalaisen ortodoksi-identiteetin käyntikortti. Sen sijaan ortodoksiseen perinteeseen liittyvät sisällöt, kuten paaston (”*post*”, ”*postitsja*”), paastoon valmistautumisen (”*govet*”), katumuksen (”*kajatsja*”, ”*pokajanije*”) jne. merkitykset ovat hämärtyneet haastateltavien tajunnassa.

On kuitenkin muistettava, että tutkimuksen teologinen ja kaupunkilainen näkökulma⁷, eritoten tiettyjen teologisten sisältöjen odotukset eivät tee oikeutta kansanomaiselle uskonkäsitteille (Chulos 1995, 181–182). Kyläläiset itse eivät analysoi omaa uskonnollista identiteettiään eivätkä kyseenalaista uskonnollisia käsitteitä yleensäkään. Jos käsite oli heille tuttu, he tiesivät sellaisen olemassaolosta tai olivat kuulleet siitä vanhemmiltaan tai isovanhemmiltaan. Jos taas eivät, asiasta oli turha puhua. Korkeintaan he saattoivat sanoa, että ”se nyt on vaan tapana” (Loimi & Takala 1998, 131). Kysyttäessä suoraan mitä rukouksia kyläläiset osasivat, jotkut vastasivat muistavansa vain ”Isä meidän”. Mutta kun haastattelijat aloittivat slaavinkielisen muistoheiken haudoilla, kyläläiset yhtyivät kaikkien hämmästykseksi lauluun, ja rukousten sanat palautuivat kummasti mieleen.

Ivahnovo kuuluu nykyisin noin kolmen ja puolen kilometrin päässä sijaitsevan Vehnon kirkonkylän seurakuntaan. Vehnon kaunis Kristuksen Kirkastuksen barokkikirkko on säilynyt kuin ihmeen kaupalla vallankumouksen ja sotien melskeissä. Se restauroitiin 1994 ja seisoo kutsuvana sinisine kupoleineen vehmaan ja hyvin hoidetun hautausmaan keskellä. Pappi, isä Vasilist, osoittautuu lempeäksi, joskin hiukan omaperäiseksi henkilöksi, jolta on mahdotonta saada haastattelua. Joihinkin kysymyksiin hän suostuu kuitenkin vastaamaan. Seurakuntalaisia on noin 300, papilla ei ole apulaista, kirkkokuorossa laulaa 3–4 iäkästä naista, vapaaehtoisnaiset hoitavat myös kirkon siivouksen. Satunnaisia kävijöitä, erityisesti kesävieraita ja heidän lapsiaan käy kastautumassa sunnuntaisin kymmenisen henkeä kerralla. ”Mutta sen jälkeen en heitä näe eikä seurakuntalaisten luku kasva”, sanoo isä Vasilist. Kuultuaan että olemme Suomesta hän innostuu muistelemaan Hangossa suorittamaansa asepalvelusta ja lausuu jopa pari suomen sanaa. (Loimi & Takala 1998, 132.)

Harvoilla haastatelluista on omakohtainen suhde uskoon ja Jumalaan. 1920 syntynyt Kurohnovon asukas Baba Vika tunnustaa:

Kotona minä kyllä rukoilen. Kun menen nukkumaan ja kun herään. Yöllä, kun panen maata ristin silmäni. Yhden rukouksen osaan vain: ”Isä meidän”. Ei meillä Jumalaa opetettu, mutta kun äiti oli uskova ja luki niitä rukouksia, niin minä perässä. Yhden niistä muistan, enempää en osaa. (...) [Kirkossa] en käy. Ei ole niin etten uskoisi, mutta ei niinkään etä uskoisin. No, siltä minusta vaan tuntuu, että kirkossa en käy. (Loimi & Takala 1998, 135.)

Baba Vikaa seitsemän vuotta vanhempi Baba Ira – hänkin Kurohnovosta – kertoo:

Kyllä minä olen uskovainen. Bozhenkaan (Isäjumalaan) uskon, mutta en minä kirkossa välitä käydä. Riiustamassa minä tykkäisin käydä! (Ibid., 136.)

Nuoremalla polvella ei ole senkään vertaa omakohtaista suhdetta uskon-asioihin. Joskin poikkeuksiakin on. Baba Vika kertoo, miten hänen pojanpoikansa ennen armeijaan menoa osti kaksi kaularistiä, sanoi: ”Sinulle, mummo, toinen, että odottaisit [rukoillen] minut palaavaksi (”*tshtob dozhdalasmaenja*”).” Eufemistisistä repliikistä voi lukea kätkeytyn rukouspyynnön, jota ei nuori mies osaa tai halua muulla tavalla ilmaista.

Kyläläisten on työlästä irtautua arkiaskareistaan sunnuntain liturgiaan; jos joku lähtee kirkonkylään jumalanpalveluksen aikaan, tälle saatetaan antaa raha ja pyydetään sytyttämään tuohus ja rukoilemaan pyytäjän puolesta. Kolhoosityöläisillä ei ollut vapaapäiviä eikä sunnuntaikirkkoon ollut menemistä senkään takia; vuosikymmenien uskonnollisen repression kokeneet ovat yksinkertaisesti ”oppineet pois” kirkollisesta elämästä. Kesävieras Nadja kertoo, että kun hän lähtee käymään pyörällä Vehnossa, kyläläiset pyytävät häntä tuomaan siunattua vettä. Vainajain muistelupäivinä pyritään kuitenkin voimien ja sääolosuhteiden mukaan käymään kirkossa ellei sitten pappi tule kylään. (Ibid., 133–134.)

Koska suurin osa kertojista on avioitunut 1930–40 -luvulla, ei kirkollisten vihkiäisten kuvauksia juurikaan ole. Baba Dunja kertoo:

Meitä ei ukon kanssa kirkossa vihitty ... Riitti kun kävi allekirjoittamassa vihkisopimuksen Kurohnovon kolhoosissa; kaikki nuoret ne siellä kävivät rekisteröitymässä avioliittoon. Häitä sitten vietettiin, laulettiin tshastushkoja, tanssittiin, hanurinsoittaja oli kutsuttu. Kurohnovon kolhoosissa oli iso sali, sodan jälkeen rakennettu, siellä oli pitkät pöydät, tuolit ympärillä.

Baba Vika puolestaan muistelee, että vaikkei heitä miehensä kanssa vuonna 1937 edes kolhoosissa rekisteröity, kirkosta puhumattakaan, hänen äitinsä kuitenkin siunasi heidät liittoon ikonilla. Ja niin he elivät 40 vuotta yhdessä vihkimättöminä mutta siunattuina. (Ibid., 147.)

Tuulinauhojen hyväily

Vainajain kunnioitus istuu kansanihmisissä syvässä. Ivahnovolaisille kalmito on ollut tavallaan kirkon korvike ja uskonyhteyden sekä Pyhän kokemisen paikka. Suurin osa haastatelluista väittää uskovansa; mutta he

eivät käy kirkossa, eivät rukoile eivätkä osaa kertoa mitä heidän uskonsa on. Sanovat vain: ”Uskon minä Jumalaan.” Kalmiston koivujen katveessa on enemmän kylän väkeä kuin maan päällä, vaikka ennen sotia ivahnovolaisia haudattiinkin vanhan seurakunnan puolelle Dubrovnyyn. Vanhojen hautojen aidat ovat ruostuneet, uusissa, zitaamattomissa, pölyyää vielä tuore hiekka. Sateen pieksemät nauhat heiluvat tuulessa.

Nykyisin vainajat haudataan puoliksi maallisin menoin, yleensä ilman pappia, sukulaisten ja kyläläisten voimin. Vuosina 1995–1998 Ivahnovossa oli seitsemät hautajaiset. Vanhan tavan mukaan haudan kaivaa joku, joka ei ole sukua vainajalle. Hän saa siitä palkaksi vorkapullon. Ruumiinvalvojisissa itketään ääneen ”pyörtymiseen saakka”, kuten naisväki asian ilmaisee. Jokainen itkee niin kuin osaa. Papin korvaa joku kyläläisistä, joka tietää hautajaisten kulun ja osaa rukouksia. Ennen kylässä asui vanha naimaton nainen, Baba Palasha, jota pyydettiin lukemaan esirukouksia. Nykyisin naapurikylästä Gribovosta kutsutaan uskovaiseksi tunnettu mies. Hän osaa rukouksia.

