

ORTODOKSIA

24

Julkaisijat:

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSIAN TUTKIMUKSEN LAITOS

Toimituskunta:

Metropoliitta Johannes (päätöittäjä)
Aune Jääskinen (toimitussihiteeri)
Kauko Pirinen Heikki Kirkinen
Veikko Purmonen Matti Sidoroff

Helinki 1975

SISÄLLYS

<i>Helsingin Metropolitan</i> <i>Johannes</i>	EKUMEENISTEN SYNODIEN ARVO- VALTA	5
<i>Aune Jääskinen</i>	ORTODOKSIS-ANGLIKAANISIA KES- KUSTELUJA v. 1974	19
<i>Kaarina Petrisalo</i>	OM IKONFORSKNINGENS METODER OGH SPECIALFRÅGOR	23
<i>Ueikko Purmonen</i>	SUOJARVEN USKONNOLLISEN KENTÄN MUUTTUMINEN SUOMEN ITSENÄISYYDEN JÄLKEEN	30
<i>Ritva Saarikivi-Kakkonen</i>	ORTODOKSISEN TEOLOGIAN PÄÄ- LINJOJA	49
<i>Petri Sarho</i>	NAISEN ASEMA ORTODOKSISEN KIRKKO-OIKEUDEN JA TEOLOGIAN MUKKAAN	52
<i>Johannes Seppälä</i>	LENINGRADIN KIRKOLLISESTA ELÄMÄSTÄ	64
<i>Sinikka Silenmami</i>	SYNNINTUNNUSTUKSEN SAKRA- MENTTI	77
<i>Henrik Ziliacus</i>	TITO COLLANDER — IHMISEN KUVAAJA	85
<i>Katsauksia:</i>	BYSANTTI JA ROOMAN IDEA	103
<i>Matti Sidoroff</i>	Kokous Kristuksen tunnustamisesta tänä päivänä	121
<i>Ueikko Purmonen</i>	Nyborg VII: »Olkaa Sanan tekijöitä» ..	126
<i>Tutkimusta ja kirjallisuutta</i>	Ortodoksisten Pappien Liitto 1925—1975 ..	132
	133

CONTENTS

Articles with English Summaries:

<i>Metropolitan John of Helsinki</i>	THE AUTHORITY OF THE ECUMENICAL SYNODS	5
<i>Anne Jääskinen</i>	ORTHODOX-ANGLICAN DISCUSSIONS IN 1974	19
<i>Katrina Petrisalo</i>	ON THE METHODS AND SPECIAL PROBLEMS OF THE STUDY OF ICONS	23
<i>Ueikko Purmonen</i>	THE CHANGE OF THE RELIGIOUS PLAN IN SUOJARVI SINCE THE INDEPENDENCE OF FINLAND	30
<i>Ritva Saarikivi-Kakkonen</i>	MAIN DIRECTIONS OF ORTHODOX THEOLOGY	49
<i>Petri Sarho</i>	THE POSITION OF WOMEN ACCORDING TO ORTHODOX ECCLESIASTICAL LAW AND THEOLOGY	53
<i>Johannes Seppälä</i>	ABOUT THE CHURCH LIFE IN LENINGRAD	64
<i>Sinikka Siionmaki</i>	THE SACRAMENT OF ABSOLUTION	77
<i>Henrik Ziliacus</i>	TITO COLLANDER AS A PORTRAYER OF MAN	85
Reports with English Summaries:	THE BYZANTINE EMPIRE AND THE IDEA OF ROME	103
<i>Matti Sidoroff</i>	Confessing Christ Today — An Orthodox Consultation in Bucharest June 4—8, 1974	121
	Nyborg VII: Act on the Message	131

EKUMENISTEN SYNODIEN ARVOVALTA

Yleisesti ottaen on eri kristillisiä perinteitä edustaville teologeille hyvinkin tunnettu se tosiasia, että Ortodoksinen Kirkko tunnustaa vanhanaajan Kirkon seitsemän ekumeenisen synodin ratkaisevan ja Kirkon elämää säätelevän arvovalan. Tämä seikka on siinä määrin kuvaava Kirkon luonteelle ja perusasenteelle, että se tekee oikeutetuksi — oleellisessa mielessä ja asiallisesti ymmärrettyinä — sanoman »Seitsemän synodin Kirkko», jota toisinaan käytetään Ortodoksisia Kirkkoa kuvaavaksi taessa. — Puhuminen synodien arvovalasta merkitsee itse asiassa samalla puhumista niiden opetusten ja säädösten arvovallasta. Tämä ilmenee perin selvästi mm. siitä Kristuksen Suurelle Kirkolle osoitetusta tervehdyksestä, joka sisältyy Pedalionin ja jossa on useitakin tältä kannalta merkittäviä sanontoja, jotka valaisevat ortodoksisia näkemystä näistä seikoista ja korostavat voimakkaan yksiselitteisesti, että kaanonit ovat Kirkon peräisin, minkä avulla sitä ohjataan kohti taivaallista satamaa, ja että ekumeenisten synodien kaanonit sisältävä kirja on ohjauslaite, minkä välityksellä Kristuksen Kirkko ajasta aikaan opastaa lapsiaan Jumalan valtakuntaan.¹ On luonnollisesti täysin edellä mainittujen näkökantojen mukaista, että itse synodeja luonnehditaan ortodoksisen korkeimmaksi sääteleväksi auktoriteetiksi ja että niiden perintöä kutsutaan ortodoksisen uskon sisällöksi ja ortodoksisen dogmatiikan perustaksi.² Olisi hyvinkin helppo esittää lukuisia vastaavanlaisia sanontoja syno-

1. Pedalion 7, painos (Ateena 1970), s. 1.

2. Vrt. *Kammitis. J. Mnemica*, I osa (Ateena 1960), ss. 110.

dien omaan perintöön kuulumattomassa, synodeja käsittelevässä tekstimateriaalissa, mutta siihen tuskin on tarvetta, koska esiin tulisi sisällöltään tässä jo mainittujen näkemysten kanssa identtisiä kantoja. On kuitenkin vielä eräs tekijä, joka puoltaa tätä ratkaisua, nimittäin se tosiseikka, ettemme periaatteessa voityytyä pelkästään mainittulaiseen materiaaliin, joskin se sinänsä on tärkeää ja luonteeltaan valaisevaa. Meidän on sen sijaan siirryttävä tarkkailemaan synodien omaa perintöä lähdeksenne, miten synodit niin sanoaksemme itse tulkitsevat oman luonteensa ja auktoriteettinsa. Näin tekemällä saamme mahdollisuuden kuvaila ja ymmärtää synodien auktoriteettia nimenomaan synodisen perinnön aidossa valossa. Itse asiassa tämä on sekä luonnollista että välttämätöntä: kuta enemmän Ortodoksinen Kirkko korostaa ekumeenisten synodien auktoriteettia ja merkitystä, sitä tärkeämpää on tietää, miten synodit itse haluavat suhtauduttavan opetuksiinsa ja säädöksiinsä.

Syventyessämme synodien asiamateriaaliin havaitsemme synodikkojen näkevän kyseisen aineksen kokonaisuutena, joka myös kokonaisuudessaan on otettava vastaan ja hyväksyttävä. Tämä ilmenee epäämättömän selvästi mm. kahden toistaiseksi viimeisimmän eli kuudennen ja seitsemännän ekumeenisen synodin isien kannanotoista ja säädöksistä. Viitaten kaikkiin edellisten ekumeenisten synodien laatimiin kaanoneihin sekä vastaavasti tiettyjen paikallisten synodien ja joittenkin piispojien sääntöihin ja selityksiin — luetellen tarkoin nimeltä mainiten ja yksityiskohtaisesti kaiken kyseisen aineksen — mainitut synodikot julistavat ja korostavat, ettei kenenkään ole lupa rikkoa näitä kaanoneja eikä väheksyä niitä tai hyväksyä muita.³ Tässä tarkoitettuun materiaaliin kuuluu kaikki seuraava: ensinnäkin ekumeenisten synodien julkilausumat, säädökset, määritelmat ja opetus, jotka sisältävät Nikaiain I:n, Konstantinopolin I:n, Efesoksen, Khalkedonin,

3. VI: s (roomalaiset numerot viittaavat ekumeenisten synodien järjestyksen numeroihin, arabialaiset kaanoneihin).

Konstantinopolin II:n, Konstantinopolin III:n — eli Trullon tai Quinisextumin — ja Nikaian II:n synodin asiakirjoihin; toiseksi tulee mukaan ekumeenisten synodien päätösten antaman auktoriteetin nojalla se materiaali, mikä sisältyy Apostolisiin kaanonihin, Ankyran, Neokesarean, Gangran, Antiokian, Laodikean, Sardikan ja Karthagon säädöksiin, Aleksandrian arkkipiispojien *Dionysios*ksen ja *Pietarin*, Neokesarean piispan *Gregorios Ihmeidentekijän*, Aleksandrian arkkipiispan *Athanasios*ksen, Kesarean arkkipiispan *Basileios*ksen, Nyssan piispan *Gregorios*ksen, *Gregorios Teologin*, Ikonionin *Amphilohios*ksen, Aleksandrian arkkipiispojien *Timotheoksen*, *Theophiloksen* ja *Kyrillos*ksen, Konstantinopolin patriarkan *Gennadioksen* sekä arkkipiispa *Kyprianoksen* aikana pidetyr Afrikan synodin kaanoneihin ja ohjekirjoihin. — Puhuessaan tämän materiaalin auktoriteetista ja merkityksestä synodikot korostavat, että siihen kohdistuvat uudistukset on hyljättävä ja niiden tekijöitä rangaittava.⁴ Tarpeettomien väärinkäytysten välttämiseksi, kun on kyseessä kieltö hyväksyä muita kuin synodikkojen tässä tarkoitettamia kaanoneja, lienee paikallaan huomauttaa, ettei tätä kuudemmen ekumeenisen synodin isien lausumaa kieltoa kaikesta pättäen missään mielessä voida tulkita siten, että se estäisi kaiken kaanonien laatimisen ja julkaisemisen ko. synodin jälkeä. Tämä ilmenee täysin selvästi mm. siitä, että seitsemäs ekumeeninen synodi toisaalta nimennomaa vahvistaa myös kyseisen säädöksen ja toisaalta laati huomattavan määrän uusia kaanoneja.⁵ Täten on nähtävissä mainitun säädöksen varsinainen merkitys: synodikot eivät siinä suinkaan hylkää tai tuomitse uusien kaanonien mahdollisuutta yleensä ja kertakaikkiaan, vaan he torjuvat sen ajatuksen, että jotkin mahdollisesti syntyvät säännöt voisivat omata yleisen ja velvoittavan validiteetin, elleivät ne olisi tulleet vahvistetuiksi ekumeenisten synodien

4. Sama.

5. VII: 1.

uskon ja opetusten mukaisesti ja sopusoinnussa näiden edustaman kirjan kanssa. — Synodikkojen asenteille kanoniseen perintöön on kuvaavaa, että he kutsuvat kaanoneja jumalalliseksi ja vertaavat niitä Jumalan todistuksiin, jotka on pidettävä voimassa ja joitten mukaan on eletävä. Niiden luonne vaatii sellaisenaan, että niiden on säilyttävä horjumattomasti ja muutoksitta, kuten synodikot ilmaisevat asian.⁶ Ei ole vähäisintäkään epäilystä siitä, etteivätkö synodikot näkisi synodien säädöksistä ja opetuksia kallisarvoisena omaisuutena, joka luonteeltaan ja olemukseltaan on selvästi positiivinen. He korostavat iloitsevansa niistä ja hyväksyvänsä ne riennumielin sekä pitävänsä kaikki niiden ohjeet ja määräykset ehjinä ja muuttumattomina, olkoon sitten kyseessä »Hengen pyhien trumppettien» eli kuniakkaiden apostolien tai kuuden ekumenisen synodin säädökset tai näitä julkaisemaan ja selittämään kootujen paikallisten synodien tai pyhien isien kaanonit.⁷ Meidän on erityisesti syytä panna merkille synodikkojen käyttämät sanonnat, mitä tulee tässä mainittujen synodien auktoriteettiin: tästä seikasta puhuessaan he nimenomaan alleviivaavat, että sama Pyhä Henki valitsi kyseisiä synodeja ja pyhiä isiä ja että nämä määrittelijät kaiken sen, mikä oli tarpeen. Siksi on luonnollista, että tästä asiantilasta johdonmukaisesti seuraa, että aikaisempien synodien anateemat velvoittavat myös seisemännen synodin isiä ja että he niin ollen pitävät ne voimassa. Sama pätee myös silloin, kun on kyse viraltapanosta, rukousyhteydestä erottamisesta tai muista rangaistusustoimista.⁸ Jos ja kun Pyhän Hengen osuus tunnustetaan ja otetaan vakavasti, synodikkojen asenne on ainoa mahdollinen. Tämä sama periate selittää myös, miksi synodikot näkevät ja ovat itse asiassa ehdottoman velvoitetut näkemään synodien perinnön kokonaisuutena, joka on juuri

6. Sama.

7. Sama.

8. Sama.

sellaisena hyväksyttävä ja jota sellaisena samoin on kunnioitettava. Hengen valistavan toiminnan ja osuuden valossa tämä on sekä välttämätöntä että luonnollista: kyseessä on asian olemuksesta johtuva seuramus. — Jotta tässä puheessa ollut yhteyden ja ykseyden idea, joka on keskeisen merkittävä synodien perinnön auktoriteetin oikean ymmärtämisen kannalta, tulisi paremmin selvitetyksi, kuin mitä tähän mennessä on tapahtunut, on tarkoitusomme kannalta ilmeisesti hyödyllistä kiinnittää huomannamme lisähuomiota tämän kysymyksen joihinkin puoliin.

Tarkastellessamme synodikkojen näkemystä ykseyden ideasta Kirkon tradition suhteen voimme havaita, että synodikot, nähdessään itsensä tradition todistajina ja puolustajina, selvästi edustavat opetusta, jossa uskon ykseyden ymmärtämisen linja esiintyy kaikissa ekumeenisissa synodeissa jatkuvana perinteenä ja vastaavalla tavalla myös siinä muussa aineksessa, joka on saanut ekumeenisen auktoriteetin tulemalla kyseisten synodien vahvistamaksi ja oikean tradition ilmaukseksi tunnustamaksi. Selvimmin ja luonteenomaisimmin tämä näkyy synodikkojen asenteesta Nikaiain isien uskontunnustukseen. Lukuosat myöhemmät synodit vahvistavat ja allekirjoittavat uudelleen kyseisen uskontunnustuksen. Yleensä tämä tapahtuu avoimen myönteisin sanomoin, mutta toisinaan sama asia hoidetaan siten, että synodikot julistavat ankaran anateeman kaikelle, mikä on vastoin Nikaiain uskoa. Näissä puiteissa synodikot puhuvat sydämensä ykseydestä ja vakuuttavat, ettei Nikaiain uskon tunnustusta milloinkaan hylätä, vaan että se on säilyvä vankkana: kyseinen tunnustus on se perusta, jolle heidän neuvonpitoinsa rakentuu; he korostavat oman uskonsa olevan täysin sopuoinnussa — tai paremminkin ehdottoman identtisen — kaiken sen kanssa, mitä aikaisemmat synodit ovat opettaneet ja minkä ne ovat säilyttäneet ja mikä on pidettävä voimassa muutoksitta ja lisäyksittä. Milloin tahansa uskon ilmaus todetaan oikeaksi ja ortodoksiseksi, sitä aina luonnehditaan isien ja apostolien uskosi. Tällöin synodikoilla on selvä tietoisuus jatkuvuudesta ja ykseydestä: » Näin me kaikki uskomme, näin uskovat ortodok-

sit.⁹ Myös Konstantinopolin toisen ekumeenisen synodin asiakirjoissa havaitsemme monia viittauksia apostolien, isien ja neljän edellisen synodin uskoon.¹⁰ Ykseyden ja epäroimattia hyväksytyä auktoriteetin periaatetta korostetaan voimakkaasti myös tässä yhteydessä: kyseiset synodikot omistavat ja säilyttävät sekä tuovat julistuksessaan esiin sen uskon, jonka ensimmäinen ekumeeninen synodi ilmaisi; vastaavasti todetaan ja korotetaan nimenomaan, että juuri tämä on se usko, jota muutkin ekumeeniset synodit ovat seuranneet, selittäneet ja opettaneet.¹¹ Konstantinopolin kolmannenkin kokouksen isät viittaavat samassa hengessä aikaisempiin synodeihin: samoin kuin he kunnioittavat näiden opetuksia, he selvin sanoin vaativat, ettei kukaan saa tunnustaa uskoa, joka poikkeaa heidän itsensä ilmaisemasta.¹² On muuten erityisesti syytä huomata jo tässä kohden — vaikka jossain määrin vielä palaammekin asiaan — että synodikot ovat varsin hyvin tietoiset siitä tosiasiasta, etteivät suinkaan vain ole toistaneet entisiä sanontoja, kun he ovat ilmaisseet ja muotoilleet sanoiksi isien yhteisen uskon.¹³ Asia-kirjoista voimme havaita, että Konstantinopolin kolmannen

9. Kalkedonin toisen istunnon pöytäkirjat, p. 972; Konstantinopolin I synodin synodaalikirje, p. 557; Efeson ensimmäisen istunnon pöytäkirjat, p. 1124; Efeson synodin kirje paavi *Celestiuskelle*, p. 1332; Kalkedonin ensimmäisen istunnon pöytäkirjat, p. 649; Kalkedonin toisen istunnon pöytäkirjat, pp. 952, 673 ja 972; Kalkedonin neljännen istunnon pöytäkirjat sekä synodin uskonnääritys, p. 108.
10. Vrt. Konstantinopolin II synodin seitsenäinen istunnon pöytäkirjat, p. 346.
11. Vrt. Konstantinopolin II synodin julkilausuma, p. 368.
12. Konstantinopolin III synodin uskonnääritys, p. 657.
13. Mitä tulee *yhden* uskon formulointiin, vrt. Konstantinopolin I synodin kirje *Theodosiuskelle*, p. 557; Kalkedonin ensimmäisen ja toisen Konstantinopolin II synodin julkilausuma, p. 368; Konstantinopolin II synodin kapitulumit, p. 376; Konstantinopolin III synodin kahdeksannen kolmannentoista istunnon pöytäkirjat, pp. 336 ja 550; Konstantinopolin III synodin uskonnääritys, p. 632.

synodin isät periaatteessa ovat sitä mieltä, että Nikean isien uskontunnustuksen alkuperäinen muotoilu ja sanamuoto oli riittävä perusta ortodoksisen uskon täyteen tietoon ja vahvistamiseen. Samalla he ovat tietoiset siitä, ettei näin käytännössä ole asiantlaita, kun kysymystä katsotaan vallitsevien olosuhteiden valossa: kielteinen tilanne johtuu pahan voimien vaikutuksesta hereettisten opettajien välityksellä.¹⁴ — Kun Konstantinopolin kolmannen kokouksen isät haluavat selvittää yhden, alkuperäisen uskon sanamuotoa, tämä ei merkitse — eikä se saakaan merkityä — mitään uutta: he eivät muuta eivätkä vääris-tele mitään aikaisempien synodien määrittelyä tai opettamaa. Kyseiset synodikot korostavat nimenomaan vahvistavansa koko synodien perinnön. Toisaalta on sanottava heidänkin asenteensa osoittavan, että uskollisuus alkuperäistä totuutta ja synodien auktoriteettia kohtaan aivan ilmeisesti on enemmän kuin pelkkää alkuperäisten sanamuotojen toistoa. Ykseys ei ole *ainoastaan* siinä, että hyväksytään joukko *alkunaisesti* muuttumattomina säilytetyjä ilmauksia.¹⁵ Kyseinen toisto ei toisinaan voi olla mekaanista toistoa, vaan se on toistoa, joka tapahtuu Pyhän Hengen antamassa elämässä ja totuudessa.

Täydentäksämme edelleen aiheemme kuvaa on meidän korostettava myös sitä tosiasiaa, että seitsemännännen synodin isät julistavat tunnustavansa ja opettavansa aivan kuten kuusi pyhää ekumeenista synodia on säätänyt ja vahvistanut, vaikkakin he samalla selittävät ja ilmaisevat tämän uskon tekemällä omankin säädöksensä uskon asioista, selittäessään seuraavansa Katolisen Kirkon traditiota.¹⁶ Oman sanontansa mukaan he perusteellisesti tutkivat ja analysoivat Kirkon perintöä, jolloin he vakuuttavat seuraavansa aikaisempia synodeja — mitään lisäämättä ja säilyttäen muutoksitta kaiken, mikä oli heille annettu.¹⁷ Tässäkin kohden on täysin selvää, että termit »muu-

14. Konstantinopolin III synodin uskonnääritys, p. 636.

15. Sama.

16. Nikean II synodin neljännen istunnon pöytäkirjat, p. 129.

17. Nikean II synodin päätöslauselma, p. 376.

toksitta» ja »mitään lisäämättä» erityisesti tarkoitavat käytettyjen sanontojen merkitystä ja sisältöä. Uusi soveltaminen ja selvennys eivät merkitse oleellista kannalta lisäystä. Hyvällä syyllä saatamme sanoa, että seisemännen synodin isät edustavat vanhanajan Kirkon henkeä ja sen koko asennoitumista, kun on kyseessä ykseys ja ekumeenisten synodien auktoriteetti: näin on asiantilaita heidän korostaessaan täysin kannattavansa synodien koko perintöä ja hyväksyvänä sen kaikissa suhteissa kaikkine johtopäätöksineen ja seuramuksineen.¹⁸ Tämä asenne on joka suhteessa syvällisen merkittävä. Kun synodikot selittävät kyseistä periaatetta kirjessään valtakunnan hallitsijaparille, he mainitsevat mm. olevansa kaikki kiinteästi toisiinsa liittyneet ja ymmärtävänsä Katolisen Kirkon harmonisen tradition sekä olevansa samalla täysin sopusoinnussa kuuden pyhän ja ekumeenisen synodin yksimielisten opetusten kanssa.¹⁹ Tämän ykseyden perusta on Kirkon perinnön ykseys, jonka auktoriteettia kaikki ovat velvolliset kunnioittamaan.

Synodikkojen opetusten valossa on aivan ilmeistä, että synodien auktoriteetin eräänä funktiona on palvella suojavarustuksena harhaoppeja ja niihin liittyviä vaaroja vastaan: kenenkään ei ole lupa opettaa »toista uskoa».²⁰ Tältä kannalta katsoen on synodien tehtävänä saattaa anateeman alaiseksi harhaoppiset ja tulkita ortodoksista uskoa: näin ne toimivat kaikkia niitä vastaan, jotka pyrkivät kieltämään tai peittämään totuuden.²¹ Synodikkojen velvollisuutena on varjella »ikivanhaa rajaa» — pyhää uskoa, joka kerran on sanoiksi puettu ja ilmaistu. He korostavat Kristuksen luoneen kristittyjen ykseyden kaikki edellytykset, kun Hän vahvisti uskon tuntemuksen seuraajiansa keskuudessa ja teki mahdolliseksi helle kaikille tuntea keskinäisessä yksimielisyydessä samat totuudet. Tältä poh-

18. II Nikea: 1.

19. Nikean II synodin kirje keisarille ja keisarinmalle, p. 404.

20. Kalkedonin uskonnomääritys, p. 108.

21. Nikean II synodin neljännen istunnon pöytäkirjat, p. 129

jalta on mahdollista totuuden esittäminen yhtäläisesti kaikille ihmisille.²² Näistä seikoista seuraa ilman muuta, ettei synodien auktoriteetti saata olla »relatiivinen» tämän termin nykyisessä tavanomaisessa merkityksessä, ja ettei niin ollen tulkintojen moninaisuutta voida pitää positiivisena arvona. Synodien todistus on vapaa »kaikista virheistä, varmaa» ja »ikivanhan rajan» mukaisesti esitetty.²³ Koska synodien perinnön luonne on tämä, se edellyttää ja vaatii osakseen kuuliaisuutta ja kunnioitusta, ei vain joissakin suhteissa vaan kokonaisuutena. Auktoriteetin idea sellaisenaan, ekumeenisiin synodeihin liittyneenä, sulkee pois *ositaisen* hyväksymisen mahdollisuuden ja samoin ns. valikoivan noudattamisen asenteen, jolloin kumpikin näistä perustuisi johonkin synodeista erilliseen kriteeriin.

Käsitelyämme täten ekumeenisten synodien perinnön luonetta velvoittavana kokonaisuutena näyttää tarpeelliselta kiinnittää hieman lisähuomiota erääseen tärkeään näkökohtaan, johon olemme tähän mennessä viittanneet vain ohimennen. Tarkoitamme kysymystä siitä, miten synodit itse ymmärtävät ja tulkitsevat noinin tavoin korostamansa velvollisuuden kunnioittaa ja seurata synodien edustamaa traditiota. Mikä on toisin sanoen synodien perinnön luonne ja niin ollen sen auktoriteetin luonne — teoriassa ja käytännössä?

Synodien perintö on elävä perintö ja kaikkialla, missä on elämää, on aina tiettyä jännitystä, mutta ei itse kyseisessä perinnössä eikä sen olemuksessa, vaan tämän perinnön ja maailman elämän välillä, mikä on luonnollista niin kauan kuin kasvua esiintyy. Omalla tavallaan tällainen jännitys saattaa olla terveellinen ilmiö, jota ei pitäisi kieltää eikä olla ottamatta huomioon, sillä mikäli näin tapahtuu, se saattaa merkitä pysähtymistä ja kuolemaa Kristuksen Kirkkojen elämän rikkaudelle tässä maailmassa. On myös syytä huomata, että koska synodien perintö on elävä, sitä luonnostaan seuraa, etteivät ekumeeniset synodit Kirkon elämämuotona periaatteessa voi kuulua vain

22. Kalkedonin uskonnomääritys, p. 108.

menneisyyteen. Jos se periaate, jota ne ilmaisevat ja joka niissä ruumiillistuu, otetaan vakavasti ja niin ollen synodien oman hengen mukaisesti, perinnön elävä luonne tekee välttämättömäksi uusien synodien pitämisen. Vain täten voidaan ottaa Kirkon kannalta oikealla tavalla huomioon ne pakottavat probleemit ja uudet olosuhteet Kirkossa viimeksi kuluneitten tuhannen vuoden aikana. Uskollisuus synodien perinnettä kohtaan selvästi vaatii tätä asennoitumista ja on mahdollista vain tällä edellytyksellä, mikäli asioita yleensä tarkastellaan tavalla, joka syvällisesti ja ytimeltään on sopusoinnussa ekumeenisten synodien kannan kanssa: täten sovelletaan muuttumattomia periaatteita uusiin, konkreettisiin tilanteihin.

Yllä todetun nojalla voimme vetää sen johtopäätöksen, että uskollisuus alkuperäistä perintöä kohtaan tavallaan aina on myös *tehtävä*, koska kyseessä on uskollisuus, joka edellyttää *luovaa kuuliaisuutta*, jotta se yleensä todella olisi aitoa kuuliaisuutta. Siinä muodossa, jossa synodien perintö vuosisadasta toiseen siirtyneenä esiintyy, se on tehtävä myös siinä mielessä, että se merkitsee samaa henkilökohtaista vastuuta tämän ajan ja tulevien vuosien synodeille kuin kerran vanhanajan Kirkon synodeille: tehtävänä on harkita, opettaa ja säätää Pyhän Hengen avulla ja ottaen huomioon todelliset olosuhteet. Vain täten ohjataan kunkin ajan kristittyjä ymmärtämään, miten kristillistä uskoa ilmaistaan ja on ilmaistava siten, että oikeat kristilliset elämännuodot joka suhteessa vastaisivat kristillistä näkemystä ihmisistä Jumalan luomina ja Kirkon eli Kristuksen Ruumiin jäseninä.

Tämän päivän maailmassa ja nykyään vallitsevassa kirkollisessa tilanteessa on synodien perintö mitä suurimmassa määrin myös tärkeä käytännöllinen tehtävä. Kyseisen perinnön oleellisena tarkoituksena on palvella ykseyden asiaa, luoda oikea suhde uskolle ja elämälle, kuljettaa ja varjella kristittyjä totuuden tiellä, osoittaa oikea suunta, suojella erhettä ja harhaa

23. Konstantinopolin III synodin synodaalikirje paavi *Agatokselle*. p. 685.

vastaan, antaa voimaa hajautuksen ja erimielisyyden torjumi-
seen sekä muihin vastaaviin pyrkimyksiin. Kaikki tämä on perin-
tarpeellista niissä olosuhteissa, joissa kristityt elävät. Synodien
perintö on ortodoksien erityinen aarre ja kallisarvoinen omai-
suus, kuten aina on ollut asiantilaita. Se on pyhä aarre, jonka
tehtävänä on palvella ja valistaa sekä Ortodoksisia Kirkkoja,
että kaikkia niitä Jumalan lapsia, jotka eri syistä ja vaihtelee-
vassa määrin ovat poikenneet ortodoksian tieltä. Tämä tekee
erityisen tärkeäksi Ortodoksisille Kirkoille synodien opetusten
hoitajina ja vartijoina velvoituksen nähdä kyseinen perintö
pyhänä tehtävänä: se on otettava vastaan ja ymmärrettävä
yhä syvemmin, jotta se voidaan ilmaista ja esittää sillä tavalla,
että tulevien synodien laatimat säännöt ja selitykset todella
ovat sopuisuudessa uskon sisällön kanssa ja edustavat »Kristuk-
sen mieltä». Täten — ja vain täten — voi synodien perintö
palvella alkuperäistä tarkoitustaan, erityisesti niitten kohdalla,
jotka aina tietoisesti ja periaatteessakin ovat seuranneet suurten
vanhojen synodien tietä, mutta sen ohella muittenkin suhteen.²⁴

Ei voida osoittaa mitään teologista syytä, jonka mukaan
seitsemänneen ekumeenisen synodin pitäisi merkitä synodien ope-
tuksen pätepestettä. Voimme päinvastoin sanoa — ja meidän
onkin sanottava — synodien oman kannan nojalla, että
muinaisten synodikkojen sekä käytäntö että periaatteet suoras-
taan edellyttävät synodien opetuksen jatkuvan niiden piispojen
velvollisuutena ja oikeutena, jotka toimivat alkuperäisen orto-
doksisen uskon sekä niiden säädösten ja päätösten pohjalla,
mitkä edustavat kyseisen uskon sovellutuksia ja seuramuksia

24. Kreikkalaiskatolisen Kirkon Kanonit, kaanonien suomenkielinen paina-
maton käännös, kiinnittää esipuheessaan huomiota siihen tosiasiaan,
että kaanonien perinteellisen tekstin oikein ymmärtäminen aiheuttaa
vaikeuksia jo siitä syystä, että kieli edustaa useita eri aikakausia ja
maantieteellisiä alueita erityispiirteineen. Vrt. Kreikkalaiskatolisen kir-
kon kanonit s. 1. Tämän seikan merkitystä ei kuitenkaan tulisi
korostaa liiaksi, kun on kyseessä Rooman imperiumin elämä, joskaan
sen merkitystä ei pidä kokonaan unohtaa.

sekä ovat sopusuomussa uskon muuttumattomien totuuksien kanssa.²⁵ Aina kun synodien opetuksel käsitetään *pelkäsiään* historialliseksi perinnöksi, joka muodollisessa mielessä on säilytettävä muuttumattomana, tämä itse asiassa merkitsee, että sen todellinen henki ja vastaavasti sen omat intentiot voivat tulla väärin tulkituiksi. Ekumeenisten synodien opetuksel ilmaisevat ja varjelevat Kirkon ykseyden ja yhdenmukaisuuden läheistä suhdetta. Nämä opetuksel ovat aina elävä perintö ja samalla tehtävä, joka merkitsee, että tulevien synodien on ajan olosuhteisiin liittyvin sovellutuksin tehtävä kyseinen perintö yhä konkreettisemmaksi ja vaikutukseltaan täydellisemmäksi. Vastaavasti on yhdenmukaisuus, jonka välityksellä uskon ykseys tulee näkyviin käytännössä, aina tehtävä, aina huomiota ja huolempiota vaativa — uskon tähden!

Muinaiset synodikot uskovat lujasti synodien työn jumalalliseen luonteeseen. Toisaalta näyttää kiistattoman ilmeiseltä — voimakkaista ja korostetuista tätä tarkoitavista sanomnoista huolimatta — että vaativimmakin toteamukset ja periaatteet on tulkittava sitä taustaa vastaan, jonka muodostaa synodien opetusten laaja ja sisäisesti kiinteä kokonaisuus. Tällöin on myös selvää, että kukin periaate on enemmän kuin sen ulkonäinen asu ja ilmaissuunnoto. Tästä syytä on johdonmukaisesti ja luonnollista, että synodikot vahvistavat myös sellaisia opetuksia, jotka hyvin voimakkaasti alleviivaavat nöyryyden tarvetta, kun on kyseessä suhtautuminen kaanonien ja päätöslausemien formulointiin.²⁶ Näyttää sovelialta huomauttaa lisäksi, että vaikka piispat kuinka huolellisesti ja selvästi tahansa muotoilevat

²⁵. Vrt. VI: 1 ja 2, jotka niin periaatteessa kuin käytännössä käsittelevät oikeata uskoa ja siihen perustuvia konkreettisia opetuksia.

²⁶. Arkkipiispa *Dionysiosksen* 4. kaanonin lopussa on voimakas ilmaus tällaisesta nöyryydestä: Tutkikaa ja antakaa tietää, mien asian voi sanoa paremmiin! Vaikka tässä onkin kyseessä vain yksityisessä koskeva yksityistapaus, on asia kuitenkin huomionarvoinen, koska kyseisellä kaanonilla on ekumeeninen auktoriteetti.

sääntöjä ja antavat kuinka yksityiskohaisia määräyksiä tahaan kirkollisen käyttäytymisen muodoista ja kristillisen vaelluksen eri puolista, he ovat tietoiset siitä, ettei kyse ole mistään ehdottoman valmiista, vaan että päämäärä jää osaksi tulevien synodioiden hoitoon. Kaikki tämä tapahtuu sielujen hoitamiseksi ja epäjärjestyksen poistamiseksi.²⁷ Tästä syystä ja tässä hengessä Gangran synodin isät kerran huudahdivat: »... toivomme, että Kirkossa noudatettaisiin kaikkea sitä, minkä Pyhät Kirjoitukset ja apostoliset traditiot ovat meille antaneet».²⁸

Uskon ykseyden takia on pyrkimys yhä suurempaan uskollisuuteen synodioiden opetuksia kohtaan velvoittava ja pysyvä tehtävä. Se on luonteeltaan kuuliaisuutta elävää perintöä kohtaan, joka on kasvavassa määrin toteutettava — Kristuksessa ja Jumalan kunniaksi. Ellei tätä tunnusteta, ei ekumenisten synodioiden auktoriteettia voida ymmärtää oikein.

²⁷. VI: 2.

²⁸. Gangran epilogin loppu.

SUMMARY

Metropolitan John of Helsinki, The Authority of the Ecumenical Synods

The author underlines the decisive and regulative authority of the Ancient Church, from the Orthodox point of view. He illustrates this view by various examples from the synodical material itself and shows, how necessary it is to analyse the problem in question just in the light of the synodical heritage: the more this is valued, the more important it is to understand also the content of authority in the way of the synodal fathers. The idea of unity — basically as regards Faith, but then also as reflected in the life of the Church — becomes a central and dominant factor, which explains, among other things, why the Synods always see and must see the entire body of synodical teaching as a whole, which is to be accepted and honoured as such. On the other hand this implies, that the individual rules and declarations are to be interpreted against the background of the whole, from the point of view of principle. By way of conclusion, the author indicates, that true faithfulness toward the heritage in question is creative and requires a continuation of the work of the synods in the future, too, but this does never mean anything new in essence — only new applications owing to new conditions. The authority of the synods remains forever, as an obligation and as a task.

ORTODOKSIS-ANGLIKAANISIA KESKUSTELUJA v. 1974

Kuten ortodoksis-anglikaanisen dialogin virallisesti alkaessa keväällä 1973 Oxfordissa sovittiin, jaettiin ortodoksis-anglikaaninen yhteiskomitea kolmeen alivaliokuntaan vuosiksi 1974—1975, jotta keskusteluissa voitaisiin samanaikaisesti paneutua useihin kokonaisuuden kannalta tärkeisiin kysymyksiin. Täten saavutettavat tulokset joutuvat aikanaan jälleen koko komitean yhteiseen käsitteelyyn v. 1976.

Raamatun inspiraatiota ja ilmoituksen luonnetta käsittelevä alivaliokunta kokoontui Kreetassa heinäkuun 1.—6. päivinä. Se päätyi keskustelujensa tuloksena esittämään seuraavia ponsia, joita asiakirjoissa hieman yllättävästi kutsutaan aksioomeiksi:

- 1) Raamatulla on kaksoisluonne siinä mielessä, että se on samalla sekä jumalallinen että inhimillinen.
- 2) Jumalan sanana Raamattu on ainutlaatuinen. Asenteellamme Raamattuun on ominaista kuuliaisuus ja sen ilmoituksen kuunteleminen, jonka Jumala antaa itsestään Raamatun välityksellä.
- 3) Tunneimme ja saamme Raamatun sekä tulkitsemme sitä Kirikon välityksellä ja Kirkossa. Kirkko ei voi jättää vaille huomiota tieteellisen raamatuntutkimuksen tuloksia — miltä taholta hyvänsä ne tulevatkin — mutta se tutkiskelee niitä.
- 4) Raamatun kaanoniin sisällyvät kirjat ovat auktoritatiiviset, koska Kirkko auktoriteetti ei riipu mistään erityisistä Jumalasta. Niiden auktoriteetti ei riipu mistään erityisistä Raamatun kirjojen kirjoittajia eikä kirjoittamisajan historiallisia olosuhteita koskevista teorioista.

5) Sellainen Raamatun ja tradition toisistaan erottaminen, joka käsittelee niitä kahtena eri lähteenä, on hyljättävä, sillä nämä kaksi ovat keskinäisessä yhteydessä toisiinsa. Vahvistamme seuraavat näkemykset: a) Raamattu on se kriteeri, jonka välityksellä Kirkko tutkii traditioita selvittääkseen, ovatko ne todella Pyhän Tradition osa vai ei; b) Traditio täydentää Raamatua siinä mielessä, että se turvaa Raamatun oikean tulkinnan.

Se alivaliokunta, joka pohitti kysymystä Kirkosta eukaristisena yhteisönä, piti oman kokouksensa heinäkuun 8.—12. päivinä New Yorkin lähistöllä USA:ssa. Keskustelujen pohjana olivat ortodoksiselta taholta kokouksen pääteemasta pidetyt luennot ja anglikaaninen näkemys vastaavasta aiheesta. Osanottajat saivat myös perehtyä siihen materiaaliin, joka on syntynyt eukaristiakysymyksestä anglikaanien ja roomalaiskatolilaisten konsultaatioissa USA:ssa sekä vastaavasti samojen kirkkojen perinteitä edustavassa skotlantilaisessa konferenssissa. Keskusteluissa pyrittiin erityisesti selvittämään ortodoksien ja anglikaanien eroavaisuuksia ja yhtymäkohtia ekklesiologiassa sekä kysymystä siitä, missä laajuudessa Kirkon rajat ovat samalla eukaristia-yhteyden rajoja.