Vainaja tuodaan hautajaisten aattona kotitaloonsa, missä hänet pestään ja laitetaan arkkuun. Kurohnovosta tilataan puusepältä maalaamaton, höylätyistä laudoista tehty arkku. Otsalle laitetaan rukous, kaulaan risti, jos on kastettu, ja käsiin ikoni. Arkku asetetaan tuolien varaan keskelle huonetta ja joka kulmaan sytytetään tuohus. Näin vainajan arkku seisoo talossa vuorokauden. Peilit ja ikkunat täytyy vainajan talossa ehdottomasti peittää. Vainajan vanhimman elossa olevan sukulaisen kuuluu yöpyä talossa vainajan kanssa hautajaisia edeltävä yö. Seuraavana päivänä koko kylä käy hyvästelemässä, ”ääneen itkemässä” tai ”huutamassa”, kuten on tapana sanoa. Itkun aikana ei tehdä ristinmerkkiä. Vasta jäähyväisiä seuraavana päivänä ovat hautajaiset. Nadja muistelee kesää 1997:

Nuoret ystävät – ei missään tapauksessa sukulaiset – kantavat vainajan jalat edellä ulos talosta kahden pyyheliinan varassa. Ulkona odottavat toiset tuolit, joille arkku lasketaan. Sitten kantajat lähtevät eteenpäin, mutta heidän jäljessään tulevat kaatavat tuolit nurin huutaen moneen kertaan: ”Jalat ylös! Jalat ylös!” [Tarkoittaen tuoleja.] Sitä seuraa ”heijaaminen” (”katshanije”), arkkua keinutetaan edes takaisin pyyheliinojen varassa. Ensin yhteen suuntaan, sitten tehdään 90 asteen käänнос ja keinutetaan ristinmuotoisesti toiseen suuntaan. Sama heijaaminen toistetaan tien risteyksessä ja kolmannen kerran hautausmaalle tultaessa. Arkku on koko ajan auki. Pyyheliinojen varassa kannetaan, ei olkapäillä. Sitten vaihtuvat kantajat. Arkun perässä kulkee joku, joka heittelee kuusenhakoja tielle. Siinä aikaa kun muut saattavat vainajaa hautausmaalle, kylän vanhin nainen, Nina Ivanovna, pesee surutalon lattiat ja laudan heittää jonnekin kauas piiloon. (...)

Hautausmaalla suoritetaan viimeinen suutelu, sitten arkku peitetään valkealla kankaalla ja lopuksi tyllillä ja sitten sirotellaan ristinmuotoisesti siunattua hiekkaa, jota joku, tässä tapauksessa vaimo, on käynyt papilta hakemassa. Pappi antaa myös rukouksen ja jos tarvitaan, ikonin ja ristin, jotka kaikki laitetaan vainajan matkaan.

Mutta ennen kuin arkun kansi pannaan kiinni, vainajan jaloista ja käsistä aukaistaan nauhat, joilla hänen raajansa oli sidottu muistelupäivien ajaksi. Nauhojen aukaisemista saattelevat taas huudot: ”Vapauttakaa kädet! Vapauttakaa jalat!”

Sitten kun hauta on luotu umpeen, haudalle kerätään kumpu, siihen piirretään risti ja sitten siihen katetaan muistelupöytä – votkaa, zakuskaa, voileipiä, kokonainen eväskori. Ja jokainen astuu haudan luokse ja ottaa syötävää ja muistelee vainajaa.

Minä en kyllä ymmärrä mikseivät ne pappia tuoneet, nehän asuvat, vaimo ja lapset, Vehnossa! (Ibid., 139–142.)

Vainajan elämänjälkeisen vaelluksen alkaminen ja oman kodin kynnyksen ylitys on muinaisslaavilaisesta ajasta lähtien ollut hautajaisseremonian kulminaatio. Kynnyksen ylittänyt vainaja on – muisteluhetkiä lukuun ottamatta – omalle kodilleen vaarallinen. Tästä johtuvat monet ikivanhat, pakana-ajalta juurensa juontavat, mutta kansanperinteessä vieläkin säilyneet hautausrituaalit kuten esineiden nurin kääntäminen. (Tolstoi 1995:213.) Ivahnovossa monet tällaiset todella vanhat tavat näyttävät säilyneen.

Mutta kylän hautausmaata käytetään myös juhlapaikkana. Esimerkiksi Kolminaisuuden pyhänä 1997 kylän väki ei mennyt Vehnon kirkkoon vaikka puolentoista kilometrin matka ei olisi ollut ylivoimainen. Sen sijaan sukulaisia ja entisiä kyläläisiä tuli kaukaakin pikkubusseilla haudoille vainajia muistelemaan. (Ibid., 139.)

Nyt edesmennyt Baba Dunja (1913–1997), kyläläisistä parhaiten pihkovalaisen kielenpartansa ja vanhat tapansa säilyttänyt vanhus kävi lähes päivittäin polttopuunhakumatkoilla kalmistossa⁸. Samalla hän kävi vanhempiensa ja sisarensa haudalla itkemässä ja sirottelemassa leipää ja hirssiä. Lähes kaksin kerroin kumarassa kulkeva Baba Dunja ruokki ensin vainajat ja jäi sitten haudalle itkemään. Hän kaatui haudan päälle ja pitkien ”ii-ii-ii” -nyyhkytysten lomasta alkoi kuulua sidoksisia sanoja, jotka valittivat vainajan ennen aikaista poismenoa ja itkijän yksin jäämistä. Baba Dunja oli täysin oman surunsa maailmassa, hänen silmänsä umpeutuivat kyynelistä. Hetken päästä, kun oli tultu Baba Dunjan kotimökille, hän jo liikkui ketterästi kurkkupenkissä, ahtoi haastattelijoiden taskut täyteen tuoksuvia pikkukurkkuja. Hän oli mielissään siitä, että häntä haastatelleet nuoret kaupunkilaistytöt ”ovat pukeutuneet kunnolla”, ts. kulkiivat pitkissä hameissa ja huivi päässä. Itkusta ja surusta ei ollut jälkeäkään.



Kuva 1. Sanja niittää viimeisen kesänsä heinää.



Kuva 2. Pietariin talveksi muuttava Sasha pärjää koko vuoden niukan eläkkeen ja oman kasvimaan sadon avulla.



Kuva 3. "Tyttö ruusutarhassa": Baba Dunja itkee ääneen äitinsä haudalla.



Kuva 4. Vastanaineet kahden kylän leskeket.



Kuva 5. San Sanytsh kesken k rreymontin.



Kuva 6. Silta, Ivahnovon henkireikä, 1998 kevättulvien jäljiltä.



Kuva 7. "Vallankumouksen 50-vuotismuiston" kunniaksi nimensä saanut Vehnön sovhoosi – Ivahnovon kylän hallinnollinen keskus – on muutettu osuuskunnaksi ja käytännössä ajettu alas.



Kuva 8. Isä Vasiliä kastaa kesällä 1996 Vehnon kirkossa lapsia ja aikuisia ortodoksiseen uskoon.

VIITTEET

- ¹ Tutkija Robert McIntyre Wider-instituutissa pidetyssä esitelmässä 6.10.1998 (HS 7.10.1998).
- ² Artikkelissa käytetyt tiedot ovat peräisin Venäjän ja Itä-Euroopan instituutin informaatiopalvelun yleisestä valtakunnan- sekä paikallislehtien seurannasta 1996–97. Bibliografiassa on mainittu vain kaikkein tärkeimmät tässä käytettyjen lehtien numerot.
- ³ Artikkelin synty Joensuun yliopiston vuosina 1996–97 järjestämän gradu-projektin ”Learning by Doing” pohjalta. Hankkeen puitteissa opiskelijat Nina Loimi ja Johanna Takala olivat allekirjoittaneen kanssa kentätöissä Pihkovan seudulla ja tarkastelivat case-studyn näkökulmasta yhden pienen kylän selviytymistä taloudellisen siirtymävaiheen olosuhteissa. Kentällä kerätyt haastattelut, valokuva- ja videotallenteet sekä muistiinpanot ovat olleet tärkeimpänä lähdeaineistona. Nina Loimen osuus käsitteli kyläläisten suhdetta uskontoon, Johanna Takala tarkasteli arkielämää kulttuurintutkimuksen kannalta. Ks. tarkemmin bibliografia.
- ⁴ Teoksessa ”Golosa krestjan. Selskaja Rossija XX veka v krestjanskih memuarah” entiset kolhoositalonpojat muistelevat, miten 1960–70 -luvulla väkeä kiristettiin muuttamaan pikkukylistä mm. siten, että kyliin ei vedetty sähkö- ja radiolinjoja eikä puhelinkaapeleita (GK 1996, 28).
- ⁵ Yleinen sanonta kuuluu, että ”maaseudulle jäivät vain apukoululaiset”, mikä viittaa siihen, että kolhooseihin jäivät todellisuudessa vain koulussa hyvin heikosti menestyneet, jotka eivät päässeet kaupunkiin opintoja jatkamaan (GK 1996, 29).
- ⁶ Kahvi on kalleutensa ansiosta vain teoreettinen ostoskohde.
- ⁷ Nina Loimi ja Johanna Takala ovat molemmat ortodoksisen teologian opiskelijoita Joensuun yliopistossa.
- ⁸ Baba Dunjaan ei näytä vaikuttaneen kansanuskomus, jonka mukaan hautausmaalta ei saa tuoda mitään ”elävien ilmoille”, sillä hän poimi kalmistomäeltä myös tatteja.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Aleksandrov, A. A.

- 1989 Britvy III–IV vv. v kontekste drevnostei Vostotshnoi Jevropy. *Zemlja Pskovskaja, drevnjaja i sotsialistitsheskaja. Tezisy dokladov k nautshno-praktitsheskoi konferentsii*. Pskov, 26–29.

Beletski, V. D.

- 1991 *Drevni Pskov. (Po materialam raskopok ekspeditsii Ermitazha. Katalog vystavki*. Leningrad.

Chulos, C. J.

- 1995 Myths of the Pious or Pagan Peasant in Post-Emansipation Central Russia (Voronezh Province). *Russian History/Histoire Russe*, 22. # 2 (Summer 1995), 181–216.

Denisova, L. N.

- 1996 *Istshezajushthaja derevnja Rossii: Netshernozemje v 1960–1980-e gody*. Moskva.

GK

- 1996 *Golosa krestjan: Selskaja Rossija XX veka v krestjanskih memuarah*. Moskva.

HS

1998 Pihkova heräilee parantamaan mainettaan. *Helsingin Sanomat*, 19.6.1998.

Loimi, Nina & Takala, Johanna

1998 *Derevnja Ivahnovo, Novorževski rajon, Pskovskaja oblast. 1996–1997 gody. Otdelnyj slutshaj vzhivanija russkoi derevni v uslovijah tranzitsionnoi epohi.* Venäjän kielien pro gradu -tutkielma. Joensuun yliopisto.

RM

1997 Iosif Budylin, Vospominanija o seltse Mihailovskom. *Russkaja Mysl'*, # 4177, 5.–11.5.1997.

Tolstoi, Nikita

1995 Perevoratshivanije predmetov v slavjanskom pogrebalnom obrjade. *Jazyk i narodnaja kultura G'sherkiposjavjanskoj mifologii i etnolingvistike.* Moskva, 213–222.

Zavtra

1997 Russkije — imperskaja natsija. *Zavtra*, # 22(183)/1997.

SUMMARY

Natalia Baschmakoff, *Everyday life in the village of Ivahnovo in Pskov oblast's Novorzhev*

In 1992 the Pskov oblast which had up to then been in the backwoods of Russia became a frontier area. Its 800-kilometre western border became the national frontier. Along with the 42 other frontier area regions of the Russian Federation the Pskov oblast is seeking its place on the central government – local administration axis. The region suffers of several frontier area problems: poverty, minority disputes, discharges of military personnel, etc.

The object of the study, the village of Ivahnovo in Pskov oblast's Novorzhev district, represents in many ways a traditional resource community. Throughout the village's history it has produced manpower and raw materials for the cities and population centres of Russia/Soviet Union. One example is its flax which is famous throughout the country.

The study examines life in a dying outlying village in the transition period of 1996–1998. This is done in the light of stories told by local inhabitants on the post-war reconstruction, customs and traditions, the moving away of the young generation, the change from the secure conditions of the kolkhoz era to the aimless wandering following the perestroika years, the nonexistent social security and the uncertain tomorrow. The article introduces stories told by the last village inhabitants from two generations.

The maintenance of everyday life is the objective of the daily toil of the villagers. The gradual transformation into a summer village prolongs the dying of the village, but in practice death is inevitable. During the study period the permanent population of the village dropped from 18 to 4. In the light of the globally high mortality figures of transition-period Russia the Ivahnovo case study's seven funerals which occurred in 1997 and the customs, traditions and experiences which perished with them are a culturally very significant event that tells much of this time.

Dokumentteja

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon XI teologiset oppikeskustelut Lappeenrannassa 1998

Tiedonanto

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon yhdennestätoista teologisesta oppikeskustelusta.

Lokakuun 12. – 19. päivinä 1998 pidettiin Lappeenrannan Vanhalla Raatihuoneella yhdestoista jumaluusopillinen neuvottelukokous Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon valtuuskuntien kesken.

Ensimmäinen teologinen neuvottelukokous oli v. 1970 Turun Sinapissa, toinen v. 1971 Zagorskissa, kolmas v. 1974 Järvenpäässä, neljäs v. 1977 Kiovassa, viides v. 1980 Turussa, kuudes v. 1983 Leningradissa, seitsemäs v. 1986 Mikkelissä, kahdeksas v. 1989 Pyhtitsassa Uспенien ortodoksisessa naisluostarissa ja Leningradissa, yhdeksäs v. 1992 Järvenpäässä ja kymmenes v. 1995 Kristuksen taivaaseen astumisen (Florovin) naisluostarissa Kiovassa, Ukrainassa.

* * *

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskuntaan kuuluivat Turun ja Suomen arkkipiispa, Pietarin hengellisen akatemian kunniajäsen John **VIKSTRÖM** (valtuuskunnan johtaja); Mikkelin hiippakunnan piispa, dosentti Voitto **HUOTARI**; Tampereen hiippakunnan piispa, dosentti Juha **PIHKALA**; Åbo Akademin teologisen tiedekunnan professori Hans-Olof **KVIST**; Åbo Akademin teologisen tiedekunnan dosentti Antti **LAATO**; Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan Ortodoksian ja Itä-Euroopan kirkkojen tutkimuksen laitoksen assistentti teologian tohtori Matti **KOTIRANTA**; ja Kirkon Ulkomaanavun työalasihteeri, hum.kand. Sylvia **RAULO**.

Venäjän ortodoksisen kirkon valtuuskuntaan kuuluivat Pietarin ja Laatokan metropoliitta **VLADIMIR** (valtuuskunnan johtaja); Arkangelin ja Holmogoryn piispa **TIIHON**; Pietarin hengellisen akatemian dosentti, arkkimandriitta **JANUARIJ** (Ivlijev); Moskovan patriarkaatin Helsingin Pokrovan seurakunnan papiston jäsen, rovasti Viktor **LYTIK**; Pietarin hengellisen akatemian professori, rovasti Vladimir **MUSTAFIN**; Moskovan patriarkaatin ulkoasiain osaston kirkkojenvälisen suhteiden sihteeri, pappismunkki **HILARION** (Alfejev); Moskovan patriarkaatin ulkoasiain osaston yhteiskuntasuhteiden sihteeri pastori Vsevolod **CHAPLIN**; Moskovan hengellisen akatemian professori Aleksei Iljits **OSIPOV**; Moskovan patriarkaatin ulkoasiain osaston kirkkojenvälisen suhteiden sihteeristön työntekijä Jelena Sergejevna **SPERANSKAJA**, ja Moskovan patriarkaatin ulkoasiain osaston johtajan avustaja Valeri Aleksandrovits **TSUKALOV**.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kutsumina tarkkailijoina kokoukseen osallistuivat Inkerin evankelis-luterilaisen kirkon edustajina piispa Aarre **KUU-KAUPPI** ja pastori Sergei **PREIMAN**; Suomen ortodoksisen kirkon edustajina piispa **PANTELEIMON** ja pastori Timo **TYNKKYENEN** sekä Suomen ekumeenisen neuvoston edustajina pääsihteeri, pastori Jan **EDSTRÖM** (bapt.) ja kirkkoherra Stanislaw **SZYMAJDA** (kat.).

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskunnan neuvonantajina olivat Kirkon ulkoasiain osaston johtaja, kirkkoneuvos Risto **CANTELL**. Kirkon ulkoasiain osaston teologisten asiain sihteeri, dosentti Juhani **FORSBERG**; ja arkkipiispan sihteeri, rovasti Heikki **JÄASKELÄINEN**.

Tulkkeina neuvotteluissa toimivat Helena *Pavinskij* ja Tarja *Leppäaho*. Pastori Jaakko *Kuusela* ja teologian lisensiaatti Reino *Tillanen* toimivat kääntäjinä. Sihteeristöissä työskentelivät pastori Timo *Fritander*, diplomi-insinööri Marina *Latschinoff* ja Kirkon ulkoasiain osaston kirjenvaihtaja-sihteeri Minna *Väliaho*.

Neuvottelujen avajaiset pidettiin maanantaina 12.10.1998 Lappeenrannan vanhan raatihuoneen tiloissa. Avatessaan neuvottelut arkkipiispa Vikström sanoi, että neuvottelujen järjestysluku 11 kertoo, että kyseessä on kirkkojemme välisen yhteydenpidon jo varsin vakiintunut muoto. Kohtaamme toisemme pitkäaikaisina ystävinä. Useimmat valtuuskuntiemme jäsenistä eivät tapaa toisiaan suinkaan ensimmäistä kertaa.

"Tullessamme jälleen yhteen me tunnemme syvää kiitollisuutta niitä kirkkojemme johtajia kohtaan, jotka jo 1960-luvun puolella tekivät kauaskantoisen aloitteen ryhtyä näihin opillisiin keskusteluihin. Muistamme tänään erityisesti Leningradin ja Novgorodin metropoliitta Nikedimia, jonka äkillisestä poismenosta on tänä syksynä tullut kuluneeksi 20 vuotta. Muistamme kiitollisina myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon arkkipiispa Martti Simojokea, joka viime kuussa täytti 90 vuotta."