Kolmas alivaliokunta sai aikoinaan erityistehtäväkseen selvittää ekumeenisten synodien auktoriteettia ortodoksien ja anglikaanien kannalta. Sen kokous pidettiin heinäkuun 9.—14. päivinä Rimniculvilcean hiippakuntakeskuksessa Romaniassa. Ortodoksisen osapuolen näkökohden kirjallinen ilmaiseminen tapahtui v. 1973 annetun toimeksiannon nojalla Helsingin Metropolitan luennon välityksellä.* Anglikaanisella taholla ei ollut vastaavaa yleisesitystä kokouksen pääteemasta, mutta sen sijaan useita lyhyehköjä esityksiä siihen liittyvistä kysymyksistä ja ongelmistä.

Romanian kokouksessa todettiin vastaisesta jatko-ohjelmasta mm. seuraavaa:

* Painettu tässä vuosikirjassa s. 5—17.

- 1) Ortodoksisessa traditiossa seitsemän ekumeenista synodia muodostaa historiallis-teologisen hengellisen kokonaisuuden, jossa keskuksena on Kirkon trinitaarinen ja kristologinen uskonjulistus, jolla on oleellisia seurauksia ekklesiologiale. Anglikanismissa on yleensä katsottu tämän uskon olevan riittävästi ilmaistuna neljässä ensimmäisessä synodissa. On tarpeen tulkia kysymystä synodien päätösten sisäisestä johdonmukaisuudesta ja ykseydestä.
- 2) Seitsemän synodin luonteen suhteen tarvitaan anglikaaniselta taholta syvempää tutkimusta ja uutta selvittelyä erityisesti ikonografian ja inkarnaation välittömästä suhteesta. Raamatun ja synodien päätösten suhde on oleellisen tärkeä. Raamatun voidaan sanoa antavan ainutlaatuisen todistuksen Raamatun ja Apostolisen Kirkon kokemuksesta sekä synodista tämän kaiken inspiroituna tulkitsejana. Raamattu ja synodit voidaan myös nähdä sen ilmoituksen inspiroituna ilmauksina, joka on täyteydessään annettu helluntaikokemuksessa.
- 4) On edelleen selvitettävä, miten meidän aikamme voidaan ilmentää sitä ykseyttä, jonka Henki luo Kirkossa kielellisistä, sivistyksellisistä ja sosiaalisista raja-aidoista huolimatta.
- 5) Lisäpohdintaa kaippaa suuressa määrin myös kysymys siitä, mikä on suhde ortodoksisen ja anglikaanisen synoditulkinnan välillä, koska anglikanismin yleensä korostaa synodienkin perinnössä voimakkaasti oleellisen ja epäoleellisen välistä eroa, mikä taas ortodoksiselta kannalta on periaatteellinen ongelma.
- 6) Filioque-kysymystä on tutkittava ja selvitettävä sekä historiallisesti että etenkin teologisesti ja tällöin sen suhteessa ekklesiologiaan, sakramenteihin ja synodien omiin ratkaisuihin. Koko tämä kysymys on keskeisen tärkeä.

Kokouksen ilmapiiri oli hyvin myönteinen, vaikka ongelmat nähtiinkin suuriksi. Suureksi vaikeudeksi koettiin toisaalta nykyin se seikka, että kun ortodoksinen taho saattoi perustaa kantansa

Kirkon yhteiseen ja velvoittavaan perintöön, turvauduttiin anglikaanisella taholla hyvin suurena määrin yksityisten kirkonjohtajien ja teologien esittämiin näkökohtiin. Kokouksessa olleitten anglikaanien kanssa oli mahdollista päästä toisinaan hyvin lähelle yhteisiä tulkintoja, mutta silti jäi usein avoimeksi kysymys siitä, mikä on anglikanismin kanta.

Keskustelujen ohella oli osanottajilla lukuisia tilaisuuksia tutustua retkien yhteydessä Romanian Kirkon toimintaan ja muistomerkeihin. Oma mielenkiintonsa oli myös Romanian ekumeeniseen tilanteeseen perehtymisellä niin asainformaation kuin henkilökohtaisten tapaamisten välityksellä. Kaikesta päätäten ovat ekumeeniset yhteydet Romaniassa kristillisen rakkauden ja »kirkollisen kohtelaisuuden» alalla huomattavasti pitemmällä kuin Suomessa, mutta tämä ei tietenkään merkitse oppitradition alalla synkretismia eikä totuuskien kieltämistä.

Kesän 1974 ortodoksis-anglikaaniset alivaliokuntakokoukset ovat nähtävästi tehneet entistä selvennäksi sen, että kummatkin traditiot ovat kokonaisuutensa kauempana toisistaan kuin mitä tiettyjen alueitten sinänsä tärkeät yhtymäkohdat tuntuvat tai ovat tuntuneet osoittavan. Tämä ei tee dialogia vähemmän tarpeelliseksi eikä se myöskään merkitse, etteivätkö kyseiset keskustelut voisi olla hyödyllisiä myös itseltukiskeluna ja omaan perintöön syventymisenä.

SUMMARY

Metropolitan John of Helsinki, Orthodox-Anglican Discussions in 1974.

The author gives a report on the meetings of those three Orthodox-Anglican Sub-Commissions, which were appointed at Oxford in 1973. The main themes dealt with by the Sub-Commissions in question were as follows: a) *Inspiration and Revelation in the Holy Scripture*; b) *The Church as the Eucharistic Community*; and c) *The Authority of the Ecumenical Synods*.

OM IKONFORSKNINGENS METODER
OCH SPECIALFRÅGOR*

Centrala kristna begrepp i finskan: pappi (präst), risti (kors) och raamathu (bibel) visar att påverkan av kristen tro först nått finnarna från öster.¹ Den ortodoxa kyrkan utbreder här sedan tusen år sina läror och sin på bysantinsk grund vilande kultur. Frågan gäller inte — som det är i stort sett fallet med romersk-katolsk tro — en gången tid begränsad till en bestämd historisk epok, vilken vi ikonografer studerar, utan en kontinuerlig, obruten tradition. Den ortodoxa kyrkan är fortfarande vår andra statskyrka och den producerar fortfarande ikonografiskt material såsom den gjort under gångna sekel.

Enligt min uppfattning är det motiverat, att det nordiska ikonografiska symposiet som samlas i Finland även fäster sin uppmärksamhet vid ortodox ikonkonst och därmed förknippad forskningsproblematik. I Norden finns många ikonsamlingar, de främsta i Nationalmuseet i Stockholm och i Ortodoxa kyrkomuseet i Kuopio. Nationalmuseets samling som i huvudsak består av *Olof Aschbergs* donation² utgör ett representativt prov på rysk ikonkonst och i Kuopio är deponerat ikonmaterial

* Föredrag vid det 4. ikonografiska symposiet i Karis 19.—22. 8. 1974.

1. *Kustaa Viikuna* Pappi, risti, pakana. Kehittyvä Itä-Suomi (Mikkeli 1969), s. 3.
2. *Helge Kjellin* Ryska Ikoner. Olof Aschbergs till Nationalmuseum överlämnade samling. Nationalmusei utställningskataloger n:r 44 (Stockholm 1933). — *Helge Kjellin* Ryska ikoner i svensk och norsk ägo (Stockholm 1956).

från finska ortodoxa Karelen, vilket landområde övergick till Sovjetunionen i samband med andra världskriget.³

Under de senaste decennierna har ikonkonsten fångat forskarnas, konstnärernas och konstpublikens intresse, vilket även i Norden avspeglar sig i en livlig utställningsperiod.⁴ Just nu är symposiets deltagare i tillfälle att göra sig förtrogna med ryska ikoner på utställningen »Rysk konst från 900-talet till 1600-talet», som öppnades i Konstmuseet i Ateneum i Helsingfors 15. 8. 74.⁵ Om karelsk ikontradition berättar en utställning som 1. 9. 74 öppnas i konstmuseet i Tammerfors med ikoner från Ortodoxa kyrkomuseet i Kuopio och från Tammerfors omgivning. Bysantinsk ikonografisk tradition framträder naturligtvis även i de ortodoxa församlingskyrkorna och i många inte nämnda officiella och privata samlingar.

I mitt korta anförande ber jag symposiets deltagare fästa uppmärksamhet vid några specialfrågor inom ikonforskningen.

När någon ber mig värdera en ikon, ställs vanligen frågan: Är den ett original eller en kopia?

Men vanliga kriterier för konstforskning kan inte tillämpas som sådana på ikonmåleriet. Om vi till ex. vill fastställa, om en ikon — jag menar härmed ett bestämt exemplar — är autentisk, gäller det närmast att utreda det ikonografiskt ursprungliga,

3. Ortodoksinen kirkkomuseo (Kuopio 1970). — The Orthodox Church Museum (Kuopio 1970). — *István Racz* Suomen ortodoksinen kirkon taideteoksia Kuopion ortodoksisessa kirkkomuseossa. (Art Treasures of the Eastern Orthodox Church of Finland in the Kuopio Orthodox Church Museum (Helsinki 1971).
4. Kataloger: Ikoner (Köpenhamn 1957). — Ikoner i dansk eje (Sten-gaardskirken 1966). — Heliga gestalter. Ryska ikoner från 1600—1700—1800-talen (Gävle 1971).
5. Venäjän taidetta 900—1600-luvulta. Rysk konst från 900-talet till 1600-talet (Helsinki 1974).

dvs. dess förhållande till kompositionens prototyp eller förbild. Det gäller att så noga som möjligt försöka konstruera den historiska situation ur vilken kompositionen i fråga hämtat sina formmotiv.⁶

De osignerade kultbilderna är reglerade av den ortodoxa kyrkans kollektiva normer och bundna av traditionella uttrycksformen, därför till arten kopior.

Namnet på någon enstaka konstnär såsom *Aleksa Petrov* och en datering som kommit fram under flera sekelgamla övermålingar i den år 1294 målade "Nikola från Lipno" berättar kanske mera om ambitionerna hos beställaren *Nikolai Usilivij* än hos konstnären: enligt ortodox teologisk ideologi ska par ikonmålaren sitt verk inte till sin egen utan till Guds ära. För forskaren utgör en signering som ger en historisk anknytning en sällsynthet och en lika glad överraskning som den från allmogekonsten övertagna friska och frodiga ornamentiken i Petrovs arbete.⁷

Metoden vid studiet av förhållandet mellan prototypen och kopiorna kan närmast kallas »typhistorisk». För att åskådliggöra det ovan sagda tar jag som exempel en av de mest kända ikonerna i Finland, »Gudsmodern av Konevits» om vilken jag 1971 publicerade resultatet av mitt forskningsarbete från tiden 1966—70, med vilket jag gått hjälp av konservatorer i Athen och Moskva.⁸

Det var min avsikt att få svar på frågan, om »Gudsmodern

6. — "... Wiederherstellung der alten Umgebung, für die das Kunstwerk ursprünglich geschaffen war". *Hans Sedlmayr* Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte (München 1961), s. 90.

7. *U. N. Lazarev* Novgorodskaja ikonopis' (Novgorodian Icon Painting) (Moskva 1969), s. 14, bild 16.

8. *Aune Jääskinen* Näkökohita ikonien autentisuusden arvioinnista. Teologinen aikakauskirja 5/1972, s. 413.

9. *Aune Jääskinen* The Icon of the Virgin of Konevitsa. A Study of the »Dove Icon» and its Iconographical Background (Helsinki 1971), s. 15—22.

av Konevits» (som nu finns i Finland) var den ursprungliga, det vill säga om ikonen var densamma som Konevitsklostrets grundare Arseni 1393 förde med sig från Athosberget i Grekland till Karelen — såsom klostertraditionen påstår.¹⁰

Historiska och ikonografiska källor visar att ryska ikonmålare gav palladiet från Konevits namnet »Golubitskaja» (Gólub = duva). Typhistoriskt går kompositionen hos den nu kända »Gudsmodern från Konevits» tillbaka på 1300-talets bysantinsk-italienska madonnabilder.¹¹ En jämförande bildforskning visar, att dess ikonografiska gestalt inträtt färdigt förmod i det ryska ikonmåleriet och inte stegvis utvecklats i rysk medeltida konst. Det ikonografiska bevismaterialet stöder sålunda traditionen att modellbildens prototyp härstammar från södra Europa. Men en grundlig materialteknisk analys, vilken tiden inte medger att i detta samband redogöra för, tillåter inte en datering av Gudsmodern av Konevits (i vår ägo) till 1300-talet utan till drygt 100 år senare. Resultatet av restaureringen vederlade allt; alltså den ikonografiska prognosen, ikonens inskrift, traditionen och de historiska källorna.

För att återkomma till autenticitetsproblemet kan vi upprepa frågan, om den nu kända »Gudsmodern av Konevits» är Konevitsklostrets ursprungliga palladium eller en kopia. Svaret är jakande i vardera fallet. En förutsättning för att förstå detta är att känna till vissa specifika drag hos ikonmåleriet.

I ikonmåleriets historia tolkas autenticitetsprincipen teologiskt. Ikonerna är brukskonst, medel för andaktsliv. Kravet att ikonen skall »vara lik» går tillbaka på nyplatonisk filosofi och utgör en fast princip för ikonmåleriet, dess centrala ideologi.¹²

10. *Ibid.* s. 44—51.

11. *Ibid.* s. 149—164.

12. *Theodore Sideris* The Theological Position of the Iconophiles during the Iconoclastic Controversy. St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 17: 3/1973, s. 211—214. — *Klaus Ulessel* Die Kultur von Byzanz. Handbuch der Kulturgeschichte (Frankfurt am Main 1970), s. 154.

Så tilldelas en till »form och storlek» noggrann kopia ofta och i brist på nyare dokument den förstörda eller förlorade prototypens plats och får fortsätta med dess kyrkopolitiska, sociala och teologiska funktion.¹³ I konventionell konsteoretisk mening utgör den nu kända »Gudsmodern av Konevits» sålunda en cirka 100 år yngre kopia av den ikon som Arseni 1393 förde med sig från berget Athos, men genom att den övertagit originalets plats har den även ärvt originallets anseende, uppgifter och ställning och slutligen uppfattats som den egentliga originalikonen. Även om traditionen inte kan kontrolleras nämner senare historiska dokument denna ikon de facto såsom Konevitsklostrets palladium.

Förhållandet mellan prototypen och kopiorna klarläggs genom konserveringsmetoder som på ett avgörande sätt utvecklats under 1900-talet. Sekelgamla övermålningar på ikonerna ger värdefulla upplysningar om måleritekniken under olika skeden, men de tjänade ursprungligen en vid riten bunden tanke: att ge nytt liv åt en helig bild.¹⁴ Även om ikonmåleriets teknik varierar i olika delar av den ortodoxa världen (till ex. lokala jordfärger inverkar på valet av färgmineraler), är det draget gemensamt att den färdiga bilden täcks med »olifa», fernissartat skikt som mörknar av sot från brinnande ljus och annat damm i omgivningen. De mörknade olifaskikten skapade en total feluppfattning av gamla ikonens »mystiska mörker». Trots detta kan många ryska ikoners överflödande färgprakt och deras rena och klara kolorit påminna om färgrikedomen hos afrikanska negrers och amerikanska indianers ritualmasker.¹⁵ Ikonernas rena färger, som 1900-talets kolorister, bl.a. *Matisse*¹⁶ och *Pet-*

13. *Jääskinen* 1972, s. 411.

14. Jfr. Skazanie o Tihvinskoi ikoně Bogomateri, s. 226—229, Helsingfors Universitets bibliotek, Sl. Ms. — K — 14.

15. *M. Alpatov* Kraski dreveruskoj ikonopisi (Colour in Early Russian Icon Painting) (Moskva 1974), s. 5.

16. *Ulf Abel* Ikonen och 1900-talsmåleriet — några konsthistoriska kommentarer. En bläddra om handlingar i Skeppsholmskyrkan från Sv. Kyrkans Kulturstitut S.1. & a [1972].

rov-Uodkin beundrade, har sin teologiska betydelse som symboler och tolkar liv, uppståndelse och hopp i motsats till död, förtappelse, förtvivlan som är lika med »avsaknad av färg».¹⁷

Genom att övermålningarna avlägsnas blottas inte endast den ursprungliga bildens färgrikedom utan även gångna släktens inställning och tänkesätt. Jag tar åter »Gudsmodern av Konevits» som exempel. En viktig detalj i kompositionen är fågeln i Jesus-barnets hand. Dess fötter är bundna som på småfåglar på italienska madonnabilder och profana barnporträtt från renessansen. Konevitsikonen täcktes av en övermålning från 1700-talets slut med två fåglar och litteraturen som gällde klostret erbjöd en förklaring under inflytande från Hypapantematet eller »duvorna, vilka Maria frambar at offras i templet».¹⁸ Jag betvivlade att mera än en fågel hörde till bilden och blev inte alls förvånad, när den sovjetiska konservatorn *I. P. Gorin* med sin kända humor rapporterade från Moskva om sitt restaureringsarbete: »Den andra fågeln är likviderad.»

Den andra fågeln var ditmålad på grund av den teologiska logikens fordringar. På kopior och i modellböcker från tiden före 1800-talet fanns det endast en enda fågel, vilken redan förorsakade ikonmålarna mycket huvudbry. Vid 1500-talets slut och under 1600-talet tolkades den som den Helige Ande och försågs med gloria. Men troligen på grund av en lätt komisk biverkan — kan Jesus-barnet hålla den Helige Ande i ledband?²¹ — frångick man denna tolkning och duvan berövades sin gloria. Såsom motivation för fågelns närvaro räckte inte duvans traditionella ställning som helig fågel i rysk folktradition och följaktligen gällde det att återföra dess problematik till bildtypens ursprungsmiljö, till 1300-talets madonnabilder. En okänd franciskanbroder gav den en teologisk motivering i sitt arbete »Medita-

17. *Alpatov* 1974, s. 96.

18. *Lukas 2: 22—39*.

20. Jfr *Jääskinen* 1971, fig. 75, 84.

21. *N. P. Kondakov* *The Russian Icon* (Oxford 1927), s. 82.

tiones de Vita Christi»: Jesusbarnet självt offerade duvorna genom att hålla en i sänder ovan altaret.²² I sin tidiga prästerliga uppgift frambar han symboliskt i förväg eukaristins offer.

SUMMARY

Aune Jääskinen, On the Methods and Special Problems of the Study of Icons

In her article, originally read as a paper at the Fourth Iconographic Symposium (Finland, Karjaa, August 19—22, 1974), the author deals chiefly with problems related to the questions concerning the authenticity of iconographic art and the relationship between the original work and the copies.

The author's book, mentioned in foot-note 9 on p. 25 and published in English, is an example of a modern material-technical method of research, realized as a joint Finnish-Soviet project.

²² Ms. Ital. 115, fol. 35 v. Bibliothèque Nationale, Paris. — *Jääskinen* 1971, fig. 47 a—b.

Katrina Petrisalo

SUOJARVEN USKONNOLLISEN KENTÄN
MUUTTUMINEN SUOMEN ITSENÄISTYMISEN
JÄLKEEN

Rajakarjalainen yhteiskuntarakenne alkoi muuttua Suomen itsenäistymisen jälkeen, jolloin maatalousvaltaisen elinkeinorakenteen muutos teollistuneeksi nopeutui. Elinkeinorakenteessa tapahtuneet muutokset vaikuttivat kulttuuriseen ja siten myös uskonnolliseen kenttään. Itsenäistymisen merkiksi muutoksia myös koko Suomen ortodoksisen kirkon hallinnossa ja toimintamuodoissa.

Ennen itsenäistymistä Suomen ortodoksisen kirkon korkein johto, pyhä synodi ja patriarkka, oli Venäjällä. Venäjän vallankumous ja Suomen itsenäistyminen merkitsivät ortodokseille perinteisten hengellisten siteden katkeamista entiseen emäkirkkoon. Samanaikaisesti ortodoksien keskuudessa voimistui kansallinen Suomen ortodoksisen kirkon luomisen aate, jonka päätavoitteiksi muodostuivat kirkollisen johdon irrottaminen Venäjästä, kirkon suomalaistaminen ja siirtyminen uuteen ajankäyttöön. Koska Suomen ortodoksiselta kirkolta puuttuivat edellytykset täydelliseen itsenäisyyteen, autoketfaltaan, sillä mm. ei ollut vaadittavaa kolmea piispa, muodostettiin siitä valtiollaan tukemana Konstantinopolin patriarkaatin alainen, sisäisesti itsenäinen eli autonominen kirkkokunta.

Kirkon korkeimman johdon uudelleenjärjestelyt eivät välittömästi koskettaneet tavallisen ortodoksin jokapäiväistä elämää. Sitä vastoin suomalais-kansallisen aatteen toteuttaminen saipian näkyviä muotoja myös seurakunnissa: Jumalanpalvelus-

kieleksi otettiin slaavin asemasta suomi¹, venäläiset koulut lak-
kauteittin ja juliaaminen ajanlasku muutettiin gregoriaaniseksi.

Samanaikaisesti ortodoksisen kirkon suomalaisuusaatteen
kanssa heräsi myös muun Suomen kiinnostus Karjalaan. Vasta
itsenäistyneelle maalle ei ollut samantekevää, että sen alueella,
vieläpä sen uhatuimpana pidetyllä itärajalalla, oli kansanosaa,
jolla oli uskonnolliset ja perinteiset yhteydet entiseen emämaa-
han Venäjään. Tästä seurasi määrätietoinen Karjalan »suoma-
laistaminen», mikä usein käytännössä merkitsi perinteisten orto-
doksisten tapojen ja uskonnon häviämistä ja hävittämistä. Raja-
Karjalan teollistuminen vauhdittui ja kulkuyhteyksiä muuhun
Suomeen parannettiin. Ortodoksiin pitäjiin alkoi muuttaa tois-
uskoista väestöä erilaisesta kulttuuripiiristä kanta-Suomen puo-
lelta. Paikallinen ortodoksinen väestö joutui tekemisiin luteri-
laisten ja kirkkojen ulkopuolisten »lahkolaisien» kanssa. Tämä
aiheutti Raja-Karjalan ja muun Suomen kulttuurien sulautu-
mista ja rajakarjalaisen väestön vieraantumista ortodoksisesta
uskonnosta ja perinteisistä ortodoksis-karjalaisista tavoista.

Suomen itsenäistyttyä alkoi Raja-Karjalan kunnissa suhteel-
lisen nopea elinkeino- ja kulttuurirakenteen muutos. Tämä
merkitsi perinteisen ortodoksis-karjalaisen kulttuurin sulautu-
mista valtakunnalliseen enemmistö-kulttuuriin. Esimerkkinä tästä
on Suomen Karjalan koillisrajalla sijainnut Suojärven pitäjä,
jossa ennen itsenäistymistä oli vain muutama kymmenen luteri-
laista, kantaväestön ollessa ortodoksisia maanviljelijöitä. Sen
sijaan talvisodan alkaessa v. 1939, jolloin suojärveläiset joutu-
vat siirtolaisiksi kanta-Suomen puolelle, pitäjän väestöstä oli
noin kolmannes toisuuskoisia teollisuustyöntekijöitä, palvelu-
ammattien harjoittajia ja virkamiehiä.

1. Poikkeuksena olivat luostarit ja eräät Erelä-Suomen seurakunnat, jotka
saivat säilyttää kirkkoslaavin jumalanpalveluskielensä.

Maalaisyhteisön teollistumiskehityksestä

Saksalainen sosiologi *Ferdinand Tönnies* kuvasi viime vuosisadan loppupuolella ilmestyneessä kirjassaan maalaisyhteisön teollistumiskehitystä muutoksena pienyhteisöstä yhteiskunnaksi.² Pienyhteisö on suhteellisen pysyvää ja eristäytynyt maatalousyhteisö, jonka teollisuus on omavaraisalouteen perustuvaa kotiteollisuutta. Sitä säätelevät kansantavat, yhteisön normit ja uskonto. Pienyhteisö on itsestään kasvanut, jäsentensä keskeinen elävä yhteisö. Sille on ominaista yhteisöllinen sopusointu.³ Yhteisössä, jossa kaupunkilaiskulttuuri alkaa menestyä, menettää pienyhteisö oteensa. Tällöin yhteiskunta alkaa vaikuttaa pienyhteisössä sen välttämättömänä elimenä.

Yhteiskunta edustaa teollistunutta ja kaupunkilaistunutta yhteisöä. Yhteisönä se on mekaaninen kokonaisuus ja pienyhteisöstä keinotekoisesti aikaansatu muutos. Yhteiskunnan teollisuus perustuu pääoman ja työvoiman myyntiin, ja sen kaappa laskelmointiin ja sopimuksiin.⁴ Muutos pienyhteisöstä yhteiskunnaksi tuli selvästi esille Suojärven elinkeinorakenteen kehityksessä Suomen itsenäistymisen jälkeen.

Vaikka Suojärven ei voida katsoa olleen puhtaasti pienyhteisö enää ennen Suomen itsenäistymistä, omasi se paljon pienyhteisön piirteitä. Suojärvi oli maatalousyhteisö, jonka asukkaat varsinkin syrjäkyllissä elivät lähes omavaraisaloudessa. Suojärveläinen yhteisöjärjestelmä alkoi muuttua voimakkaasti 1920-luvun alkupuolella. Uusi teollistuva järjestelmä syrjäytti vanhan maatalousjärjestelmän ja sen valtarakenteet. Eriyisesti

2. *Ferdinand Tönnies*: *Community & Society* (Gemeinschaft—Gesellschaft). Translated and edited by *Charles P. Loomis* (East Lansing, Michigan 1964). Saksal. alkuteos: 1885 Saksalaiset käsitteet Gemeinschaft ja Gesellschaft käännetään tässä sanoiksi pienyhteisö ja yhteiskunta.

3. *Tönnies* mt. s. 33, 231. Ks. *Matti Samela*: *Reciprocity System of the Rural Society in the Finnish-Karelian Culture Area with Special Reference to the Social Intercourse of the Youth* (Helsinki 1969), s. 252.

4. *Tönnies* mt. s. 35, 232.

sahateollisuuden ansiosta pitäjän elinkeinorakenne oli nopeasti muuttumassa maatalousvaltaisesta teollistuneeksi. Suojärven asukkaista oli vuoden 1920 väestölaskennan mukaan maatalousväestöä yli 80 %, vuoden 1930 väestölaskennassa määrä oli laskenut 42,7 %:iin ja vuonna 1940 se oli 36,8 %. Vastaavien väestölaskentojen mukaan teollisuudesta toimeentulonsa saaneiden määrä oli vuonna 1920 vajaa 10 % pitäjän asukkaista, vuoteen 1930 mennessä määrä oli kohonnut 33,5 %:iin ja vuonna 1940 se oli jo 47,4 %.⁵ Voimistunut teollisuus tarjosi uusia työpaikkoja, ja muualta Suomesta alkoi muuttua teollisuustyöväkeä Suojärvelle. Muutos uuteen järjestelmään oli suhteellisen nopea suurimmassa asutuskeskuksissa. Sitä vastoin syrjäkylissä kehitys oli hitaampaa; eristyneimmillä alueilla sen merkitys jäi vähäiseksi talvisodan alkamiseen asti (vrt. s. 40).

Ulkopuoliset tekijät nopeuttivat Suojärvellä muutosprosessia pienyhteisöstä yhteiskunnaksi. Liikenneyhteyksien ja tietoliikenteen paraneminen Suojärven ja muun Suomen välillä merkitsi erilaisten yhteiskunnallisten ja kulttuuristen vaikutteiden nopeutuvaa leviämistä Suojärvelle. Pitäjän koululaitosta kehitettiin, ja terveydenhoitoa sekä sairaalaloja parannettiin. Vanha kiertokoulujärjestelmä vaihtui organisoitun kansakoulupuutukseen, ja kansanomaiset parannuskeinot sekä kyläkuntien »kätilöt» buabot, saivat väistyä terveydenhoidosta annettun valistuksen tieltä.⁶ Tieto syrjäytti uskomukset.

-
5. Tilastokeskus (Helsinki). Henkiöttilasto-osasto. Laskettu vuosien 1920, 1930 ja 1940 väestötaluuista. Vuoden 1920 väestötaluun on merkitty vain Suojärven ortodoksisiin seurakuntiin ja siviilirekisteriin kuuluvien määrät. Suomen virallinen tilasto (=SVT) VI: Väestötillasto 56: 1—3. Suomen väkiluku 31. 12. 1920. I nide. (Helsinki 1922), s. 13. Tilastotietojen mukaan oli vuonna 1920 Suojärvellä 131 luterilaista. Koska tilastotiedoista eivät selviä luterilaisten ammatit, on 1920-luvun elinkeinojakauma laskettu pitäjän ortodoksisesta väestöstä.
 6. Karjalain tutkimuslaitos (=KarTL) (Joensuu): 72.42 A 183—196. KarTL 72.44 B 007—101. KarTL 72.50 A 010—023.

Kulttuurirakenteen muuttuminen

Muutos pienyhteisöstä yhteiskunnaksi ei koske pelkästään elinkeinorakennetta, vaan vaikuttaa myös yhteisön kulttuuriin. Maalaisyhteisölle ominaiset kulttuurimuodot korvautuvat teollistuneeseen ja kaupunkilaistuneeseen yhteiskuntaan soveltuvalla kulttuurilla. Pienyhteisössä ilmenevät etnisen, kansanomaisen, kulttuurin muodot. Etninen kulttuuri syntyy ja kehittyy kansan keskuudessa. Se välittyy perinteenä sukupolvelta toiselle henkisenä ja aineellisena kansankulttuurina. Etnisen kulttuurin ilmeneminen ja vaikutus on luonteeltaan kokonaisvaltaista.

Ortodoksinen uskonto yhdistyi Suojärvellä muuhun karjalaiseen kulttuuriin, muovasi sitä ja sai itse etnisestä kulttuurista vaikutteita. Laajat asumattomat metsäalueet erottivat Suojärven muista pitäjistä. Tämä sai aikaan omaperäisen rajakarjalaisen kulttuurin, johon ortodoksisella uskonnolla oli merkittävä vaikutus. Aina teollistumiseen asti, syrjäkylyssä kauemminkin, kulttuuri myös säilytti olemaisuutensa.

Kulttuurin omaksuminen Raja-Karjalassa oli vielä tämän vuosisadan alussa paljolti ortodoksis-uskonnollisten tapojen oppimista. Ortodoksis-karjalainen kulttuuri Suojärvellä säästyi ulkopuolisilta häiriötekijöiltä, koska aunukselainen kulttuuri, josta saatiin vaikutteita, oli samankaltainen Suojärven kulttuurin kanssa. Myös sosiaalisesti koko karjalainen yhteiskunta oli tasarakenteisempi kuin keskimäärin suomalainen yhteiskunta.⁷ Pitäjän eristäytyytyt asema, maatalousvaltainen elinkeinorakenne ja perinteitä kannattava ortodoksinen uskonto loivat hyvät edellytykset ortodoksis-karjalaisen kulttuurin kehittymiselle, menestymiselle ja jatkuvuudelle.

Ortodoksisen kulttuurin ominaispiirteet ovat näkyvämpiä ja helpommin tunnistettavia kuin esimerkiksi protestanttisen kulttuurin muodot. Ortodoksinen kulttuuri ilmenee havainnolli-

7. *Hanna Soikkänen* Luovutetun Karjalan työväenliikkeen historia (Helsinki 1970), s. 17.

semmin kaikilla elämäalueilla, ennen kaikkea kansan tavois-
sa.⁸ Suojärvellä ortodoksis-karjalainen kulttuuri tuli erittäin sel-
västi esille rituaalisessa käyttäytymisessä, riiteissä, jotka yleensä
olivat etnispohtaisia, vaikka ne usein liittyivätkin kirkollisiin
menoihin kuten häihin, hautajaisiin, praasniekkoihin jne. Orto-
doksis-karjalaisella kulttuurilla oli vaikutus myös yhteiskunnal-
liseen elämään. Esimerkiksi kirkollisina juhlapäivinä julkiset
laitokset ja kaupat olivat suljettuna, paastoaikana yleiset huvit
olivat kiellettyjä ja kansakoulut vihittiin käyttöön ortodoksisin
menoin.⁹ Ortodoksis-karjalainen kulttuuri oli nivoutunut kiin-
teästi jokapäiväiseen elämään: taloon tullessa tehtiin ensin-
mäiseksi ristinmerkki ja vasta sen jälkeen tervehdittiin talon-
väkeä, samoin päivän askareet aloitettiin ristinmerkillä.

Vielä tämän vuosisadan alkuvuosikymmenellä voitiin Suo-
järven ortodoksis-karjalaisista kulttuuria pitää alueen enemmistö-
kulttuurina, sillä alueen väestö oli kulttuuriltaan verrattain
yhtenäinen, eivätkä ulkopuoliset vaikutteet päässeet häiritse-
mään sitä. Suomen isenäistyttyä ja itärajan sulkeuduttua myös
kulttuurin omaksuminen sai uuden luonteen. Suojärvestä tuli en-
tistä kiinteämpi osa luterilaisista ja teollistuneempaa Suomea.
Kun samanaikaisesti alkoi myös Raja-Karjalan teollistuminen ja
»suomalaisistaminen», niin rajapitäjiin alkoi muuttua toisuskoista
väestöä erilaisesta kulttuuripiiristä kanta-Suomen puolelta. Myös
julkinen joukkotiedotus alkoi levittäytyä aikaisempaa voimak-
kaammin Raja-Karjalaan: suojärveläiset lukivat samoja lehtiä
ja kuuntelivat samoja radio-ohjelmia kuin muut suomalaiset.
Koska sekä hallinnolliset että taloudelliset yhteydet suuntautu-
vat enenevässä määrin länteen, oli luonnollista, että myös kult-
tuurivaikutteita saatiin sieltä. Ortodoksis-karjalainen kulttuuri
Suojärvellä joutui täten valtakunnalliseen enemmistökulttuuriin
nähdén vähemmistökulttuurin asemaan.

8. *Ernst Benz* Idän kirkko (Joensuu 1970), s. 17.

9. Esim. Kar-TL 72.35 B 111. Kar-TL 72.44 A 117.

Etninen vähemmistöasema ei määräydy kulttuurin edustajien määrän mukaan — Suojärvelläkin ortodoksit olivat aina talvi-sotaan asti enemmistönä — vaan vallan jakautumisen mukaan. Vähemmistökulttuuri edellyttää aina hallitsevan enemmistö-kulttuurin olemassaoloa. Yleisesti määriteltynä etnisillä vähemistöillä on erityisiä biologisia ja kulttuurisia piirteitä, joita vallitseva yhteisöryhmä pitää vähempiarvoisina. Muihin kulttuureihin verrattuna etninen vähemmistökulttuuri on kokonaisvaltaisempaa, ja sen muodot ja kulttuuriyhteisön jäsenyys siirtyvät yleensä perinteenä sukupolvelta toiselle.¹⁰ Enemmistö- ja vähemmistökulttuurien välillä on havaittavissa kilpailua: vähemmistökulttuuri yrittää säilyttää sille ominaisia etnisiä, uskonnollisia ja kielellisiä piirteitä, joita enemmistökulttuuri pyrkii hävittämään sulattamalla niitä omaan kulttuurinsa ja korvaamalla ne oman kulttuurinsa muodoilla.

Yhteiskunnan kulttuuri on tyyppillisesti kaupallista massakulttuuria. Se on ulkopäin ohjattua ja sitä levittävät julkiset tiedotusvälineet. Se on heterogeenisempaa ja yleismaailmallisempaa kuin etninen kulttuuri. Etnis pohjaisen ortodoksis-karjalaisen kulttuurin sulautuminen kaupungistuvaan kulttuuriin tuli selvästi esille myös Suojärvellä. Praasniekkojen kansanpelimannit korvattiin pitäjän ulkopuolelta tuotetuilla soitinyhtyeillä, ja vanhat kansantanssit vaihtuivat uudenaikaisiin tensseihin¹¹. ”Kadrieli da tšuurun kylvö unoheti, fokstroit da jabit opeteli”¹². Kulttuurin muutos oli välttämätön seuraus elinkeinorakenteen muutoksesta, sillä etnisen kulttuurin muodot eivät enää vastanneet uuden yhteiskuntajärjestelmän tarpeita ja vaatimuksia.

10. *George Eaton Simpson—J. Milton Yinger* Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discriminations (New York 1972), s. 11—13.

11. KarTL 72.55 A 081—136.

12. »*Ruotsin Pekana*» pakina »Salmi sivistysi» Karjala-lehdessä 18. 1. 1973 no 3, s. 10. ”Tšuurun kylvö” on karjalainen piirileikki.

Sulautumisprosessissa valtakunnalliseen enemmistökulttuuriin alkoi ortodoksis-karjalainen kulttuuri Suojärvellä menettää ominaispiirteitään saaden uusia muotoja luterilaisesta ja kaupungistuneesta kulttuurista. Perinteiset ortodoksis-karjalaiset tavat saivat väistyä, niitä alettiin suojärveläistenkin parissa hävetä ja pitää »alkukantaisina». ¹³ Ortodoksis-karjalainen kulttuuri alkoi menettää otettaan suojärveläisten kansantapoihin ja elämäntapoihin.

Etnispolijaisen uskonnon muuttuminen teollisuuan yhteisön uskonoksi

Yhteiskunnalliset tekijät vaikuttavat suuresti alueen uskonnollisen kentän kehittymiseen. Ne asettavat rajat uskonnon ja kulttuurin ilmenemiselle. Uskonnon, kulttuurin ja yhteiskunnan vuorovaikutus korostuu, kun yhteiskunnassa tapahtuu merkittäviä muutoksia kuten teollistuminen ja kaupungistuminen tai kun uskonnon on muuten sovelluttava uuteen järjestelmään. Uskonto on osa sosiaalista järjestelmää ja kokonaiskulttuuria. ¹⁴ Muutos pienyhteisöstä yhteiskunnaksi merkitsee uskonnon kohdalla etnisen tai etnispolijaisen uskonnon vaihtumista virallismaksi kirkkouskonnollisuudeksi.

Etninen uskonto on ilmeisen riippuvainen ekologisesta ja sosiaalisesta ympäristöstä, jossa sitä harjoitetaan. Se syntyy ja kehittyy kansan keskuudessa ja välittyy perinteinä käytännön oppimisen kautta sukupolvelta toiselle. Uskonnon sisältäminen ja uskonnollisen käyttäytymisen oppiminen tapahtuvat suuressa määrin perheessä. Siirtyminen pienyhteisöstä yhteiskuntaan

13. Esim. KarTL 72.44 A 132—144, KarTL 72.34 A 235.

14. *J. Milton Yinger* The Scientific Study of Religion (New York 1970), s. 203—204, 212. *Matti Sarnela* Johdatus yleiseen kulttuuriantropologiaan. Ihminen ja yhteisöt cross-cultural -tutkimuksen valossa (Helsinki 1972), s. 304.

merkisee ihmisyyhteisöjen kiinteyden heikkenemistä ja yksilön irtautumista yhteisöstä. Pienyyhteisössä ihmiset ovat todella yhtä, mutta yhteiskunnassa he ovat erillisiä yksilöitä toistensa seurassa. Pienyyhteisössä ihmisten väliset suhteet perustuvat yhdessä oloon, ja yhteenkuuluvaisuuden tunne on suhteellisen erityymäntöntä ja pysyvää. Sen jäsenyys perustuu ihmisten luonnolliseen yhteyteen ja ihmiset toimivat siinä luonnollisen olemuksen pohjalta. Yhteiskunnassa ihmissuhteet ovat epäsuoria, nopeasti vaihtuvia ja yleensä suorituskykyyn perustuvia. Siinä ihmiset ovat yhdessä, koska se on järkipäisesti edullisinta, toiminta yleensäkin perustuu rationaalisin valintoihin.¹⁵ Perheen merkitys on pienyyhteisössä suuri, kun taas yhteiskunnassa sen korvaavat usein viralliset instituutiot kuten koululaitos ja erilaiset järjestöt.