"Kun keskusteluaiheenaamme tällä kertaa on uskonnonvapauden problematiikka, olemme jälleen paneutumassa aiheeseen, joka ei ole vain meille itsellemme tärkeä vaan jonka syvempi ymmärtäminen voi olla auttamassa meitä ja myös muiden kirkkojen ja uskontojen edustajia ja uskosta osattomiakin elämään keskenämme ja järjestämään keskinäiset suhteemme sellaisella tavalla, joka on Jumalan mielen mukainen."

Vastauspuheessaan metropoliitta Vladimir sanoi, että "yhtenä vanhimpana kirkkoni piispana voin sanoa, että Venäjällä ei ole koskaan eletty sellaista uskonnonvapauden aikaa kuin nyt. Mutta tämä uskonnonvapaus on yhä uhattuna. Vanha uskonnonvastaisuuden patina vaikuttaa yhä ateistisen kasvatuksen saaneissa."

"Uskonnonvapaus ei suinkaan ole itsestäänselvyys maailmassa. Esimerkkinä tästä on Lontoossa Westminsterin Abbeyn länsipäätyyn pystytetty 20. vuosisadan kymmenen kristityn marttyyrin muistomerkki. Toivon Lappeenrannan keskustelujen tukevan uskonnonvapauden toteutumista laajemminkin eri puolilla maailmaa."

Avajaisissa esittivät tervehdyksensä Lappeenrannan kaupunginsihteeri Pentti Valtonen sekä Venäjän Suomessa olevan suurlähetystön ensimmäinen sihteeri Alexander Karmanov.

Neuvotteluihin osallistuneet tarkkailijat esittivät neuvottelujen aikana tervehdyksensä sen osanottajille.

* * *

Neuvottelujen aikana valtuuskuntien jäsenet toimittivat vuorotellen aamu- ja iltarukoukset luterilaisen ja ortodoksisen perinteen mukaan. Tiistaina 13.10. valtuuskunnat olivat aamumessussa Lappeen luterilaisessa kirkossa. Messun toimitti piispa Voitto Huotari avustajanaan kirkkoherra Jorma Taipale. Keskiviikkona 14.10. arkkipiispa Januarij toimitti liturgian Jumalan äidin suojeluksen (Pokrovan) ortodoksisessa kirkossa ja lauantaina 17.10. Novgorodin Pyhän ruhtinas Vladimirin muistopäivänä samana päivänä Pietarin Aleksanteri Nevskin Lavran varajohtaja, arkkipiispa Nazarij. Lauantai-illalla valtuuskunnat osallistuivat pastori Timo Tynkkysen toimittamaan vigiliaan Pyhän Nikolaoksen ortodoksisessa kirkossa Imatralla. Sunnuntaina 18.10. valtuuskunnat olivat Lappeenrannan luterilaisen seurakunnan jumalanpalveluksessa. Jumalanpalveluksen toimitti seurakunnan papisto ja siinä saarnasi arkkipiispa Vikström.

* * *

Lauantaina 17.10. ohjelmassa oli opetusministeriön tarjoama lounas sekä retki Imatralle. Opetusministeriön puolesta isäntänä oli hallintojohtaja Häkan Mattlin. Lappeenrannan ortodoksinen seurakunta tarjosi valtuuskuntien jäsenille illallisen lauantaina Imatralla. Sunnuntaina 18.10. valtuuskunnat osallistuivat Lappeenrannan kaupungin vastaanotolle.

* * *

Neuvottelukokouksen ohjelmaan sisältyivät keskustelut **kristityn vapaudesta, kirkon vapaudesta ja uskonnonvapaudesta** sekä **kirkon, valtion ja yhteiskunnan suhteesta**. Ensimmäisestä teemasta esitelmöivät dosentti Antti Laato otsikolla ”**Kristityn vapaus – kirkon vapaus – uskonnonvapaus. Vapauden teema Raamatussa**”, professori Aleksei Osipov otsikolla ”**Ortodoksinen näkemys kristityn vapaudesta, kirkon vapaudesta, uskonnonvapaudesta**”, professori Hans-Olof Kvist aiheesta ”**Kristityn vapaus – kirkon vapaus – uskonnonvapaus**” sekä Jelena Speranskaja aiheesta ”**Ortodoksinen maallikon näkökulma kirkon vapautteen ja uskonnonvapautteen nykypäivän yhteiskunnassa**”. Kommenttipuheenvuorot käyttivät arkkipiispa Januarij, piispa Juha Pihkala ja Kirkon Ulkomaanavun työalasihteeri Sylvia Raulo. Toisesta teemasta pitivät esitelmän teologian tohtori Matti Kotiranta otsikolla ”**Kirkko, valtio ja uskonnonvapaus Suomessa**” ja pastori Vsevolod Chaplin otsikolla ”**Kirkon ja valtion suhteet sekä uusi uskontolainsäädäntö; näkemys Venäjältä**”. Kommenttipuheenvuorot käyttivät rovasti, professori Vladimir Mustafin sekä kirkkoneuvos Risto Cantell.

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

* * *

Neuvottelujen asiakirjat allekirjoitettiin maanantaina 19.10.1998 juhlallisessa allekirjoitustilaisuudessa, jossa arkkipiispa John Vikström ja metropoliitta Vladimir puhuivat. Valtuuskunnat lausuivat hyvistä työskentelyolosuhteista kiittoisuutensa Lappeenrannan kaupungille, Lappeenrannan luterilaisille seurakunnille sekä ortodoksiselle seurakunnalle.

* * *

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon edustajien yhdennettoista teologiset neuvottelut käytiin sydämellisessä kristillisen avoimuuden ja keskinäisen kunnioituksen hengessä. Neuvotteluissa esitettiin toivomus, että ennen seuraavia neuvotteluja laadittaisiin yhteinen arvio tähänastisesta työkentelystä.

* * *

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

Lappeenrannassa 19. lokakuuta 1998

John Vikström
Turun ja Suomen
Arkkipiispa

Vladimir
Pietarin ja Laatokan
Metropoliitta

Liite tiedonantoon

TIIVISTELMÄ aiheista ”Kristityn vapaus, kirkon vapaus, uskonnonvapaus” ja ”Kirkon, valtion ja yhteiskunnan suhteet”

”Kristityn vapaus, kirkon vapaus, uskonnonvapaus”

Keskusteluissamme vapaudesta nousivat esille tämän käsitteen seuraavat merkitykset. Ensiksi: vapaus tarkoittaa Jumalan luomisessa ihmiselle lahjoittamaa tahdon vapautta; toiseksi: se merkitsee kristityn hengellistä vapautta, toisin sanoen hänen erityistä osallisuuttaan Pyhästä Hengestä; kolmanneksi: se merkitsee kaikkien niiden ihmisoikeuksien kokonaisuutta, joiden tulee kuulua ihmiselle yhteiskunnassa ja valtiossa. Päätimme palata myöhemmissä neuvotteluissa erikseen teemaan ihmisen tahdon vapaudesta pelastuskysymyksessä.

1. Kristityn vapaus, kirkon vapaus ja uskonnonvapaus vastaavat kolmiyhteisen Jumalan ihmistä koskevaa suunnitelmaa, ja ne liittyvät läheisesti toisiinsa (Kol 1:14–18; Fil 3:20–21).

2. Kristityn vapaus ei ole vain ihmisen vapautta yksilönä ja yhteiskunnan jäsenenä, vaan se on hengellistä vapautta synnin, kuoleman ja pahan orjuudesta. Sen antaa lahjaksi rajaton, etsivä ja ihmisen pelastava kolmiyhteisen Jumalan rakkaus, joka ilmestyi Jeesuksen Kristuksen elämässä, ristinkuolemassa ja ylösnousemuksessa, ja sitä pitää yllä Pyhä Henki: ”Missä Herran Henki on, siellä on vapaus” (2 Kor 3:17). Se on riippumatonta kaikista maallisista olosuhteista, kristitty saa sen Jumalalta lahjaksi uskossa ja kasteessa, ja samalla se on kristityn lopullinen taivaallinen päämäärä. (Gal 5:1; Joh 3:16; 1 Joh 4:9–18; Fil 2:13). Tämä Jumalan lahja toimii kristityssä, kun hän elämässään vastaa Jumalan rakkauteen toteuttamalla rakkauden kaksoiskäskyä (Mark 12:29–31; Gal 5:6).

3. Täydellisenä kristityn vapaus toteutuu vasta iankaikkisessa elämässä, jolloin kaikki synnin turmelus on poissa ja ihminen on kokonaan uudistunut (Ilm 21:1–5). Mutta ajallisessa elämässä itsekkäät taipumukset rajoittavat jatkuvasti kristityn sisäistä ja ulkoista vapautta. Siksi hänen tarvitsee yhä uudelleen kuulla Jumalan sana, joka tuomitsee ”vanhan ihmisen”, kutsuu ihmistä katumukseen ja vapauttaa hänet iloiseen uskoon vahvistaen hänessä ”uutta ihmistä”. (Room 7:14–25; 1:16–17; 2 Kor 5:17–18).

4. Maailma kulkee kohti eskatologista päämääräänsä, jolloin koko luomakunta pääsee ”Jumalan lasten vapauteen ja kirkauteen” (Room 8:20–22). Kirkko on tässä prosessissa keskeisessä asemassa, sillä sen on määrä **julistaa** kaikille vapauttavaa evankeliumia Jeesuksesta Kristuksesta, josta apostoli Paavali puhuu: ”Hengen laki, joka antaa elämän Kristuksen Jeesuksen yhteydessä, on näet vapauttanut sinut synnin ja kuoleman laista” (Room 8:2). Kirkon tulee **liittää** ihmisiä Kristuksen yhteyteen kasteen kautta, **vahvistaa** heitä eukaristian armon yhteydessä ja **osoittaa** heille oikea hengellisen elämän tie.

5. Maan päällä kristityn hengellisen vapauden ehtymättömänä lähteenä on kirkko, koska se on yhtä taivaallisen vapaan Jerusalemin kanssa (Gal 4:26; Hepr 12:22–24; Jes 54). Kirkko on jumalinhimillinen todellisuus: Yhtäältä se on Pyhän Hengen yhteys niissä kristityissä, jotka toteuttavat elämässään Kristuksen käskyjä. Sellaisena se ei ole minkään inhimillisten rajoitusten alainen. Toisaalta se on inhimillinen yhteisö, jota yhdistää uskon, sakramenttien ja hengellisen elämän ykseys. Sellaisena se on kaikkien ajallisen elämän rajoitusten alainen.

6. Kirkko näkyvänä inhimillisenä organisaationa on vapaa silloin kun se voi elää sisäisen olemuksensa ja tunnustuksensa mukaisesti ja toteuttaa toiminnassaan avoimesti Kristuksen antamaa tehtävää (Matt 28:18–20). Näin se on näkyvällä tavalla uskon ja rakkauden äiti, joka synnyttää lapsia jumalalliseen elämään. Mutta silloinkin kun näkyvä kirkko ei voi olla ulkoisesti vapaa, se kuitenkin Jumalan asettamana todellisuutena on näkymättömällä ja sisäisellä tavalla ehdottoman vapaa (Matt 16:18, Hepr 13:8), jopa silloin, kun se kärsii vainoa (Joh 16:33; 10:28–29).

7. Uskonnonvapaus on kolmiyhteisen Jumalan maailmanhallinnan näkökulmasta väline, jolla Hän antaa kirkolle ulkoisen vapauden toimia olemuksensa ja tehtävänsä mukaisesti: julistaa avoimesti kaikille evankeliumia ja jakaa pyhiä sakramenteja. Valtion ja yhteiskunnan näkökulmasta uskonnonvapaus taas kuuluu yleisiin ihmisoikeuksiin. Sitä vaaliessaan yhteiskunta ajaa samalla omaa etuaan, sillä se ymmärtää, että uskonnonvapautta tukieksaan se edistää rauhaa ja ihmisrakkauden toteutumista niin yksilöiden kuin koko yhteiskunnankin elämässä (Room 12:18).

”Kirkon, valtion ja yhteiskunnan suhteet”

8. Kirkoilla, uskonnollisilla yhteisöillä ja valtiolla on kaikissa yhteiskunnissa ja erilaisissa poliittisissa järjestelmissä yhteisiä kosketuskohtia sekä samoja kansalaisia koskevia intressejä. Toteuttaessaan kansalaisyhteiskunnan yleisiä ihmisoikeuksia valtion ei tule ainoastaan passiivisesti sallia uskonnonvapautta (ns. negatiivinen uskonnonvapaus) vaan sen tehtävä on aktiivisesti edistää kansalaisten oikeutta uskonnonharjoittamiseen (ns. positiivinen uskonnonvapaus) ja toteuttaa näitä oikeuksia käytännössä. Tässä mielessä uskonnonvapauslain tehtävä on kahtalainen. Lainsäädännön tulee turvata mahdollisuudet uskonnon harjoittamiseen ja samalla estää uskonnonvapauden nimissä tapahtuva väärinkäytökset.

9. Kirkko elää jatkuvasti eskatologisessa jännityksessä (Room. 8:24–25, 1. Kor. 13:12, 2. Kor. 5:7). Tämä leimaa kirkon suhdetta valtioon ja yhteiskuntaan. Kirkko ja valtio ovat luonteeltaan erilaiset ja tästä johtuen niillä on erilaiset tehtävät. Kirkko toteuttaa Jumalan tahtoa maailmassa. Se on aikaan ja paikkaan sidottu ja toteuttaa lähetystehtävänsä aina tiettyssä valtiossa ja yhteiskunnassa. Kirkon tehtävä on hengellinen, mutta sen sanomalla on tärkeä yhteiskunnallinen merkitys. Yhteiskunnallisesta ulottuvuudestaan huolimatta kirkon ei tule osallistua sellaiseen poliittiseen toimintaan, joka on ristiriidassa sen hengellisen tehtävän kanssa. Kirkko ei voi samaistua mihinkään poliittiseen puolueeseen tai ryhmittymään.

Täyttäessään omaa tehtävänsä kirkko on yhtäältä kuuliainen esivallalle (Room. 13:1–2) ja rukoilee, että se toimisi Jumalan tahdon mukaisesti (1. Tim. 2:1–4); toisaalta sillä on aina kriittinen tehtävä suhteessa esivaltaan ja yhteiskuntaan (Apt. 4:19, 5:29). Sen on profeettallisesti muistutettava Jumalan totuudesta, rauhasta ja oikeudenmukaisuudesta sekä omia jäseniään että yhteiskunnan päätöksentekijöitä (Aam. 5:24).

10. Sekä Suomessa että Venäjällä etsitään kirkon ja valtion suhteiden järjestämisen optimaalista mallia. Kirkon ja valtion suhteiden kehittämisessä on otettava huomioon molemmissa maissa vakiintuneet kulttuuri- ja uskonnollis-yhteiskunnalliset realiteetit. Samoin on välttämätöntä saattaa sopusointuun enemmistökirkojen ja uskonnollisten vähemmistöjen, uskovien ja ei-uskovien, sekä erilaisten etnisten sekä kulttuuriryhmien väliset suhteet. Tämä edellyttää kansallisen lain-

säädännön, asetusten sekä uskonnon aluetta koskevan valtion hallintokäytännön kehittämistä. Kirkkojen tulee aktiivisesti osallistua tähän prosessiin.

Teologisten neuvottelujen osapuolet ilmaisevat vakaumuksensa siitä, että maisamme on vahvistettava monille Euroopan valtioille tyypillistä kirkon ja valtion sekä kirkon ja yhteiskunnan positiivisten suhteiden mallia. Tässä mallissa yhdistyvät uskollisuus uskonnonvapauden periaatteille sekä valtion, yhteiskunnan ja kirkkojen laaja yhteistyö.

11. Suomen ja Venäjän kirkkoilla on erilaisia kokemuksia kirkon, valtion ja yhteiskunnan keskinäisistä suhteista. Tämä keskinäinen vuorovaikutus on muovannut molempien maiden historiaa, kulttuuria ja kansallista identiteettiä.

Kirkon ja valtion yhteistyötä on edelleen kehitettävä muun muassa diakonian, sosiaalitoiminnan, lapsi- ja nuorisotyön, koulutuksen ja kasvatuksen alueilla, jotka kaikki edistävät osaltaan yhteiskuntamoraalin vahvistumista. Valtio ja kirkko vaalivat yhdessä historiallista ja kulttuurista perintöä.

Valtio ja kirkot palvelevat yhteiskunnan jäseniä inhimillisen elämän eri alueilla. Niillä on erityinen tehtävä huolehtia rauhan säilyttämisestä sekä omissa yhteiskunnissaan että koko maailmassa. Kirkko palvelee oman yhteiskuntansa jäseniä huolehtimalla kirkollisesta työstä myös puolustusvoimissa, sairaaloissa ja vankiloissa.

Kirkon ja valtion sekä kirkon ja yhteiskunnan yhteistyö on sopusoinnussa uskonnon vapauden periaatteen kanssa ja kehittää sitä luovalla ja myönteisellä tavalla avaten uusia näköaloja yksilön sielun, kansojemme sielun sekä Euroopan sielun rakennukseksi ja kirkastumiseksi.

12. Yhteisen käsityksemme mukaan kristillisten kirkkojen tulee olla yhteydessä keskenään voidakseen täyttää tehtävänsä maailmassa.

Mitä tulee kirkkojemme jäsenyyteen Euroopan kirkkojen konferenssissa ja sen Kirkko ja yhteiskunta-komissiossa, olemme sitä mieltä, että näissä ja muissa kristittyjen välisissä yhteyksissä voidaan hyödyntää yhteisiä kokemuksia ja mieltäpitoja kirkon ja valtion sekä kirkon ja yhteiskunnan välisistä suhteista.

Kristittyjen aktiivista panosta yleiseurooppalaisissa prosesseissa on rohkaistava ja kirkkojen yhteyksiä Euroopan yhteisöihin tulee tukea ja kehittää yhdessä. Kirkot tuovat näihin poliittisiin ja yhteiskunnallisiin prosesseihin oman laajemman näkökulmansa koko Euroopasta, jossa on tilaa kielten, kulttuurien sekä uskontojen moninaisuudelle.