Vielä tämän vuosisadan alkuvuosikymmenillä oli suojaavien uskontojen uskonnossa siinä määrin kansanomaisia piirteitä, että sitä voitiin pitää etnispoijaisena uskontona. Uskonto ilmeni enemmän uskonnollisia elämyksiä sisältävällä ja päämääräkäytettyymiseen perustuvalle alueella kuin dogmaattisen tiedostamisen tasolla. »Kirkkomme opin ja tuntemuksen perusajatuksia käsitetään valitettavan heikosti. Vanhempi väki kyllä vaistomaisesti käsittää kirkkomme pyhyyden ja totuuden, mutta opillisesti ei ole siitä tietoinen.»¹⁶ Ortodoksit pitivät luterilaisuutta yhtenä kirkkouskontona, jossa palveltiin samaa Jumalaa päämääränä sama kohtalo.¹⁷ »Yhtä Jumalaa siellä palveltiin... Mie kävin luterilaisessa kirkossa kun siellä sai istua. Ortodoksisessa kirkossa piti seisoa ja olla vielä polvillaankin.»¹⁸ Pää-

15. *Yönger* mt. s. 218. *Antti Eskola* Sosiologian tutkimusmenetelmät I (Porvoo 1973), s. 56. *Antti Eskola* Elinympäristö ja mielenterveys. Esitelmä demokraattisen suunnittelun viikolla Joensuussa 27. 6. 73. Moniste, tekijän hallussa, s. 7.
16. *Elias Huurnaisen* asiakirjakokoelma (Kuopio): Kertomus Annanteh-taan seurakunnan tilasta vuosina 1929—35 (jäljennös).
17. Esim. KarttL 72.45 A 043. KarttL 72.36 B 130.
18. KarttL 72.48 A 200.

määräkäyttäytyminen tuli esille riiteissä, joihin oli yhdistynyt aineksia sekä ortodoksisesta että etnisestä uskonnosta. Vainajien muistelupäivinä vietin ruokaa haudoille, ja omaisen kuoltua järjestettiin kolme yötä kestäneet yönistujaiset, joissa omaiset ja kylätäiset rukoilivat »vainajan sielulle parempaa tilaa». Itkiänaiset esittivät ikkuja yönistujaisissa ja hautajaisissa.¹⁹ Myös muihin kirkollisiin menoihin kuten häihin, lasten kastamiseen ja kirkollisiin juhlapäiviin liittyi etnispoijaisia riitejä. Siirryttäessä pienyhteisöstä yhteiskuntaan heikkenee perheen ja kyläyhteisön kiinteytys. Samalla häviää myös osa uskonnollista spontaanisuutta. Kun yhteiskuntarakenne muuttuu maatalousvaltaisesta teollistuneeksi, ei etninen uskonto enää sovellu uuteen yhteiskuntajärjestelmään. Uskonnon on mukauduttava uusiin oloihin, jolloin sen elementit muuttuvat tai korvautuvat uusilla aineksilla.

Yhteiskunnassa uskonto ilmenee kirkkonuskonnollisuutena. Siinä uskonto perustuu kirkon oppeihin, dogmeihin, jotka yhdessä kirkon hyväksymien normien kanssa säätelävät jäsentensä uskonnollista käyttäytymistä. Osa uskonnon opetuksen tehtävistä siirtyy viralliselle instituutiolle, kirkolle, joka ohjaa ja säätelöe sitä erilaisten kanavien kuten koululaitoksen välityksellä. Muutos tuli esille myös Suojärvellä: »Perheissä ovat kristilliset tavat uhattuina. Vanhempien auktoriteetti lapsiin nähdn horjuu. Lasten kristillinen kasvatus on heikkoa ja se jää niin kuin muukin kasvatus pelkästään koulujen tehtäväksi. Lapsat kasvavat älyllisesti, mutta jäävät siveellisessä suhteessa alamittaisiksi.»²⁰ Yhteiskunnassa uskonnon vaikutus kokonaiskulttuuriin ja yhteiskuntaelämään vähenee.

Etnispoijainen rituaalinen käyttäytyminen alkoi vähetä Suojärvellä samanaikaisesti yhteisön kaupunkilaistumiskehityksen kanssa. Muutos etnispoijaisesta uskonnosta kirkkonuskonnollisu-

19. Esim. KarTL 72.50 B 265—270. KarTL 72.54 B 086—062. KarTL 72.55 B 102, 236. KarTL 72.59.

20. Elias *Huurinaisen* asiakirjakokoelma. mt.

deksi oli selvempää asutuskeskuksissa, joissa myös kaupunkilaisuuskehitys oli voimakkaampaa. Sitä vastoin syrjäkyllissä etnisen uskonnon muotoja esiintyi yleisesti talvisotaan asti (vrt. s. 33).

Luterilaisuus edusti Suojärvellä teollistuneeseen ja kaupunkimaiseen yhteisöön soveltuvaa kirkkuskonnollisuutta. Voidaan olettaa, että perinteisen etnis pohjaisen ortodoksisen uskonnon muuttuminen kirkkuskonnollisuudeksi olisi Suojärven ortodoksien parissa koettu luterilaistumiseksi, varsinkin kun luterilaisten tulo pitäjäin oli samanaikaista ortodoksisen uskonnon muutosprosessin kanssa. Tutkimusta varten Suojärven ortodoksien keskuudesta koottujen haastattelutietojen perusteella voi kuitenkin päätellä, ettei etnis pohjaisen ortodoksian kehitystä kirkkuskonnollisuudeksi pidetty luterilaistumisena.²¹ Tämä johtui osittain siitä, että uskonnon muutosprosessi kirkkuskonnollisuudeksi noudatti yleistä yhteiskunnallista kehitystä, minkä katsottiin edistävän pitäjän uudenaikaistumista ja vaurastumista. Uskonnon muuttuminen koettiin siis välttämättömäksi seuraukseksi elinkeino- ja kulttuurirakenteen muutokselle.

21. KarTL: Suojärven perinteen nauhakokoelmat KarTL 72.31—60, KarTL 74.1—3. Haastattelijana kirjoittaja. Haastatellut henkilöt: KarTL 74.3: *Toini Harinen*, Joensuu. KarTL 72.43: *Urho Hokkinen*, Kuopio. KarTL 72.35, 36: *Leonidas Homanen*, Helsinki. KarTL 72.47: *Lyyti Home*, Joensuu. KarTL 72.41: *Natalia Jehkonen*, Valtimo, Rannankylä. KarTL 72.34: *Aleksanteri Kasanko*, Hämeenlinna, KarTL 72.40, 50: *Marta Korunen*, Joensuu. KarTL 72.36: *Pauli Koukunen*, Helsinki. KarTL 72.38, 55: *Urho Kuismala*, Joensuu. KarTL 72.46: *Maria Laukkanen*, Joensuu. KarTL 72.56: *Otto Laukkanen*, Joensuu. KarTL 72.44: *Aleksanteri Lauronen*, Joensuu. KarTL 72.32: *Pekka Leukunen*. Nurmeksen mlk. Jokikylä. KarTL 72.42: *Aleksanteri Papponen*, Valtimo, Kumpuniemi. KarTL 72.31: *Sanni Papponen*, Valtimo, Kumpuniemi. KarTL 72.37: *Sanni Pöyhönen*, Valtimo, Punkari. KarTL 72.39: *Mikael Rajamo*, Kuopio. KarTL 72.35, 36: *Mikael Ritamo*, Helsinki. KarTL 72.59: *Nasti Savinainen*, Valtimo, Valtimoniemi. KarTL 74.1: *Mina Sysiä*, Joensuu. KarTL 72.48: *Annii Toikkanen*, Muhola. KarTL 72.39: *Helena Uliokkinen*, Kuopio. Esim. KarTL 72.43 A 9. KarTL 72.39 B 072. KarTL 72.41 A 068.

Etnispohjaisen uskonnon kehitys kirkkouskonnollisuudeksi vastasi myös virallisen ortodoksisen kirkon tavoitteita. Eräissä tapauksissa ortodoksinen kirkko jopa puuttui kansan harjoittamiin etniseen kulttuuriin muotoihin. Esimerkiksi hypyllä naimisiinmeno²², joka oli Raja-Karjalassa yleinen, kansan keskuudessa hyväksytty tapa mennä naimisiin, ei soveltunut kirkkouskonnollisuuden normeihin ja moraalikäsitteisiin. Suojärven ortodoksisen seurakunnan pappi paheksi hypyllä naimisiinmenoa piispanartarkastuksen yhteydessä pidetyssä seurakunnankokouksessa: »Yhdyselämä aloitetaan — kristitylle sopimattomalla tavalla — ilman kirkollista sunnasta, ja vasta jonkun ajan kuluttua asianomaiset laillistuttavat liittonsa kirkollisella vihkimisellä».²³ Seurakunnan esimiehen oli kuitenkin todettava etnisen tavan syvälle juurtuminen kansan keskuudessa: »Tämä avioliittojen solmimistapa on hyvin vanha ja yhtä vaikeasti poistettavissa kuin väkijuomien käyttäminenkin».²⁴ Ajan kuluessa kirkkouskonnollisuus voiti alaa etnispohjaisen uskonnon kustannuksella Suojärvelläkin.

Maallistuminen

Kun Suojärvi alkoi teollistua ja saada kaupungistuvan yhteisön piirteitä, ei vanhan etnispohjaisen uskonnon normijär-

22. Hypyllä naimisiinmeno oli vanha raja-karjalainen avioliiton solmimistapa. Siinä tyttö, vanhempiensa tietämättä, lähti esim. tansseista tai praasnikoita pojan mukaan ja jäi asumaan tämän kotiin. Kirkollinen vilkiminen suoritettiin myöhemmin. Ks. hypyllä naimisiinmenosta enemmän esim. KarTL 72.41 B 156. KarTL 72.50 B 103—332. KarTL 74.1 B.

23. Suomen Kreikkalaiskatolisen Kirkollishallituksen Kanslia (=SKKK) IFa3 Karjalan ja koko Suomen arkkipiispa, Karjalan hiippakunta, 499 (1929): Kertomus Suojärven ortodoksisen seurakunnan uskonnollisiveellisestä tilasta. Seurakunnan esimiehen esitys piispanartarkastuksen yhteydessä 12. 4. 1929 pidetyssä seurakunnankokouksessa.

24. Sama.

jestelmä enää vastannut uuden yhteiskunnan vaatimuksia. Varsinkin se sukupolvi, joka oli oppinut etnis pohjaisen uskonnon normit, mutta joka ei vielä ollut sisäistänyt niitä, joutui ristikkäiseen normipaineeseen. Uskonnon kohdalla ristikkäisen normipaineen aiheuttajina, häiriötekijöinä, olivat Suojärvellä luterilainen uskonto, kirkkojen ulkopuoliset lahkot ja ortodoksinen kirkkouskonnollisuus. Ristikkäisessä normipaineessa yksilöt joko liittyvät entistä kiinteämmin etniseen ryhmäänsä tai omaksuvat uudet normit.²⁵ Uusien normien omaksuminen merkitsi maallistumista ja vierautumista entisestä uskonnoista.

Suojärvellä oli maallistuminen ja etnis pohjaisesta uskonnoista vierautuminen ilmeistä 1920-luvulta alkaen. Siitä löytää runsaasti mainintoja myös asiakirjoista. Enimmäkseen niissä kiinnitetään huomio seurakuntalaisten siveellisen elämän alenemiseen, mutta myös kirkon opeista ja perinteestä vierautumiseen sekä »suvaitsemattomuuteen papistoa kohtaan».²⁶ Jumalan ja synninpelko ennen niin hartaisa raja-karjalaisissa on häviämässä.»²⁷ Myös haastattelutiedot todistavat suojärveläis-

25. *Marshall Sklare* The Function of Ethnic Churches: Judaism in the United States. — Religion, Society and Individual. An introduction to the sociology of religion. Edited by J. Milton Yinger (New York 1967), s. 459.

26. SKKK IFd7 Seurakunnan esimiesten kertomukset kasvatus- ja opetustyöstä, 507 (1931) ja 514 (1932): Kertomukset suoritetusta kasvatus- ja opetustyöstä Suojärven ortodoksisessa seurakunnassa vuosina 1931 ja 1932. IFa3, 499 (1929): Annantehtaan seurakunnan piispan tarkastuksen yhteydessä 21. 4. 1921 pidetyn papiston kokouksen pöytäkirja § 5. [IFa3], 499 (1929): Kertomus Annantehtaan seurakunnasta piispan tarkastusta varten 21. 4. 1929. *Elias Haaviraian* asiakirjakokoelma: Kertomus Annantehtaan seurakunnassa suoritetusta kasvatus- ja opetustyöstä vuonna 1929. Kertomus Annantehtaan seurakunnan tilasta vuosina 1929—35, esitetty piispan tarkastuksen yhteydessä 16. 10. 1936. Kertomus Annantehtaan seurakunnan tilasta vuosina 1929—35. Kertomus Annantehtaan seurakunnan tilasta viisivuotiskaudelta 1934—38. (jäljennöksiä) SKKK IFd7, 598 (1932): Suojärven ortodoksisen seurakunnan viisivuotiskertomus vuosilta 1934—38.

ten maallistumista: »Ennen rukoihtiin Jumalaa enemmän».²⁸ Perinteisiä ortodoksisia tapoja ja etnispohtaisia uskonnollisia menoja laiminlyötiin, esimerkiksi paastoaminen väheni ja praasniekat muodostuivat entistä enemmän maalliseksi juhliksi.²⁹

Virallinen ortodoksinen kirkko ei pyrkinyt — ainakaan saannottavammiin — estämään ortodoksien maallistumista etnispohtaisesta uskonnosta. Eräissä tapauksissa katsottiin etnispohtaisien tapojen olleen jopa esteenä ortodoksisen kirkon uudistuksille ja kehitykselle.³⁰ Tämä aiheutti osittain ortodoksien joutumista normittomuuden tilaan. Tällöin eräänä ratkaisuna syntyneeseen tilanteeseen oli lahkolaisuuteen siirtyminen.

Suuret yhteiskunnalliset muutokset ovat otollista aikaa uusien uskonnollisten yhteisöjen syntymiselle ja kehitymiselle, sillä pienet uskonnolliset liikkeet mukautuvat helpommin uusiin yhteiskunnallisiin oloihin kuin suuret, kankeat kirkkouskonnot. Myös maantieteelliset tekijät edistävät pienien kirkkojen ulkopuolisten liikkeiden kehitystä, sillä harvaanasutulla alueella »lahkojen teltrat ovat liikkuvampia kuin kirkkojen katedraalit.»³¹ Suojärvi oli täten erittäin otollinen maaperä kirkkojen ulkopuolisten liikkeiden menestymiselle, sillä pitäjää oli laaja ja harvaanasuttu, välimatkat olivat pitkät ja kulkuyhteydet heikot, mikä vaikeutti ortodoksisten pappien työtä seurakuntalaisten sielunhoidossa. Samanaikaisesti kun ortodoksisen kirkon oli Suojärvellä mukauduttava uusiin yhteiskunnallisiin oloihin, alkoi pitäjässä kirkkojen ulkopuolisten lahkojen toiminta.

28. KartTL 72.59 A 227.

29. Esim. KartTL 72.34 A 235. KartTL 72.39 B 035—060. KartTL 72.44 A 132—144. KartTL 72.47 A 240. KartTL 72.48 B 032.

30. Esim. SKKK IFa3, 536 (1934): Suojärven ortodoksisen seurakunnan piispan tarkastuksen yhteydessä 3. 8. 1934 pidetyn papiston kokouksen pöytäkirja. Kokouksessa käsiteltiin kirkollishallituksen kehottusta järjestää hautausmaat Suojärven seurakuntien hautausmaiden järjestämistä koskevat suunnitelmat eivät toteutuneet, koska etnisen tavan mukaan hautausmaa oli jätettävä luonnontilaan.

31. *Seppo Teinonen* Nykyajan lahkot. Uusia uskonnollisia liikkeitä ja yhteisöjä (Helsinki 1965), s. 318, 329—330.

Helluntailaiset sekä vähemmässä määrin myös adventistit aloittivat oppinsa julistuksen Suojärvellä jo heti itsenäistymisen jälkeen. Toiminta voimistui 1920-luvun puolivälin jälkeen ja jatkui aktiivisena aina 1930-luvun puoliväliin asti, minkä jälkeen se alkoi laantua.³² Lahkolaiset kiersivät kodeissa saarnaamassa ja levittämässä kirjallisuutta. Useat haastatelluista suojärveläisistä kertoivat käyneensä lahkolaisten tilaisuuksissa kuuntelemassa laulua ja soittoa sekä antaneensa lahkolaisten pitää kokouksia kodeissaan.³³ Tähän vaikutti paitsi yleinen suvaitsevaisuus ja karjalainen vieraanvaraisuus myös, varsinkin syrjäkyllissä, sosiaalisten kontaktien tarve. »Vaikka ukkommustilainen olisi järjestänyt tilaisuuden, kyläläiset olisivat menneet.»³⁴ Osa haastateltavista kertoi kuitenkin vieroksunensa lahkolaisten suoranaista käännytystyötä³⁵, mutta uskonnosta puhujina ja hengellisten laulujen esittäjinä lahkolaiset otettiin mielellään vastaan.

Seurakuntalaiset kertoivat haastatteluisa, että Suojärven piitäjän alueella oli lahkolaisilla kannatusta Riihtavaaran, Jerosen, Leppäniemen, Nasarenvaaran, Saviniiston ja Suvilahden kylissä. Samoin Hirsyylässä ja Vegaruksessa kerrottiin olleen muutamia lahkolaisia. Kaipaan kylässä helluntailaisilla oli oma kokoontumispaikka Betania.³⁶ Helluntailaisuuteen kääntyminen tapahtui yleensä perheittäin, tosin oli sellaisiakin perheitä, joissa toinen aviopuoliso oli helluntailainen ja toinen ortodoksi.³⁷ Henkikirjoissa ei ole erikseen mainittu helluntailaisia, joten muistitietoa helluntailaisuuden levinneisyydestä ei voi verrata

32. SKKK IFd7, 598 (1938): Suojärven ortodoksisen seurakunnan viisi-vuotiskertomus vuosilta 1934–38. Esim. KarTL 72.42 A 167. KarTL 72.44 A 188.

33. Esim. KarTL 72.31 A 260. KarTL 72.44 A 200.

34. KarTL 72.46 A 144.

35. Esim. KarTL 72.37 B 166. KarTL 72.38 B 085.

36. Esim. KarTL 72.31 A 163. KarTL 72.32 A 22. KarTL 72.36 A 085 A 096. KarTL 72.37 B 090. KarTL 72.43 A 13.

37. Esim. KarTL 72.34 B 067. KarTL 72.44 A 170.

virallisiin asiakirjalähteisiin. Toisaalta tässä tapauksessa viralliset asiakirjat eivät antaisikaan totuudenmukaista kuvaa, sillä osa lahkolaisista pysyi kirjoilla ortodoksisessa seurakunnassa, vaikka tunnustautuikin helluntalaiseksi.³⁸ Näiden henkilöiden kohdalla uskonto jakautui »viralliseen» ja »vakuumukselliseen».

Maallistumisen äärimuotona voidaan pitää kirkosta eroamista. Eri tutkimustulosten perusteella on luokiteltu tekijöitä, jotka tuntuivat lisäävän alttiutta siirtyä siviilirekisteriin. Tällaisiksi seikoiksi on mainittu mm. teollistuneisuus, teknillistyneisyys, muutoksellisuus, vierantuneisuus jne. Nämä tekijät eivät kuitenkaan ole yksiselitteisiä. Tutkimuksessaan, joka käsitteli kirkosta eroamista sosiaalisena ilmiönä, *Jouko Siipi* mainitsi, ettei siviilirekisteriläiseksi ryhtyminen, kirkosta eroaminen, ole yhdellä selittäjällä valaistavissa oleva ilmiö, vaan se johtuu useista tekijöistä. Edellä mainitussa tutkimuksessa tuli esille väestörakenteen vaikutus kirkosta eroamiseen: mitä suurempi paikkakunta, sitä suurempi on myös siviilirekisteriläisten osuus koko väestöstä. Pienellä paikkakunnalla voi seurakuntakin olla tiivis ihmisyyhteisö monine henkilökohtaisine suhteineen.³⁹ Suurissa yhteisöissä ihmissuhteiden kiinteytys heikkenee, mikä lisää alttiutta seurakuntayhteisöstä eroamiseen.

Suojärvellä kirkosta eroamiset alkoivat lisääntyä 1920-luvun loppupuolella samanaikaisesti yhteisön teollistumiskehityksen kanssa. Pitäjän ortodoksis seurakunnissa — Suojärven ja Annantehtaan seurakunnassa — kirkosta eronneiden prosentuaalinen määrä jäi kuitenkin vähäiseksi, suurimmillaankin se oli vähemmän kuin prosentti noin 4 000:sta seurakuntalaisesta. Suojärven luterilaisessa seurakunnassa olivat kirkosta eroamiset hieman yleisempiä kuin pitäjän ortodoksisissa seurakunnissa. Samoin Suistamon ortodoksisesta seurakunnasta eronneiden määrä oli

38. KarTL 72.36 A 096. KarTL 72.39 A 230. KarTL 72.39 A 233.

39. *Jouko Siipi* Numerot puhuvat. Luoppumisen aika -tutkimuksen numero-ainasto (Hämeenlinna 1965), s. 6—7.

suurempi kuin Suojärven ortodoksisissa seurakunnissa.⁴⁰ Läntisessä naapuriseurakunnassa Suistamolla oli kulttuurien sulautuminen ehtinyt pitemmälle, ja luterilaisen kirkon organisoiman rajaseutujen pikkukirkkotoiminnan tulokset näkyivät jo ortodoksisesta kirkosta eronneiden kasvavassa määrässä.

Haastattelutietojen mukaan siirtyminen helluntailaisuuteen oli yleisempää kuin siirtyminen luterilaisuuteen.⁴¹ Tämä olikin luonnollista, sillä teollistuneissa ja kaupunkimaisissa oloissa perinteellisesti tai muuten uskonnolle myötämellisissä piireissä piennin lahkolaisryhmiin pyrkivät siirtymään henkilöt, jotka usein eettillis- tai esteettissävyisistä syistä eivät voi täysin hyväksyä vallitsevia yleisiä tapoja ja tuntevat turvattomuutta näissä oloissa.⁴² Suojärvelläkin eräiden ortodoksien kohdalla voidaan siirtymisen lahkolaisuuteen katsoa olleen ratkaisu normittomuuden tilaan, mikä aiheutui uskonnollisen kentän muuttumisesta.

Päätelmiä

Suomen itsenäistyttyä ja itärajan sulkeuduttua Suojärven niin hallinnolliset, taloudelliset kuin kulttuurisetkin yhteydet liittyivät entistä kiinteämmin kanta-Suomeen. Liikenneyhteyksien paraneminen Suojärven ja muun Suomen välillä, julkisten tiedotusvälineiden yleistyminen ja toisuskoisten tulo pitääjään saivat aikaan uusien kulttuurivaikutteiden nopeutuvaa leviämistä.

40. SKKK IF12 Tilastotiedot väestömuutoksista, 1939. Punttuvat tiedot täydennetty *Paavo Korhosen* vuonna 1939 tekemästä tutkimuksesta "Katsaus seka-avioisuutta, seurakuntien diaspora-asemaa ja kirkosta eroamisia koskeviin suhteisiin Suomen kreikkalaiskatolisessa seurakunnassa" (IF11). Lakkautettujen seurakuntien arkisto (Mikkeli): Kirkosta eronneiden kirja, Suojärvi: Suojärven ev. lut. seurakunnasta eroavien luettelo Suojärven rukoushuonekunnassa.

41. KarTL 72.31 A 221. KarTL 72.44 A 047. KarTL 72.56 B 205.

42. *Jouko Siibö* Luopunisen aika. Kirkosta eroaminen sosiaalisena ilmiönä (Hämeenlinna 1965). s. 127.

mistä paikallisen ortodoksisen väestön keskuuteen. Suojärven perinteinen etnispohjainen ortodoksis-karjalainen kulttuuri joutui täten valtakunnalliseen enemmistökkulttuuriin nähdessä vähemmistökkulttuurin asemaan. Uusi teollistuva yhteiskunta merkitsi pitäjän sivistyselämän myönteistä kehittymistä ja taloudellista vaurastumista. Tämä edesauttoi pitäjän ortodoksisia kanta-asukkaita mukautumaan uusiin yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin oloihin.

Suojärvellä uskonnon rakennemuutoksilla ja toisuskoisuuden leväimisellä oli luonnollinen yhteys pitäjän teollistumiseen ja uudenaikaistumiseen. Koska ortodoksit itse mukautuivat uusiin yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin oloihin, ei uskontojen eritaisuudella ollut sanottavaa merkitystä ortodoksien ja toisuskoisten jokapäiväiseen kanssakäymiseen. Osittain tämä johtui myös siitä, etteivät uskontojen erot liittyneet konkreettisiin etuihin kuten toimeentuloon, vaan uskonto ilmeni aatteellisella tasolla. Täten uskontojen erot eivät myöskään johtaneet eturistiriitoihin.

Teollistuvan yhteiskunnan kulttuurimuutosten sisäistäminen merkitsi kuitenkin vierautumista vanhasta etnispohjaisesta uskonnosta ja ortodoksis-karjalaisesta kulttuurista. Koska etnispohjaisen uskonnon muuttuminen kirkkuskonnollisuudeksi vastasi myös virallisen ortodoksisen kirkon tavoitetta, ei etnispohjaisesta uskonnosta vierautumiseen kiinnitetty erityistä huomiota ortodoksisen kirkon tai paikallisen papiston keskuudessa. Suojärven uskonnollisen kentän muuttuminen noudatti yleistä yhteiskunnallista kehitystä.

SUMMARY

Katriina Penttala, The Change of the Religious Plan in Suojärvi since the Independence of Finland

As Finland became independent in 1917, there grew a strong idea among the Orthodox people of the country to create a national Finnish Orthodox Church. What they wanted to achieve was such Church leadership which would be independent from Russia, and to make the Church really Finnish. With state support the Orthodox Church of Finland separated from the Russian Church and, as an autonomous Church, joined the Patriarchate of Constantinople.

For the newly independent country it was not a matter of indifference that there was within its territory, even in its most threatened part on the eastern boundary, a people which had traditional connections with the former mother land, Russia. Therefore, a determined "Finnish-making-campaign" was started in Karelia. Often this meant practical uprooting and disappearing of the traditional Orthodox Karelian culture. The industrialization of the territory was accelerated and the economic structure changed rapidly from agricultural to industrial. The changes of the economic structure influenced on the cultural and thus also the religious plan.

After the eastern frontier had been closed, both the administrative and economic connections joined this border land more closely with the main body of the country. Therefore, it was natural that also cultural influences were received from there. The ethnic-based Orthodox Karelian culture of Border-Karelia was thus a minority culture compared with the culture of the state. This development was accelerated by the improved connections between Karelia and the rest of Finland as well as the improved information service.

The culture which was based on ethnic factors was typical to the agrarian life of Border-Karelia, but it could not be adapted to the new industrial society. Culture and religion had to adjust themselves to new social situation. The ethnic culture had to give way to the commercial mass culture, directed from outside, and the ethnic-based religion, too, changed into more official church religiosity. The change of both culture and religion followed the line of general social development. Because the industrialization positively contributed to the cultural life and economic prosperity, the Orthodox inhabitants willingly adapted themselves to the new situation. Interiorizing the cultural forms of the industrial society, however, resulted in alienation of the Orthodox population of Border-Karelia from their ethnic-based religion and Orthodox Karelian culture. The ethnic minority culture was blended in the majority culture of the country.

ORTODOKSISEN TEOLOGIAN PÄÄLINJOJA

Alexander Schmemmann, Pyhän Vladimirin teologisen seminarin dekaani ja liturgisen teologian professori, toteaa artikkelissaan »Russian Theology: 1920—1972. An Introductory Survey»¹, että jälkipatristisen kauden ortodoksisessa teologiassa on huomattavissa kaksi näkyvää piirrettä: toisaalta teologian länsimaistuminen, sen pseudomorfoosi ja toisaalta pyrkimys tämän länttisen vaikutuksen eliminoimiseen. Se on Schmemmannin mukaan nykyajan ortodoksisen teologian päätteävä.

Artikkelin alkuosassa Schmemmann selostaa venäläisen teologian vaiheita kiovalaisesta kaudesta lähtien, jolloin bysanttilainen vaikutus oli voimakas. Mongolikaudella Venäjä eristyi muusta maailmasta myös kirkollisesti ja Moskovan tultua valtaan venäläinen ortodoksia sai voimakkaasti kansallisia piirteitä. *Pietari Suuren* reformien tuloksena ortodoksinen kirkko länsimaistui vahvasti. Pietari loi koulutussysteemin, joka pysyi voimassa aina vallankumoukseen asti ja osittain sen jälkeenkin. Vallankumouksen aikoihin kirkon kouluverkosto käsitti neljä akatemiaa, 58 seminaaria ja 158 hengellistä koulua.

Vallankumouksen jälkeen emigrantteilla tuli olemaan ratkaiseva merkitys venäläisen teologisen perinteen jatkumisessa. Emigranttiteologeja kutsuttiin opettamaan eri tiedekuntiin mm. Belgradiin, Sofiaan, Bukarestiin ja Varsovaan ja vuonna 1925 perustettiin uusi teologian keskus: Pyhän Sergein akatemia Pariisiin. Siellä toimi 40 vuoden aikana lukuisia lahjakkaita teolo-

1. *Alexander Schmemmann* Russian Theology: 1920—1972. An Introductory Survey. St. Vladimir's Theological Quarterly, 1972, vol. 16:4, s.172—194. Julkaisu on Helsingin yliopiston ortodoksisen tutkimuksen laitoksessa.

geja. Toisen maailmansodan jälkeen keskus siirtyi Pariisista New Yorkiin Pyhän Vladimirin seminaariin.

Esitellössään teologisen tutkimuksen eri alueita Schmemmann toteaa, että eksegetiikka on kaikkein heikoimmoin edustettu ala modernissa venäläisessä teologiassa. Syynä tähän on se, että emigranttien joukossa oli vähän eksegetteja ja toisaalta se, että ortodoksisessa kirkossa Raamatua ei eristetä omaksi alueekseen. »Sola Scriptura»-periaatetta ei ole koskaan hyväksytty. Toisaalta kaikki perustuu Raamattuun: dogmit, ekklesiologia, moraaliteologia jne. Muutamia mainittavia eksegetteja on kuitenkin esiintynyt, mm. *A. U. Kartashev*, *N. N. Glubokovski*, *S. Besobrasov* ja *A. Kniazev*.

Dogmaattisen teologian alalla on ollut nähtävissä kaikkein huomattavinta kehitystä. Tällä alueella on esiintynyt kaksi pääsuuntaa: toiset ovat halunneet rakentaa patristisen perinteen pohjalte, toiset taas ovat halunneet luopua siitä ja luoda jotain aivan uutta. Ensiksi mainitun suunnan tyyppilisen ja merkittävän edustaja on *Georges Florovski*, jolla on ollut ratkaiseva vaikutus nykyajan ortodoksisen teologiaan. Hän on opettanut mm. Pariisissa, New Yorkissa, Bostonissa ja Princetonissa. Florovskin ohella tähän suuntaan lukeutuvat *Vladimir Losski* ja *Serge Verhovskoi*. Patristista perinnettä vieroksuvan suunnan tyyppilisiin edustajiä on ollut *Sergei Bulgakov*, jonka teologiassa sofologia on näyteltyt keskeisintä osaa.

Ekklesiologia on yksi pääasiallisimpia mielenkiinnon kohteita uudessa venäläisessä teologiassa. Tällä alueella *Homjakovilla* on ollut ratkaiseva vaikutus. Hänen jälkeensä ekklesiologiasta ovat olleet kiinnostuneita mm. *N. Afanasiev*, *A. Schmemmann*, *J. Meyendorff*, *N. Koulomzine* ja *A. Bogolepov*. Askeettisen teologian alalla huomattavia kirjoittajia ovat *Nicholas Arseniev*, *John Shahovskoi*, *Pjotr Ivanov* ja *Anthony Bloom*, liturgisen teologian alalla *Cyprian Kern* ja hagiologiassa *George Fedotov*, jota Schmemmann kutsuu »venäläisen hagiologian pioneeriksi». Intellektuaalisista historiallisista käsittelevistä teoksista Schmemmann mainitsee kaksi aivan erityisesti: Florovskin

»Venäläisen teologian tie» ja Zenkovskin »Venäläisen filosofian historia» ovat monumentaalisia. Nämä kaksi kirjaa ovat Schmemmannin mielestä välttämättömiä kaikille venäläisen teologian tutkijoille. Ekumenisessä teologiassa huomattavimpia ovat olleet Florovski, Bulgakov, Zernov, Zander ja Evdokimov.

Loppuhuomautuksena Schmemmann mainitsee, että myös Neuvostoliitossa nykyään tunnetaan suurta mielenkiintoa tähän uusimpaan teologiaan, joka osoittaa, että ortodoksinen diaspora länessä on saavuttanut tietyn itsenäisyyden, täysi-ikäisyyden ja kypsyyden. Tämä on merkinnyt mm. sitä, että vähitellen on syntynyt kansalliset rajat ylittävää ortodoksisia teologista tutkimusta.

Christos Yannaros huomattava tämän hetken nuoren polven kreikkalainen teologi, artikkelissaan »Theology in Present-Day Greece»², selittää aluksi ortodoksisen teologian luonnetta yleensä. Hänen mielestään teologia on persoonallisen kokemuksen selittämistä. Se on Jumalan lahja ja kristittyjen hengellisen elämän sisäisen puhtauden hedelmä. Kuitenkin nykyinen akateeminen teologia Kreikassa on suureksi osaksi erilaista, läntiseen skolastiseen ajatteluun perustuvaa ja sitä inspiraationa ammentavaa.

Akateeminen teologia tuli Kreikkaan Ateenan yliopiston teologisen tiedekunnan perustamisen myötä 1837. Se oli saksalaisten yliopistojen teologisten tiedekuntien kopio. Niiden mallin mukaan teologia eristettiin kirkon elämästä autonomiseksi alueeksi ja itsenäiseksi »tieteeksi». Alusta alkaen kreikkalainen teologia näin ollen oli siis voimakkaasti läntisen vaikutuksen alaista ja teologit omaksuivat läntisen teologian kysymyksenasettelut. »Tieteellisen» asenteen lisäksi myös pietismi vaikutti huomattavasti. Sen seurauksena syntyi mm. Zoe-liike, jonka vaikutus teologiaan ei kuitenkaan ole koskaan ollut kovin merkittävä. Uusimman akateemisen teologian tyyppillisimpiä edustajia ovat *Christos Androustos* ja *N. P. Trembelas*, jotka

2. *Christos Yannaros* Theology in Present-Day Greece. St. Vladimir's Theological Quarterly, 1972, 16: 4, s. 195—214.

saavat Yannarosilta murskavaan arvostelun.

Estellessään muutamia nykyisen teologian erityispiirteitä Yannaros toteaa, että tunnusomaista on dialogin ja kriittikin puute. Suurin osa teologisista julkaisuista on »uskonnollisen naiivuden ja moralismin kestäättömän alhaisella tasolla». Usin teologia etsii suuntaa ja on huolestunut ortodoksisuudesta. Eräänä yleisenä piirteenä Yannaros mainitsee sen, että teologia ja teologit eivät ole arvostettuja nykypäivien Kreikassa. Teologiaa opiskelemaan pyrkivät tavallisesti saavat alimpia pistemääriä yliopistojen pääsykokeissa.

Siksi Yannaros suhtautuu pessimistisesti kreikkalaisen teologian tulevaisuuteen. Kuitenkin hän näkee joitakin toivon ja uudistumisen merkkejä. On olemassa muutamia nuoria, Euroopassa ja Amerikassa toimivien emigrantiteologien vaikutuksen alaisia teologeja, jotka herättävät uusia toiveita ja odotuksia. Tämän uuden suunnan lupavia nimiä ovat *Nikos Nissiotis* ja *John Zizioulas*. Toinen myönteinen ilmiö on Tessalonikaan perustettu »Patristisen tutkimuksen patriarkaalinen säätiö», jonka edustajista Yannaros pitää erityisen huomionarvoisina *R. Christou* ja *G. Mantzaridista*. Myönteinen seikka on myös se, että ajoittain pidetään luonteeltaan epävirallisia teologikongresseja, joissa johtavana henkilönä on Ateenan yliopiston Uuden Testamentin professori *S. Agouridis*.

Loppuarviointina Yannaros myöntää, että sekä toisuuskoinen että ortodoksinen teologia erityisesti venäläisten emigranttien keskuudessa on korkeammalla tasolla kuin teologia nykypäivien Kreikassa, jossa 150 vuotta kestänyt itsenäisyyden aika on ollut eräänlaisia identiteetin etsintää, ei yksin teologiassa, vaan kulttuurissa yleensä.

SUMMARY

Veikko Purmonen. Main Directions of Orthodox Theology
On the basis of the articles written by *Alexander Schmemmann* and *Christos Yannaros* (St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 16, number 4/1972) the author examines latest developments and basic characteristics of modern Russian and Greek Orthodox theology.

NAISEN ASEMA ORTODOKSISEN KIRKKO-OIKEUDEN JA TEOLOGIAN MUKAAN

Kanoninen lainsäädäntö, joka kanonisiin, historiallisiin ja käytännöllisiin lähteisiin nojautuen muodostaa pohjan ortodoksisen kirkon kirkko-oikeudelle¹, osoittaa suoria määräyksiä naiselle varsinkin niukasti. Sen sijaan miehelle tarkoitettuja, naista välillisesti koskevia säädöksiä ovat pyhät isät antaneet useissa eri yhteyksissä. Erityiseksi ongelmaksi näyttää kirkon ensimmäisiltä vuosisadoilta nousseen huoli naisen vaikutuksesta miehen moraalille. Pakallinen tapa kylpeä yhdessä naisen kanssa on papeilta, kleeerikoilta, munkeilta ja kaikilta kristityiltä maallikkomiehiltä ehdottomasti kielletty; rangaistuksena määräyksen rikkomisesta on yleisesti käytetty menetelmä: kleeerikko erotettiin virastaan, maallikko kirkon yhteydestä.²

Samalla miestä varjelevia ja naisia suojelevia ovat monet kiellet näisensyöstöistä, josta maallikkoa rangaistaan vielä ankarammin kuin edellisessä kaanonissa: hänet julistetaan kirkonkiroukseen. Selityksenä tämän määräyksen antamiseen on orto-

1. *Nikodemus Milasch* Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche (Mostar 1905), s. 37—38. Kanonisen lähdeaineiston muodostavat Raamattu ja traditio sekä kirkon alkuvuosisatoina hyväksymät kaanonit ja kirkolliset määräykset; historialliseen lähteistöön kuuluvat muutamit kirkolliset lakimääräykset, valtion antamat lait ja erilaiset nomokanonit, käytännöllisiin puolestaan yksittäiset eri kirkkoja koskevat lait.

2. Kanonikoelma. *Pispa Nikodemus* Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen, I. Suomentaneet *Antti Inkinen* ja *Edward Rein* vv. 1937—43, s. 1300. Helsingin yliopiston ortodoksisen tutkimuksen laitos.

doksisen etiikan periaate, jonka mukaan naisenryöstö loukkaa erästä kristillisen avioliiton pääehdoista. naisen tahdonilmaisun vapautta.³ Avioliittoa koskevia säädöksiä onkin kaanonichin sisällytetty useita. Niiden tarkoituksena on luonnollisesti suojella avioliittoa ja vastuu liiton säilymisestä annetaan kummallekin osapuolelle: vaimoa ei saa hyljätä, aviorikos on ankarasti kielletty.⁴

Erityisesti on määräyksiä annettu papiston suhteen. Papi-
toon kuuluvan sallitaan elävän laillisessa avioliitossa⁵ lukuun-
ottamatta piispaa, jonka on virkaan tullessaan lähetettävä vai-
monsa kausa luostariin osoittaen hänelle kuitenkin huolempittoa.⁶
Jo ennen papistoon astumisista miehen on tehtävä ratkaisunsa
avioliiton ja naimattomuuden välillä, sillä naimattomina klee-
ruksen tulleista ainoastaan lukijat ja laulajat saavat tahtoes-
saan solmia avioliiton.⁷ Vaimon karkottaminen (vrt. piispa)
kielletään papistoon kuuluvalta viran menettämisen uhalla.
Rangaistus on siis mitä ankarin: miehen karkotus hengellisestä
säädyistä.⁸ Papistoon aikovanakin on syytä harkita aviopuolisonsa
välinnassa: lesken, hyljätyn, porton, palvelijattaren tai näyteli-
jättären nainut ei voi kuulua papistoon.⁹

Piispojen selibaattivaatimus on jo tullut todetuksi. Väärin-
käsitysten välttämiseksi ja hyvän nimen säilyttämiseksi piispan
samoin kuin muidenkin papiston jäsenten on kiellettyä ottaa
luokseen asumaan ketään naista. Tämä kiello koskee myös pal-
velijattaria; vain lähsukulaisnaiset sekä henkilöt, joiden suhteen
ei voi herätä epäilyksiä, ovat kiellon ulkopuolella.¹⁰ Naisen
läsnäolon vaikutus arvioidaan jopa niin suureksi, että talon pal-

3. Kanonikokoelma s. 878.

4. Sama, s. 249, 282, 1339.

5. Sama, s. 100.

6. Sama, s. 1215.

7. Sama, s. 173.

8. Sama, s. 89, 106.

9. Sama, s. 157.

10. Sama, s. 364, 1010.

veljätar määrätään poistumaan piispan tai luostarinjohtajan vierailun ajaksi.¹¹

Useissa varsinkin hengellistä säätystä koskevissa määräyksissä nainen tunnustetaan siis varsin merkittäväksi tekijäksi miesten maailmassa, tekijäksi, jonka kautta miehen yhteiskunnallinen ja hengellinen status on vaarassa laskea. Lukuosat varoitukset pohjautuvat kuitenkin samalla myös toiseen näkökohtaan: apostoli Paavalin varoituksen siltä, ettei kristittyjen sovi antaa käyttäytymisellään loukkauksen aihetta uskoville eikä myöskään seurakunnan ulkopuolella oleville.¹² Kanonisen lainsäädännön määräyksiä arvioitaessa on yleisesti myös syytä ottaa huomioon kaanonien kiinteä kytketyminen aikakautensa maaperään: ne ovat ymmärrettävissä omalta historialliselta taustaltaan nousevina kannanottoina.

Edellä käsitelty miehen kautta naista koskevat kaanonit koskettelevat suurelta osalta pyhää sakramenttia, avioliittoa, joka roomalaisen oikeuteen pohjautuvana on ortodoksisessa kirkossa käsitelty eliniäksi tarkoitetuksi liitoksi aviopuolisoiden välillä.¹³ Rangaistus aviorikoksessa syylliselle, miehensä tai vaimonsa hylänneelle on pitkäaikainen: vasta kuuden vuoden katumuksen jälkeen hän pääsee uskovien yhteyteen ja Herran Ehtoolliselle.¹⁴ Aviorikoksesta naista rangaistaan myös hänen liian kiireellisen uudelleen avioitumisensa yhteydessä: on odotettava riittävän kauan miehen paluuta sotaretkeltä tai hänen kadottuaan takaisin tulemistaan.¹⁵

Erittäin ankara, murhaajan rangaistus, säädetään naiselle abortin yhteydessä. Samaan tuomioon alistetaan sekä teon kolteeksi suostunut äiti että henkilöt, jotka tässä avustavat.¹⁶

Liturgisista jumalanpalveluselämää koskevassa kanonisessa

11. Sama, s. 1452.
12. Sama, s. 1453. Ks. 1 Kor 10: 32.
13. Sama, s. 1322.
14. Sama, s. 1321—1322.
15. Sama, s. 1339.
16. Sama, s. 1337.

lainsäädännössä ilmenee jo naisista koskevien säädösten miukkuudesta, että kyseinen sektori kirkollisessa elämässä on miesten hallinnassa. Kaikilta maallikoilta (hallitsijaa lukuunottamatta) on alttarin meneminen liturgian aikana kielletty: alttarissa toimittavaan veretömään uhuriin voi osallistua ainoastaan kleruksen kuuluva.¹⁷ Naiselta sen sijaan alttariin pääsy on kokonaan kielletty.¹⁸ Myös naisen esiintyminen jumalanpalveluksen aikana kirkossa on kirkon historian kuluessa aika ajoin esiinnousevia kysymyksiä. Aktuelliksi se nousi kuudennessa ekumeenisessa kirkolliskokouksessa, ns. Trullaanisessa kokouksessa v. 691. Jo kirkon varhaisimpina aikoina oli ollut naisia, jotka tyytymättömiä riippuvaiseen asemaansa esiintyivät julkisesti vaatien paikkoja, jotka kirkon tradition mukaan ovat kuuluneet vain miehille ja myös oikeutta opettaa kirkossa. Nämä vaatimukset kohtasivat kuitenkin aina jyrkkää vastustusta, näin myös ko. kirkolliskokouksessa. Naisten pyrkimykset selittää kirkossa päivittäin luettavia Raamatun kohtia ja antaa julkisia vastauksia dogmaattisiin kysymyksiin lanmistettiin kaanonilla, jossa apostoli Paavalin kehoitukseen liittyen kielletään naiselta puhuminen jumalallisen liturgian aikana. Naisen tehtävä ei ole puhua, vaan lain mukaan totella. Jos naiset tahtovat jotakin oppia, he voivat tehdä sen kotonaan miehensä tietojen kautta.¹⁹

Kielto naisen puhumisesta kirkossa pohjautuu jo aikaisemmin maallikoille annettuun määräykseen, jonka mukaan heidän ei ole lupa julkisesti esittää sanaa, vaan päinvastoin avata korvansa opetuspuheen armon saaneille. Myös tässä seurataan apostoli Paavalia: Kristuksen ruumiin jäsenillä on kullakin omat erilaiset tehtävänsä.²⁰ Julkiseen, dogmaattisisältöiseen saarnaan oikeutettuja ovat vain opettajan arvon saaneet, so. henkilöt, joihin yksityiset piispat Pyhän Hengen armosta saamansa vallan ovat

17. Sama, s. 74, 1274.

18. *Canons. Ancient Epitome of The Sacred Canons of the Eastern Orthodox Church (s.a.), s. 38.*

19. *Kanonikokoulima, s. 1277—1278. Ks. 1 Kor 14: 34—35.*

siirtäneet. Kysymys on siis julkisesta kirkossa tapahtuvasta saarnasta. Kirkon ulkopuolella maallikkoa ei sen sijaan ole kielletty opettamasta uskoa koskevia asioita.²¹ Myös naisen opillista julistusta vastustava kiello rajoittuu paikallisesti vain kirkkoon. Kirkossa toimitettavien palvelusten ulkopuolella tapahtuneesta opetuksesta naiset sen sijaan saivat kiitosta: *Johannes Kryssotomoksen* ajoista asti kirkko on osoittanut kiitoksensa hurssaille naisille, jotka ovat tahtoneet suorittaa opetustyötään kirkon hengessä kodeissaan sekä myös kirkollisissa ja yhteiskunnallisissa laitoksissa.²²

Opillista julistusta eivät kirkossa suorittaneet myöskään klee-rukseen kuuluneet, apostoliselta ajalta peräisin olleen diakonissan viran haltijat. Diakonissan virka, joka mainitaan kanonisessa lainsäädännössä ainoana naiselle kuuluneena kirkollisena toimena, oli arvovirka, jonka saamista edellyttivät tietyt ehdot. Diakonissoiksi voivat päästä 40 vuoden iässä piispan toimittaman käten päälle panemisen kautta neitseet ja lesket (joskus myös piispan vaimo), jotka olivat antaneet Jumalalle elinikäisen naimattomuuslupauksen.²³ Tarkan valinnan jälkeen suoritettussa vihkimisessä piispa pannen käteensä vihittävän pään päälle ja tehdyn ristimerkin luki rukouksen, jonka aikana hän asetti vihittävän hartioille diakonin olkavaatteen eli orarin. Alttarin sakramentin diakonissaksi vihittävä nautti tässä yhteydessä heti diakonin jälkeen.²⁴ Piispallisen sinauksen (*cheirodesia* erotuksena pappisvihkimyksestä, *cheirotoniasta*) saaneet naiset rinnastettiin kleeeruksen hierarkiassa lähinnä diakoneihin. Heidän suoritamansa palvelu kirkossa tapahtui kuitenkin alttarin ulkopuolella: he vartioivat naisille varatulla kirkon ovella, antoivat naisille kasteopetusta ja avustivat heitä kastettaessa, jolloin diakoni suoritti kasvojen myrthalla voitellun ja diakonissa muiden

20. Sama, s. 1262. Ks. Rm 12: 4–8.

21. Sama, s. 1263–1264.

22. Sama, s. 1264.

23. Sama, s. 502.

24. Sama, s. 828.

ruumiinosien voitelun. Diakonissat toimivat myös välttäjän tehtävissä naisten ja kirkon miehisten palvelijoiden välillä: he saattoivat naishenkilön piispan tai diakonin luo sekä saarnasivat Jumalan sanaa naisten laitoksissa, joihin diakonin lähettäminen oli arveluttavaa.²⁵

40-vuotiaana²⁶ diakonissoiksi vihityt neitseet olivat edenneet askeleen tässä hierarkiassa jo 25-vuotiaana, jolloin piispa puki heidät pyrkimyksensä merkiksi erityiseen pukuun. Käteen päällepanemisen jälkeen diakonissalta oli avioituminen kirkonkirouksen uhalla kielletty.²⁷ Diakonissan virka, joka aikaisemmin oli ollut tarpeelliseksi tunnustettu ja määrätäänkin melko korkea²⁸, oli idän kirkossa tuntematon jo 1100-luvulla; lännen kirkossa diakonissaksi vihkiminen viran alkuperäisessä mielessä on kadonnut jo 300-luvulla väärinkäytösten vuoksi, joiden syy kirkolliskokousten lausuntojen mukaan oli naisellinen heikkous.²⁹

Diakonissoihin naimattomuusvaatimuksessa rinnastettava naisryhmä, jota ortodoksinen kirkko-oikeus käsittelee, ovat neitsyt, jotka vanhempiensa tai muiden sukulaistensa luona asuen Jumalalle vihkiytyneinä antoivat piispan edessä juhlallisen neitsyytlupauksen. Näitä ”Kristuksen morsiamia” kirkko kunnioitti suuresti nimittämällä heitä pyhiksi. Luonnollista näin olen on, että neitsyytlupauksen rikkomista seurasi myös ankara rangaistus: sulkeminen kirkon yhteydestä.³⁰

Monia näistä pyhistä naisista, neitsyistä sekä myös leskistä ja avioliitossa olleista hurskaista kristityistä vaimoista, joista

25. Kanonikokoelma s. 827. *Milaseh* mt. s. 259.

26. Vrt. 1 Tim 5: 9—10, jossa ikärajaiksi asetetaan 60 vuotta. *Zonaraksen* mukaan risiriitia määräysten välillä on näennäinen: Paavali puhuu tässä vain leskistä, joiden alttiut langeta lhallisiin kiusauksiin on suurempi kuin kokemattomilla neitseillä. Kanonikokoelma s. 829—830.

27. Kanonikokoelma s. 826.

28. Konstantinopolin kirkossa *Jasiniannuksen* novellien mukaan diakonissojen määrä kirkon papistosta ja palveluskunnasta oli lähes kymmenesosa. Sama, s. 1107.

29. Sama, s. 831—832.

30. Sama, s. 833.

monet saivat marttyyrikuoleman, ortodoksinen kirkko kunnioittaa vieläkin viettämällä heidän muistopäiviään vuotuisen ajanlaskun yhteydessä. Naisten lukumääräinen osuus idän kirkon kunnioittamista pyhistä ihmisistä on myös eräs ilmentymä naisen asemasta ortodoksisen teologian kentässä: Venäjän kirkossa pyhänä kunnioitettavista julkaistussa luettelossa 1 065:stä pyhää naista on n. viidesosa eli 206.³¹ Suomessa julkaistavassa ortodoksisessa pyhien elämäkertateoksessa, ”Pyhässä muistossa” naisten osuus on kaikista pyhistä n. kuudesosa (208/1269).³²

Eräät keskeisimmistä kirkkovuoden muistopäivistä rakentuvat naisten joukossa ensimmäisen, Neitsyt Marian elämäntapah-tumien ympärille.³³ Jumalansynnyttäjä, ainaista neitsyttä Mariaa ortodoksinen kirkko kunnioittaa »korkeampana kerubimeja ja serafimeja».³⁴ Jo Neitsyt Marian syntymää tervehditään riemuiten kirkkoveisussa: »Sinun syntymäsi Jumalansynnyttäjä Neitsyt, oli ilon sanoma kaikelle maailmalle, sillä Sinusta on koittanut vanhurskauden Aurinko, Kristus, meidän Jumalam-me...»³⁵

Puhtaassa Neitsyessä³⁶, Sanan synnyttäjässä, olivat luonnon

31. S. Č. *Bulgakov* Nastol'naja kniga dlja svjaščno-corkovno-slučiteljež (Harkov 1900/Graz 1965)
32. Pyhä muisto vuoden jokaiselle päivälle (Sortavala 1932, 1934, 1936, 1938; Pieksämäki 1960).
33. Neitsyt Marian muistopäiviä kirkkovuodessa ovat Neitsyt Marian ilmestyspäivä 25. 3., Herran Aidin kuolinpäivä 15. 8., Jumalanäidin syntymä 7. ja 8. 9., Jumalansynnyttäjänsuojelus 1. 10., Jumalanäidin temppeliin tuomisen esijuhla ja Jumalansynnyttäjänsuojelu 20. ja 21. 11.
34. Lavea Katkismus. Oikea-uskoisen Katolisen Itämaisen Seurakunnan lavea kristillinen katkismus (Sortavala 1914), s. 43—44.
35. Nuottiliturgia. Liturgia neljänäisesti (Jyväskylä 1913), s. 107.
36. Ortodoksisen kirkon perimätiedon mukaan Neitsyt Maria oli temppelissä, jonne hänet oli vanhempien lupauksen mukaan jätetty kasvatettavaksi, jo 3-vuotiaana antanut Jumalalle neitsyyslupauksen. Neitsyen ollessa 14-vuotias papit kihlasivat hänet Josef-nimiselle sukulaiselle, josta tuli hänen suojelejansa. *N. Ortamo* Kolme lukua Neitsyt Marian kunnioittamisesta (Sortavala 1939), s. 4—5.

säännöt voitett: synnytyks oli neitseellinen ja kivuton. Neitseellisyys ennustetaan pyhien isien mukaan jo profeetta Hesekielin kuvaamassa temppeleinäyässä, joka kertoo Jerusalemin temppeleinäyksen porttien Jumalan niistä käynnin jälkeen pysyneen kiinni. Kuvaus porteista tarkoittaa näin Neitsyt Mariaa, joka oli puhdas neitsyt sekä ennen Jumalhmissen siittämistä että siittämisen ja synnyttämisen aikana ja synnyttämisen jälkeen.³⁷ Naisten joukossa ainutkertainen nainen, Herran Äiti jatkaa yhä maan päällä tekemiään palveluksia: hän on taivaassa oleva suojeleja ja ensimmäinen esirukoilija.³⁸

Antropologisessa mielessä Kristuksen ristin juurella kärsivä Neitsyt Maria muodostuu lopullisesti naisen perusmalliksi, joka palauttaa Eevan syntinlankeemuksen yhteydessä menettämän neitseellisyden. Marialla on esikuvallisesti hallussaan naisen nöyryys, armolahja naisen luonnolle; olihan inkarnaatio osaltaan myös Neitsyen tahdon ja uskon teote.³⁹

Vaikka ikonien kuvaama Neitsyt esiintyy ensimmäisenä enkelien ja pappien joukossa⁴⁰, saa naispappuus hänessäkin kielteisen ratkaisun: Neitsyt Maria ei ole pappi, vaan äidillinen suojeleja. Naisen armolahjoihin ei kuulu papillinen valta. Hänen tehtävänsä ei ole toiminnassa, vaan siinä, mitä hän on, hänen luonnossaan, joka äidillisesti suojelee, elävöittää ja varjelee miestä.⁴¹ Vaikka kanonisessa lainsäädännössä ei ole nimenomaista mainintaa naispappudesta, on pappisvirran vaatimuksenä kanonisen oikeuden hengen mukainen miehin sukupuoli.

-
37. *Malinovski*: Ortodoksinen Dogmaattinen Jumaluusoppi (Sortavala 1921), ss. 398—399. Ks. Hes. 44:1—2.
38. *Malinovski* mt. s. 543. *Ortamo* mt. s. 19.
39. *Paul Evdokimov* La femme et le salut de monde (Paris 1958), s. 207, 218—221.
40. *Evdokimov* tulkitsee ikoneissa esiintyvän Neitsyt Marian viitan, maforin, nähtävästi virheellisesti piispan viitaksi, omoforiksi, mikä puolestaan symbolisoisi Neitsyen piispallista valtaa. *Evdokimov* mt. s. 176.
41. *Evdokimov* mt. s. 210.

Naisen tehtävänä ei ole pitää valtaa, vaan vaieta ja pysyä kuuliaisena.⁴²

Neitsyt Marian pappuskyssymyksen kielteiseen tulkintaan tarjoavat ikonit harkittavaksi myös toista ratkaisua. Pyhän ihmementekijä Nikolaoksen ikonin on 1000-luvulta lähtien kuvattu kaksi miniatyyrifiguuria: piispallisen opetusviran merkiksi ojentaa Kristus pyhälle Nikolaokselle evankeliumkirjaa Neitsyt Marian antaessa hänelle toiselta puolen piispan viitan, omoforin.⁴³

Naisen arvoistus ja kunnioitus miehensä kautta vaikuttavana vaimona ja äitinä on eräs ortodoksisen etikan kiistämätön periaate. Kaikki naisen luonnossa, vaistoissa ja fyysisessä olemuksessa valmistaa häntä äitiyteen⁴⁴, mutta juuri tähän näyttää sisältyvän paradoksi: nimenomaan synnytykseen liittyvien fysiologisten seikkojen tähden naista pidetään epäpuhtaana ja verenvuotoon liittyvästä saastaisuudesta naista vaaditaan juutalaisuudesta nouseen käytännön mukaan tietyin menoin puhdistautumaan.⁴⁵ Synnyttäessään nainen toteuttaa kuitenkin avioliiton päätarkoitusta, lasten saattamista maailmaan jo tässä hän on yksin vaikuttamassa ensimmäisten ihmisten syntiinlankeemuksen seurauksiin. Naiselta, joka nöyrästi alistuu synnytystuskiin, poistetaan Luojan antama muinainen tuomio rikoksesta paratiisissa ja näin lasten synnytys myös jossain määrin antaa anteeksi naisille heidän luvattomat ihalliset nautintonsa.⁴⁶

Naisen roolin luonne kuvastuu läpi ortodoksisen kirkko-oikeuden ja teologian tyyppillisesti kaksijakoisena: naiselle ei kat-

42. *Milash* mt. s. 258.

43. *Elvira Cooper* St. Nicholas in Legend and Iconography. A celebration of Saint Nicholas (London 1970), s. 11. Ikonien maailma, 1970 Ateneum. Näytelyluettelon kansikuva, pyhä ihmementekijä Nikolaos, 1500-luvun ikoni. Nationalmuseum, Tukholma.

44. *Evdokimov* mt. s. 176.

45. Sama, s. 165, 176.

46. *I. Shcherbov* Ortodoksinen kristillinen siveysoppi (Sortavala 1929), s. 175—176.

sota voitavan hänen jo luomisesta lähtien alistetun asemansa tähden uskoa sakraaleja teitäviä. Toisaalta taas äidimmysteeriotä kunnioitetaan ja naisen luonnolliseksi velvollisuudeksi jää nöyrästi täyttää kutsumuksensa kodin piirissä⁴⁷ — näin suojelen miehen maailmaa, tukien miestä ja vaikuttaen hänen kautaan välillisesti yhteiskunnan eri — merkittäviinkin! — sektoreihin. Naista tarvitaan, vaikka tarvetta ei ilmaista primarina. Tähän päätyy myös venäläis-ranskalainen ortodoksiteologi *Paul Evdokimov* kristillisessä antropologiassaan: »Miehin maailma, jossa naisella ei ole osuutta, on yhä enemmän maailma ilman Jumalaa, sillä se on ilman äitiä eikä Jumala voi sinne syntyä.»⁴⁸

47. Venäläisen naisen merkittävästä kasvattajan ja miehensä tukijan roolista ks. *Claire Claus* Die Stellung der russischen Frau von der Einführung des Christentums bei den Russen bis zu den Reformen Peter des Grossen (München 1959).
48. *Evdokimov* mt. s. 247. — Sovellutuksena edellä esitetyyn on Laatokan Karjalan ortodoksisuutta tutkivaan projektityöskentelyyn (1971—1974) liittynyt paikallisseurakuntatasolta tehty tutkimus ”Naisen asema ja tehtävät Salmin ortodoksisessa seurakuntalaikämässä 1917—39” (Ritva Saarikivi 1974). Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.

SUMMARY

Ritva Saarikivi-Kakkonen. The Position of Women according to Orthodox Ecclesiastical Law and Theology

Canonical legislation gives very few directions for women, but in a number of different connections, in rules intended for men, the Holy Fathers indirectly gave directions for women. The canons contain numerous rules dealing with marriage in particular, and many of these are addressed to the clergy. Apart from bishops, the clergy are permitted to live in lawful wedlock. Marriage is meant to last a lifetime and hence for a priest who rejects or deserts his wife severe punishment is decreed: dismissal from his position. The canons are particularly severe about abortion, for which the woman and those who help are punishable as murderers.

There are also very few direct instructions to women in the canons dealing with liturgical life, which is a clear indication that this sector of the church is strongly dominated by men. The altar is closed to women altogether. Women may not speak in the church during the liturgy. But outside the church, at home and in various church and social institutions women's teaching work has been appreciated since the time of *John Chrysostom*.

The birthgiver of God, the *Virgin Mary*, is the ultimate model for women, according to Orthodox theology. Her humility is exemplary, and indeed the Incarnation was partly due to the Virgin's will and faith. Nevertheless, the Virgin Mary is not a priest, but a motherly protectress of life and of man. The picture of the role of women given by Orthodox theology and church law is typically twofold: because woman was created in an inferior position, she cannot be entrusted with sacral tasks. On the other hand, the mystery of motherhood is respected, and woman's natural responsibility is to fulfill her calling within the framework of the home.

Petri Sarho

LENINGRADIN KIRKOLLISESTA ELÄMÄSTÄ

Kirjoituksessani esiintyvät huomiot ja havainnot olen tehnyt Leningradissa viettämäni yhden opiskeluvuoden perusteella.¹ Tuo aika on verrattain lyhyt, ja voi olla, että moni asia pitemmän ajan kuluessa saakin ajatuksissani hieman toisenlaisen merkityksen kuin sillä nyt on. Yleensäkin arviointien teko sosialistisessa valtiossa elävän kirkon elämästä on hyvin vaikeaa. Mitään tarkkoja tietoja on mahdoton antaa. Voi vain kertoa tekemiään havaintoja ja huomioita. Voi puhua jopa elämyksistä, sillä uskonnollinen elämä Leningradissa kuten muuallakin Neuvostoliitossa on hyvin rikkaista ja vaikuttavaa.

Leningradin toimivat kirkot

Avoimina olevia ortodoksisia kirkkoja kaupungissa lasketaan olevan 13—14 riippuen siitä, kuinka etäällä esikaupunkialueella sijaitsevat kirkot lasketaan mukaan. Tunnetuimmat ja kooltaan suurimmat toimivista kirkkoista ovat Pyhän Kolminaisuuden Katedraali entisessä Aleksanteri Nevskin luostarissa ja vanha kaksikerroksinen Pyhän Nikolaoksen katedraali. Ensiksi mainitun kirkon suomalaiset pyhiinvaletajat tuntevat joko »Troitskin kirkon» tai »Lavrän kirkon» nimellä, jälkimmäinen taas tunnetaan yleisemmin nimellä »Nikolskin kirkko».

1. Kirjoituksen laatija aloitti opiskelunsa Leningradin Hengellissessä Akatemiassa syksyllä 1973 ja on nyt kyseisen laitoksen toisella vuosikurssilla.

Avaamislupa Pyhän Kolminaisuuden katedraalia varten saatiin v. 1957 Leningradin silloisen metropolitian *Jeliferin* henkilökohtaisen ponnistelun ansiosta. Kun kirkko oli avattu, alkoi sen innokas kunnostustyö. Ihmiset muistelevat, että innostus avatun kirkon kunnostamiseen oli valtava. Kirkkoon tuotiin lahjoituk-sina suuret määrät koneja, rahaa ja jopa samovaareja myytäväksi, jotta saataisiin uudistustyöhön tarvittavat varat. Kirkko oli avaamisen aikoihin hyvin huonossa kunnossa ja siten sen kunnostaminen kesti useita vuosia. Korjaustyöt saatiin päätökseen vasta muutama vuosi sitten. Nyt katedraali on erittäin edustavassa kunnossa ja vetää hyvin vertoja Nevski Prospektin keskivaiheilla sijaitsevalle Uskonnon ja ateismin museona toimivalle Kazanin katedraalille ja myös museona toimivalle kuuluisalle Iisakin kirkolle.

Kun Pyhän Kolminaisuuden katedraali on tungokseen asti täynnä, siihen lasketaan mahtuvan noin 10 000 henkeä. Suurina juhlina, kuten pääsiäisenä, helluntaina, syksyllä juhlittavina Aleksanteri Nevskin muistopäivinä ja ehkä joinakin muina juhlina kirkkoon todella ahautuu tämä uskomattomalta kuulostava ihmismäärä. Tavallisissa lauantai-iltojen vigilioissa ja sunnuntain liturgioissa rukoulijoita on 5 000 tienoilla. Jumalanpalveluksissa laulaa erittäin korkeatasoinen kuoro. Tästä hienosta kirkkolaulusta johtuukin Leningradissa käytetty sananparsi: » Jos tahdot rukoulla hyvin, mene Troitskin kirkkoon.»

Pyhän Kolminaisuuden katedraalia voisi sanoa Leningradin uskovaisten ylpeydeksi, kun taas Pyhän Nikolaoksen katedraalia kaupungin kirkkoväen rakkaudeksi. Edellinen tekee mahtavuudessaan ja suurruudessaan ensikertalaiseen alussa ehkä hieman kylmän ja kolkon vaikutuksen, mutta »Nikolski» vanhana, tun-nemallisena venäläisenä kirkkona saa kävijän heti ystäväkseen.

Barokkityyliä edustava, 1700-luvulla rakennettu ja pyhälle Nikolaokselle omistettu kirkko, johon kuuluu erillinen kellotorni, sijaitsee kauniilla paikalla kahden kanavan risteyksen tuntumassa, ei kovin kaukana Iisakin kirkosta. Pyhäkköä ympäröi

avara, korkealla rauta-aidalla erotettu piha. Sen sivustoilla on lehtipuita ja aidan toisella puolen suuri puisto lasten ulkoiluttamista varten.

Kirkko on auki koko päivän. Sisään astuessaan kävijä tulee ensin ns. alakirkkoon ja samalla venäläisen kirkon ihmeelliseen maailmaan. Tunnelma Nikolskin alakirkossa on erittäin kiehtova. Kirkkohuoneen mataluus yhdessä siellä vallitsevan jatkuvan hämähäyden kanssa luo eräänlaisen raskaan vaikutelman. Huone on kooltaan aika suuri, mutta sitä halkovat pilarit estävät avaruuden ja väljyyden tunnuun syntyminen. Alakirkossa on pääalttarin lisäksi kaksi sivualltaria. Näin on laita useimmissa vähänkin kookkaammissa venäläisissä kirkkoissa. Aamu- ja iltajumalainpalvelusten lisäksi kirkossa on toimintaa koko päivän. Kynntilänmyyntipöydän luo kulkee jatkuva jono. Tuohusten lisäksi sinne suoritetaan myös yksityisiä, tilatuista palveluksista tulevat maksut. Oikealla puolella kirkkoa suunnataan ruumit. Toimituksen jälkeen arkkujen kannet nautataan kiinni suurta vasaraa ja nauvoja käyttäen. Suuressa kirkossa kaikuva nautaimisen pauke voi vaikuttaa hieman oudolta, ehkä pelottavaltakin toisenlaiseen hautaustyyliin tottuneesta. Vasemmalla sivustalla toimitetaan kasteita, keskeimmällä taas rukouspalveluksia.

Nikolskiissa on myös suuri avara yläkirkko. Vasilin saaren lähellä Petrogradin alueella sijaitsee suurehko Vladimirin katedraali ja Liteinajan keskivaiheilla Kristuksen kirkastumisen katedraali. Molemmat pyhäköt ovat verrattain suuria ja varmasi hyvin palvelevat niissä kävijöitä.

Kaupungin laidoilla on suuria hautausmaita, joista useimmilla toimivat pienet ortodoksiset kirkot.

Ns. papittomilla vanhauskoisilla on hallussaan kaupungin laidalla oma pieni kirkko. Onko papistoa käyttävillä vanhauskoisilla hallussaan omaa kirkkoa, siitä en ole vielä saanut selvyyttä. Roomalaiskatolisilla on käytössään pieni kirkkorakenmus, baptisteilla kokoushuone, ja tietämäni mukaan viranomaiset ovat antaneet luvan inkeriläisille pitää Luterilaisen perinteen mukaisia hartaushetkiä eräällä hautausmaalla. Inkeriläiset puhuvat suo-

mea, papistoa heillä ei ole ja viimeinen toiminnassa ollut ev.-lut. kirkko Leningradissa suljettiin kaksikymmenluvulla. Kaupungissa on myös islaminuskaisia, joilla on oma moskeija.

Kaupungin hengelliset oppilaitokset

Entisen Aleksanteri Nevskin luostarin välittömässä läheisyydessä sijaitsevat Leningradin Hengellinen Akatemia ja Seminaari. Molemmat koulut toimivat samassa, entisessä Hengellisen seminaarin rakennuksessa. Rakennus toimii myös Leningradin hiippakunnan keskuksena, sillä *Metropoliitta Nikodimilla* on residenssinsä samassa paikassa. Koulutalossa toimii kirkkokynttilään valmistamo ja kirkkoleipäin paistamo, jotka tyydyttävät Leningradin hiippakunnan tarpeet. Myös hiippakunnan virastot sijaitsevat samassa rakennuksessa.

Oppilaitoksen kirkossa pidetään jumalainpalvelukset aamuin ja illoin. Väkeä niissä käy verrattain paljon. Etenkin lauantai-illan ja sunnuntai-aamun jumalainpalveluksissa kirkko on täynnä rukoulijoiita. Muutamina erityisinä juhlapäivinä oppilaitoksen kirkkoon tulee hyvin paljon väkeä. Näitä ovat koulun suojeluspyhän *Johannes Teologin* syksyllä ja keväällä olevat muistopäivät ja lisäksi myöhään syksyllä Znamenie-ikonin juhlapäivä.

Akatemian kirkossa on suurikokoinen ihmeitätekeväänä kunnioitettava Znamenie-ikoni. Kyseinen ikoni sijaisi vallankumoukseen asti nykyisessä Puškinin kaupunginosassa. Ikonin historia kytkeytyy myös Venäjän valtion historiaan, sillä kyseisellä ikonilla on *Pielari Suuri* suunnattu valtaistuimelle. Znamenie-ikonin muistopäivänä Akatemian kirkossa on väkeä melkein yhtä paljon kuin pääsiäisyönä.

Melkein kaikissa muissakin Leningradin kirkkoissa on ihmeitätekeviä ikoneja. Mielenkiintoisia ovat mm. ns. Kulitsa ja Pasha-kirkossa oleva vaatimaton kopio »Kaikkien murheellisten illo»-ikonista, johon useita metallirahoja on ihmeellisesti kiinnittynyt, ja nykyisin Vladimirin kirkossa oleva vallankumouk-

sen jälkeen Kazanin katedraalista siirretty ihmeitätekevä Kazanin Jumalanäidin ikoni.

Hengellisten koulujen opiskelijat tapaavat tuttujaan ja ystäviään pääasiassa jumalanpalvelusten yhteydessä. Erityisesti sunnuntaina myöhemmän liturgian jälkeen on tällainen tapaamishetki. Silloin tavataan ystäviä ja ehkä solmitaan uusia tuttavuuksia. Joku voi tällöin saada paketin ja lähetetäänpä välillä ruokalaankin yhteisesti jaettavaksi jonkun koulun ystävän leipoma herkullinen piirakka tai kaku. Kirkkoväki oppii tietysti vähitellen kasvoista tuntemaan useimmat opiskelijat, ja niinpä joku voi kaupungillakin kaupassa tai ohikulkijassa tiedustella, kuinka Akatemiasa jaksetaan. Keskiviikkoiltaisoin oppilaitoksen kirkossa lauletaan yhteislauluna Akatistos Kaikkipyhälle Jumalansyntyäjälle. Tässä palveluksessa käy paljon nuoria, jotka samalla tapaaavat ystäviään opiskelijatovereiden joukosta.

Venääläinen kirkkoväki elää hyvin voimakkaasti mukana jumalanpalveluksien yhteisissä rukouksissa. Se on myös hyvin perillä jumalanpalvelusten menoista ja toimitamisesta. Niinpä pienikin virhe heti oikaistaan, jos ei muuten niin kirkkoväen yhteisesti lausumana. Koska Akatemian kirkko on samalla harjoituskirkko, ei kirkkoväki siellä ryhdy enemmähti oikomaan sattuneita virheitä. Muuten kansa kyllä seuraa hyvin tarkkaan jumalanpalveluksen kulkua.

Monilla kirkossa kävijöillä on oppilaiden joukossa omia tuttujaan ja suosikkejaan. Niinpä kun oppilas sattuu olemaan esim. vuorollaan lukemassa, voi joku ohimennen tyytyväisenä kysyäistä tarkemmin asiasta perillä olevalta: »Sehän taitaa olla *Serjoža*, joka on tuolla lukemassa.»

Metropoliitta Nikodim ja koulun rehtori piispa *Meliton* toimittavat hyvin ahkerasti jumalanpalveluksia kaupungin kirkkoissa Akatemian kirkon lisäksi. Mukana on aina lukuisa joukko avustajia: pappoja, diakoneja ja ipodiakoneja, kaikki Akatemian ja Seminaarin oppilaita. Heille näistä matkoista on myös hieman taloudellista hyötyä, sillä useimmissa kirkkoissa heille maksetaan korvaus palveluksista.

Jumalanpalveluksista ja kirkollisesta käytäytymisestä

Vaikka Leningradin suureen asukasmäärään nähden toimivien kirkkojen lukumäärä on vähäinen, kaupungin uskovaisten hengelliset tarpeet pystytään verrattain hyvin täyttämään. Kaikki aukiolevat kirkot toimivat mittain verrattain tehokkaasti. Joka aamu ja iltana missä on jumalanpalvelukset. Iltaisin toimitetaan ehto- ja aamupalvelus. Aamuisin taas luetaan hetket ja toimitetaan liturgia. Suuremmissa kirkkoissa, missä on useita alttareita, toimitetaan aamuisin kaksi liturgiaa, varhainen ja myöhäinen. Pyhän Nikolaoksen katedraalissa taas kirkon kaksikerroksisuudesta johtuen liturgioita on päivittäin neljä.

Erityisesti rakastetaan akatistopalveluksia. Niinpä iltajumalanpalvelus toimitetaan hyvin nopeasti, että päästäisiin pian yhteisesti laulamaan akatistopalvelusta. Eri viikonpäivinä vuorottelevat eri akatistokset.

Runsaasti toimitetaan myös rukouspalveluksia erityisesti ihmeitätekevien ikonien edessä. Usko Jumalan parantavaan voimaan on voimakas ja ulkopuolisenkin mieltä liikuttava. Siksi käytetään paljon sinuttua vettä. Pyhyyttä ja sinnausta ikoneista saadaan suutelemisen lisäksi painamalla otsa kevyesti ikonia vastaan. Melkein kaikissa kirkkoissa on useita ihmeitätekeviä ikoneja. Pappeja tervehdittäessä pyydetään heiltä ehdottomasti sinnaus. Kirkkoissa ostetaan paljon tuohuksia niiden kalleudesta huolimatta. Muistelukirjoja ja -lappusia on käytössä lukemattomat määrät.

Ehtoollisella käydään useammin kuin kerran vuodessa. Suuren paaston aikana kaikki uskovaiset pyrkivät käymään Herran Pyhällä Ehtoollisella, mutta muinakin aikoina ehtoollisella käyminen on vilkasta. Ehtoollisella käyntiin liittyy erottamattomasti synnintunnustus, vaikka se käytännössä olisikin pelkkä muodollisuus. Niinpä esim. Troitskin kirkossa käytäntö suunnitaisiin ja juhlapäivinä on seuraavanlainen: pappi kulkee epitrakili kaulassa sekä risti ja pieni evankeliumikirja kädessä uskovaisien keskuudessa. Synninpäästöä haluava menee papin luo, samoo

nimensä ja kumartaa päänsä. Samassa hänelle luetaan päästörukous. Yksityinen rippi tuhansia käsitävälle kirkkoväelle olisi tietysti mahdollon tehtävä.

Koska useimmat juhlapäivistä sattuvat arkipäivälle, eivät läheskään kaikki silloin pääse kirkkoon työnsä takia. Siksi monet tulevat aattoillan vigiilipalvelukseen. Niinpä esim. Suurena perjantaina iltapäivän ehtoopalveluksessa ei kirkossa ole suurtakaan ahtautta, mutta illalla alkavassa aamupalveluksessa väkeä taas valtavat määrät. Troitskin kirkossa kyseisessä jumalanpalveluksessa ristiisaatto muodostui jopa hengenvaaralliseksi tuhansien rynnäkössä kulkuessa mahdollisimman lähelle Vapahattajan hautauskuvaa.