Katsauksia ja kirjallisuutta

Euroopan yhdentyminen ja sovitus

Ekumeenisen patriarkaatin Euroopan unionissa toimiva edustusto yhteistyössä EU:n komission kanssa järjesti Luxemburgissa 29.10.–1.11.1997 seminaarin, jonka aiheena oli Euroopan yhdentyminen ja sovitus. Seminaariin osallistui parikymmentä ortodoksisten edustajaa eri puolilta Eurooppaa. Mukana olivat mm. lähes kaikki Euroopan kirkkojen konferenssin (EKK) keskuskomitean jäsenet. Olin kokouksessa ainoana suomalaisena osanottajana.

Neljä päivää kestäneen ja huolellisesti organisoidun seminaarin järjestelyistä vastasi EU:ssa olevan ekumeenisen patriarkaatin toimiston johtaja, piispa Emmanuel. Puheenjohtajana toimi Pariisin kreikkalainen metropoliitta Jeremie. Seminaari pidettiin EU:n parlamentin tiloissa.

Esitelmien ja keskustelujen aiheena oli mm. Euroopan unionin laajenemiseen liittyvät kysymykset, sosiaalinen, kulttuurinen ja eettinen kehitys Euroopassa, eurooppalaisten kirkkojen tehtävät, ekumeenisen patriarkaatin panos EU:ssa, Euroopan kirkkojen konferenssin näkymät ja ortodoksisten kirkkojen osallistuminen EKK:n toimintaan. Esitelmien pitäjinä olivat mm. ekumeenisen patriarkaatin edustaja Kirkkojen maailmanneuvostossa, rovasti Georges Tsetsis, Kreetan ortodoksisen akatemian johtaja, prof. Alexandros Papaderos ja arkkimandriitta Ilarion Alfejev Venäjän kirkosta.

Esitelmissä ja keskusteluissa korostettiin, että EU:n laajetessa Itä-Eurooppaan, jossa on väestömäärältään suuria ortodoksia kirkkoja, kristilliset ja erityisesti ortodoksiset hengelliset arvot ja ortodoksinen käsitys yhteiskunnasta tulisi ottaa huomioon. Myönteisenä asiana todettiin, että Euroopan kirkkojen konferenssissa, jossa protestantit ovat enemmistönä, ortodoksinen panos on menneisyydessä ollut varsin merkittävä. Kuitenkin pidettiin tärkeänä sitä, että erityisesti ortodoksien teologista panosta tulevaisuudessa entisestään vahvistetaan. Jotta näin voisi tapahtua, EKK:n keskuskomitean ortodoksisten jäsenten tulisi toimia hyvässä yhteisymmärryksessä ja esiintyä yhtenäisenä ryhmänä. Suositeltiin sitä, että EKK:n keskuskomitean ortodoksiset jäsenet pitäisivät oman kokouksensa ennen kutakin keskuskomitean kokousta. Näiden esikokousten järjestäjänä voisi toimia ekumeenisen patriarkaatin EU:ssa oleva toimisto.

Seminaarissa keskusteltiin laajasti ortodoksisen kirkkojen osallistumisesta ekumeeniseen liikkeeseen ja erityisesti viime vuosina esiin nousseesta kritiikistä. Suositeltiin sitä, että kutsuttaisiin koolle yleisortodoksinen konferenssi, jossa käsiteltäisiin ortodoksista osallistumista ja vastattaisiin ortodoksisissa kirkoissa ekumeniaa vastaan esitettyyn kritiikkiin.

Venäjän kirkon edustaja arkkimandriitta Ilarion Alfejev totesi omassa esitelmässään, että EKK:n merkitys Euroopassa on huomattavasti suurempi kuin esimerkiksi Kirkkojen maailmanneuvoston. Siksi hän piti ortodoksien osallistumista kaikkiin EKK:n toimintoihin erityisen tärkeänä. Alfejev toivoi, että ekumeeniset järjestöt, niiden joukossa myös EKK, osoittaisivat vmmärtäväisyyttä Venäjän pyrkimyksille löytää toimiva malli kirkon ja valtion keskinäiselle yhteistyölle. Hän toivoi myös, ettei uutta uskontolakia kiirehdyttäisi tuomitsemaan, vaan ensin selvitetäisiin, mistä syvimiltään on kysymys.

Luentoja ja keskustelujen ohella seminaarin kuluessa kuultiin lukuisia tervehdyksiä. Niitä esittivät mm. ekumeenisen patriarkaatin edustaja, Heliopolisin metropoliitta Athanasios, Brysselin kreikkalainen metropoliitta Panteleimon ja Luxemburgin opetusministeri Heniccot Schoepjes. Yhdysvaltain ulkoministeri Madelaine Albright tervehti seminaarin osanottajia ja ilmaisi tyytyväisyytensä lähettämässään sähkössä.

Tiiviin seminaarityöskentelyn ohella ohjelmassa oli Luxemburgin roomalaiskattolisen arkkipiispa Fernand Freckin tarjoama illallinen. Vastaanoton osanottajille pitivät myös Kreikan ja Yhdysvaltain Luxemburgissa toimivat surlähettiläät.

Seminaarin osanottajat pitivät kokoontumista onnistuneena ja hyödyllisenä. Se oli omiaan vahvistamaan ortodoksisten kirkkojen keskinäistä yhteistyötä erityisesti osallistuttaessa Euroopan kirkkojen konferenssin toimintaan.

SUMMARY

Veikko Purmonen, *A Continent in Transition. Integration and reconciliation in Europe.*

The author gives a report on a seminar, held October 29 th – November 1st, 1997, in Luxembourg, and organized by the Liaison Office of the Orthodox Church to the European Union. The theme of the seminar was Integration and reconciliation in Europe

Kirja katumuksesta

Ioann Krestjankin, Katumuksesta. Valamon luostarin julkaisuja. Gummerus 1998.

Monet suomalaiset ovat vierailleet Pskovin läänin länsireunalla Petserin pikkukaupungin kyljessä sijaitsevassa Jumalanäidin kuolonuneen nukkumisen luostarissa. Ehkä he tällöin ovat jumalanpalveluksen aikana havainneet myös valkotukkaisen- ja partaisen, lempeän näköisen pappisvanhuksen – arkkimandriitta Ioann Krestjankinin eli isä Johanneksen.

Isä Johannes on laajalti tunnettu rippi-isä ja korkeasta iästään huolimatta yhä edelleen luostarissa kävijöiden hengellinen ohjaaja eli starets sanan varsinaisessa merkityksessä. Itse sain keväällä 1977 viettää muutaman merkittävän hetken hänen ikonien täyttämässä keljassaan ja keskustella edessä olevan pappiskilvoituksen herättämistä kipeistä kysymyksistä.

Ennen Neuvostoliiton hajoamista maassa oli vain muutama toimiva luostari. Petserin luostari oli yksi niistä. Siksikin se oli kovin suosittu ja pyhiinvaeltajien kansoittama ympäri vuoden. Käytännön mukaan pyhissäkävijä osallistuu luostarin kaikkiin jumalanpalveluksiin, käy synnintunnustuksella ja osallistuu pyhään ehtoolliseen. Rippi-isän tehtävä ei luostarissa ole helppo. On selvää, ettei satojen ehkä tuhansien kilometrien päästä luostariin katumaan tullut tyydy vain toteamaan ripittäjälleen, ettei "ole sen kummempaa sattunut. Ihan on hyvin vaan kaikki mennyt". Päinvastoin kansan rakastama isä Johannes on tehtävässään saanut kuulua lukemattomia todellisia ja sydämen kivusta lähteneitä tunnustuksia, ilossa

ja surussa, kurjuudessa ja hengen ylevyydessä sykkivän ihmiselämän tuntoja. Väijäämättä tulee mieleen Fedor Mihailovits Dostojevskin kuvaus luostarivanhus Zosimasta teoksessa Karamazovin veljekset:

”Vanhus Zosimasta sanoivat monet, että kun hän niin monet vuodet oli päästänyt puheilleen niitä, jotka tulivat hänen luokseen avaamaan sydämensä ja hartaasti halusivat hänen neuvoaan ja lääkitsevää sanaansa, niin hän oli vastaanottanut sieluunsa semmoisen määrän turmestuksia, murheita, näkyjä, että hän lopulta kehittyi niin ihmeen tarkkanäköiseksi, että saattoi ensisilmäyksellä, jonka hän loi luokseen saapuvaan tuntemattomaan ihmiseen, arvata mitä varten tämä oli tullut, mitä hän tarvitsi, vieläpä millainen tuska jäytyi hänen omaatuntoaan ...”