Useimmat liikkeet tehtaitten ja oppilaitosten lisäksi ovat sunnuntaisin suljettuja. Silloin myös uskovaiset pääsevät käymään jumalanpalveluksissa. Lauantai-illan vigiilioissa ja sunnuntain jumalanpalveluksissa onkin mukana runsaasti kansaa, erityisesti työikäistä.

Kuuntelin kerran sivullisena Troitskin kirkon puistossa eräälle venäläiselle nuorisoretkikunnalle pidettyä esitelmää Aleksanteri Nevskin luostarin rakennusten historiasta ja Venäjän ortodoksisesta kirkosta. Mieleeni jäi erityisesti selostajan toteamus, etteivät venäläiset erikoisemmin pidä saarnoista ja puheista, vaan rakastavat enemmän jumalanpalvelusmenoja ja niiden kauneutta. Olen oppaan kanssa asiasta samaa mieltä ja mieleeni tulee muuan Pyhän Nikolaoksen muistopäivä, ns. Kevät Miikkula, Nikolskin kirkossa.

Jumalanpalvelus täpötäydessä kirkossa alkoi kello kymmenen, mutta vasta puoli kaksi lähti ristiisaatto liikkeelle. Tätä oli arvioini mukaan tullut seuraamaan noin kymmenen tuhatta henkeä. Koko aidattu sisäpiha oli mustanaan tuutikausia kylmässä kevätkuulussa seisonutta väkeä, nuorta ja vanhaa.

Ristiisaattoa ympäröi vahva miesketju. Se olikin tarpeellinen, sillä koko ajan ketjun takaa mummut uutterasti pyrkivät pujah-tamaan saattuun viereen ja suutelemaan kulkuessa kannettavia ikoneja. Silloin tällöin joku pääsikin iivahattamaan eteen,

mutta hänet kyllä heiti hyvinkin kovakouraisesti palautettiin takaisin.

Koko saaton kiertämisen ajan toimitettiin rukoushetkeä. Silloin myös kirkkoon sisälle mahtumattomat saivat olla läsnä yhteisessä rukouksessa. Kulkueen palattua takaisin kirkon oven eteen katedraalin esimies suunnasi tuhapäisen uskovaisten joukon vanhalla, hopeavaippaisella Pyhän Nikolaoksen ikonilla. Kevätaurinko heijasti säteensä ikonin vaippaan ja sai sen siten sädehtimään. Kirkonkellot soivat taustalla. Tapaus jäi varmasti vaikuttavana läsnäolijoiden mieleen.

Jumalanpalvelukset pyritään aina toimitamaan kauniisti ja hartaasti. Ero palvelusten pituudessa on havaittavissa eri kirkkoissa. Ihmiset puhuvat hyvin kunnioittavasti kirkkoista, joissa esim. viigillä kestää yli kolme tuntia. Toisissa kirkkoissa palvelukset toimitetaan täydellisempänä, toisissa taas jätetään joitakin kohtia lukematta tai laulamatta.

Seminaarissa ja Akatemiasa opiskellessaan tulevat papit saavat teoreettisen opetuksen lisäksi hyvin perusteellista opetusta jumalanpalvelusten toimitamiseen. Koulussa saatua oppia he sitten käytännössä toteuttavat tulevissa toimipaikoissaan. Ehkä yhtenä syynä jumalanpalvelusten kauneuteen voi olla se, että tulevat papit jo opiskeluaikanaan ovat hyvin harrasmielisiä ja vakavasti tulevaan elämänsa perheytensä. Omakohtainen hartaus ja vakavuus siten tietyksi heijastuvat myöhemminkin heidän toimittamiinsa palveluksista.

Kerjäläiset ja Kristuksen tähden houkat

Ollessaan pyhiinvaellusmatkalla Neuvostoliitossa suomalaisen ortodoksi varmasti joutuu muutaman kerran seuraavanlaiseen yllättävään tilanteeseen. Kirkkojen läheisyydessä hän tapaa kerjäläisiä, ryysyihin pukeutuneita ihmisiä, jotka ristimerkkejä tehden toivottelevat ohikulkijoille Jumalan siunausta ja Radi Hrista — Kristuksen tähden — pyytävät kopeekkaista.

Pyhiinvaeltaja varmasti hämmenny. Hän vertaa omia hienoja nuotiivaatteitaan pyytäjän huonoihin ja likaisiin pukiin. Lisäksi toinen ristimerkein väkuauttaa uskovaisuuttaan. Asia jää varmasti vaivamaan mieltä, saattaapa aiheuttaa tunteentuskiakin.

Vaikka itse olen jo vuoden ajan nähnyt miltei jokaisen kirkon edessä näitä pyytäjiä, ei kerjäläisten ongelma ole minulle selvinyt. Vaikka olen yrittänyt jopa paneutua asiaan kyselymällä muilta, en ole kuitenkaan mitään lopullista selvitystä voinut hankkia.

Suurin osa kerjäläisistä on vanhuksia — mummoja. Mikäli nuorempia on mukana, he ovat vammautuneita. Joku on jalkapuoli, toisella saattaa olla molemmat alaraajat liikuntakyvyttömät. Toinen on kädetön tai muuten vammautunut. Vanhemmat kerjäläiset näyttävät kaikki sairailta. Suurin osa on sokeita. Jollakin voi olla kasvot niin tuhoutuneet, että niihin katsominen aiheuttaa herkemässä katselijassa kauhua.

Jokaisella kirkolla näyttää olevan omat pyytäjänsä. He vammaankin asuvat kirkkojensa läheisyydessä. Vanhoina ja vammautuneina he eivät pysty liikkumaan kauemmaksi. Useimmat tarvitsisivat joko taluttajan tai kantajan.

Kerjäämisen nämä pyytäjät näyttävät käsittävän velvollisuudekseen, eivätkä sitä sis millään tavalla häpeä. Myös kirkkovaiki kokee pyytäjät huomollisina ja asiaankuuluvina. Niinpä useimmat jumalanylvelukseen menijät antavat kirkon edessä muutaman kopeekan pyytäjän käteen. Kerjääminen tuntuu kuitenkin kummalliselta, kun muistamme, etteivät nämä ihmiset suinkaan pyydyä rahaa elantonsa ansaitsemista varten. Neuvostoliiton kansalaisina kaikilla vanhemmilla on vanhuuseläke ja nuoremilla vammautuneisuuden vuoksi myös itsestään lankeava kuukausitulo. Eikä kerjääminen missään mielessä muodostu tuottavaksi ammatiksi.

Vaikka useimmat kirkossakävijöistä antavatkin heille rahaa, niin summat ovat pieniä, käsitäten vain muutamia kopeekoita. Lisäksi kerjääjät usein vielä jakavat saamansa rahat keske-

nään. Koska ei ole kyse rahan ansaitsemisesta, täytyy asian selvitys olla jossain muualla.

Kerran minulle esitettiin kerjäämisen selitykseksi se, että ihmiset haluavat kirkossa kaiken olevan juuri niin, kuin on ollut aina. Ja koska kerjääjiä kirkkojen edessä oli ennen vallankumousta, täytyy heitä olla myös nykyisin, jotta kaikki olisi mahdollisimman samankaltaista menneisyyden kanssa.

Ihmiset osoittavat suosiotaan pyytäjille antamalla heille lanttien lisäksi myös usein karamelleja ja muuta syötävää.

Vammautunut ihminen kokee tietyksi aikansa kotona pitkästyttäväksi ja kerjäämisen sopivaksi ajankulukseksi. Kaiken takana voi vielä olla usko, että vammautuneet ovat Jumalan erityisen suojeluksen alaisia eli jonkinlaisia »Jumalan pyhiä». Tämä koskee erityisesti henkisesti sairaita, joita Leningradinkin kirkkoihin tuodaan parantumaan. Näin vammautuneet voivat kokea itsensä tietyssä erikoisasemassa oleviksi ja kerjäämisen oikeudekseen, jopa velvollisuudekseen.

Kerjäläisten lisäksi venäläiseen jumalanylvelukseen kuuluu ehdottomasti vähämieliset, mieleltään vajavaiset. Heille jumalanylveluksissa osoitetaan erityistä huomiota. Heidät päästetään eteen hyvälle paikalle, heille annetaan rahaa ja muutokin osoitetaan ymmärtämystä ja rakkautta. Luostareitahan on Venäjällä ikivanhoista ajoista lähtien käytetty sairaiden parannuspaikkoina, mutta myös tavallisiin seurakuntajumalanylveluksiin heitä yhä tuodaan tervehtymään.

Venäläiseen, oikeauskoiseen jumalanylvelukseen tuntuu välttämättömänä kuuluvan ainainen tungos, hartaat rukoukijat, kaunis laulu sekä jostain taustalta yhtäkkiä alkanut voimakas itku ja tasapainottoman ihmisen eläimellinen huuto. Kirkkovaesä itessään äänekäs itku ja mielisairaana ääntely eivät näytä aiheuttavan minkäänlaista levottomuutta. He varmaankin kokevat sen luonnollisena. Taas lännestä tulleseen, idässä vähemmän aikaa viettäneeseen kaikki tämä vaikuttaa oudolta ja pelottavalta.

Mielenkiintoisimpia ovat jumalanylveluksissa henkilöt, jois-

ta ei tiedä, ovatko he todella mieleltään voittuneita vai tekeytyvätkö he sairaisiksi. Kirkon historiassahan tunnetaan ns. Kristuksen tähden houkkia, jotka tietoisesti näyttelivät vajaa-älyistä. Leningradinkin kirkkojen jumalanpalveluksissa on esiintynyt muutama tällainen henkilö, joista en ole päässyt selyyteen, ovatko he todella sairaita vai tekeytyvätkö he Kristuksen tähden houkiksi.

Edellä kerrotut henkilöt käyvät jumalanpalveluksissa useissa kirkkoissa ja usein tulevat sinne, missä tiedetään olevan paljon väkeä, eli kirkon vuosijuhlapäivään tai muuhun suurempaan kirkkojuhlaan.

Jumalanpalvelusten aikana he ovat hyvin rauhattomia. He kulkevat koko ajan edestakaisin, rukoulevat ikonien edessä ja suutelevat niitä. Usein he puhuvat ihmisille selittäen joko ymmärrettäviä tai täysin käsittämättömiä asioita. Usein he sunnavevat uskovaisia ristimerkillä, suutelevat ihmisiä ja panevat kätensä sinauksen merkiksi ihmisten pään päälle. Joskus he yltyvät puhumaan hyvin kovalla äänellä, jolloin kirkkoväki pyytää heitä olemaan hiljempää. Muuten he eivät yleensä käyttäytymisellään häiritse jumalanpalvelusta, vaan omalla tavallaan elävät siinä hyvin kiinteästi mukana. Liturgiassa he menevät aina ehtoolliselle.

Ovatko nämä ns. houkkia Kristuksen tähden vaiko tavallisia tasapainosta järkkyneitä, ei ole minulle vielä selvinyt. Toisaalta varmasti kirkon historiassakin esiintyvien houkkien kohdalla esittämään kysymystä olisi vaikea ratkaista.

Kirkko katukuvassa

Neuvostoliitto on virallisesti ateistinen valtio ja kaiken uskonnollisen toiminnan siellä täytyy tapahtua kirkkorakennusten sisällä. Näin pääasiassa tapahtuikin. Vain hyvin vähän ortodoksiselle hurskaudelle tunnusomaista ja tyyppillistä pääsee kirkosta ulos katuelämän vilinään.

Kun on kyse ortodoksisesta kirkosta, tulee helposti mieleen kirkonkellojen soitto. Tiedämme, että kun soitetaan useita kelloja, sointi kuulostaa kauniilta ja kiinnittää ohikulkijan huomiota. Leningradin kirkkojen kelloja soitetaan kuitenkin useimmiten vaimaasti. Yleensä käytetään vain kolmea kelloa. Suurempina pyhinä taas kirkkojen läheisyydessä asuvat saavat kuunnella kaunista musiikkia; silloin nimittäin soitetaan myös ns. riemukelloja.

Jos kadulla kulkeva henkilö on vähänkin perillä kirkollisista tavoista, hän tietää, mitä merkitsevät palmusunnuntaina kirkosta palaavien ihmisten käsissä olevat pajunoksat tai helluntaina nuoret koirvunoksat. Hänelle on myös itsestään selvää, että pääsiäistä edeltävänä lauuantaina kadulla vastaan tulevat naiset kantavat valkeissa nyyteissään sinnattuja pääsiäisruokia: pashoja, kultsoita ja värjättyjä pääsiäismunia. Taas niille, joilla ei ole ollut uskovaisia vanhempia tai isovanhempia uskonnollista elämää ohjaamassa, nämä ovat täysin merkityksettä miä asioita.

Jos Neuvostoliiton kansalainen haluaa selvyyttä uskonnollisissa asioissa, hänen on mentävä kirkkoon seuraamaan jumalanpalvelusta. Tähän taas on hyvät mahdollisuudet, koska palveluksia toimitetaan aamuin illoin.

Uskonnon julistaminen muualla kuin kirkkorakennusten sisällä on kielletty. Sanoma- ja aikakauslehdistössä, uudemmasa kirjallisuudessa ja elokuvataiteessa ei uskonnollisia kysymyksiä käsitellä kirkon oman näkemyksen pohjalta. Uskonnonopetusta ei kouluissa myöskään ole, sen sijaan kaikki lapset oppilaitoksissaan saavat ateistisen kasvatuksen. Vastuu uskonnollisesta kasvatuksesta jää siis kokonaan kodin tehtäväksi.

Tulevaisuuden pohdintaa

Mitään tarkkoja lukuja uskovaisten määrästä Neuvostoliitossa on mahdoton esittää. Seurakunnat eivät pidä jäsenistään

tilastoa; vain kasteet rekisteröidään valtion taholta. Uskovaisiksi henkilö katsotaan kirkon taholta, kun hän käy kirkossa ja ehtoollisella. On luonnollisesti niitä, jotka käyvät harvoin ja myös niitä, jotka käyvät usein. Ihmisen uskonnollisuutta on hyvin vaikea mitata ja määritellä.

Jumalanpalveluksissa käyvä väestö on yleensä vanhahkoa ja voittopuolisesti naisia. Tähänkin on omat syynsä löydettävissä ja tilanne melkein samanlainen myös meillä. Muistettava kuitenkin on, että suuri osa näistä vanhoista naisista on syntynyt ja ainakin saanut kasvatuksensa vasta vallankumouksen jälkeen.

Käymällä omakohtaisesti Leningradin kirkkojen jumalanpalveluksissa, on helppo havaita, että uskonnollinen elämä niissä on kuitenkin voimakasta. Kirkot ovat pyhäisin tungokseen asti täynnä. Uskonnollisen elämän jatkuvuutta todistavat myös kasteelle lapsiaan vievistä vanhemmista muodostuneet jonot. Itse olen myös saanut tietää, että Leningradin Hengelliseen Seminaariin on pyrkijöitä kolme kertaa enemmän kuin voidaan ottaa. Kaikki tämä vaikuttaa aivan muulta kuin uskonnon vaihtuksen vähenemiseltä.

SUMMARY

Petri Sorha, About the Church Life in Leningrad

The author who is studying in the Theological Academy of Leningrad, gives a list of the most important churches which function in Leningrad. Particularly he mentions the Cathedral of the Holy Trinity and St. Nicholas' Cathedral telling about their worship life. Describing the life of the Theological Academy as well as of the Seminary primarily from the view point of church services, he states that the church of the institute is very popular among the faithful, particularly on certain feast days. Considering the fact that the population of Leningrad numbers over four million, there are very few functioning church buildings in this city. The frequency of the services in each church every day, however, compensates to some extent that shortage. On major feast days, all churches of Leningrad are crowded.

SYNNINTUNNUSTUKSEN SAKRAMENTTI

Synnintunnustuksen eli katumuksen sakramentti käsitteää koko sen monimutkaisen prosessin, jolla syntinen, usein tuskaaliesestikin, palaa Jumalan tykö. Varsinaisena liturgisena toimintuksena se on kuitenkin varsin yksinkertainen; siihen kuuluu syntien tunnustaminen piispan tai hänen valtuuttamansa papin edessä ja papin — tai piispan — lukema synninpäästörukous. Suoranainen kehoitus syntien tunnustamiseen meillä on pyhän apostoli Jaakobin kirjeessä: »Tunnustakaa siis toisillenne syntinne ja rukoilkaa toistenne puolesta, että te parantuisitte» (Jk 5: 16).

Itse syntien tunnustaminen on tapana vanha. Jo ennen Kristusta sitä evankeliumien kertomuksen mukaan käytti Johannes Edelläkävijä, esim. Matt. 3: 6: »Hän kastoi heidät Jordanin virrassa, kun he tunnustivat syntinsä.» Ja tiedämme, että menettelmää sellaisenaan on käytetty jo vanhan testamentin aikoina. Sakramenttiin kuitenkin liittyy ehdottomasti myös synninpäästö, valta sitoa ja päästää. Tämän vallan Jeesus antoi apostoleilleen, ensin lupauksena apostoli Pietarille (Matt. 16: 19) ja kaikille apostoleille (Matt. 18: 18), ja ylösnousemuksensa jälkeen todellisena Pyhän Hengen lahjana: »Ottakaa Pyhä Henki. Joiden synnit te anteeksi annatte, niille ne ovat anteeksi annetut; joiden synnit te pidätätte, niille ne ovat pidätetyt» (Joh. 20: 22—23).

Meillä on myös uudessa testamentissa joukko esimerkkejä siitä, että apostolit todella käyttivät tätä valtaansa erottamalla syntisiä Kirkon yhteydestä ja toisaalta ottamalla heidät takaisin yhteyteen, joten ei liene epäilystäkään siitä, että tämä

sakramentti on todella ollut toimiva jo apostolien ajoista lähtien.¹

Sakramentin toimitustapa on ilmeisesti aina ollut ulkonaistien.¹ Sakramentillaan sängen yksinkertainen, ja yhä vielä se Kirkon käytännössä on varmaan yksinkertaisimmin toimitettu sakramentti — silloinkin, kun se toimitetaan »täydellisen» kaavan mukaan. Toimituksessa voidaan erottaa kolme oleellista toimitin havaittavaa» kohtaa, jotka samalla ovat oleellisia toimituksen pätevyydelle: 1) syntien tunnustaminen, jonka tulee tapahtua piispan tai hänen valtuuttamansa papin edessä todellisesti, vilpittömällä katumuksella, 2) piispan tai papin käten päällepaneminen, joka nykyisin yleensä suoritetaan jumalanpalveluskirjojen ohjeitten mukaan epitrakiin päällepanemisen kautta, ja 3) anteeksiantorukous. Yksin ortodoksisen kirkon piiristä löytyy useitakin erilaisia anteeksiantorukouksia, toiset ilmeisesti vaihtoehtoisina keskenään, toiset taas erityistapauksiin tarkoitettuina.²

On ehkä syytä huomauttaa, että Kirkon näkemysten mukaan syntien päästi ulottuu kaikkiin synteihin, jotka vilpittömästi katuen tunnustetaan ja pyydetään anteeksi. Eräät varhaiset harhaopit ja skismat, esim. novatianit, kyllä epäilivät Kirkon oikeutta antaa anteeksi eräitä raskaampia rikkomuksia, mm. uskosta luopumista vainojen aikana, mutta Kirkon käsityksen mukaan ei ole mitään perustetta kieltää anteeksiantoa, jos ker-
ran Jumala on antanut todellisen katumuksen.³ Papin ongelmana onkin sitten selvittää, onko katumus aito.

Tämän sakramentin yhteydessä käytetään kreikan kielessä jo vanhastaan verbiä eksomologō, joka ilmaisee suullisesti ta-pautuvaa toimintaa, tunnustamista. Sitä sanaa käytetään jo Johanneksesta puhuttaessa, ja se on säilynyt käytössä tähän päivään asti. Varhaisimpina aikoina tiedetään synnintunnustuk-

1. 2 Tess 3:6; 1 Kor 5: 2—5; 1 Tim 1: 20; 2 Kor 2: 5—11.

2. Vrt. papin käsikirjoja.

3. *Metr. Aimilianos* Hai archai tes Metanoias (Athenai 1967), s. 17.

sen tapahtuneen siinä määrin »kovalla äänellä», että sitä vaadittiin julkisena toimituksena. Monista eri syistä kuitenkin ilmeisesti viidennelle vuosisadalle mennessä oli salainen synnintunnustus päässyt vallitsevaksi. Vanhojen Kirkkojen nykyisessä käytännössä yksityinen, salainen synnintunnustus onkin vallitsevana muotona; vain ehkä nestoriolaisilla näyttää synnintunnustus 18. vuosisadalla jääneen syrjään, ja eräillä muilla idän kirkkoilla erilaiset yhteiset ja pakostakin ylimalkaiset synnintunnustuksen muodot ovat jossain määrin vallanneet alaa.⁴

Vanhin synnintunnustuksen liturginen kaava, joka meille on säilynyt, on *Johannes Paastoijan* esittämä. Siinä luetaan kuusi psalmia, samoin kuin epistola- ja evankeliumitekstitkin, veistään jokunen tropari jne.⁵ Sen lyhennelmänä voidaan pitää nykyisissä papin käsikirjoissa olevaa kaavaa:

Alkusiunaus

trishagion (*sl.*)

psalmi 51 (*sl.*)

rauhanektenia (*kr.*)

rukous syntinsä tunnustamaan tulleen puolesta (*kr.*)

trishagion (*kr.*)

Katunnustropari: Armahda meitä, Herra... Kunnia...

Herra, armahda meitä... Nyt... Armon ovet...

Kehotus synnintunnustukseen.

uskontunnustus (*sl.*)

Kysely

Anteeksiantorukous

Mahdolliset epitiimiat.⁶

Itse kaavassa ovat erot kreikkalaisen ja slaavilaisen käsikirjan kohdalla ilmeisen vähäiset. Rukousten sanamuodoissa on lisäksi eräitä eroja, joilla ei tässä yhteydessä ole mielenkiintoa.

4. *Fr. Heiler* Die Ostkirchen (München/Basel 1971), s. 321 ja passim.
5. *Migne* Patrologiae Cursus Completus: Patrologiae Graecae (P. G.)tomus LXXXVIII, p. 1889 ss.
6. Vrt. esim. Trebnik (Moskva 1882), s. 63 ss. ja Mikrõn Erykholõgion (Athenai 1962), s. 132 ss.

Alusta asti näyttää kiinnitetyn suurta huomiota siihen, miten vaikeata on toisaalta todeta katumuksen aitous, toisaalta taas monessakin tapauksessa luopua tavaksi tulleista pahoista teoista silloinkaan, kun katumus ehkä hyvinkin on vilpittön. Lähinnä ehkä näistä syistä Kirkossa jo varhain näyttää kehittyneen erityinen menetelmä virheiden välttämiseksi. Niinkin varhain, kuin Ankyran paikallisessa synodissa v. 314 puhutaan kaanonissa jo selvästi määrättyistä asteista, joiden kautta langenneet palaavat Kirkon yhteyteen, onpa kaanonissa mainittu myös eräitä tapauksia analyttisemminkin esittäen paluun tietä.⁷ Oliisi ilmeisen väärin pitää tätä menetelmää rangaistuksena tehdyistä synneistä, jonkinlaisena hintana, joka on maksettava. Kyseessä näyttää pikemminkin olevan menetelmä, jonka avulla todetaan ensimmäinkin katumuksen aitous ja toiseksi autetaan langennutta henkiötä korjaamaan elämänsä myös käytännössä. Siihen viitataan selvästi esim. mainitun Ankyran synodin 5. kaanon, jossa selvin sanoin piispalle annetaan oikeus harkinnan mukaan joko lyhentää tai pidentää mahdollisesti määrättyä epitämiä.⁸ Siinä viitataan myös *Basilios Suuren* ja muidenkin isien jatkuva synnintunnustuksen vertaaminen lääkärin toimii.⁹ Samaa merkitsee myös I Yleisen Kirkolliskokouksen kaanon 13, jossa nimenomaan määrätään, että kuolemanvaarassa olevalle on annettava ehtoollista, olipa hän muuten millaisen epitämian alla hyvänsä.¹⁰

Kirkon käytännössä voidaan nähdä vähitellen kiteytettyinä neljä katumuksen ryhmää. Lankeemuksen suurruudesta, katumuksen vilpittömyydestä, elämäntapojen parantamisesta jne. riippui, mihin ryhmään joku joutui, kuten sekkin, miten kauan joutui missäkin ryhmässä olemaan. On myös syytä olettaa, että

7. Kts. *Alibizatos Hoi Hieroi Kanónes (Athenai 1949)*, s. 157 ss.
8. Mt. s. 159. *Kallinaios Ho Khristianikos Naós (Athenai 1969)*, s. 432 ss.
9. *Mouratidas Khristokentriké Poimantiké en tois asketikois toú Megálon Basileíou (Athenai 1962)*, s. 37.
10. *Alibizatos* mt. s. 30. Vrt myös Ankyran synodin kan. 6, mt. s. 159.

systemiä ei milloinkaan käytetty rigorisesti, vaan piispoilla oli aina valta joutaa. Ei myöskään tule käsittää asiaa niin, että kaikki langenneet olisivat missään tapauksessa joutuneet käymään läpi kaikki neljä ryhmää — joskus ei ehkä ollut tarpeen käyttää mitään niistä.

Ensimmäisestä ja ankarimmasta ryhmästä käytetään nimitystä *prosklaiontes*, johonkin pääsyä itkevät, tai *kheimazómenoí*, myrskyssä olevat, tai latinaksi *flentes*, itkevät.¹¹ Nimenomaan kreikkalaiset nimitykset ilmaisevatkin jo, että tähän ryhmään joutuneet eivät saaneet mennä kirkkoon sisälle, eivät ainakaan jumalainpalvelusten aikana. Sikäli heidät oli siis rinnastettu pakanoihin. Heillä oli kuitenkin oikeus — tai velvollisuus — seistä kirkon ovella ja pyytää muita uskovaisia rukoilemaan puolestaan. Basileios Suuren mukaan tähän ryhmään saatettiin määrätä mm. moniavioisuuden syyllistyneitä.¹² Lisäksi heidän edellytettiin myös muissa suhteissa osoittavan katumuksen mielialaa. Heidän tuli käyttää yksinkertaisia vaatetusta, rukoilla jaksuvasti, paastota, välttää kaikkea elämän mukavuutta, auttaa köyhiä jne. On mielenkiintoista panna merkitte, että samalla kun kiellettiin heitä tuomasta lahjojaan kirkkoon, heidän kuitenkin edellytettiin antavan almuja. Pidettiin etuoikeutena saada tuoda kirkkoon lahjaksi leipää, viiniä, uutishedelmiä jne., etuoikeutena joka kuului vain »täydellisille».¹³

Toisen ryhmän muodostivat akroómenoí, *audientes*, kuuntelijat.¹⁴ Heillä oli lupa mennä kirkon eteiseen, *nartheksiin*, asti ja seurata sieltä käsin jumalainpalvelusta aina opettavien liturgiaa myöten, jonka jälkeen heidän tuli poistua. He olivat siis samassa paikassa kuin opetettavat eli *katekumenií*, juutalaiset ja harhaoppineet.¹⁵

11. *Kallinikos* mt., s. 428.
12. *Metr. Aimilianos* mt., s. 375.
13. *Kallinikos* mt., s. 427—428.
14. *Kallinikos* mt., s. 428.
15. *Metr. Aimilianos* mt., s. 390. Vrt. myös esim. Laodikean synodin kan. 19. *Albizatos* mt., s. 200.

Monet välttivät nämä ryhmät menemällä vapaaehtoisesti luostariin.¹⁶ Onkin ilmeistä, että luostariin meno katsottiin niin selväksi katumuksen osoitukseksi, ettei sen jälkeen tarvinnut enää vaatia muunlaista »julkista» katumusta.

Näitä molempia ankaria ryhmiä koskivat myös erilaiset rajoitukset jopa ammatinvalinnan suhteen. Esimerkiksi poliittisia virkoja pidettiin heikoille vaarallisina, siksi ne myös kiellettiin.¹⁷

Kolmantena katuviien ryhmänä mainitaan hypopiptontes, substrati, maahan langenneet. He saivat jumalainpöytävelustensa aikana olla sisällä kirkkorakennuksessa polvistuneina. Myös heidän tuli poistua katekumeenien mukana uskovaisien liturgian alkaessa.¹⁸ Ilmeisesti sanalla poenientes, katuvat, on lännessä tarkoitettu pääasiassa tähän ryhmään kuuluvia, mikä ehkä myös ilmaisee tämän ryhmän olleen laajimman.¹⁹

Mielenkiintoisena tietona voidaan panna merkille, että tähän ryhmään kuuluvien tuli kirkossa käyttää mustaa katunuspukua, naisten tukka leikattiin ja kasvot peitettiin, kun taas miesten tukan ja parran annettiin kasvaa pitkiksi.²⁰

Neljäntenä ryhmänä ovat synisiamenoi, consistentes, mukana seisovat.²¹ Heistä käytetään toisinaan myös nimitystä teleiöteroi, perfectiores, täydellisemmät, erotuksena edellämaintuista ryhmistä. He saivat ilmeisestikin olla mukana koko jumalainpöytävelustensa ajan niin kuin muutkin uskovaiset ilman erityisiä määräyksiä. Kuitenkaan he eivät saaneet osallistua ehtoolliseen ja heittäkään ei otettu lahjoja vastaan kirkolle.²²

16. *Metr. Aimilianos* mt. s. 385.

17. Näin erikoisesti lännessä lähteissä, ks. *Metr. Aimilianos* mt. s. 385–386.

18. *Kallinikos* mt. s. 429.

19. *Metr. Aimilianos* mt. s. 390.

20. *Metr. Aimilianos* mt. s. 392.

21. *Kallinikos* mt. s. 431.

22. *Metr. Aimilianos* mt. s. 392. Vrt. myös esim. Ankyran kann. 5, 6, 7, 24, *Albizatos* mt. s. 159 ss.

Nämä luokat näytävät säilyneen aina yhdeksännelle vuosisadalle asti; sen jälkeenkin voidaan sanoa neljännen ryhmän jääneen käyttöön.²³ Salaisen synnintunnustuksen yleistyminen ja eri syistä johtuva tarve pitää rikkomukset salaisina vaikuttivat varmasti myös näiden ryhmien poisjäämiseen. Yhtenä syynä, joka ilmeisesti vaikutti syntisten »salaamiseen», oli eräiden skismaattisten ryhmien suuri ankaruus; puhuttiinhan mm. vain yhdestä katunnuksesta, ja arveltiin että samaan syntiin ei aina-kaan saanut langeta useamminkin kuin kerran. Koska tällaiset näkemykset olivat saaneet Kirkonkin piirissä lujan jalansijan, katsoivat piispat yksinkertaisemmaksi toimia salaa. Tiedetään esim., että *Johannes Krykostomosta* ns. synodissa »tammen alla» v. 403 syytettiin juuri liiallisesta lempeydestä syntisiä kohtaan.²⁴

Synti on Jumalan tahdon vastaista toimintaa. Siksi ei rippisiä saa milloinkaan tyytyä vain anteeksiannon julistamiseen, ei silloinkaan, kun hän katsoo olevansa varma katunnuksen aitoudesta, vaan hänen tulee pyrkiä kaikkiin tavoin osoittamaan parannustie. Jo varhain isät olivat erittäin hyvin selvillä siitä, miten vaikea erinäisistä synneistä vapautuminen on, joko siksi, että synti on tullut jonkinlaiseksi tavaksi, ympäristönkin vaikutuksesta, tai siksi, että johonkin syntiin on pääsyt muodostumaan suoranaisten himo. Erityisen suurta huomiota isät ovatkin siitä syystä panneet juuri oikean diagnoosin tekemiseen, so. langenneen tilan toteamiseen. Ohnan ilmeistä, että jos joku on poikkeuksellisesti, vain yhden kerran, langennut, vastoin aikaisempia elämäntapojaan, ei tarvita kovinkaan voimallisia lääkkeitä, kun taas toisille tarvitaan hyvinkin radikaalisia toimenpiteitä.²⁵

23. *Metr. Aimilianos* mt. s. 394. On kuitenkin huomattava, että Basilicoksen ja Krykostomoksen liturgiat eivät näitä mainitse.

24. *Metr. Aimilianos* mt. s. 425.

25. *Mouratides* mt. s. 70 ss.

Tehävän vaikeutta kuvastaa selvästi erilaisten kysymyskavojen lukuisuus kautta aikojen.²⁶ On kuitenkin hyvä huomata, että samaan aikaan, kun isät esittivät kaanonissa ja muissa kirjoituksissaan hyvinkin yksityiskohtaisia ohjeita, he yhä uudelleen toistavat Basileios Suuren sanoin: »Hurskauden harjoituksissa on mahdoton sulkea kaikkia yhteen kaanoniin.»²⁷ Hän korostaa myös sitä, että yhtä paljon kuin on pyrittävä pahojen taipumusten poistamiseen, on kiinnitettävä huomiota myös jo olemassa olevien hyvien taipumusten vahvistamiseen.²⁸ Oikean suhtautumisen löytämiseksi *Clemens Roomalainen* muistuttaakin: »Murehtikaa lähimmäistenne rikkeitä. Pitäkää heidän puutteitaan ominanne.»²⁹

SUMMARY

Johannes Seppälä, The Sacrament of Absolution

In the New Testament absolution was already one of the sacraments of the Church; Christ gave his apostles the power of absolution. From earliest times oral confession, sometimes even publicly in front of the solemnly assembled congregation, was connected with absolution. However, our oldest actual formula for absolution dates from the 9th century. It differs little from present usage, although it is somewhat longer. Through the ages confession has been regarded as very important because of the possibilities which it offers for pastoral care. It has often been compared with the work of a doctor. It includes penance, and in the days of public confession a complicated system of groupings of penitents was created. The Fathers lay stress on the individual, on the one hand, — there are no universal remedies — and on the other hand they emphasize common responsibility and love as the most important factors in the preparation of the sinner for salvation.

26. Ks. esim. *Johannes Paastoja*, P. G. LXXXVIII, *Theodoros Stouditeksen*, P. G. XCIX, *Nikodemos Athokselaisen* (Eksomologietarion, Athenai s.a.), ym. teoksia.

27. *Basileios Hóroi* katá plátos XIX 968A.

28. *Mouratides* mt. ss. 77, 81.

29. 1 Kor 2: 6.

TITO COLLANDER — IHMISEN KUVAAJA

On harvinaista kuulua maamme molempiin virallisiin vähemmistöihin, ruotsinkielisiin ja ortodokseihin. Vielä harvinaisempaa on olla uskonnollinen nykykirjailija, jonka arvostus vain kasvaa, vaikka aikamme jopa pilkkaa ja halveksii uskonnollisuutta ja uskontoa.*

I Vastakohtien kirjailija

Viime vuosina on voitu todeta, miten kirjailija Collanderin tuotantoon kohdistuva kiinnostus on tavattomasti kasvanut lähinnä kirjailijan omaelämäkerrallisten teosten vaikutuksesta. Aineellisuutta ja hyvinvointia arvostavan yhteiskuntamme jäsen kunnioittaa kirjailijaa, joka kuvaa aineettomuutta — sielua; terveyttä ja kuntoa ihannoivan ajan ihmiset lukevat vaieten heikkojen, elämässään epäonnistuneiden ja vähäpätöisten elämänvaiheista ja vauhdin siivittämä nyky-yksilö erottanee sitenkin Collanderin ulottuvuuksista syvimmän ja suurimman: pysähdy, tarkkaile, hiljenny, rukoile.

Näiden reaktioiden aiheuttajana on jyrkkiä vastakohtia kuvaava kirjallisuus, jossa yhdistyvät niin sanoakseni uskonto ja humala (ruset), nöyryys ja intohimo, jumalallinen ja maallinen kiihkeäksi vastakohtien elämäksi, jota voisi lyhyesti luonnehtia

* Tämä artikkeli perustuu suurimmalta osaltaan v. 1969 hyväksytyyn kirjoittajan pro gradu -tutkielmaan, joka on Helsingin yliopiston historiallis-kielitieteellisen laitoksen kirjastossa.

eräällä sitaatilla Collianderin omasta teoksesta » Vi som är kvar»: » Juon viinapienin kulauksin ja kohotan sydämessäni maljan Pyhälle Kolminaisuudelle»¹ (kirjoittajan suomennos).

Estetikko vai eetikko

Uskonnollisuus ja symboliikka tuntuvat olevan Collianderille paljon oleellisempia ja tärkeämpiä kuin tyylliset tai muut tavallisen kirjailijan tehokeinot.

Edustava suomenkielinen kirjallisuudenhistoria luonnehtii Collianderin tyyliä ensimmäisten proosatuotosten kohdalla epävarmaksi ja katkelmalliseksi; ne pohjautuvat kiihkeään, tunnepohjaiseen temperamentiin, jonka on ilmeisen vaikea ilmaista itseään sanoin. Myös hänen myöhemmästä tuotannostaan puuttuu välitön musikaalisuus, hänen kielellinen rytminsä on katkonaista. Erittäisesti hänen aikaisemman tuotantonsa tyyli on arkipäiväistä ja voi vaikuttaa jopa lattealta.²

Tähän tekee mieli huomauttaa: miksi kirjallisuuden pitäisi olla välittömän musikaalista? Collianderhan on taiteilija, hän maalaa. Hänen kuvauksensa on maalauskehiä. Ja toisaalta: määriteltäköönpä tyyli miten tahansa, niin kahta Collianderin perusnäkemystä ei sovi kirjallisuuskriitikonkaan unohtaa. Ensimmäisin arvostelijan on pidettävä mielessään, että Colliander ensisijaisesti haluaa olla kristitty, toissijaisesti kristitty kirjailija ja vasta viimeksi pelkkä kirjailija. Ja toiseksi: Collianderin aihepiiri on syvästi uskonnollinen. Se on tavallaan lähimmäisenrakkauden osoitus: on ymmärrettävä kovaosaisia ja rakastettava heitä heidän kurjuudestaan huolimatta, on opittava rukoukseen heidän puolestaan. Voidaan kysyä, kykenevätkö kirjallisuuskriitikot näkemään asiat näin.

1. *Tiito Colliander* Vi som är kvar (Tammerfors 1959) s. 224.

2. Suomen kirjallisuus V: Joel Lehtosesta Antti Hyrryyn (Keuruu 1965), s. 302—303.

Collanderin oma selitys on luettavissa teoksesta »Farled»: Kristitty noudattaa käskyä: saarnatkaa evankeliumia! eikä taitelijalle kuuluvaa käskyä: luokaa taidetta! Taitelijalla on taitelijanvapautensa, mutta kristitty ei koskaan aseta mitään vaatimuksia vapaudelleen: kaikissa olosuhteissa hän on yksinomaan halvin palvelija; hän tietää, että hän on vapaaehtoisesti antautunut orjaksi. Täten esteettiset kirjallisuusarvot saavat väistyä eettisten arvojen tieltä. Jos uskonnolliselta pohjalta syntyneitä teoksia arvioidaan vain taideteoksina, niiltä riistään eräs ulottuvuus — Collanderin mielestä tärkein: toiminnan, uskonnollisen tottelemisen rukouksen syvyyssulottuvuus. Tätä ulottuvuutta ei taidearvostelijan esteetikosilmä voi edes tajuta.³

Kaunokirjallinen ortodoksi-vaeltaja

Ortodoksisen kirkon opin keskeisimpiä asioita ovat matkalla olemisen, vaeltamisen korostaminen ja pääsiäisilön julistaminen. Hyvin monet Collanderin teosten nimistä liittyvät jotenkin matkalla olemiseen, liikkumiseen tai liikkeeseen, elämän rytmiin. Korostaako kirjailija tällä Kirkon oppia?

Joka tapauksessa ajatus liikuu vastustamattomasti liikkeen, kulkemisen, vaellus-käsitteen suuntaan: »En vandrare», »Kors-tåget», »Asketernas väg», suomennos: »Kristityn tie», »Farled» ja »Vidare», suomennos: »Nuoruuden sillat».

Epäsuorasti sama ajatus liittyy nimien »Vison är kvar» — osan meistä on täytynyt siirtyä pois, koska puhutaan huvilat» jäljellä olevista — »Bevarat», suomennos »Lapsuuden huvilat» — ruotsinkielinen sana tarkoittaa lähinnä sitä, mikä on säilynyt, pysynyt tallessa, tullut pelastetuksi; osan on siis täytynyt kadota, hävitä, siis liikettä sekin. Samaa kuvastelevat myös omaelämäkerrallisten teosten suomenkieliset nimet: »Vidare» — »Nuoruuden sillat», »Vaka» — »Kohtaaminen» ja »Nära» — »Lähellä».

3. *Collander* Farled 1936—1953 (Tammerfors 1954), s. 163.

Silta on jotakin, minkä tiellä liikkuja tapaa matkallaan tai joka johtaa liikkuvaisen virran yli; jokin henkilö kohdataan, tavataan ja hänen lähellensä päästään vain, jos liikutaan häntä kohti.

Kenties liikekin on lähimmäisenrakkauden symboli.

Salatun pääsiäisilön julistaja

Pääsiäisilön julistaminen tuntuisi luonnolliselta kirjailijalle, joka päättehtäväänään haluaa olla kirkon uskollinen palvelija. Kuitenkin vain teos »Korstäget» päätyy vapautuksen riennuun, muissa varhaisemmissa teoksissa jää kärsivä sydän puhumaan, lyödyn ja rikkirevityn ihmisen sisin, täynnä epätoivoa ja tuskaa.

Teoksessaan »Santal med smärtan» Colllander antaa vastauksen tuskan ja ilön olemukseen: Siellä, missä ihminen on, siellä on myös tuska.⁴ Tuskan pelkääminen on kuoleman pelkäämistä. Jos ihminen siis lakkaa pelkäämästä tuskaa, hän voittaa myös kuolemanpelkonsa. Tuska puhuttelee ihmistä: Aina, yhä uudelleen sinun inhimillinen äänesi on huutava: Jumalani, Jumalani, miksi minut hylkäsit. Se huuto ei koskaan vaikene. Ja mitä tahansa oletkin lukenut minusta (tuskasta), mitä ajatellut, uskonut tai kuvitellut, et tiedä mitään minusta ennen kuin olet kokenut tämän: olla sureva, mutta lohdutuksen saanut. — — — Lopuksi jää vain kaksi asiaa valittavaksi: tuskan huuto tai rukous. Huuto poukkoilee seinää vasten, sinkoaa takaisin kovaa kaiun. Rukous läpäisee seinät, hajottaa ne. Omien sameiden valhekuvitelma-arvojen sijasta Pyhän Hengen puhtaus tulee esiin. Hengen vapaudessa näet omat kaasvosii: kuinka ne ovat sidotut outoon mimiikkaan. — — — Näet ruumiisi tuskan, kuinka se on juurtunut katoavaisuuteen. Näet oman oppisi naurrettavuuden, luonteesi pajatsoilveilyn. Löyhkä tulee yhä selvemmäksi. Tunnet sen ja vetäydyt taaksepäin. Kuulet

4. *Colllander Santal med smärtan* (Borgå 1956), s. 14—47.

väärän kainun sanoissasi ja vaikenet. Huomaat itsetyytyväisyyden hymyssäsi: piiloudut.

Vasta nyt, kun koet löyhkäsi koko vastenmielisyyden ja tiedät, miten poispyyhkimätöntä se on, alat aavistaa, mikä armo sinulle on annettu. Tunnet löyhkäsi ja riemuitset sen lyhytaikaisuudesta. Tunnet sen ja hymyilet pien uudelle. Sinä olet ihmeissäsi, kiittollisuuden valtaamana: sinä itse mädännäisyydessä, mutta rakkaus ikuisesti uusituvana. Haudasta ylösnoussena.⁴ (lyhennetty suomennos kirjoittajan).

Suomalainen Dostojevski

Uskonnollisuuden lisäksi Colllanderin kirjallisuudelle on eräiden tulkintojen mukaan⁵ leimaa-antavaa *Dostojevskin* vaikutus. Näin sanotaan olevan varsinkin romaanien »Korstäget» ja »Förbarma dig» kohdalla.

Kirjailija itse myöntää, että Dostojevskin henkilöihahmot kiehtovat häntä ja että hän tuntee olevansa enemmän sukua venäläiselle mentaliteetille kuin suomalaiselle tai ruotsalaiselle. Kirjailijan oman käsityksen mukaan ihminen, elävä tai kuollut, jättää aina jälkiä toiseen ihmiseen, ei erillisinä ilmiöinä, vaan yhdessä muiden kokemusten kanssa. Ne sulautuvat yhteen menneisyyden ja tulevaisuuden kanssa tavalla, joka vaikuttaa jatkuvasti luovana voimana, itävän siemenen tai kasvavan kasvin tavoin.⁶

Molempien kirjailijoiden aihepiiri on kylläkin samankaltainen: pääaiheena on ihminen ja vastakohta-asettelu. Vastatusten ovat yksilö ja yhteiskunta, elämä ja kuolema, syyllisyys ja syyttömyys. Sen, mitä vanhus *Zosima* ratkaisee Dostojevskin kirjallisuudessa⁷, ratkaisee *Boris* romaanissa »Korstäget» toistamalla sanoja: »Ei ole olemassa syyttömiä ihmisiä. — — Ei

5. Svensk uppslagsbok 6: Chaussé—Debussy (Malmö 1949), s. 373.

6. *Collander Vidare* (Helsingfors 1967), s. 93.

7. *Maria Ulriinäs* Dostojevskin uskonto. Ortodoksia 1962/13, s. 125.

ole olemassa syyttömiä ihmisiä. Meidän täytyisi aina muistaa se.»⁸

Edellä mainituista ja mahdollisista muista yhtäläisyyksistä huolimatta olisi väärin pitää Collianderia suuren venäläisen klassikon jäljitelijänä. Collianderhan on arvostettu ja tunnustettu ainutlaatuisuutensa vuoksi koko Pohjolessa. Tämän ainutlaatuisuuden osoituksena hänelle myönnettiin kunniamerkon arvo Åbo Akademin 50-vuotisjuhlassa 25. 5. 68. Sen jälkeen hän on saanut mm. useita stipendejä tunnustukseksi suuriarvoisesta kirjailijantyöstään.

II Päämotiivi — ihminen

Collianderin käsitys ihmisestä ja hänen tapansa kuvata tätä pääaiheitaan vastaavat toisiaan: ihminen on voimaton ja avuton olento päättämään elämänsä kulusta, tuska ja kipu ovat hänen alituiset seuralaisensa matkalla; sen tähden Colliander kuvaakin kärsivää ihmistä ja hänen avuttomuuttaan, hänen sielunsa vankeutta: »Släpp ut mig!» (Päästäkää minut vapaaksi!)

Kasvot

Colliander maalaa ihmisen ulkonaisen olemuksen nopein vedoin — onhan hän taitelija — mutta sitten kiintyy huomio tiettyyn yksityiskohtaan, joka kuvataan hyvin tarkasti ja ilmeikkäästi. Tämä yksityiskohta on useimmiten kasvot: silmät, katse, suu, huulet. Kuvaus liukuu kuitenkin hyvin nopeasti ihmisen sisimpään, missä sielun liikkeet ja ajatukset muodostavat omat ratansa. Täten voidaan sanoa, että kasvot muodostavat eräänlaisen symbolin: portin, josta mennään ihmisielun rajattomaan maailmaan. Ja vieläkin syvemmälle.

8. *Colliander* Korståget (Tammerfors 1937), s. 112.

»Kasvot eivät olleet miltään kannalta kauniit. Niissä oli juro, voisi sanoa yhtäkaikkinen ilme. Silmät olivat ulkonevat ja tuijottivat suoraan eteen, suu oli pieni, kiinni, ilman vähäisintäkään hymyn oiretta. Lähinnä juro sekini.

Metallipinta oli vanhuuttaan kulunut. Joistakin kohdin kiiltävä, joistakin himmeä, väriä rippeinä siellä täällä ja naarmuja paljon. Monet sotajoukot olivat eri aikoina riehuneet luostarissa, jossa ikonia säilytettiin, — — — lommot poskissa, ohimoissa, otsassa ja leuassa olivat niissä hyökkäyksissä syntyneet. Ne rumsivat kasvoja, saivat ne näyttämään melkein luotaantyyntäviltiltä.

Takimmaisena kantajana olin saanut katsella tätä vanhaa Kristuksen kuvaa tarkasti. — — — Mutta miten surkeassa kunnossa kuva oli, sen näin selvästi, varsinkin vahvassa sivuvalossa. Näytti kuin kiväärinperät ja nuijat olisivat kolhineet sitä milloin silmäkulmaan, milloin korvaan, milloin leukaan. Tuumiskelin siinä kulkiessani, että tämä vanha ikoni pitäisi restauroida. Se saattoi olla arvoikaskin.

Sitten älysin, että ajatukseni oli eksynyt hateille. Valkeneminen tapahtui yhtäkkiä, niin kuin sen lajin valkenemisten tapoihin kuuluu. Minä tajusin, että juuri noin pahasti tarvitsemme näiden kasvojen piti ollakin. Kaikin tavoin runnellut, kidutetut, potkitut, murjotut.

Elämässämme kaikella on kuvansa. Tiedän hyvin, ettei ole mitään, mikä ei olisi kuvaa. Jokainen sana on kuva, ja nyt kävelen tässä ja katson suoraan kasvoihin yhtä kuvaa, muodottomaksi kolhittua. . . . Samantapaista kuin ne veriset kasvot, jotka eivät menneet mielestäni, ne jotka näin takapihalla Pietarissa. . . .»⁹

9. *Collander* Lähellä (Tapiola 1973), s. 166—167.

Intelligentti ihminen — valhetta

Colllander ei ylistä »ihmisen kulttuuriminää, hänen ulkoisia saavutuksiaan tai suorituksiaan, ei älyllistä ihmistä, jolla on monipuolinen koulutus ja joka käyttää tarmonsa viisaasti, jolla on henkivakuutus ja pankkitili ja mielellään myös hienoja harrastuksia; ei kulttuurimme jäljittelemisen arvoista sankaria, joka täyttää paikkansa yhteiskunnassa ja joka on ymmärtänyt vakuuttaa itsensä kaikkien riskitekiäjien varalta, häntä, joka edustaa materiaalista ja moraalista turvallisuutta ja korkeinta onnea, mitä kuvitella saattaa»¹⁰ (kirjoittajan vapaa suomennos).

Sellainen turvallisuudentunte, turvallisuus ulkoisissa asioissa, on Colllanderille valhetta. Hän sanookin, että ihmiset ovat siinä määrin tylsistyneet, että he uskovat valheeseensa. »valheeseen vapaudesta, valheeseen oikeudenmukaisuudesta, valheeseen omasta vanhurskaudesta. Valheeseen kaikkiahallitsevasta tietees-tämme, valheeseen siviilisation suuruudesta ja arvosta ja siunauksesta, valheeseen jaloista päämääristä. Valheeseen totuudesta.»¹¹ (kirj. suom.)

Ihminen — ei ommensa seppä

Colllander ei myöskään usko sananlaskuun »Jokainen on oman ommensa seppä». Hän tuntee suorastaan voimakasta vastenmielisyyttä sitä kohtaan.

Jo nuorena poikana, kun hän paettuun Suomeen oli kuulunut erään sukulaisensa tähdentävän tämän sananlaskun viisautta, hän oli tuntenut jonkin sisimmässään repeävän ja äänen sisällä huutavan: Se on valhetta. Sananlasku valehtelee! Teoksesaan »Vidare» kirjailija kertoo, miksi Pietarin vaika vuosi oli muuttanut heidän tapansa nähdä asioita. Hänhän oli nähnyt vallan-

10. *Colllander Farled*, s. 125.

11. *Sama*, s. 54.

kumouksen kauhut, nähnyt turvatussa yhteiskunnallisessa asemassa olevien tulevan täysin mitättömiksi, nähnyt naisten ja lasten riutuvan nälässä, ihmisten kuolevan koleraan, ja nähnyt, miten viaton mies oli lynkattu. Kirjailija voi todella kysyä: Ja sitten, olisiko vielä teloitusr ryhmän kiväärimpiippujenkin edessä yhä ollut oman onnesi seppä!¹²

Myöskin koulupoika Collander voi kysyä, oliko hän oman onnensa seppä, kun hän urheilutunnilta sai oikeaan polveen osuneesta pallosta elinikäisen vamman sekä tuskan ja kivun alituisiksi seuralaisikseen.¹³

Ihminen — avuttomista avuttomiin

Kun kirjailija siis omasta kokemuksestaan ja läheistensä vaiheista tietää, että ulkonainen turvallisuus on pettävää, suorastaan valhetta, voi hän ja hänen kanssaan kuka tahansa pohlita sattuman osuutta elämässämme.

Teoksessa »Vidare» hän selittää eri tulkintoja asialle, jota jotkut kutsuvat satunnaisuudeksi, jotkut kohtaloksi, jotkut satunaksi, kenties vielä muillakin nimillä: antiikin näytelmissä puhutaan jumalten tuomioista, kristityt puhuvat Jumalan tahdosta, valistuksen ajan kaikkiteitäväiset lainalaisuudesta. Nämä ovat kirjailijan mukaan eri termejä kuvaamaan yhtä ainoaa asiaa: omaa avuttomuuttamme, jota emme halua tunnustaa. Ja teoksesta »Farled» voidaan lukea ikään kuin jatkoajatus: »Uskomme yhteiskunnan lakeihin. Kulttuuri on jumalamme. Niiden edessä lankeamme polvillemme ja odotamme siunaavia käsiä. Saamme odottaa kauan, itse emme voi itseämme siunata. Yksipuolinen kasvatuksemme yhteiskunnan kelvolliseksi ja vastuuntuntoisiksi jäseniksi on kuin varjostava katinkultamuuri oman isemme ja sielumme välillä»¹⁴ (kirj. vapaa suom.)

12. *Collander Vidare*, s. 72.

13. Sama, s. 117, 131.

14. *Collander Farled*, s. 133.

Ihminen — ruumiin vanki

Ihmisenä olon suurin andistus on todeta sielunsa vankeus: »Varjostavana on ruumiini tiellä, mutta sen sisällä asuu jotakin, ja se jokin tahtoo ulos. Minä itse istun ummehtuneessa pimeydessä siellä sisällä, kahlehdittuna ruokaan ja vaatteisiin, lihaksiin ja luihin. Kuulen kahleiden kalinan, ne kalisevat, kalisevat — — — ja minä en voi rikkoa niitä. — — — Oi, miten synkkää, miten synkkää kaikki tyynni. Kun kuitenkin tiedän, että on olemassa jotakin . . . jotakin vapata . . . omassa sisimmässäni»¹⁵ (kirj. suom.)

Tämä vastakohta muodostaa johtavan ajatuksen kaikissa Collanderin teoksissa: kuolematon sielu on kuolevaisen ruumiin vankina, ihminen käy kamppailua vapautuakseen julmasta, tuskaa tuottavasta vankeudesta. Huuto: Släpp ut mig! Päästäkää minut vapaaksi! kaikuu läpi kaikkien teosten.

Kuitenkin »piinattu ihmisen olemassaoloon kätkeytyy kaikesta huolimatta mahdollisen vapauden odotus. Vielä uloimalla rajalla, siellä missä kalvava tuska hävittää tietoisuuden ylöspäinsuuntautuvien yritysten viimeiseekin rippeet, on olemassa toivon häivähdys»¹⁶ Ja tähän toivoon kätkeytyy myös ihmisen iäisyyskaipuu: »Jossakin kaukana, milteipä havaitsemattomana sielussani, valoisa silta, jonka enkelikädet ovat rakentaneet, portaat, jotka jatkuvat ikuisesti»¹⁷ (kirj. suom.).

Ihminen — rajaton sielu

Collander kuvaa myös sitä, miten rajallisessa ruumiissa oleva rajaton sielu yhdistää meidät kuolleisiin omaisiimme ja ystäviimme. Tähän kuvaan liittyy kauniisti ortodoksinen perinne

15. *Collander* Fönster. Noveller i urval 1931—1955 (Tammerfors 1956) s. 15.

16. *Collander* Vi som är kvar, s. 27.

17. Sama, s. 157.

vainajien puolesta rukoilemisesta: teoksessa »Vi som är kvar» kuollut poika puhuttelee isäänsä: »Rukoile puolestamme, isä, rukoilkaa puolestamme kaikki te, jotka olette vielä maan päällä, mutta ei vaikeroiden vaan iloiten. Mikään ei kannu meitä niin kuin rakkaus, eikä mikään rakkaudentoiminta ole niin vapaa itsekkyydestä, niin puhdas ja valoisa kuin rukous kuolleiden puolesta.»¹⁸

»Sisälläni on kaikki, mikä minua ympäröi, siellä ovat ihmiset ja heidän äänensä, heidän sanansa, jokainen tekemänsä liike. Samalla kun jotain tapahtuu, se liittyy kaikkeen muuhun, mikä on kokoontunut sisimpääni, ilman että olen huomannut sitä tai ajatellut sitä, mutta mikä muodostaa ihmeen kokonaisen ja katkeamattoman virran. Se paisuu joka hetki ja — — minä tunkeudun toisten sisimpään ja toiset imeytyvät samalla tavalla minun sisimpääni»¹⁹

Tässä kaikissa ulottuvuuksissa tapahtuvassa säteilyn vuorovaikutuksessa »ei kuolemalla ole mitään sijaa. Kuollut henkilö jatkaa säteitten lähettämistä ja vastaanottamista ihan samassa määrin kuin eläessään. Ei sinä ole mitään eroa. Hän elää niin kauan kuin hänen säteilytulvansa elää. — — Ja tämä minun henkilökohtainen säteilyni, sisimpäni koko rikas maailman elämistään vapaana ruumiistani. Se on minun henkeni, minun sieluni, sellaisena kuin se on muotoutunut tuhansin miljoonin särmin kuolinhetkeeni asti. Mutta se ei silloinkaan ole valmis, se ei ole lopettanut kehitystään, ei saavuttanut rajaa. — — Tämä meidän sisäinen tulvamme, alituisesti kasvava, loputtoman rikas ja monivivahteinen sielumme yhdistää ihmisen toiseen ihmiseen ja vuosisadan toiseen vuosisataan, syvästi salaiseen mutta ehdottomaan riippuvuuteen»¹⁹ (kirj. suom.)

18. *Collander Vi som är kvar*, s. 256.

19. *Collander Farled*, s. 20—21, 23, 25.

»Ja kun Tuomas meni sisään portista [kirkkoon], hän ei kulkenut yksin ihmisvirrassa. Silloin häntä seurasivat kaikki, jotka hän oli tuntenut ja nähnyt ja joita ajatellut, jotka tuhansin väreilyin olivat muovanneet hänen sielunsa. He kulkivat sisään samasta portista kuin hän ja yhdessä hänen kanssaan, ja jokwinen askel, jonka hän oli astunut pitkällä vaelluksellaan, oli ollut myös heidän askeleensa.

Ja kun hän polvistui kirkossa, hän rukouli heidän kaikkien puolesta»²⁰ (kirj. suom.)

III Korståget — ristisaatto

Vuonna 1937 ilmestynyt »Korståget» on Collianderin läpimurtoromaani, kaunokirjallinen ja uskonnollinen yhtäaika. Sen syntymisestä kirjailija itse mainitsee teoksessaan »Lähellä»: »On tapana puhua työrauhasta. Taiteilija tarvitsee työrauhaa. Nyt minulla oli tämä työrauha, ensimmäisen kerran kolmikymmenvuotisen elämäni aikana. Ja minä käytin sitä hyväkseni, minä tein työtä: syntymässä oli seitsemäs kirjani. Nimen sille tiesin alusta alkaen: Ristisaatto.»²¹

Ja samalla kun kirjoitin kirjaani ja koin vastuksia vastusten perästä ja iloa ilon perästä ja luku liittyi toiseen ja kevät meni menojaan ja tuli kesä, tiesin varmasti että heti kun romanini on valmis — romaani, joka sittenkin ja yhä edelleen oli asioista tärkeitä — silloin menen ja liityn ortodoksisen kirkkoon»²¹

²⁰ Colliander Korståget, s. 452.

Kuva elämästä

»Korståget» heijastelee erinomaisesti Colllanderin sekä uskonnollisia että tyyllillisiä käsityksiä, ortodoksisen kirkon käsityksiä: usko on elävää elämää lähimmäisten kanssa Kirkon yhteydessä ja Kirkon yhteydessä, usko on koettava ja ellettävä käytännössä, se on muutettava elämäksi.

Elämä on annettu ihmiselle sielun jalostumista ja jalostamista varten, se on jatkuvaa vaellusta, jonka aikana ihmisen tulee kehittyä taivaskelpoiseksi. Aivan liian monella elämä kuitenkin muodostuu vain valhekuvaksi, koska pääpaino on kokonaan muualla: tahdotaan saavuttaa arvostettu asema ja turvattu tulevaisuus, tahdotaan olla parempia kuin toiset. Sielun jalostumisen tehtävänä sitä vastoin on opettaa ihmisiä nöyrytymään, ymmärtämään oikealla tavalla, ettei kukaan ole oman onnensa seppä. Ansio menestyksestä kuuluu yksinomaan Jumalalle, ja tuska on opittava kantamaan nöyrästi kiittäen, on opittava kristityn paradoksaalinen elämänkatsomus: »Sinun täytyy siis jättää kaikki tietosi ja tulla hulluksi tullaksesi viisaaksi; sinun täytyy tulla rutiköyhäksi tullaksesi rikkaaksi, ja aivan heikoksi, jos tahdot olla voimakas.»²²

Kuvia ihmisistä

Kristityn paradoksaalisen vaelluksen jalostama tulee myös »Korståget»-romaanin päähenkilöstä *Tuomasta (Tomás)*. Nimi voitaneen tulkita symboliseksi: se viittaa Raamatun epäilijä-apostoli Tuomaaseen — monien taistelujen ja epäilysten jälkeen tämäkin Tuomas näkee ja uskoo — ristisaaton kaikessa valtavuudessaan. Ja jumalanpalveluksessa lausutut uskontunnustuksen alkusanat *Jag tror! Uskon!* voidaan tulkita Tuomaan henkilökohtaiseksi uskontunnustukseksi.

^{22.} *Collander Asketernas väg. Kristityn tie (Kuopio 1957), s. 17.*

Päähenkilön Tuomaan lisäksi myös teoksen muille henkilöille voidaan löytää uskonnolliset symbolit: Boris on lempeydessään ja rauhallisuudessaan Kristus-hahmo ja *Ivan Usiljevits* on elämän matkalainen, joka on kuullut samanlaisen vavisuttavan kuolinhuudon kuin Tuomas, ja sen jälkeen etsityään vastausta tuohon huutoon löytänyt sen kirkosta ja samalla oppinut lapsenomaisen uskon: hän tahtoo seurata Kristusta aivan konkreettisesti tavalla — kulkea ristsaatossa aivan Kristus-ikonin tuntuun massa — iloiten lapsenomaisesti jopa sitä, että kengät hiertävät hänen jalkojaan: »Ei se mitään merkisel! Luuletteko, että Jeesuksen itsensä oli helppo kulkea.»²³

Teoksen naisahmot voidaan ajatella eriasteisen rakkauden ilmentymiksi: Pietarin *Dusia* on eräänlainen äidinrakkauden korvike tyhjään kotiin saapuvalla toipilalla, Helsingin *Nea* on intohimojen ruumiillistuma rauhattomuuden vaivamalle, oman vaimon lämmin rakkaus poistaa rauhattomuuden ja sekasorron tunteen ja jättää tilalle selvyuden, kirkkauden ja täten unohtamaan tunteen. Orituana auttamaan lähimmäisiään ja täten unohtamaan itsensä ja omat vaivansa Tuomas oppii tuntemaan myös lähimmäisenrakkauden tuottamaa iloa: tämän ilon personoitumana on ristsaatossa vaeltava nuori raikas maalaisneitonensinen juoma-astia mukanaan. Sillä astialla Tuomas oman ja nonsa ja omat kipunsa unohtaen ammentaa vettä toisille väsynelle, auttaa muita, on oppinut konkreettisesti lähimmäisenrakkauden, ja hänet valtaa ilo. Ja lopuksi Tuomas oppii tuntemaan Kirko-äidin rakkauden, joka jumalampalveluksissa yhdistää kaikki yksinäiset rukoulijat rukoulijoiden suureksi perheeksi, soluiksi Kirkon — Kristuksen — ruumiiseen.

Kuvia ihmisryhmistä

Romaanin ihmisryhmät kuvastavat Colliaanderille tyyppillistä vastakohta-asettelua: Pietarin nälkäänäkevät ja riutuneet, vi-

²³ *Colliaander Korståget*, s. 420.

haan, riitaan ja väkivaltaan valmiit ihmismassat ovat teoksen lopussa Jumalalle kiitosta laulava ristsisaatto, heidän Pietarissa kuultu huutonsa »Varas! Varas!» on muuttunut aaltoilevaksi kirkkolauluksi »Herra armahda, Herra armahda!» ja heidän kätensä, jotka olivat olleet valmiit lyömään kuoliaksi viattoman ihmisen, Boriksen, kantavat nyt suurikokoista Kristus-ikonina. Tämän muutoksen saavat kokea kaikki, joiden hengellinen nälkä tulee tyydytetyksi, jotka pääsevät irti vihan ja itsekkyyden ilmapiiristä, sillä »käsi, jonka kämmen suojaaja kynntilän liekkiä, ei kohoia lyöntiin.»²⁴

Näiden kahden ihmisryhmän väliin jää kolmas ryhmä, se, jonka piirissä Tuomas ei tuntenut viihtyvänsä, koska se hänen mielestään arvioi väärin elämänarvot. Tämä ryhmä tavataan kaikissa Collianderin teoksissa selvästi, mutta kuitenkin ikään kuin taka-alalla: sinä ympäristönä, jossa Collianderin kovaosaiset ihmishahmot liikkuvat; sitä voitaisiin kutsua todellisuudelle vieraiden, todellisuutta tuntemattomien tai todellisuutta vieroksuvien ryhmäksi, sillä sen yksilöillä on pettävä päämäärä: mahdollisimman hyvin palkattu toimi, hyvinvointi ja rauhaista olemassaolo, hyvä palkka, hyvä eläke, turvallisuus²⁵, minkä kaiken he saavuttavat — niin kuin he itse luulevat — omalla yritteliäisyydellään. Kun sitten vastoinkäymisiä tulee, kun heidän illuusiona oman onnen seppänä olemisesta luhistuu, heille ei jää jäljelle mitään pysyvää. Tällöin tyhjyys, turhuus ja merkityksettömyys ovat elämää kuvaavia käsitteitä. On vain kysymys: miksi? Ja sen ympärillä tyhjyys kuin suuri kysymysmerkki.

Tämä on eräänlainen humalatalita: ulkonainen on huumannut ihmismielen samoin kuin alkoholi huumaa ihmisen käsityskyvyn. Ulkonainen ja vähemmän tärkeä on tullut sisäisen minän kehittymisen, kaikkein tärkeimmän tilalle, kuvitelmat ja kuvitteluainoan todellisen tilalle. Näinhän käy myös alkoholin vaikutuk-

24. *Colliander* Lähellä, s. 223.

25. *Colliander* Givet (Helsingfors 1968) s. 96.

sen alaisena olevalle: se 'todellisuus', johon hän humalan avulla pääsee, kestää vain hetken eikä siis voi olla todellisuutta. Paluun arkipäivään on tapahduttava, ja se paluu vain lisää elämän kurjuutta ja omaa syyllisyydentuntoa.

Koska Colliaander haluaa kuvata ihmistä mahdollisimman laaja-alaisena, kaikenlaisia ihmisiä, kuten hän itse asian ilmaisee²⁶, on vain luonnollista, että hän humalaisen kuvaamisella pyrkii samaan päämäärään: elämänläheisyyteen, mikä on Colliaanderin kirjallisuuden tyyppillisiä piirteitä. Todellisuuden ja valhetodellisuuden vastakkainasettelu ovat omiaan luomaan voimakasta äärettömyysvaikutelmaa ja lisäämään elämän aalto- liikettä. — Humaltunut henkilö, olipa hän sitten alkoholin tai omien kuvitelmiensa huumaama, pakenee todellisuutta: omaa avuttomuuttaan. Toisin on laita niicen, joita yhteiskunnan 'oman onnen sepät' pitävät epäonnistuneina. Nämä 'epäonnistuneet' yksilöt, joilla Colliaanderin kuvauksissa on useinkin kannettavanaan vielä jokin ruumiillinen vamma, ovat useimmiten oppineet hyvin elämänkoulun vaikean läksyn: he osaavat nöyrytyä ja huokaisista tosikristityn tavooin: »Tapahdukoon Sinun tahtosi!» Ympäristöltään he voisivat kysyä kuten vanhus teoksessa »Vi som är kvar»: »Rakastanko enkelilaulua ja olenko sen tarpeessa siksi, että olen niin epäonnistunut, vai olenko niin epäonnistunut siksi, että kuulen enkelten laulun?»²⁷

IV Elämän syke — elävä rytmi

Liikkuminen abstraktisen ihmisielun ja arkipäivän aineellisuuden välillä on elävän elämän elävää rytmiä. *Rafael Koskimiehen* mukaan elävä rytmi ja ominäkeiset kulumattomat ku-

26. *Colliaander Givet*, s. 222.

27. *Colliaander Vi som är kvar*, s. 112—113.

vat ovat runollisen alkuperäisyyden ja voiman varminnat merkit.²⁸

Elävästä elämästä Collander kielikuvansakin ammentaa. Ihmisruumiin osat, pääasiassa kasvat, ihmisen käyttäytymismuodot, eri tilat ja askeleet, eläinten äänet, fyysisen ja kemian ilmiöt ovat saaneet paikkansa kirjailijan kuvakielessä, joka lopuksi — sivuutettuaan yksinkertaisen metaforisen kuva-ajattelun — huipentuu uskonnolliseen symboliikkaan. Kirjailija itse luonnehtii tätä kirjoituksessaan »Förklaring»: Ihmisen kasvaessa kasvaa myös hänen kokemustensa sisältö, joka pian jättää taakseen pinnallisen, pikkutarkasti yksilön ja massan reaktioita erittelevän tason ja alkaa hakeutua syvempiin kerroksiin. Se etsii kiinnekohhtia suuremmista kokonaisuuksista, joita sattunnaisuudet eivät sido. Elämän sisältö saa merkityksensä ajattoman symbolisista arvoista, ja niissä — tällä syvemmillä ja laajemmalla tasolla — ihmisjoukon huuto »Varas! Varas!» kohtaa toisen kansanjoukon huudon »Ristinnauitset! Ristinnauitset!» Ja väkivaltaisen kuoleman kohdanneen Boriksen viimeinen huuto muistuttaa suuresti Ristinnauitun huutoa: » Jumalani, Jumalani, miksi minut hylkäsit?»²⁹ (kirj. suom.)

Tähän huutoon etsii »Korstäget»-romaanin Tuomas — kirjailija itse — vastausta ja löytää sen ortodoksisen kirkon traditioista.

» — — — ja, pienen vahakynntillän liekissä, joka henki valoa ja lämpöä, oli Ivan Vasiljevits hänen (Tuomaan) kanssaan. Hänen vino suunsa ja karساتava silmänsä, hänen surkean avuton olemuksensa ja kaikki, mitä se kätki sisäänsä, hänen sielunsa jokainen liike, paloi hiljaa muiden liekkien joukossa ja levitti valoa pyhimyksen kuvan rauhaisiin kasvopiirteisiin, jotka kuiskivat Jumalasta»³⁰ (kirj. suom.)

28. *Rafael Koskimies* Yleinen runousoppi (Helsinki 1962), s. 103—104.

29. *Collander Farled* s. 191—192.

30. *Collander Korståget* s. 451.

SUMMARY

Sinikka Silonummi. Tito Collander as a Portrayer of Man

Interest in the writings of Tito Collander has increased in recent years as a result of his interesting autobiographical works. For many reasons Collander may be regarded as a writer of contrasts. He can be characterized as an Orthodox novelist, a depicter of the hidden joy of Easter or a Finnish Dostoyevski. Above all he is a depicter of the human soul.

Collander is a religious writer, but he does not preach. His way of putting problems interests people — and he deals with the basic problems of life — so we readers constantly follow the development of these questions and the solutions given by faith. With the author we overlook the art critics' comments and agree with him that the aesthetic eye of the art critic cannot even comprehend the depth dimension of prayer.

The writer's picture of man could be characterized in a variety of ways. Collander thinks the intelligent man is a lie, man is not the maker of his own happiness, man is the most helpless of the helpless, man's soul is the prisoner of his physical body and yet utterly limitless. It is often through faces that we reach this limitless depth of the human soul. For when the writer has painted with quick strokes the outward essence of a man, the portrayal finally centres on the face, the eyes, through which — as if through a gateway — we are able to study the movements of the human soul. The task of these movements is to ennoble man, so that he may learn the hard lesson of the school of life, the Christian paradoxical view of life: 'So you must leave all your knowledge and become a fool in order to become wise: you must become absolutely penniless in order to be rich, and very weak if you want to be strong.'

BYSSANTTI JA ROOMAN IDEA*

Byssanttisen valtakunnan omalaatuista rakennetta kannattamassa oli kolme peruspylvästä: Hellaan perintö, Rooman perintö, kristinusko ja kristillisen maailmanmonarkian idea. Näin pitkälle kaikki ovat yksimielisiä, mutta komponenttien välisiä vuorovaikutuksia on arvioitu ja ymmärretty eri tavoin. Kreikan kansallinen historiantekijä alkaen *Papariopouluksesta* aina meidän päivimme saakka on ymmärrettävistä syistä ennen kaikkea pyrkinyt korostamaan Byssanttia Kreikan historian eli-mällisenä jatkona¹ — tällä linjalla oli myöskin sellainen byssanttisen historian edelläkävijä kuin *George Finlay*. *Montesquieu* sen sijaan käyttää sanontaa »Les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» ja *Gibbon* »The decline and fall of the Roman Empire». Voimakkaimmin ilmaisee *J. B. Bury*, eräs kaikkien aikojen suurimmista byssantinisteista, käsitöksensä Rooman valtakunnan katkeamattomasta kontinuiteetista. Hänen suurteostensa nimet »History of the later Roman Empire» ja »History of the Eastern Roman Empire» muodostavat selvän ohjelmaajalituksen: se valta, joka v. 1453 tuhoutui, ei ollut mitään muuta kuin Imperium Romanum. Kristinuskon domineeraavaa osaa kukaan ei ole voinut kiistää.² Sen sijaan

* Esitys perustuu tekijän v. 1972 Tukholman Yliopistossa pitämään luentoon »Byssans och imperietanken», joka painettiin *Romiden genom tiderna* -julkaisussa (Svenska Humanistiska Förbundet 84) v. 1973.

1. Tämän näkemyksen esittää vielä esim. *C. Amantos* Prolegomena to the history of the Byzantine Empire (Amsterdam 1969).

2. Kristinuskon ratkaiseva vaikutus Byssantin historiaan ja sivistykseen on päätteenä *H. Hungerin* teoksessa Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur (Wien 1965).

pyrittiin aikaisemmin — varsinkin taidehistorioitsijoiden keskuudessa — ylliarvioimaan orientalismin vaikutusta. Sellaista oli tietenkin olemassa. Mutta suuri vedenjakaja kulki aina Bosporin keisarikaupungin itäpuolella.

Nytemmin käytetään yleisesti nimitystä »bysanttinen». Silmä korostetaan sitä, mikä valtakunnan ja kulttuurin luonteessa oli omalaatuista, ottamatta kantaa niiden alkuperään. Se on kätevä nimitys, joka ei ratkaise problemeja. Pikemminkin ehkä se luo uusia.

Bysanttisesta valtakunnasta puhuttaessa on myöskin otettava kanta sen kronologiaan: mistä alkaen voidaan puhua tästä valtionmuodostuksesta? Tässä mielipiteet menevät suuresti ristiin. On sellaisia, jotka *Ernst Stein*n kanssa katsovat, että jo dominaatti merkisi sen alkua. *Konstantinos Suuren* elämäntyöhön meidän on usein syytä palata. Sen sijaan *Theodosius Suuren* tilapäinen valtakunnanjako ei koskaan merkinnyt periaatteellista muutosta. Sekä *Herakleioksen* itään päin suuntautuva vakauttamistyö että isaurisen dynastian uudelleenjärjestely sisäisivät erinäisiä poikkeamia vanhasta roomalaisesta traditiosta, mutta ne jäivät episodiksi. Monen mielestä *Kaarle Suuren* kruunaaminen keisariksi oli imperiumin ajatuksen historiassa käännekohta — suuremmalla syyllä näin voitaisiin sanoa *Otto Suuresta*, Pyhän saksalais-roomalaisen valtakunnan perustajasta.

Oliko selvä raja olemassa, milloin se vedettiin, missä se kulki?

Valtioneikeudellisesti ja ideologisesti imperiumin traditio jatkuu katkeamattomana Rooman valtakunnasta aina viimeisen palaiologisiin saakka. Itse eivät imperiumin kansalaiset koskaan lakanneet kutsumasta itseään roomalaisiksi, *romanoi*. Helleenejä he eivät koskaan olleet, korkeintaan sivistysperinnön kannattajina, tarkoitihan helleeni-sana kauan samaa kuin pakana. Ja heidän valtakuntaansa kutsuttiin jokapäiväisessä puheessa *Rhomaniksi*. Tästä on elävänä todisteena vielä tänään Italian maakunta *Romagna*, joka vastaa vanhaa Ravennan

eksarkaatia. Nimellä ei ole mitään Tiberin kaupungin kanssa tekemistä, pikemminkin päinvastoin: tässä alkoivat romaiosten keisarin alueet.

Joka tapauksessa, Rooman ajatuksen roolista Bysantin valtakunnassa puhuttaessa kronologinen lähtökohhta on selvä: ajan-kohta jolloin Tiberin kaupunki lakkasi olemasta tämän ideologian keskipisteenä. Suuri vedenjakaja Rooman valtakunnan historiassa on Konstantinos Suuren aika. Toisen Rooman perustaja, kolmasloista apostoli (isapostolos), caesaropapismiin isä — kuka voisi häntä paremmin symboloida uutta aikakautta? Tällaisena häntä pitivät sekä aikalaiset että jälkimaailma niin kauan kuin valtakunta oli pystyssä.