Ehtoolliselle pyrkijöiden suurten joukkojen hengellinen opastaminen tapahtuu Petserin luostarissa katuville pöytäviikenteisten opetuspuheiden kautta. Näin on varsinkin suuressa paastossa. Iltakirkon jälkeen isä Johannes pitää pyhiinvaeltajille opetuspuheita katumuksesta ja mielenmuutoksesta. Puheensa hän on jakanut Raamatun kymmenen käskyn ja Vapahtajan Autuuden lauseiden pohjalta tapahtuvaan pohdintaan. Näistä alunperin vihkoihin kirjoitetuista puheista on koottu nyt suomennettu teos Katumuksesta.

Isä Johanneksen opetusteos on hengellisesti hyödyllinen ja sisällöltään helposti ymmärrettävä sekä mielenkiintoinen. Kirja on hyödyllinen luettavaksi ja kerratavaksi ennen katumuksen sakramenttiin osallistumista. Meillähän tämä sakramentti eli synnintunnustus on ehtoolliskäytännön muututtua jäämässä yhä enemmän unohduksiin. Ja kun menemme synnintunnustukselle emme oikein tiedä, mitä sanoa. Isä Johanneksen opetusteos herättää meissä aitoa katumuksen henkeä.

Kirja Katumuksesta ei aska tele teologian korkeissa sfääreissä, vaan kosketee niitä kysymyksiä, jotka ovat kuulijalle tärkeitä ja kipeitä. Isä Johannes palkitsee kuulijansa, nämä kovinkin kaukaa, ehkä isänmaan toiselta laidalta luostariin matkustaneet etsivät ihmissielut. He saavat kuulla sellaista julistusta ja opetusta Kristuksesta ja hänen kirkostaan, jonka myös pystyvät ymmärtämään ja painamaan mieleensä. Ja niin sisäisesti tynnytetty, rauhoitettu ja ravittu ihminen voi onnellisena palata jälleen arkeen.

Kirjan opetuspuheissa on nähtävissä riiden laatijan syvä Raamatun ja kirkon isien opetusten tuntemus. Isä Johannes on saanut luettavaksi myös oman aikamme venäläisten ajattelijoiden kuten isä Aleksander Eltganinovin ajatuksia. Puheissa on viittauksia myös maailmankirjallisuudesta otettuihin esimerkkeihin.

Isä Johanneksen opetuspuheet pitävät sisällään suuren maan koko syntien kirkon. Kirjaa voi lukea jopa uteliaisuudesta. Monilla tekstissä esiintyvillä rikkomuksilla on paikallishistorian ja elämän väritys:

”Entä olemmeko me vieneet jotakin toisen puutarhasta, kasvimaalta tai pellolta – yksityiseltä tai valtion? Sekin on varkautta.

Ette kai te ole varastaneet valtiolta sähköä tai keksineet kaikenlaisia tapoja säätää sähkömittari niin, etteivät ne osota todellista lukemaa? Se on kristitylle häpeäksi!

Ette kai te ole petkuttaneet sujauttamalla vanhoja, jo käytöstä poistettuja seteleitä uusien sekaan tai jättäneet huomauttamatta myyjälle, kun hän vahingossa antaa rahasta liikaa takaisin?”

Ihmiseloon sattuu myös suuria surua ja ohjaajan on yritettävä lehduttaa kärsivää ihmismieltä:

”Te varjelette pyhiä esineitä kotonanne kuin silmäterää, ikonია, evankeliumia, pyhää vettä. Miten voisimme kuvailla teidän sieluntuskaanne, kun kerran xotiin

tultuanne huomaatte, että ikoninurkkanne on tyhjennetty, että kaikkein lähimmät ihmiset ovat häväisseet sen!”

Yhteiskunnassa halveksittu pappishenkilö saa ohjaajavanhuksen opetuspuheessa hänelle kuuluvan arvostuksen. Isä Johannes kehottaa uskovaisia aina muistamaan, että heidän hengellinen isänsä, heidän paimenensa, jota he usein panettelevat ja arvostelevat on valinnut ”vapaaehtoisen marttyyriuden”.

Arkkimandriitta Ioannin, isä Johanneksen, opetuspuheita lukiessa ei voi olla pohtimatta, kuinka hän itse koko Venäjän maan tuskan ja murheen kuultuaan on voinut säilyttää sisäisen tasapainonsa? Miksi hän ei ole vaipunut masennukseen maailmassa riehuvan valtavan pahuuden edessä? Sitä hän ei todellakaan ole tehnyt, vaan on mitä elämänmyönteisin ihminen. Isä Johannes on itse elävänä todistuksena puheittensa myönteisestä voimasta – anteeksiannosta, armosta ja levosta Jeesuksessa Kristuksessa. Masennuksen ja ärtyisyyden sijaan hänen kasvojaan koristaa jatkuvasti pieni hymy, ikään kuin hän juuri ja juuri olisi alkamassa kertoa teille jotakin hupaisaa tapausta.

Piispa Panteleimon

Stalinin ajan uskontopoliitikkaa

Arto Luukkanen: The religious policy of the Stalinist state. Studia Historica 57. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura 1997, 214 s., kuv.

Neuvostoliiton kommunistisen puolueen 1920-luvun uskontopoliitikkasta väitelleen teologian tohtori Arto Luukkanen uusi tutkimus, *The religious policy of the Stalinist state*, käsittelee puolueen uskonnon vastaista toimintaa 1930-luvulla. Tarkastelun kohteena on vuosina 1929–1938 toiminut ns. kulttikomissio, puolueen keskuskomitean alainen pysyvä uskontoasian komissio. Luukkanen tutkii sitä osana puolueen keskusjohdon toimintaa ja rakenteita ja keskittyy – teoksen nimestä huolimatta – Venäjän ortodoksiseen kirkkoon. Komission toimintaa ja sen vaikutuksia paikallistasolla Luukkanen ei juuri tarkastele, vaikka hän toteaaakin, että paikallistason politiikka oli monin paikoin melko itsenäistä ja poikkesi puolueen tavoitteista (s. 20–22). Lähteinä Luukkanen käyttää 1990-luvulla tutkijoiden käyttöön avautuneiden arkistojen, erityisesti kulttikomission arkiston, aineistoa. Melko suuri osuus on myös julkaistulla lähteistöllä kuten lehdillä, muistelmilla ja erilaisilla kokousdokumenteilla. Kulttikomissiota ei ole aikaisemmin juurikaan tutkittu, joten Luukkanen teos on tältä kannalta pioneerityö.

Luukkanen jakaa kulttikomission toiminnan kolmeen pääjaksoon: kollektivoinnin alkuvaiheisiin liittyneeseen uskonnon vastaiseen innostuksen ja sekasorron kauteen (1929–1932), tätä seuranneeseen rauhallisempaan jaksoon, jolloin komissio pyrki vakiinnuttamaan asemansa (1933–1935), ja Stalinin puhdistuksiin liittyneeseen uuteen sekasorron kauteen, jonka aikana komissio lakkautettiin 1938.

Uskonnon vastaisen toiminnan voimistuminen 1920-luvun lopulla liittyi sekä vallan keskittymiseen Stalinille ja hänen hallintovirkailijoilleen että taloudellisiin uudistuksiin – kollektivointiin ja teollistamiseen – jotka edellyttivät taustatukseen tieteellistä, ei enää uskonnollista maailmankatsomusta. Osana tätä prosessia

perustettiin, huhtikuussa 1929, kulttikomissio. Sen toimialueena oli alkuun vain Venäjä. Komission tehtäväksi määriteltiin valvoa, että uskonnollisten yhteisöjen toiminta oli sopusoinnussa komission perustamisen aikaan annettujen ja uskonnollisten yhteisöjen toimintaa voimakkaasti rajoittavan uskontolain kanssa. Tehtäviin kuului mm. päättäminen toimiluvan myöntämisestä uskonnollisille yhteisöille (ilman lupaa yhteisö ei saanut toimia), kirkkojen ja muiden ”kulttirakennusten” käytöstä (esimerkiksi sulkemisista tai uusien perustamisesta) sekä yleensä uskonnollisten yhteisöjen Moskovan keskusjohdolle esittämien erilaisten vetoomusten, esitysten ja valitusten käsittely.

Komissio toimi ainakin periaatteessa valtion- ja kunnallishallinnon kaikilla tasoilla. Sen virkailijoina toimivat pääasiassa hallintovirkailijat, joilla oli jo jokin toinen päätyö. Jo tästäkin syystä toiminta oli monesti varsin tehotonta eikä tehokkuutta lisännyt se, että ilmeisesti vain pieni osa virkailijoista oli vakuuttunut uskonnon vastaisen toiminnan tarpeellisuudesta; enemmistölle uskonto näytti olleen yhdentekevä asia. Lisäksi käytännön uskonnon vastainen työ jäi useimmiten 1925 perustetun Jumalattomien liiton tehtäväksi. Luukkanen ei kuitenkaan erittele työnjakoa yksityiskohteisemmin – eikä se aina lie ole mahdollistakaan. Komission ja liiton toiminnan erot kuitenkin hämärtyvä: teoksessa myös siksi, että Luukkanen käyttää molemmista termiä jumalattomuus-liike (Godless-movement).