Minkälainen oli tämän valtakunnan kielellinen koostumus ja struktuuri?³ Rooman valtakunnan kieli- ja kansallisuuskäsitteille oli antanut leimansa suurin piirtein hankaukseton koeksistenssi. Kun puhutaan latinan ja kreikan välisestä kamppailusta, niin on varottava modernia kielen ja kansallisuuden identifikaatiota. Rooman valtakunnassa ilmenneitä tähän kuuluvia pyrkimyksiä määrsivät toisaalta politiikka ja administraatio, toisaalta kulttuuripoliittiset tekijät. Latinan ollessa imperiumin ajatuksen, oikeuden ja lain kielenä kreikka säilytti asemansa korkeamman kulttuurin kannattajana vielä pitkiksi ajoiksi sen jälkeen kun latinankielinen kirjallisuus oli versonut. Mitään sortoa eivät itäisen provinssien kreikkankieliset asukkaat koskaan kokeneet. Alusta alkaen Rooman valtiovalta suhteissaan kreikkalaisiin alamaisiinsa käytti heidän omaa kieltään. Lait, ediktit ja pres-

3. Rooman valtakunnan kielolosuhteita ja kielipoliittikkaa käsittelevää kokonaisesitystä ei toistaiseksi ole julkaistu. Runsaasta erikoiskirjallisuudesta mainittakoon: *L. Hahn Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten* (Leipzig 1906); *H. Ziliacus Zum Kampf der Welt-sprachen im oströmischen Reich* (Amsterdam 1965, Helsingfors 1935). Uusia näkökohtia sisältävä yleiskatsaus on *G. Dagron Aux origines de la civilisation byzantine. Langue, de culture et langue d'état. Revue Historique* 1969/241, s. 23—56. Roomalaisia rotupoliittikkaa valaisee esim. *A. N. Sherwin-White Racial prejudice in Imperial Rome* (Cambridge 1967).

kriipit julistettiin myöskin kreikkankielisinä. Poliittisena problemina kielikysymys tuskin oli olemassa. Koko valtakunnassa Rooma otti taatakseen ei vain turvallisuuden, vaan myöskin kulttuurielämän. Näille takeille antoivat voimansa laki ja miekka — nämä puhuivat latinaa — mutta yksityis- ja kulttuurielämäästään kansat saivat itse huolehtia. Tämän vapauden suojassa kreikkalaiset jopa avoimesti ja kenenkään häiritsemättä saattoivat osoittaa sivistyksellisen paremmuutensa. Mutta huolimatta pienemmistä hankauksista romanismin ja hellenismien välillä vallitsi molemminpuolisesti hyväksyty ja hedelmällinen tasapaino, joka lienee maailmanhistoriassa ainutlaatuinen. Sen tekivät mahdolliseksi toisaalta roomalainen valtiovoimaisuus ja toisaalta kreikkalaisten poliittinen indifferenssi, mutta siihen vaikuttivat myöskin pitkät etäisyydet pääkaupungista itäsiin provinssihin.

Imperiumin painopisteen asteittain siirtymässä itään päin tämä tasapaino pakosta häiriintyi. Oli löydettävä roomalaisen valtionkielen ja kreikkalaisen kulttuurikielen välinen modus vivendi sellaisessa ympäristössä, joka poliittisesti suosi edellistä, kielimaantieteellisesti jälkimmäistä. Jo Diokletianuksen selvästi osoittama latinan suosiminen yleiskielenä merkitsi romanismin voimakasta etenemistä kaikkialla itäprovinseissa — mainittakoon, että hänen toimestaan kreikkalainen rahanlyönti lakkautettiin Aleksandriassa. Mutta tilanne kärjistyi kun Konstantinos Suuri siirsi valtion johdon Bosporille.

Tämän toimenpiteen tarkoitus näyttää — osaksi hämmennyksestä keskustelusta huolimatta — täysin selvältä.⁴ Se oli looginen seuraus siitä, että valtakunnan sekä poliittinen että talou-

4. Pysyvää arvoa on vielä teoksella *L. Brehier* *Constantin et la fondation de Constantinople. Revue Historique* 1915/119. Yleisistä esityksistä mainittakoon esim. *A. A. Uasiliev* *Histoire de l'empire byzantin* (Paris 1932), I, s. 71—75; *A. H. M. Jones* *The later Roman Empire* (Oxford 1964), I, s. 83—94; *H. Hunger* *mts.* 41—61. Tärkeät lähdeanalyysit antaa *F. Dölger* *Kom in der Gedankenwelt der Byzantiner. Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1937/56, s. 12—18.

dellinen painopiste yhä enemmän oli siirretty Idän runsasväestöisiin provinsseihin. Täällä oli myöskin potentiaalisia ja todellisia levottomuuden pilviä nousemassa. Sinänsä ei tietenkään pidä paikkaansa, että Konstantinos olisi ryhtynyt tähän toimenpiteeseen tietoisessa tarkoituksessa vahvistaa latinismin asemaa valtakunnassa. Mutta siihen se johti. Käytännössä se merkitsi Rooman ajatuksen ja latinan hyökkäystä hellenismiin keskeisimpiin alueisiin. Imperiumin ajatus oli roomalainen ja sen tulkkina latina. Se seikka, että Konstantinopolis peri Rooman tehtävän tämän ideologian ja myöskin sen käytännössä toteuttamisen säteilypisteenä, ei voinut olla vaikuttamatta kielipoliittikkaan ensi sijassa uudessa imperiumin pääkaupungissa, mutta myöskin niissä kreikkankielisissä provinssissa, jotka muodostivat sen takanaan. Eri tavoin keisari itse korosti latinan valta-asemaa. Ei ole epäilyä siitä, ettei hän olisi hallinnut kreikan kieltä. Nikaijan kirkolliskokouksessa hän seurusteli tällä kielellä, mutta virallisesti hän esiintyi latinaksi, siitä huolimatta, että latina kirkon kielenä ei koskaan menestynyt valtion itäisissä osissa. Tämä on tärkeä pitää mielessä.

Niin hyvin kirjallisuus kuin piirtokirjoitukset osoittavat selvästi, että Konstantinopolin 'image' alusta alkaen sai leimansa latinasta keisarin, senaatin, hovin, seremonioiden, hallinnon ja armeijan kielenä. Mutta kuinka tämä oivallettiin yleisessä tietoisuudessa, ja ennen kaikkea: mitä ideologista merkitystä siihen sisällytettiin?

Kysymyksellä on kaksinkertainen aspekti, se koskee sekä poliittista ideologiaa että kristinuskon vaatimuksia »oikoumenen» hallitsemisesta. Molemmat liittyvät Rooman nimeen ja ne yhtyvät kristilliseen universaalimonarkiaan. Rooman-nimeen sisältyi ei vain symbolinen, vaan myöskin valtapoliittinen aspekti, joka ei suinkaan rajoittunut traditioihin. Siihen perustuvat sekä legitimus- että renovaatioajatuksel.

Tämä selittää sitä merkitystä, joka kiinnitettiin uuteen pääkaupunkiin ja sen nimeen. Etualalle nousevat kirkolliset primaattipyrimykset. Koko tämä merkillinen peli perustuu kol-

meen fiktion. Ensin ns. *translatio Constantini*. Tämän fiktion mukaan, joka selvästi hahmottui 500-luvulla, Konstantinus oli kokonaan siirtänyt keisarinvallan kaikkine instituutioineen uuteen kaupunkiinsa. Paavin vastaus tähän haasteeseen oli väärennetty ns. *donatio Constantini* 700-luvulta, jonka mukaan Konstantinos paavi *Silvesterille* oli luovuttanut kaikkien apostolisten istuinten primaatin, ja näin ollen vallan, joka oli korkeampi kuin keisarin oma. Ei edes itäroomalainen caesaropapismi epäillyt tämän asiakirjan aitoutta, vaan yritti päinvastoin käyttää sitä omiin tarkoituksiinsa. Translaatio-ajatuksen liittyi läheisesti teoria, joka jo aikaisemmin oli esiintynyt: fiktio siitä, että Konstantinos olisi antanut kaupungilleen nimen *Nea Rhome*, 'Uusi Rooma'. Nimenomaan tämän Konstantinopolin ekumeeninen kokous v. 381 ja vielä suuremmalla painolla Khalkedonin kokous v. 451 olivat perustaneet lätkikon tasavertaisuuden vaatimukset. Iskusanasta tui sotahuuto.⁵

Lähteet osoittavat kuitenkin selvästi, ettei Konstantinos koskaan antanut kaupungille tätä nimeä. Hän nimitti sen Konstantinoksen kaupungiksi, ja tämä nimi esiintyy kaikissa sen perustamista koskevissa kertomuksissa. 300-luvun kirjallisuudessa emme tapaa edes viittausta *Nea Rhomeen*. Vallan toista on, että esim. *Sokrates* puhuu *Deutera Rhomesta*, 'Toisesta Roomasta', taikka että *Libanios* ylistää *ten megisten meta ten megisten polin*: Tällä tahdottiin korostaa sitä, että valtakunnalla nyt oli kaksi pääkaupunkia. Ei edes *Prokopios* 500-luvulla puhu Uudesta Roomasta.

Konstantinos olisi itse tuskin voinut aavistaa, kuinka nopeasti hänen luomuksensa tulisi ylittämään vanhan Rooman. Tästä oli jo v. 381 concilium tietoinen kun se turvautui omaan fiktioonsa: 'Toisen Rooman' nimeen sisältyvä astejako poistettiin kynänpöytä ja Konstantinopolista tehtiin *Nea Rhome*. Tämä merkisi selvää arvon siirrosta. Selvää on, että Länsi-Rooman tuho vain muutamia vuosikymmeniä myöhemmin voi-

5. *Translaatio-* ja *donatio-*problematiikasta vrt. *Dölger* m.s.13—20.

makaasti oli tukeva tätä. Kuinka nopeasti vanha Rooma menetti nimbuksensa yleisessä tietoisuudessa osoittaa se odottamattoman heikko reaktio joka syntyi idässä kun kaupunki oli sortunut *Alarikin* ryntäykseen.⁶ Kristillisellä taholla *Sozomenos* näki tässä kaupungin jumalattomuuden hyvin ansaitseman rangaistuksen. Pakanaillisella taholla taas *Zosimos* johtaa katastroofin nimikkään *impietuksesta*, mutta päinvastaisin etumerkein. Melko yksinäiseltä vaikuttaa *Hieronymoksen* järkyttävä pareettisuus: »Kun koko maailman kirkkain valo on sammunut, kun Rooman imperiumilta on isketty pää poikki, taikka tarkemmin, kun koko maailma on tuhoutunut yhdessä ainoassa kaupungissa — silloin seison mykistyneenä.»⁷ Nämä Betlehemiissä kirjoitetut sanat poikkeavat suuresti yleisestä reaktiosta, eikä niiden kirjoittajaa sitä paitsi voida pitää nimenomaan itäroomalaisten mielipiteiden ilmaisiijana.

Tosiasia on joka tapauksessa, että *Nea Rhome*-nimi alkaa esiintyä kirjallisuudessa heti v. 381 jälkeen. Ensimmäisiä, jotka apostrofeeraavat kaupunkia tällä nimellä, on *Gregorios Nazianzilainen* runoissaan, hänen jälkeensä *Sozomenos* ja historiankirjoittajat. Ja Khalkedonin kirkkokokouksesta lähtien *episkopos Neas Rhomes* on vakiintunut Konstantinopolin patriarkan titteliksi. Mutta virallisessa valtion kielenkäytössä säilyy molempien kaupunkien tasa-arvoisuus poikkeuksetta. *Roman autem intellegimus non solum veterem, sed etiam regiam nostram*, luumme Codex Justinianuksessa. Tällöin on myöskin muistettava, että juuri *Justinianus* oli jälleen liittänyt Tiberin kaupungin valtakuntaansa, eikä koskaan kadottanut näkyvistäään vanhan imperiumin integriteettiä. Omassa persoonassaan häntä yhdisti toisiinsa *imperium* ja *sacerdotium*, mutta jälkimmäisen hän luovutti sekä Rooman että Konstantinopolin hoidettavaksi.

6. Länsi-Rooman perikadon herättämiä reaktioita Itä-Roomassa on perinpohjaisesti analysoinut *U. E. Kaegi* Byzantium and the decline of Rome (Princeton 1968).

7. *Hieronymus* Comm. in Ezechielen 1, 1. Migne, Patr. Lat. 25, 15 s. 1.

Nea Rhome -nimi antoi viriikkeitä myöskin renovaatio-ajatukselle.⁸ Päinvastoin kuin kuolemallaan oleva Länsi-Rooma se symboloi uutta, elinvoimaista Roomaa. Tästä kirjallisuus on täynnä todisteita: *Paulus Silentarius, Corippus, Andreas* Kaisareiaista ylistävät sitä elinvoimaista uudistumista, joka teki *Nea Rhomesta* maailmanherran, todellisen keisarikaupungin. Ja tälle legendalle annettiin voimaa ja loistoa kytkemällä se kaupungin »isapostolokseen», Konstantinos Suureen. Valtio-oikeudellista pohjaa saatiin ennen kaikkea edellä mainitusta *translaatio*-teoriasta, johon kirpeästi viitataan patriisi *Kristophoroksen* sanoissa Otto I:n legaatille, kuuluisalle *Liutbrand Crenomaiselle* v. 968: »Paatumuksessaan ja barbarimaisuudessaan ei pavi tiedä, että Pyhä Konstantinos Konstantinopolikseen siirsi *imperatoria sceptrā*, koko senatin ja virkamieskunnan, jättäen Roomaan vain roskaväkeä; kalastajia, tyhjäntoimittajia, limnutajia, huorankakaroita, roistoja ja orjia.»⁹ Ja taustassa jyrisee keisari *Nikephoros Phokas: vos non Romani sed Langobardi estis*. Roomalainen oli sama kuin *rhomaios*, Rooma oli *Nea Rhome*. Ei vain ideologisesti, vaan myöskin konkreettisesti, urbanistisesti. Esikuvan mukaisesti se jakaantui seitsemään kukulaan ja neljäntoista regiooniin, arkkitehtuuri hahmoitui Rooman esikuvien mukaiseksi. Jo Konstantinos lyöti rahoja, joissa oli sekä naarasusi että uuden pääkaupungin *tykhe* — tekstinä *populus Romanus — urbs Roma*.¹⁰ *Malalaan* välittämän tradition mukaan Konstantinos oli Bysanttiin siirtänyt vanhan Rooman *palladiumin*, jota aikaisemmin oli säilytetty Vestan temppelissä, ja asettanut sen oman kuvapatsaansa alle.

Toinen aspekti liittyy keisarilliseen tituluuriin. Tämäkään ei ollut turhuutta, vaan merkitti poliittista realiteettia. Aina 600-lukuun saakka keisarin tituluuri — tietyin modifikaatioin

8. *Renovaatio*-ajatuksesta Bysantin kirjallisuudessa vrt. *Dölger* mts.24—27.

9. *Liutbrand* Relatio de legatione Constantinopolitana (ed. *Becker* 1915), s. 51.

10. Bysanttisesta rahasymboliliikasta vrt. *Hunger* 50 f.

— kuului: *Imperator Caesar Fl. Justinianus Alamannicus Gothicus Francicus Germanicus Anticus Alanicus Vandalicus Africanus Pius Felix Inclytus Victor ac Triumphator semper Augustus*. Se rakentui perinteelliseen roomalaiseen käsitemaamaan, se kuvastaa imperiumin jatkuvaa kasvua toisen valloituksen liittyessä toiseen. *Herakleoksen* aikana tapahtuu muutoks, jota usein on tulkittu väärin. Eräässä v. 629 julkaistussa konstituutiiossa¹¹ koko juhlallinen loistelaisuus on korvattu yhdellä ainoalla sanalla: *basileus*. Sinänsä ei tämä ole uutta, esiintyi hän se usein esim. Justinianuksen novelloissa, mutta ei koskaan virallisena tittelinä. Tästä lähtien se on rhomaiolaisten keisarin ainoa ja vakinainen titteli — joskus siihen liitettiin myöskin sana *autokrator*. Mutta tämä ei merkinnyt luopumista roomalaisesta imperiumintraditiosta. Vuosiluku 629 on tärkeä: se sattuu yhteen Persian valtakunnan romahduksen kanssa. Kuudensadan vuoden kamppailun jälkeen Rooman valtavin kanssakilpailija oli lyöty maahan. *Khosroes* oli kuollut. Hellenistinen kuningasvalta oli vailla haltijaa — se oli itämaisen ideologian mukaisesti kuulunut sassanidien suvulle. Herakleios peri sekä perinnön että nimen. Tämäkin on ohjelmaanjulistusta. Tästä alkaen oli olemassa vain yksi maailmanvalta, kristillinen imperium, joka itseensä yhdisti Rooman ajatuksen ja hellenistisen tradition. Ei sovi unohtaa sitä osaa, mitä hellenistinen hallitsijaidelogia oli näytellyt Diokletianuksen dominaatin synnyssä ja imperiumin ajatusta muovattaessa. Keisarin valtaistuimen omistaja oli *basileus*, barbaariruhtinaat periaatteessa *reges* — tätä sääntöä eivät muuta eräät poikkeustapaukset. Kun Herakleios omaksuu *basileus*-nimen, niin tämä merkitsee pikemmin roomalaisen imperiumin tradition laajenemista kuin sen heikkenemistä. Vasta nyt voidaan — ainakin teoreettisesti — puhua sen täydellistymisestä.

Sitten koittaa joulupäivä v. 800, jolloin paavi Pietarin-kirkossa kruunaa Kaarle Suuren — hänestä tulee *imperator* ja

11. *Zepi* Ius Graeco-Romanum (Athenis 1931), I nov. XXV.

basileus. Ainakin näennäisesti tämä oli imperiumin perijälle heitetty taisteluhansikas.¹² Näin oli paavin tarkoitus, mutta niin pitkälle ei Kaarle itse tahtonut asiain kehittyvän. Nytkin voidaan viitata muodollisiin näkökohtiin. Valtaituun oli de iure ilman haltijaa — keisarina *Irenestä* voitiin olla välittämättä. Kuitenkaan ei Kaarle ota käyttöön uutta titteliä — virallisesti hän oli *imberium Romanum gubernans*, eikä Lännen keisari-valta tätä pitemmälle mennyt. Venetian, Istrian ja Dalmatian hinnasta *Michael I* taas hädässään mukautui Aachemissa akklamoimaan Kaarle Suurta nimityksillä *imperator* ja *basileus*. Teoriaassa tämä merkisi, että Rooman imperiumilla kolmensadan vuoden jälkeen taas oli kaksi herraa — sinänsä se oli tietenkin jakamaton. Mutta tämä ei suinkaan ollut Bysantin tarkoitus. Mielenosoituksellisesti Michael omaan titulaturointiinsa lisää sanat *ton rhomaiou*. Jos Kaarle tunnustettiin keisarina, niin vain Michael oli roomalaisten keisari, *basileus ton Rhomaiou*. Tästä periaatteesta ei Bysantin keisari koskaan luopunut.

Merkillistä on, kuinka tämä ambitiokykyymys seuraavina vuosisatoina painaa leimansa Idän ja Lännen välisiin suhteisiin ja kuinka sitä käytettiin valtina riippuen poliittisista suhdanteista: Frankkilaiset keisarit olivat alussa pidättyväisiä. *Ludwig Hurskas* nimittää tosin itseään *Imperator Augustuseksi*, mutta hänen bulloissaan lukee *Renovatio regni Francorum*, eikä *Romanorum*. Ensimmäisen poikkeamisen tekee *Ludwig II Basileios I:lle* osoitetussa kirjelmässä:¹⁴ »Ellen olisi roomalaisten keisari, en olisi frankkilaistenkaan, sillä Roomasta juonamme tite-

-
12. Kaarle Suuren kruunauksen kantavuudesta ks. esim. *R. Jenkins* *Byzantium. The Imperial centuries AD 610—1071* (London 1966), s. 105—115. Vrt. erityisesti *Inge Jonsson* *Karl den Store och imperietanken. Romiden genom tiderna* (1973), s. 95—114.
 13. Frankkilaisten ja saksilaisten keisarien poliittista peliä valaisee seikka-peräisesti *R. Jenkins* mt.
 14. *Chronicon Salernitanum* katsotaan nykyään kiistattomasti aitoperäiseksi, vrt. *Vasiliev I* s. 432.

limme ja alkuperämme. . . . Kreikkalaiset ovat sokeudessaan ja heresiassaan menettäneet uskon, jättäneet kaupungin, imperiumin juuren, samoin kuin roomalaisen kansalaisuuden ja Rooman oman kielen, muuttaakseen kaukaisille seuduille.» Ääni oli Ludvigin, mutta spiritus rector oli ilman epäilyjä paavi *Hadrianus II*. Valtio-oikeudellisen motivaation tarjosi *donatio Constantini*. — Mutta hän oli erehtynyt vastapelaajansa suhteen. Odottamattoman kaappauksen jälkeen sai Ludvig kolmenkymmenen päivän vankeudella Beneventumissa ja juhlallisella lupauksella luopua Etelä-Italian tavoittelusta maksaa itä-roomalaisen majesteetin loukkaamisen.

Vakavampia selkkauksia merkitsivät Otto Suuren kruunaus ja Pyhän Roomalais-saksalaisen keisarinvallan perustaminen. Siinä poliittisten ja dynastisten ambitioiden sekaannuksessa, joka oli vähällä johtaa valtakunnan jälleenyhdistämiseen yhden valtikan alle, erottuu mitenkä Itä-Rooma taipumattomasti piti kiinni siitä tittelistä, joka riippumatta poliittisista ryhmittymistä symboloi imperiumin jakamatonta perintöä. Tästä hinnasta ei edes kaihdettu realisten poliittisten etujen vaarantamista. Mielenkintoinen asiakirja on piispa *Liutprand Cremonalaisen* temperamentikas esitys niistä neuvotteluista, joita hän Otto Suuren lähettiläänä kävi Nikephoros Phokaan kanssa Konstantinopolissa v. 967 — jännittävää lukemista. Asia koski *Porphyrogenita Theophanon* naittamista Oton pojalle — vaihtokaupassa luvattiin suuria alueluovutuksia Bysantin hyväksi. Tarjous kariutui Nikephoroksen kohtuuttomiin vaatimuksiin ja hurjaan sanasotaan anastetusta keisarinittelijästä. Asiaa ei auttanut paavi *Johannes XII:n* väliintulo. Tämä taitoi peistä Oton puolesta, *Imperator Augustus Romanorum*, kutsuen Nikephorosta *Imperator Graecorum*. Vain diplomaattinen ja varsin omavaltainen perääntyminen tässä kohdin teki kunnan Liutprandille mahdolliseksi ehjin nahoin palata korkean toimelksiantajansa luo. Muuttunein konstellatioin avioliitto kuitenkin toteutui — tämän jälkeen *Otto II* johdonmukaisesti käyttää titteitä *Imperator Augustus Romanorum*. Ja varsin eriskummallisen inter-

mezzon aikana tämän poika *Otto III* hallitsee keisarinpalatsissaan Palatinuksen haamujen parissa, kunnes romanttinen unelma imperiumin uudestisyntyvästä itse *aurea Romassa* lyö-dään pirstaleiksi.¹⁵ Lännessä titteli kuitenkin jäi pysyväksi — Idässä sitä ei koskaan hyväksytty. Jopa *Freedrik Barbarossa* sai alistua siihen, että keisari *Isak Angelos* kutsui häntä »alemannien kuninkaaksi». Supistuvan valtakunnan puitteissa ja uhmaten Nea Rhomen väliaikaista menetystä pidettiin kiinni symbolista ja periaatteesta vielä niiden menetettyä kaiken realiteetin.

Toisen samanaikaisen aspektin tarjoaa Itä-Rooman kirkon kamppailu Rooman hengellistä primaattia vastaan. Aikaisten min oli tyydytty tasavertaisuuteen. Voidaan todeta, että patriarkka yleensä oli noudattanut huomattavaa pidättyväisyyttä. Ratkaiseva muutos tapahtuu 800-luvulla. Silloin Konstantinopolin taistelunhaluisen *Photioksen* johtamana vaatii itselleen primaattia. Nyt on tuskin kysymys taistelusta Rooman idean *puolesta* — pikemmin sen aliarvioimisesta — kuitenkin asia kiinnostaa meitä juuri tässä yhteydessä. Nyt apostoli *Pietarin* hahmo seisoo kalliona estämässä kaikkia tämääntapaisia pyrkimyksiä. Kilpailija saattoi vedota vain »isapostolokseen», eikä Konsantinoksen legenda painanut tasapainoisena vaakakupissa. Kuitenkin — Photios valaa uutta eloa apokryfiseen kertomukseen apostoli *Andraasta*, joka muka olisi asettanut *Stakhyksen* Bysantin ensimmäiseksi piispaksi. Rooman istuimen primaattia vastaan kohdistamassaan kirjoitelmassa hän siteeraa *Hesykhioksen* muka kirjoittamaa enkomionia¹⁶: »esikoinen» (*protokos*), »Pietari ennen Pietaria» (*Petros pro tou Petrou*), »kaiken alun alku» (*arche arhes*). Andreas-hahmon merkitys Bysantissa ja ortodoksisessa hurskaudessa yleensä perustuu melkoisesti tähän

15. Otto III:n roomalainen »internezzo», ks. erityisesti P. E. Schramm *Kaiser, Rom und Renovatio* (Leipzig 1929).

16. Hesykhioksen enkomionista *Dölger* mt.s. 42 viite 73.

yritykseen syöstä Pietari hänen valtaistuimeltaan. Eikä ole miikään sattuma, että tämä tapahtuu samanaikaisesti kuin poliittiset vastakohtaisuudet makedonialaisen dynastian aikana ennustivat katastrofia.

Olemme kosketelleet sellaisia ilmiöitä, jotka ainakin näennäisesti vaikuttavat ensi sijassa symbolisilta. Symbolista on tavallaan myöskin se seikka, että latina säilyi virallisena kielenä aina 600-luvulle asti. Mutta tällöin on otettava lukuun se realiteetti, että imperiumin peruspylväät, laki ja miekka, säilyivät roomalaisina aina loppuun saakka. Juridisessa käytännössä kreikka pääsee oikeuksiinsa vasta 400-luvulla, lainsäädännössä huomattavasti myöhemmin.¹⁷ Justinianuksen valtava lainsäädäntö luotiin Bysantissa latinankielellä ja asteittain tapahtuva kielellinen mukautuminen väestön enemmistöön alkoi vasta ns. novellojen julkaisemisella. Isaurilaisten keisarien 700-luvulla laatima *Ektoge* merkitsi sitten lain huomattavaa kreikkalaistamista ja kristillistämistä, mutta pyrkimyksessään hävittää kaikki ikonoklasmin jäljet makedonialaiset keisarit omassa lainsäädännössään, erityisesti valtavassa *Basilika*-teoksessa, palasivat roomalaiseen oikeuteen sen Justinianuksen kodifioimassa muodossa. Tämä teos ei ole *de facto* muuta kuin Justinianuksen *Codex Institutiones* ja *Digesta* kreikkalaisessa asussa, jossa jopa latinalainen terminologia on säilynyt juuri ja juuri kreikkalaiseen taivutukseen verhoituna. Tämä kodifikaatio jäi sitten voimaan valtakunnan perikatoon saakka, mikä ei tietenkään estänyt uusien lakien jatkuvaa säätämistä. Idässä ei toisin sanoen koskaan ollut tarpeen sellainen *renovatio iuris Romani*, jollaisella Lännessä, varsinkin Bolognassa pyrittiin palauttamaan langobardisen vaikutuksen turmelema roomalainen oikeustraditio. Bysantissa roomalaisen oikeuden kontinueetti säilyi loppuun saakka.

Samoin oli miekan laita. Armeijassa latinankieli ja rooma-

17. Modernin esityksen Bysantin oikeuselämästä ja lainsäädännöstä antaa H. J. Scheltema teoksessa *The Cambridge Medieval History* IV s. 2.

lainen traditio säilyivät kauan — tähän vaikutti osaksi se seikka, että elitti kauan värvättiin latinankielisten Balkanin asukkaitten keskudesta. *Mauritius* 600-luvun alussa laatima strateginen käsikirja osoittaa, että arvoniimet ja komentosanat silloin vielä olivat puhtaasti latinalaisia. *Nobiscum Deus* kuului se sotahuuto, joka kannusti Bysantin joukkoja taistelussa persialaisia, aavaareja ja slaavilaisia vastaan. Esikuntahenkilöiltä vaadittiin molempien kielten taitaminen jne. *Leo VI:n* Taktikoissa 250 vuotta myöhemmin on tosin kommentosanastogresisoiu, mutta muu terminologia on edelleen latinan leimama.¹⁸ — Tärkeämpää on kuitenkin, että Bysantin armeija kautta historian on säilyttänyt roomalaiselta sotalaitokselta perimänsä tekniset ja moraaliset traditiot. Varustukseen, taktiikkaan ja tehokkuuteen nähden se kohoaa paljon yli silloisen sotalaitoksen tason niin lännessä kuin idässäkin. Sama koskee strategiaa — sekä teoriassa että käytännössä. Herakleiookseen, Nikephoros Phokaaseen taikka *Basilios II:een* verrattavia sotapäälliköitä ei silloinen Eurooppa voinut osoittaa. Ilman tätä tasoa ei Bysantti olisi säilynyt: koko sen historia on katkeamaton sarja kaikissa ilmansuunnissa ja aina lukumääräisesti heikommassa asemassa käytyjä sota. Moraalinen voima perustui roomalaiseen taisteluhenkkeen. Tästä antaa bysantin kirjallisuus *Gregorios Pisidesta*, Herakleiooksen ylistäjästä, aina *Nikephoros Gregoraseen* saakka 1300-luvulla, innostuneita osoituksia. Kummallista on todeta, mitenkä nimet sellaiset kuin Marathon ja Salamis ovat hävinneet roomalaista *virtuusta* ylistävien vetoosten varjoon.

Mitä muuten tiedettiin tästä ihannoidusta Roomasta? Historiankirjoittajat harrastivat oman aikansa historiaa. Maailmankronikoitsijoiden Rooman vaiheista antamat tiedot ovat yleensä laihanlaisia: Rooman perustamista koskevat legendat, lyhyet maininnat Caesarista ja Augustuksesta, sitten suoraa päätä

18. Bysantin armeijan kielitöitä, vrt. *Zilliacus* mts.113—167 ja viimeksi

G. Reichenkron Zur römischen Kommandosprache bei byzantinischen Schriftstellern. Byz. Zeitschrift 1961/54, s. 18—27.

valtakunnan todelliseen perustajaan, Konstantinos Suureen. Aiinoa, joka perusteellisemmin käsittelee vanhempaa roomalaista historiaa, on *Zonaras* niin myöhään kuin 1100-luvulla — hän käytti lähteenään mm. Dio Cassiusta. Mutta eettillisinä esikuvina suuret roomalaiset hahmot manataan esiin. Myöskin enkomiasitien kirjallisuuden väsyttävässä fraseologiassa sellaiset hahmot kuin *Servius Tullius*, *Brutus*, *Fabius Maximus*, *Scipio*, *Cato* ja *Caesar* nousevat hävinneen moraalisen suurruuden varjomaailmasta. Mutta nämä parollit tuskin ulottuivat kansan laajoihin kerroksiin saakka. Kadun mies tiesi, että keisari oli Jumalan käskynhaltija ja *basileus Rhomaiion* ja että hän itse näin ollen kuului roomalaisiin. Roomalaisen vastakohta oli aikaisemmin helleen, eli pakana, myöhemmin räivokkaasti inhottu *latinus*. Siitä, että vanhat roomalaiset olivat puhuneet toista kieltä kuin mitä hän itse teki — jopa barbaarista latinaa — hän oli luultavasti onnellisesti tietämätön. Ja mikäli hän oli kuullut puhuttavan *Homeroksesta*, niin hän varmasti uskoi tämän vanhaksi *rhomaioiseksi*.

Kuitenkin — Homeros eli. Näin joudumme bysanttisen rakenteen suuren paradoksin eteen: valtioelämän ja kulttuurin dualismiin. Asukkaat nimittivät itsensä roomalaisiksi, *graikos* merkitsi loukkausta. Imperiumin ajatus, hallinto, oikeus, armeija ja muodostivat katkeamattoman roomalaisen perinnön. Mutta kaikki tämä oli vailla juuria korkeammassa sivistyksessä. Se oli lujasti ankkuroitu vanhaan Hellaaseen. Mitä ns. eksoteeriseen opetuksen tulee, niin nuorison opetus tässä kristillisessä valtakunnassa tapahtui kokonaan Homeroksen ja traagikkojen merkeissä, klassillinen kirjallisuus oli vuosisatojen elävä perintö. Siihen pystyttiin perehtymään, ja sen omaksuminen herätti ylpeyttä. Bysantin historiankirjoitus, ainutlaatuisen rikas, jos sitä vertaa siihen, mihin länsieurooppalainen keskiaika pystyi, haki jatkuvasti esikuvansa *Thukydidestä* ja *Polybioksesta*, tyylillisesti yhtä hyvin kuin metodisesti. *Platon* ja *Aristoteles* luettiin profettojen joukkoon kuuluviksi ja heidän kuvansa löydettiin jopa kirkkojen absideissakin. — Rooman kirjallisuus sen

sijaan oli suljettu kirja. Mikäli latinaa opetettiin, — tämä ta-
pautui 500-luvun jälkeen varsin harvoin — niin se johtui oikeus-
tieteen ja diplomatian vaatimuksista, varsinkin unionineuvoite-
luja silmällä pitäen. Mutta latinankielinen kirjallisuus vaipui
unohduksiin. Latinasta tuli »traditiokieli», joka kuitenkin mer-
kittäväällä tavalla pesiytyi viralliseen kreikkaan. Eräs ranska-
lainen bysanttinisti, *Dagron*, on sangen kärjistäen ilmaissut tä-
män: Bysantin kielidualismi ei johtanut mihinkään »change-
ment de langue», vaan pikemmin »changement d'une langue». ¹⁹
Virallisesti latina oli barbaarikieli ja tätä paradoksia vastaan
paavi *Nicolaus I* kääntyy eräässä *Mikhael III*:lle osoittamassaan
kirjeessä 800-luvulla: ²⁰ *iam vero, si ideo linguam barbaricam
dicitis, quoniam illam non intellegitis, vos considerate, quia
ridiculum est vos appellari Romanorum imperatores et tamen
linguam non nosse Romanam — quiescite igitur vos nuncupare
Romanos imperatores.*

Tätä eivät Bysantin herrat koskaan tehneet, huolimatta sii-
tä, että imperiumin ajatus viimeisillä vuosisadoilla menetti kai-
ken reaalisen sisältönsä. Kirkkopoliitikassa pyrittiin unioniin, ja
johtavalla taholla oltiin jo valmiita antautumaan paavin pri-
maatille. Tämä karitui kansan vastustukseen. Valtakunta-
politiikassa taas Konstantinopolin valtaus v. 1204 ja latinalai-
sen keisarikunnan perustaminen merkitsivät iskua, josta ei kos-
kaan toivuttu. Ja vielä sen jälkeen, kun kaupunki oli vapau-
tettu ja valtakunnan pirstaleet oli jälleen liitetty toisiinsa, oli
Bysantti vain yksi Levantin valtakunta monien joukossa. Vain
keisarin nimi ja pääkaupungin loistorakennukset muistuttivat
enää mennyttä suuruuden aikaa. Poliittista resignaatiota oli nyt
korvaamassa yllättävän kukoistava intellektuaalinen aktiviteet-
ti, ns. viimeinen bysanttinen renessanssi. ²¹ Tässä viimeisessä

19. *Dagron*, mts.54.

20. *Mansi Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XV s. 187.

21. Vrt. *St. Ranciman The last Byzantine renaissance* (Cambridge 1970),
Suppeamman yleiskatsauksen antaa esim. *S. Oryonis Byzantium and
Europe* (London 1967), s. 73—83.

kukoihtuksessa ennen tuhoa palautettiin taas mieleen helleenin menneisyys. Valtakunta koostui enää alueista, jotka historian sarastuksesta alkaen olivat olleet kreikkalaisia — voitaisiin puhua Bysantin, Thessaloniken, Minstran ja Trapezuntin muodostamasta polis-yhtymästä. Ahtaamat rajat merkitsivät demografista vakauttamista. *Hellen*-nimitys menetti pejoratiivisen merkityksensä, ja Thessalonike, » uusi Atena », tuli tämän renessanssin säteilykeskukseksi. 1300-luvulla helleniläisnimi tekee yllättävän paluunsa bysanttilaiseen kirjallisuuteen, esim. sellaisilla humanisteilla kuin *Nikolaos Kabasilas* ja vähän myöhemmin *Plethon*. Nyt tapaa enteitä *megali ideaista*, opista kreikkalaisen rodun predestinaatiosta politiikan ja sivistyksen johtamiseen, joka sittemmin oli houkutteleva myöhäisempiä helleenjä vaarallisille teille. Myöskin Hellas-nimi nousee uuteen eloon. Kun humanisti *Johannes Argypoulos* noin 1440 ennustaa tulevan katastrofin, niin hän puhuu Hellaan vapaudesta käytävästä taistelusta. Kirje on osoitettu *Johannes VIII:lle, basileus Hellenon*.

Usko roomalaiseen maailmannonarkiaan horjui. Se oli menettänyt merkityksensä. Mutta mitään virallista asenteen muutumista eivät nämä oireet merkinneet. Kun *Konstantinos XI Palaiologos* kaatuu — symbolisesti kyllä P. Romanoksen portilla — niin hän kaatuu Rooman keisarina, *basileus Rhomaion*. Ja se valtakunta, joka sortuu, oli *Imperium Romanum*in rauniot. Toinen Rooma meni hautaan. Mutta kaukaa idästä kuului Kremlin kellojen kumea sointu.²²

22. »Kolmannesta Roomasta» kirjoittaa G. H. Karlsson Bysans och Kremlin — del tredje Rom. Romiden genom tiderna (1973), s. 76—94.

SUMMARY

Henrich Ziliacus, The Byzantine Empire and the Idea of Rome

The author starts from the fact that there were three elements, characteristic of the Byzantine Empire: the heritage of the Ancient Greece, the heritage of Rome and, christianity and the idea of a Christian world-monarchy. The historians agree as far as this is concerned, but they strongly disagree as the regards the question which of these factors should be regarded as the most significant one. Professor Ziliacus points out that the use of the term «Byzantine» makes it possible to speak of Empire without expressing an opinion as to the mutual order of the said elements. The word «Byzantine» thus stands for all those things which are characteristic of the nature of the Empire and its culture.

From the point of view of political history and ideology, there is a clear continuity from the Roman Empire until the last one of the Palaiologi: the citizens of the Byzantine Empire never ceased calling themselves Romans, rhomatoi. From the linguistic point of view, there was a rather peaceful coexistence of Latin and Greek, although there were some minor conflicts. Latin was in the main, the language of political thought, law and justice, while Greek played a decisive role for higher cultural life. The balance between these two elements is something unique in the history of the world, according to the author. New problems came into being, however, when the centre of the Empire was transferred eastwards and a new *modus vivendi* had to be found. The author illustrates the various stages of this development in an interesting way by means of historical facts. It was only toward the end of the Empire — the Second Rome —, when the said state already had lost its political significance, that the Hellenic past was recalled into the minds of men, during the last cultural flourishing before the destruction, which meant the death of the Second Rome, but at that moment one could already hear the bells of the Kremlin chiming far away in the East.