Tehostaakseen toimintansa ja saadakseen ensi käden tietoa paikallisesta tilanteesta kulttikomissio pyrki vuodesta 1932 lähtien rajoittamaan – pääasiassa kiertokirjeillä – paikallisten viranomaisten itsenäisyyttä uskontoa koskevissa asioissa. Tavoitteena oli yhtenäistää maan uskontopoliittikkaa. Tämä tapahtui samaan aikaan, kun Neuvostoliitossa palattiin – Luukkasen mukaan Stalinin sisä- ja ulkopoliittisen vallan vahvistamiseksi – monessa suhteessa ”perinteisiin porvarillisiin, venäläisiin arvoihin” ja etsittiin todellisia ja kuviteltuja neuvostovallan vihollisia ja ulkomaisia vakoojia.

Kulttikomission tärkein kiinnostuksen kohde 1933–1935 näyttää olleen uskonnollisten yhteisöjen verotus. Paikalliset viranomaiset ilmeisesti verottivat yhteisöjä varsin raskaasti ja perusteita, jotka eivät aina olleet sopusoinnussa puolueen keskusjohdon näkemysten kanssa. Komissio pyrki rajoittamaan mielivaltaa ja alentamaan veroja, jotka kollektivoinnissa olivat kohonneet sataakin prosenttiin tuloista tai vieläkin korkeammiksi. Puolueen keskuskomitea vahvisti komission asemaa toukokuussa 1934 laajentamalla sen toimintavaluudet kattamaan koko Neuvostoliiton. Tästä huolimatta komission pyrkimykset rajoittaa paikallisen tason virkailijoiden omatoimisuutta epäonnistuivat, koska sillä ei ollut konkreettisia keinoja pakottaa paikallishallintoa noudattamaan määräyksiään.

Toisen pääluvun jälkipuoliskolla Luukkanen tarkastelee Neuvostoliiton uskontopoliittikan ja ulkopoliittikan yhteyksiä. Sinänsä kiinnostavan katsauksen yhteydet kulttikomissioon ovat vähäiset.

Kolmannen ja viimeisen pääluvun aluksi Luukkanen tarkastelee laajalti vuoden 1936 uutta perustuslakia. Se oli ainakin periaatteellisesti demokraattinen, ja kulttikomission arvion mukaan se rohkaisi ihmisiä mm. vaatimaan suljettujen kirkkojen avaamista sekä lupien myöntämistä seurakuntien perustamiselle. Täten se muodosti periaatteessa – ja myös ihmisten tulkinnassa – uhan neuvostovallalle, koska kirkkojen avaamisen jälkeen ihmiset saattaisivat alkaa vaatia monia muitakin asioita, joihin stalinistinen hallinto ei ollut halukas myöntymään, kuten kolhoosien lakkauttamista.

Vihollisten pelko sai 1930-luvun puolivälin jälkeen neuvostojohdossa patologiset mittasuhteet: neuvostovastaista toimintaa ja kansanvihollisia ”löydettiin” kaikkialta. Näiden vihollisten metsästyksen halvaannutti Luukkasen mukaan myös

kulttikomission toiminnan; kun kukaan ei enää voinut olla varma siitä, kuka oli ystävää ja kuka vihollinen, rationaalinen uskonnon vastainen toiminta kävi mahdolliseksi.

Luukkasen työllä on monia ansioita, joista tärkein on tietyn uskonnonvastaisen organisaation toiminnan aiempaa yksityiskohtaisempi tarkastelu. Tutkimuksessa on myös tehty valintoja, jotka olisivat mielestäni kaivanneet perusteluita. Erikoinena ratkaisuna pidän mm. sitä, että Luukkanen lähtee analysoimaan valtion ja puolueen uskontopolitiikkaa vuodesta 1929 kertomatta mitään uskonnon tai edes hänen pääkohteensa, ortodoksisen kirkon asemasta erityisesti maaseudulla – jossa asui 90 % Neuvostoliiton väestöstä – ennen tuota vuotta. Myös uskonnon vastainen toiminta ennen vuotta 1929 kuitataan muutamalla maininnalla, vaikka siihen sittemmin viitataan suorasti tai epäsuorasti useita kertoja. Täten kulttikomission ja yleensä uskonnon vastaisuuden tausta jää sitä tuntemattomalle epäselväksi.

Luukkanen korostaa, osaksi oikeutetusti, avautuneiden arkistojen aineistojen merkitystä kokonaiskuvan luomisessa Neuvostoliiton uskonto- ja yleisemmästä politiikasta. Mielestäni hän kuitenkin antaa virheellisesti ymmärtää, että arkistot muuttavat olennaisesti kokonaiskuvaa tai että ennen 1990-lukua ei olisi ollut arkistoaineistoon perustuvaa tutkimusta. Monia arkistoja oli mahdollisuus käyttää jo paljon ennen perestroikaa ja Neuvostoliiton hajoamista. Luukkanen itsekin lainaa useaan otteeseen yhtä arkistoaineistoon perustuvaa klassikkoa, Merle Fainsodin tutkimusta *Smolensk under Soviet rule* vuodelta 1958. Täten uudet arkistoaineistot eivät monestikaan muuta kokonaiskuvaa vaan korjaavat ja täsmen-tävät monia yksityiskohtia. Tästä myös *The religious policy of the Stalinist state* on hyvä esimerkki vahvistaessaan aiemman tutkimuksen lausuntoja viittauksilla, ei kirjallisuuteen vaan arkistoaineistoon (esim. s. 92–93). Tosin Luukkanen olisi mielestäni voinut käyttää arkistoja myös tuodakseen esille uskontopolitiikan ”kohteen”, uskonnollisten ihmisten äänen. Arkistoissahan on säilynyt tuhansia ja taas tuhansia yhteisöjen ja yksittäisten ihmisten kirjoituksia.

Painottaessaan avautuneiden arkistoaineistojen merkitystä Luukkanen samalla kritisoi varhempaa tutkimusta. Tässä hän mielestäni korostaa liiaksi hiljan käyttöön saadun merkitystä ja aliarvioi aiempia näkemyksiä. Esimerkiksi stereotypiaa neuvostovallan ”loppumattomasta” ja järjestelmällisestä uskonnon vainoamisesta 1920-luvulla (ks. s. 31, 38–43), josta Luukkanen puhuu, ei käsitykseni mukaan ole esiintynyt vakavasti otettavissa tutkimuksissa (Luukkanen viittaa [s. 40, viite 51] mm. Trevor Beesonin ja Michael Bourdeaux’n sekä vastaväittäjänään toimineen Dimitry Pospelovskin kirjoituksiin). Tämän osoittaa vaikkapa Luukkasenkin käyttämä Glennys Youngin väitöskirja *Rural religion and Soviet power, 1921–1932* vuodelta 1989 tai Neuvosto-Karjalassa toimineiden suomalaisten muistelmat, joissa lyhyesti huomautetaan esimerkiksi uskonnollisten juhlien vieton jatkumisesta jokseenkin esteettä jopa 1930-luvun alkuun saakka.

Kokonaisuutena Luukkasen teos valaisee enemmän stalinismia yleisesti kuin kulttikomission toimintaa. Tästä huolimatta se on herätteitä antava lisä keskusteluun uskonnonvastaisesta toiminnasta Neuvostoliitossa.

Teuvo Laitila

TIETOJA KIRJOITTAJISTA/NOTES ON CONTRIBUTORS

Natalia Baschmakoff, Venäjän kielen professori, Joensuun yliopisto. – Natalia Baschmakoff, PhD, Professor of the Russian, Department of Foreign Languages, University of Joensuu.

Pentti Hakkarainen, teologian maisteri, Kajaanin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra. – Fr. Pentti Hakkarainen, Master of Theology, Rector of the Orthodox parish of Kajaani, Finland.

Jukka Korpela, historian professori, Joensuun yliopisto. – Jukka Korpela, Professor of History, University of Joensuu.

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

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

Piispa Panteleimon, KS Joensuun piispa – Bishop Panteleimon of Joensuu, Finland.

Ismo Pellikka, teologian lisensiaatti, Joensuun yliopiston Savonlinnan opettajakoulutuslaitoksen lehtori. Hän valmistelee uskontotieteellistä väitöskirjaa venäläisistä Athos-kuvauksista. – Ismo Pellikka, Senior lecturer in Savonlinna Department of Teacher Education, University of Joensuu. He is currently preparing a doctoral thesis on Russian pilgrims' and travellers' accounts on Mt. Athos.

Leena Mari Peltomaa, filosofian maisteri, Helsingin yliopisto. – Leena Mari Peltomaa, Master of Philosophy, University of Helsinki.

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

Valeri Sharapov, tutkija, Syktyvkarin yliopisto, Komin tasavalta. Valeri Sharapov, researcher, University of Syktyvkar, Komi.

Paul Nadim Tarazi, Uuden testamentin eksegetiikan professori, Pyhän Vladimirin seminaari, Crestwood, New York. – Paul Nadim Tarazi, Professor of New Testament at St Vladimir's Seminary, Crestwood, New York.

Lidia Tojdybekova, tutkija, Joensuu. – Lidya Toydybekova, researcher, Joensuu.