KATSAUKSIA

Kokous Kristuksen tunnustamisesta tänä päivänä

Kun Kirkkojen maailmanneuvoston alainen Maailman lähetystyön ja evankelioimisen komissio (CWME = Commission on World Mission and Evangelism) valmisti suurta lähetyskonferenssia aiheena »Pelastus tänään», se toivoi ortodoksisen panoksen muodostuvan voimakkaaksi. Tässä tarkoituksessa se järjesti jo ennakkoon ortodoksiteologien yhteisen kokouksen, jossa käsiteltiin Bangkokin kokouksen teema puhtaasti ortodoksisesta näkökulmasta. Tuloksena oli muistio, joka on liitteenä Bangkokin kokouksen asiakirjoissa. Tätä kautta ortodoksinen näkemys on tullut melko voimakkaasti esille, vaikka itse kokouksessa ortodoksien äänet eivät päässeetkään toivotulla tavalla kuuluville.

Tuo Kirkkojen maailmanneuvoston toimesta järjestetty ortodoksis kokous osoittaa, että ekumeenisessa keskustelussa todella halutaan kuunnella ortodoksien ääntä. Toinen osoitus tästä saatiin kuluneena kesänä, jolloin samainen CWME järjesti taas vastaavanlaisen ortodoksiteologien neuvonpöytätilaisuuden. Kokous pidettiin kesäkuun 4.—8. päivinä 1974 Cernicassa Romaniaassa. Mukana oli 30 ortodoksisista teologia eri puolilta maailmaa Pohjois-Amerikkaa ja Intiaa myöten. Tähän joukkoon mahtui myös esikalkedonisten kirkkojen edustus kahden armenialaisen ja yhden Intian syyrialaisen kirkon edustajan voimalla. Kokous oli siis varsin edustava, kun vielä otetaan huomioon, että mukana oli useita ortodoksisen kirkon johtavia teologeja.

Kokouksen yleisteemana oli Kristuksen tunnustaminen tänä päivänä — Confessing Christ Today. Tämähän on kesällä 1975

pidettäväksi suunnitellun Kirkkojen maailmanneuvoston viiden yleiskokouksen ensimmäisen alajaoston teema. Tarkoituksena oli nyt, kuten ennen Bangkokinkin kokousta, jo ennakkolta alustavasti kartoittaa ortodoksisia näkemyksiä tästä temasta, jotta kokouksen valmistautuvat omilla tahoillaan voisivat perehtyä ortodoksisen ajatusmaailmaan.

Cernicassa tätä aihetta käsiteltiin neljästä eri näkökulmasta. Kun oli kuultu neljä pääesitelmää, hajautettiin neljään ryhmään keskustelemaan ja laatimaan raportteja kunkin esitelmän aihepiiristä. Raportit käsiteltiin kahteen otteeseen yleiskeskustelussa, ja lopullinen raportti vastaa suurin piirtein, joskaan ei kaikilta yksityiskohdiltaan, kokouksen yleistä mielipidettä. Näin aikaansaatu dokumentti on tarkoitettu saada lopulliseen asuunsa ja kaikkien kristittyjen tutustuttavaksi hyvässä ajoin ennen viidettä yleiskokousta.

Ensimmäisenä kuultiin isäntämaan edustajan professori *Dumitru Staniiloaen* esitelmä aiheesta ”Kristuksen keskeinen asema ortodoksisessa teologiassa, hengellisessä elämässä ja lähetystyössä». Toisena esitelmöitsijänä oli P. Vladimirin Seminaarin patristiikan professori *John Meyendorff*, jonka esitelmän otsikkona oli »Miten Kristuksen tunnustaminen tänä päivänä vaikuttaa Kirkon yhteyteen tai epäyhtenäisyyteen». Tämän esitelmän pohjalta käyty keskustelu antoi tulokseksi raportin ortodoksisen lähetystyön perusteista. Kolmannen aiheen alusti kaukaisesta Intiasta tullut Idän syyrialaisortodoksisen kirkon edustaja isä *M. V. George*, joka puhui aiheesta »Kristuksen tunnustaminen liturgian kautta». Hänen esitelmässään kuten myös esitelmää seuranneessa keskustelussa korostui voimakkaasti ongelma, jonka aiheuttaa kristinuskon saarnaaminen alueilla, joiden kulttuuri on täysin vieras sille kulttuurille, jossa kristinuskon on syntynyt tai johon se entuudestaan on juurtunut. Eirritä, että vain kieliasu käännetään; kristinuskon »kääntäminen» uusiin kulttuureihin on paljon vaikeampi ja monimutkaisempi tehtävä. Tässäkin ryhmässä siis lähetystyö oli keskeisesti esillä. Neljännen pääesitelmän piti Kreikan kirkon edustaja isä

Stephen Averanides aiheenaan »Ortodoksisen kirkon evankelinen todistus tänä päivänä». Tämän esitelmän pohjalta keskustellut ryhmä loi eräänlaisen kaavan siitä, miten tämä aina ajan-kohtainen tehtävä tänä päivänä käytännössä voitaisiin toteuttaa.

Koska on todennäköistä, että ryhmien raportit ennen pitkää ovat kokonaisuudessaan suomalaisenkin lukijoihin käytettävissä, on tässä turha yksityiskohtaisesti puuttua eri ryhmien tuloksiin. Yleisesti ottaen voi todeta, että kaikki raportit on kirjoitettu nimenomaan ei-ortodoksisia ekumenisteja ajatellen. Korostusta ovat saaneet sellaiset asiat, joita läntinen kristillisyys ei ole riittävästi ottanut huomioon. Esim. Logos-teologia, joka oli voimakkaasti esillä professori Staniloaen esitelmässä, näkyi kaikissa ryhmäraporteissa selvästi; se on kuin perusta, jolle kaikki muu rakentuu. Ehkä myös näkemys eukarishtiasta on kiinnostava; sekä toinen että kolmas ryhmä painottivat sitä, että eukarishtia ei pitäisi käyttää välineenä Kristuksen tunnustamisessa eikä lähetystyössäkään. Esim. eukarishtisen liturgian televisioimiseen tässä mielessä eräät suhtautuvat varsin kielteisesti, koska eukarishtia on seurakunnan sisällä tapahtuva asia. Sellaisena se on kyllä myös lähtökohhta lähetystyölle, mutta välineenä sitä ei tulisi käyttää.

Vilkasta keskustelua ja vastakkaisiakin mielipiteitä herätti myös kysymys historian ja Jumalan valtakunnan suhteesta. Toisen näkemys on, että Jumalan valtakunta rakentuu historian edetessä maailmassa; tässä mielessä esim. lähetystyön edistyminen merkitsisi Jumalan valtakunnan rakentumista yhä valmiimmaksi jo ajassa. Vastakkaisen näkemyksen mukaan Jumalan valtakunta ei voida ihmispommistuksen rakentaa eikä historiallinen prosessi voi sitä tuloksenansa tuottaa. Jumalan valtakunta on tavallaan historian vastakohta, ja sellaisena se murtautuu sisälle historiaan. Jälkimmäinen näkökohta sisältyy toisen ryhmän raporttiin, mutta eivät suinkaan kaikki osanottajat olleet valmiit sitä allekirjoittamaan. Keskustelu asiasta muodostui ajoittain hyvin kiivaaksi.

Oman lisänsä kokoukseen toivat raamatunaiheiset meditaatiot sekä henkilökohtaiset selonteot siitä, mitä Kristuksen tunnustaminen erilaisissa maantieteellisissä ja kulttuurisissa oloissa voi merkitä. Raamattutunneista oli vastuussa Marseillessa toimiva kreikkalainen eksegeetti, isä *Cyrill Argentis*. Hänen johdettamansa aamurukous ja siihen liittyvä raamatuntutkistelu avasivat kunkin päivän päitsi viimeistä, jolloin yhdessä osallistuttiin luostarin liturgiajumalainpalvelukseen. Mutta nuo mainitut henkilökohtaiset selonteot olivat uutta. Näiden tarkoituksena oli muistuttaa, että ortodoksit tänä päivänä elävät erilaisissa tilanteissa, joissa samat kysymykset eivät aina ole yhtä ajankohtaisia. Kristuksen tunnustaminen on myös asia, joka eri yhteyksissä koetaan eri tavoin. Tällaisen selonteon oman maansa ja kirkkonsa tilanteesta annetun otsikon valossa esittivät Amerikan kreikkalaisesta arkkihiippakunnasta rehtori *Stanley Harakas*, Armenian kirkosta isä *Aram Keshikian* sekä Suomesta tämän kirjoittaja.

Kuten tuli jo mainituksi, kokouksen järjestelystä vastasi CWME, jonka johtaja, Suomessakin tuttu *Emilio Castro* oli koko ajan mukana. Puhkeenjohtajana toimi myös mies Genevestä, *Nikos Nisiotis*. Mutta ehkä huomattavimman panoksen käytännön järjestelyihin oli pannut isä *Jon Bria*, joka on Romanian edustajana Genevessä KMN:n Lähetys- ja evankelioimisaoston sihteerinä. Cernican luostari osoittautui todella erinomaiseksi kokouspaikaksi. Jos tämä kokous olikin ensimmäinen kansainvälinen ortodoksinen kokous tässä luostarissa, se tuskin jää viimeiseksi.

Matti Sidoroff

SUMMARY

Matti Sidoroff, Confessing Christ Today — An Orthodox Consultation in Bucharest June 4—8, 1974

Confessing Christ Today will be the title of the first section in Nairobi at the Fifth Assembly of the World Council of Churches. One stage of preparation to this great meeting was the Orthodox gathering in the Monastery of Cernica near Bucharest in June 1974. This consultation was organized by the Commission on World Mission and Evangelism of WCC. Participants were about 30 representing different Orthodox traditions, non-Calcedonians including:

The purpose of this consultation was to produce a document echoing the voice of Orthodox Tradition to the given theme to be discussed at Nairobi. In the ecumenical discussions in General, the Orthodox contributions have been wanted but nevertheless the Orthodox tradition has not got adequate treatment. The Orthodox insights have not always been understood by others.

Cernica-document is now included in the dossier of preparation material for Nairobi, Section I. It is not an official Orthodox document but it represents the view of many leading contemporary Orthodox theologians. It must, however, be stressed that the document is by no means quite unanimously accepted by all the participants. The discussions were at times very hot-tempered.

This conference was a good sign of that Orthodoxy still lives and develops. It became obvious that Orthodoxy is no monolithic whole but dialogues are badly needed within Orthodoxy.

Nyborg VII: »Olkaa Sanan tekijöitä»

Euroopan Kirkkojen Konferenssi (Konferenz Europäischer Kirchen = KEK) on jo perinteellisesti otsikoinut yleiskokouksensa Nyborgin mukaan, vaikka kokoontumispaikkana ei olisikaan ollut tuo kuuluisa tanskalainen lomakeskus. Nyt 16.—23. 9. 1974 pidetty Nyborg VII kokoontui kuvankaunissa sveitsiläisessä alppimaisemassa Engelbergissä. Se on pieni hiihtokeskus Keski-Sveitsissä, parin tunnin matkan päässä Zürichistä.

Yleiskokous on KEK:n korkein päättävä elim. Sääntöjen mukaan sen olisi pyrittävä kokoontumaan joka toinen vuosi. Käytännössä kokousväit ovat tuosta kuitenkin venyneet. Nytkin edellisestä Nyborg-kokouksesta oli vierähtänyt kolme ja puoli vuotta.

Kokousvälien venyminen on yhteydessä siihen seikkaan, että järjestö on kasvanut. Sen jäsenyyteen kuuluvat useimmat eurooppalaiset kirkot, sellaisetkin, jotka ehkä eivät kuulu Kirkkojen Maailmanneuvostoon. Jäsenmäärän kasvaessa kasvavat myös kokoukset. Ja suuren kokouksen järjestäminen asettaa suuret vaatimukset kokoustilojen, tekniikan ym. järjestelyjen suhteen. Viime kädessä nämä kaikki ovat taloudellisia ongelmia. Valitettavasti KEK:n taloudellinen tila ei ole sen kasvamisen myötä parantunut, vaan päin vastoin heikentynyt.

Engelbergin Nyborg VII kokosi yhteensä 374 osanottajaa. Suurimman osanottajaryhmän muodostivat tietenkin jäsenkirkkojen delegaattit, sekä puhe- että äänivaltaiset edustajat. Loppu koostui puhujista ja esitelmoitsijoista, neuvonantajista, vieraista, lehdistön edustajista, toimihenkilöistä ja ns. veljellisistä delegaateista. Tähän ryhmään kuului joukko roomalais-katolisia piispoja sekä edustajia niistä ortodoksisista kirkkoista, jotka eivät ole KEK:n jäseniä. Siihen kuuluvilla edustajilla oli kokouksessa puhevalta, vaikkakaan ei äänioikeutta. Täten myös roomalaiskatolisen kirkon ääni tuli varsin selvästi kuuluviin. Paikallinen roomalaiskatolinen hiippakunta osoitti kokoukselle erityistä vieraanvaraisuutta tarjoamalla käytettäväksi paikka-

kunnan luostarikirkon, jossa toimitettiinkin sekä avajais- että päättäjäisjumalanpalvelus. Kokous oli sekä maantieteellisesti että tunnustuksellisesti varsin edustava: Albaniaa ja ns. kääpiövaltioita lukuunottamatta kaikki Euroopan maat olivat edustettuina, samoin useimmat kirkkokunnat. Laajuudeltaan kokous oli vuoden suurimpia ekumenisia kokoontumisia Euroopassa. Myös Sveitsin liittopresidentti osallistui avajaisiin, jolloin hän toivotti vieraat tervetulleiksi maahansa.

Suurin osa kokousajasta oli omistettu keskustelulle. Oman aikansa tietysti veivät hallinnolliset asiat: toimihenkilöiden ja komiteoiden jäsenten valinnat, toimintakertomusten käsittely ja talousasiat. Muuten kokous työskenteli kahdessa jaostossa, jotka oli edelleen jaettu yhteensä 11 alajaostoon. Ensimmäisen jaoston aiheena oli »Yhteys (unity) Kristuksessa». Tätä aihetta käsiteltiin kuudessa alajaostossa, joiden teemat olivat seuraavat: 1) Yhden evankeliumin julistus tämän päivän Euroopan tunnustuksellisten erojen valossa, 2) Haasteita eurooppalaiselle teologialle sisältä ja ulkoa, 3), 4) ja 5) Sosiaalisia haasteita ja 6) Ekumenian tiet ja keinot.

Toisen jaoston yleisteenä oli »Rauha maailmassa». Tätä aihetta käsiteltiin viidessä alajaostossa, joiden aiheet olivat nämä: 1) Jumalan rauha — rauha ihmisten kesken, 2) Kirkot Euroopan kipeiden jännitystilanteiden keskellä, 3) Rauha on jakamaton, 4) Kirkkojen erityiset tehtävät jännityksen lieventämiseksi ja 5) Kirkot ja Euroopan turvallisuus- ja yhteistyökokous (ETYK). Sosiaaliset kysymykset ja rauhansia olivat siis tämänhetkisten teologisten virtausten mukaisesti etualalla. Myös KEK:n toiminta yleiskokousten välitajalla oli polarisoinnut näihin kahteen aiheeseen. Olihan Nyborg VI perustanut kaksi työryhmää, toisen pohtimaan ekklesiologisia kysymyksiä ja toisen rauhansiaa. Nämä ryhmät olivat kokoontuneet noin kaksi kertaa vuodessa, viimeiset kerrat yhdessä, ja niiden tuottama materiaali oli tämän kokouksen valmisteluaineistoa.

Jokainen päivä aloitettiin raamatutunnilla, jotka johti isä *Cyril Argentinis*, ortodoksinen pappi Marseilasta. Näin ortodok-

sinen raamatuntulkinta avasi jokaisen päivän. Kunakin päivänä jatkettiin raamatuntutkustelua alajaostoissa. Ortodoksinen raamatunselitys herätti vilkasta keskustelua; eihän sitä ekumeenisissa yhteyksissä ole kovin paljon kuultukaan.

Alajaostojen keskusteluille oli varattu suhteellisesti eniten aikaa. Näitten, 20—30 hengen ryhmien raporteista panthin kokoon jaostojen raportit, joista tosin ei siten enää ollut paljon aikaa keskustella. Raportit eivät siis ole asiakirjoja, joiden sisällöstä koko kokous olisi ollut yhtä mieltä. Mutta tällaisena ne heijastavat melko hyvin ekumeenisen ajattelun tämän hetken suuntauksia.

Kiivain keskustelu syntyi eukaristiakysymyksestä. Raportissa tämä oli otsikoitu seuraavasti: »Eukaristia — keskipisteessä vai laita-alueella?» On ehkä paikallaan lainata tähän koko pykälää — ei siksi, että se heijastaisi ortodoksisia ajattelua, vaan siksi, että tämä ääni kokouksessa oli niin voimakas:

Ekumeenisen liikkeen pääperiaatteita on ollut, että kirkkojen pitäisi kunnioittaa toinen toistensa vakaumuksia ja disiplinää eukaristian vieton suhteen. Tiedämme, että tästä johtuen on olemassa koko joukko esteitä tiellä Herran pöydässä koettavaan ykseyteen. Jotkut näistä liittyvät peruskäsitysiin Kirjon luonteesta. Kuitenkin suuri kaipausten merkki ja välikappale, joka on Kirjon ykseyttä yhdessä eukaristia, jää keskuudessamme tyydyttämättä. Tämä kaipausta pakottaa meidät kysymään, eivätkö kirkot erilaisista käsityksistään huolimatta voisi yhdessä viettää eukaristia ja näin toivoa pääsevänsä lähemmäksi yksimielisyyttä tohuudessa ja rakkaudessa. Sakramentti on Kristuksen lahja, ja kun kohtaamme Hänet, olemme Kirjon elämän ja perinteen sydämessä. Eikö voisi olla niin, että ehtoollisyhteyden kautta meille saattaisi avautua uudenlainen perinteen ymmärtämys? Jos asia ei voi olla näin, on vaara, että alamme pitää eukaristiaa kerta kaikkiaan ekumeeniseen jumalainpalveluselämään kuulumattona. Siinä tapauksessa kristillisen elämän ja jumalainpalveluksen keskus jäisi yhteytemme (fellowship) laita-alueelle.

Suurena puutteena kokouksessa koettiin se, että yhtään eukaristista jumalainpalvelusta ei ohjelmaan sisällynyt. Varsinkin protestanttisella taholla olisi oltu valmiita ehtoollisyhteyden toteuttamiseen käytännössä ilman mitään opillisia pohdintoja. Yllä oleva lainaus heijastaa juuri tätä asennetta. Ortodoksit kuitenkin yksimielisesti toivat julki näkemyskseen, että uskon yhteyden on edellytettävä yhteistä eukaristiaa, mistä maininta päätettiin lisätä raportinkin sanamuotoon. Ortodoksinen näkemys ei toki ollut tuntematon, mutta sai sen käsityksen, että monet läntiset kristityt pitävät sitä käsittelemättömänä eivätkä niin ollen ota sitä aina vakavasti. Tämä on haaste meille ortodokseille; meidän on entistä selvemmin ja yhä uudelleen valmistauduttava tekemään selkoa uskomme perusteista.

Kuten yleensä vuosikokouksissa tai vastaavissa on aina tapana luoda katsaus menneen kauden toimintaan, todeta nykytilanne ja suunnitella tulevaa, niin teki myös Nyborg VII. Todettiin, että edellisen kokouksen jälkeen viisi uutta kirkkoa oli liittynyt KEK:n jäseneksi. Kokonaisjäsenmäärä tällä hetkellä on 98 kirkkoa tai kirkkoryhmittymää. KEK:n yhteydet muihin ekumeenisiin elimiin, ennen muuta paikallisiin ekumeenisiin neuvostoihin ovat parantuneet. Myöskin yhteistyö Kirkkojen Maailmanneuvoston, Ekumeenisen Nuorisoneuvoston, Kristillisen Rauhankonferenssin ja CCEE:n (Consilium Conferentiarum Episcopaliuum Europae), roomalaiskatolisen piispainkokouksen kanssa on kehittynyt myönteisesti. Yleensä tehtäväkenttä on laajentunut ja työmäärä kasvanut. Henkilökunta ei silti ole lisääntynyt. Koko organisaatio on toiminut käytännöllisesti katsoen pääsihteerin ja hänen sihteerinsä varassa. Tästä syystä yhteyksiä kentälle ei ole voitu pitää yllä toivotulla tavalla. Pääsihteeri piti välttämättömänä, että perustettaisiin uusi toimija, jonka hoitaja, Study Director, ottaisi hoitaakseen osan nykyisiä pääsihteerin tehtäviä, ennen kaikkea julkaisu- ja informaatio-toiminnan. Täten pääsihteeri voisi omistautua paremmin henkilökohtaisten kontaktien luomiseen jäsenkirjoihin.

Mainittu suunnitelma sai kokouksen hyväksynnän, joskin

samalla jouduttiin vastatusten suurten taloudellisten ongelmien kanssa. KEK:n talous on jo vuosikaudet ollut erittäin epävarmalla pohjalla. Vuodelle 1975 ehdotetun talousarvion loppusumma on Sfr 547 000, mutta periaatteessa hyväksytty Study Director -projekti lisää summaa 173 000 Sveitsin frangilla. Taloudelliset vaikeudet ovat johtuneet siitä, että suuri osa jäsenkirkoista ei ollenkaan osallistu taloudellisen vastuun kantamiseen. Ennen Nyborg VII (v. 1973) 93 jäsenkirkosta 34 ei suorittanut KEK:lle mitään ja 37 kirkon avustus jäi alle 1 000 frangin. Kokous vetosi kaikkiin jäsenkirkoihinsa, että ne tutkisivat mahdollisuutensa tukea KEK:ia ja lisäsivät avustustamääräänsä verrattuna Nyborg VI:n tilanteeseen v. 1971 ainain 40 %:lla, sillä sen verran on inflatio alentanut rahan arvoa. Useimpien jäsenkirkkojen avustukset eivät ole nousseet samassa suhteessa. Myös niihin kirkkoihin, jotka eivät ole KEK:ia ollenkaan tukeet, kohdistettiin voimakas vetoamus. Jos kaikki nuo kirkot edes pienellä summalla tulisivat mukaan, se auttaisi nykyisestä kriisistä selviämään. Tämä vetoamus koskee tietyksi erityisesti länsimaisia kirkkoja, joilla ei ole valuttanvaihto-ongelmia. Itä-Euroopastahan voi olla joskus hyvin vaikea lähettää rahaa länteen. Suurimman osan taloudellisesta vastustusta ovat tähän mennessä kantaneet Länsi-Saksan kirkot, erityisesti Saksan evankelinen kirkko (EKD), jonka osuus on lähes 40 % koko KEK:n budjetista.

Talousskysymykset olivat visainen asiaryhmä kuten myös erät jo edellä kuvatut teologiset keskustelut. Kevyempääkin ohjelmaa kokoukseen silti sisältyi. Ehkä mielenpainuvuin oli riisteily Viervaldstatter-järvellä eräänä iltapäivänä. Maisemien ainutlaatuisesta kauneudesta tosin ei voinut sateisen sään vuoksi täysin siemauksin nauttia, mutta jonkinlaisen käsityksen rantojen jylhyydestä silti sai. Arvokasta kokouksessa olivat myös ne henkilökohtaiset kontaktit eri puolille Eurooppaa, joita tuon viikon kuluessa oli tilaisuus solmia. KEK on erittäin tärkeä foorumi sinäkin suhteessa, että siinä itä ja länsi kohtaavat toisensa varsin laajalla pohjalla. Kaikista Itä-Euroopan maista oli osan-

ottajia runsaasti. Oli rohkaisevaa todeta, että Euroopan kirkot näin ovat tekemässä suuriarvoista työtä omalla tahollaan jännityksen lieventämiseksi ja rajan madalttamiseksi noiden kahden vastakkaisen ihmansuunnan välillä.

Matti Sidoroff

SUMMARY

Matti Sidoroff, Nyborg VII: Act on the Message

Maybe the greatest ecumenical event of Europe in 1974 took place in September in Engelberg, Switzerland where the Conference of European Churches had its Assembly. Its main theme Act on the Message (James 1:22) was divided into two sections: Unity in Christ and Peace in the World.

This Assembly marks a step of development in the work of CEC. It was decided to appoint a special study secretary to take care of the coordinating and following the development of ecumenical studies made. The general secretary would be granted this way the opportunity to keep up better contacts to member churches. This is very important now as the ecumenical work in general is being brought more and more to local level. There is a tendency to get out of superfluous Geneva-centredness, and the local ecumenical bodies, CEC included, are gaining more importance. This presents, however, a great financial problem at the same time. The financial insecurity of CEC was brought very strongly into the consciousness of member churches at this Assembly.

The conference produced quite a number of documents and theological statements. One of the most interesting, from the Orthodox point of view, is passage concerning the Eucharist. The common participation of the Holy Eucharist was strongly demanded by the Protestants; the Eucharist could be a means towards unity. This provoked a strong objection from the side of the Orthodox. Generally it was regretted, that there was no eucharistic service in the program of the conference. Not even the Orthodox could witness their unity through this key mystery of the Church.

Ortodoksisien Pappien Liitto 1925—1975

Tänä vuonna tulee kuluneeksi 50 vuotta siitä, kun perustettiin Ortodoksisien Pappien Liitto nuorten pappien innostuneen yhteistyön tuloksena. Myöhemmin vanhempikin ikäpolvi tuli mukaan toimintaan ja siten järjestöstä muodostui kirkkokunnan koko papiston yhteistyöelin. Se on pyrkinyt ylläpitämään yhteyttä pappien ja muiden teologista koulutusta saaneiden henkilöiden kesken järjestämällä yhteisiä kokouksia, luentopäiviä, seminaareja, juhlia sekä opinto- ja pyhinvaellusmatkoja. Liitto on harjoittanut myös sisälähetystyötä ja julkaisu-toimintaa pyrkien tämän puhtaasti aatteellisen työn ohella valvomaan papiston etuja tekemällä aloitteita kirkolliskokoukselle ja muille pättävälle elimille.

Liiton yhtenä merkittävänä työmuotona on ollut Ortodoksia-vuosikirjan julkaiseminen, aluksi omin voimin ja vuodesta 1965 lähtien yhteistyössä Helsingin yliopiston ortodoksin tutkimuksen laitoksen kanssa. Vuosikirjan tarkoituksena sen vuonna 1934 ilmestyneen ensimmäisen numeron mukaan on ollut »ortodoksisen kirkkomme uskontotutuksien tulkitseminen ja tunnetuksi-tekeminen niin hyvin kirkkomme omille jäsenille kuin myös jokaiselle vierasuskosillekin, joka joutuen kosketuksiin kirkkomme ja uskontomme kanssa haluaa näihin totuuksiin lähemminkin tutustua». Tämä on ollut kunnia-as ja vastuullinen tehtävä.

Tänä juhlavuotenaamme muistamme suurella kiitollisuudella kaikkia niitä, jotka kuluneiden viiden vuosikymmenen aikana ovat liittomme piirissä toimineet ja sillä tavalla kirkkoa palvelleet. Samalla rukoilemme, että tulevina vuosina Herra sinnaisi liittomme ja koko kirkkomme työtä.

Veikko Purmonen

TUTKIMUSTA JA KIRJALLISUUTTA

133

METROPOLIITAN MUOTOKUVA

William C. Fletcher, Nikolai. Portrait of a Dilemma. New York 1968. 230 s.

William C. Fletcher on tunnettu amerikkalainen Itä-Euroopan kirkollisten olojen tutkija, joka on toiminut johtajana Centre de Recherches et d'Etude des Institutions Religieuses -nimisessä tutkimuslaitoksessa Genevessä. Aikaisemmin hän on julkaisut mm. suurta mainetta saavuttaneen tutkimuksen »A Study in Survival. The Church in Russia 1929—1943». Esitelävänä oleva teos *Metropoliitta Nikolaista* on tavallaan jatkoa tälle tutkimukselle. Neuvostoliiton uskonnollisesta tilanteesta kiinnostunut lukija tarttuu siihen hyvin suurella mielenkiinnolla ja suurin odotuksin.

Metropoliitta Nikolai (1892—1961), joka toimi Moskovan patriarkaatin ulkomaanosaston johtajana vuoteen 1960, jolloin hänen tilalleen tuli *Arkhimandriitta Nikolain*, on ollut kaikkialla läntisessä maailmassa Venäjän kirkon »ulkoministerinä» tunnettu, kiitetty ja kiistetty kirkonjohtaja. Hän on vierailut useita kertoja myös Suomessa, viimeksi 1958, jolloin hän kirkkonsa edustajana osallistui kirkkokuntamme 40-vuotisjuhlallisuuksiin.

Nikolai oli keskustushenkilö ja useissa tapauksissa persoonallisesti vastunsa Venäjän kirkon asemaan vaikuttaneissa tapahtumissa 1940- ja 50-luvuilla. Sen vuoksi, niinkuin Fletcher toteaa, »Nikolain elämän ymmärtäminen on Venäjän kirkon koko modernin historian ymmärtämistä» (s. 15). Fletcher kuitenkin myöntää, että on olemassa monia ongelmia ja kysymyksiä, joihin ei vielä historian tässä vaiheessa voida antaa lopullista vastausta. Väli matka ei ole tarpeeksi pitkä eikä materiaalia ole saatavissa riittävästi. Siksi Fletcher pyrkii tekemään enemmän alustavia huomioita ja arviointejä kuin antamaan lopullisia vastauksia esin tullessiin kysymyksiin.

Nikolain elämänvaiheet todella liittyvät läheisesti Venäjän kirkon vaiheisiin vallankumouksen jälkeen ja sen myös Fletcher vakuuttavasti osoittaa. Nikolai, maallikkonimeltään *Boris Dorojevitsš Jarusevitsš*, syntyi papin poikana 1892 ja sekulaarin alkukoulutuksen saatuaan tuli opiskelumaan Pietarin hengelliseen akatemiaan. Opintonsa päätettyään v. 1914 hän vihkiytyi munkiksi jatkaen opiskelua ja tutkimustyötä kanonisen lain alalla. Vuonna 1922 hänestä tuli Pietarhovin piispa ja Pietarin hiippakunnan apulaispiispa. Monien muiden kirkonmiesten tavoin Nikolai joutui

myöhemmin vangituksi, mutta hänet vapautettiin parin vuoden kuluttua. Sen jälkeen hän hoiti tehtävänsä keskeytyksittä omistusten säilyttämään virkansa vaikeimmissakin puhdistuksissa 1930-luvun lopulla, jolloin vain kolme muuta piispaa oli jäljellä Venäjän kirkossa. Vuonna 1936 Nikolaiasta tuli Novgorodin ja Pihkovan arkkipiispa ja 1939 valloitetujen alueiden Länsi-Ukrainan ja Valko-Venäjän eksarkki, jonka erityis tehtävänä tuli olla maan alueen uskovien väestön taivutaminen kuuliaiseksi uusille vallanpitäjille.

Naihin aikoihin alkoi käänne parempaan päin valtion suhtautumisessa kirkkoon ja se merkitsi nousua myös Nikolain uralla. Vuonna 1941 hänet korotettiin metropolitaksi ja myös valtiovallan taholta hänelle osoitettiin yhä enenevää luottamusta. Niinpä kun valtion ja kirkon suhteet järjestettiin uudelleen 1943, Nikolaista tuli avainhenkiö kirkon yhteydenpidossa hallitusvaltaan, joka oli valmis tekemään useita myönnytyksiä. Lukuisia uusia kirkkoja avattiin, pappien koulutus järjestettiin uudelleen, uskonnollista kirjallisuutta julkaistiin, annettiin lupa patriarkan valitsemiseen ja perustettiin kokonaan uusi elin, Venäjän ortodoksisen kirkon asiain neuvosto, jonka johtoon tuli *G. G. Korpov*. Nämä ja monet muut uudistukset merkitsivät suurta elpymistä kirkon toiminnassa.

Tästä alkoi myös Venäjän kirkon ulkopoliittinen aktiivisuus ja Nikolai oli mukana kaikissa tärkeimmissä tapahtumissa: organisoï vuoden 1945 kirkolliskokousta, vieraili ortodoksisen emigrantiryhmien luona Länsi-Euroopassa ja Amerikassa, hoiti yhteyksiä toissuksisiin kirkkoihin, neuvoteli Venäjän kirkon liittymisestä Kirikkojen Maailmanneuvostoon, otti osaa Neuvostoliiton rauhantyyöhön ja isännallaan propagandaa jne. Tällä tavalla kirkko osoitti, että se voi olla yhteistyössä neuvostohallituksen kanssa ja tehdä sille tärkeitä palveluksia.

Mutta tällainen toiminta osoitautui ajan mittaan vaikeaksi ja ongelmalliseksi ja Fletcherin mukaan loppuainkoina siitä muodostui Nikolaillekin vaikea moraalinen ongelma. Niinpä Fletcher on huomavinaan, että 1959—60 Nikolai onaksui uuden asenteen neuvostohallitukseen. Se näkyi hänen puheistaan, joiden sävy ja sisältö huomattavasti muuttivat. Merkityksetön ei ole sekään seikka, että Nikolain myötävaikutuksella kommunistien leirisiin loikannut pappi ja Vanhan Testamentin professori *A. Osipov* julistettiin kirkonkiroukseen. Myös hallituksen asenne kirkkoon samoihin aikoihin muuttui kielteisemmäksi: Karpovin tilalle kirkollisten asiain neuvostoon tuli ankaramman linjan mies *Vladimir Kurojedov*. Tämä oli merkki uuden uskonnovvastaaisen aallon alkamisesta. Hyökkäys kohdistui myös Metropolita Nikolaihin henkilökohtaisesti: helmikuun 1960 jälkeen hän hävisi julkisuudessa. 21. 6. 1960 hän sai eron ulkomaanosaston johtajan virasta ja syysskuussa samana vuonna Krutitsan ja Koloman metropolitaan virasta. Nikolai kuoli joulukuussa 1961 eikä edes hänen sisarensa, joka oli nunnä,

sallittu käydä häntä katsomassa ennen kuolemaa. Fletcher kirjoittaa uskovien ihmisten reaktioista: »Nikolain hautausta todisti laaja ja syvästi sureva väkijoukko. Nikolaista oli tullut suuri uskon sankari uskovaisten silmissä... Monille läsnäolevista hänen kuolemansa oli marttyyriin kuolema» (s. 202).

Enempää Fletcher ei kerro Nikolain kuolemasta. Se jää arvoituksiksi, jonka lukiä saa itse ratkaista.

Veikko Puumonen

ERÄÄN ARKKIPIISPAN KUVA

Eliina Karjalainen, Arkkipiispa Paavali, legenda jo eläessään. Porvoo 1973. 200 s.

Voi olla hankalaa kuvata huomattavaa henkilöä tämän vielä eläessä. Toisaalta se on myös etu: tällöin on mahdollisuus sekä välttää monia väärinkäsityksiä että täyttää ikäviä aukkoja. Elämäntutkimuksen kohteen kanssa kasvokkain käytyä keskustelua ei korvaa edes jälkeenjäätneiden papereiden tai kirjeiden tarkka tutkimus eivätkä elossaolevien aikakalisten todistukset. On itsestään selvää, että tulos on kuitenkin riippuvainen siitä symppatiasta ja vilpittömyydestä, jolla kaksi henkilöä — kirjailija ja »uhri» kohtaavat toisensa.

Eliina Karjalainen mainitsee, että ottaessaan tehtäväkseen kuvata Arkkipiispa Paavalia sarjassa *Legenda* jo eläessään häneltä puuttuivat kaikki esitiedot. Tämä on epäilemättä varma lähtökohta. Sillä on selvää kosketuskohdita *Pyhään Efrain Syyrialaisen* sanontaan, että joka opettaa itseään, opettaa myös toisia. Työn aikana on Eliina Karjalainen avoimmin mielin oppinut asian toisensa jälkeen ja lopussa hän tunnustaa: »Kertoessani Arkkipiispa Paavalin elämästä teille olen samalla kertonut tarinan myös itselleni.»

Näissä selvästi vaatimattomuuden sanelmissa puitteissa ei kirjailija ole antanut vain selvää hahmokuvaa elämäntutkimuksen kohteesta, vaan samalla Ortodoksisen Kirkon olemuksesta ja sen historiallisista ja kulloinkin ajan-kohtaisista olosuhteista Suomessa. Jatkuvasti häntä on ohjannut halu tunkeutua aihepiiriin, joka alussa oli hänelle vieras, mutta jonka merkitys myöhemmin avautui hänelle. Tämä tulee selvästi esiin kirjan motossa:

»Ihmisen usko, jonka näen sisäisenä kauneutena ja sisäisen rauhan perustana, on asia, jonka tätä kirjaa tehdessäni olen kokenut mielestäni liikutta-

vana, jopa järkyttävänäkin.»

Usko ja elämäntapa, koko elämämuoto, ovat tässä niin läheisessä yhteydessä keskenään, ettei niitä voi erottaa toisistaan. Samoin on myös henkilökohtaisesti tunnistetun kristillisen uskon ja Kirkon uskon välisen suhteen laita. Niitä ei voi erottaa toisistaan. Tästä syystä on Arkkipiispa Paavaliin henkilörahamon kuvaus saanut sen laajan perspektiivin, jonka kirjailija on sille antanut. Tästä syystä kirjalla on huomattavasti suurempi arvo kuin rajoitetusti elämäkerrallisella kuvauksella. Se laajenee hyvin harkituksi kuvaukseksi siitä Kirkosta, jossa Arkkipiispa Paavali on koko elämänsä ajan toiminnut ja hengittänyt.

Jokainen joka on edes jossain määrin seurustellut Arkkipiispan kanssa tietää, että hänellä on tapana selventää lausumaansa jostakin asiasta pienellä tarinalla, kaskulla, episodin kuvauksella, mikä se sitten katsotaankin ja hän tekee tämän usein ystäväillinen huumorinpilke silmäkulmassaan. Rouva Karjalainen on ymmärtänyt arvoistaa tätä ominaisuutta. Hän kirjoittaa:

»Monet näistä esimerkkitarinoita on kirjoitettu satoja vuosia sitten, ja kirjoittajina ovat olleet miehet, jotka elivät täysin toisenlaisessa maailmassa kuin missä me tänään elämme...» Hän kirjoittaa edelleen: »Nämä osimerkit ovat sellaisia, ettei niitä vastaan voi eikä pysty sanomaan mitään... Ne ovat kuin kaikuja toisesta maailmasta, mutta niissä on voimaa: ne jäävät kytämään mieleen kipinöinä, jotka saattavat arvaamatta lemmitä ymmärtämisen häikäisevään ilmielikköön.»

Tässä olemme tekemisissä perinnön tai perinteen kanssa, jonka Arkkipiispa on saanut novitsiaikanaan seurustellessaan Valamon kokeiden munkkien kanssa, mutta myös myöhemmin pappismunkkina keskustellessaan luostarin ja oman rippii-isänsä skemaigumeni *Johanneksen* kanssa Uudessa Valamossa.

Vapaa ja antoisa seurustelu munkkien kanssa, jotka puhuivat yksinomaan venäjää, oli mahdollista, koska tulevan Arkkipiispan kotikieli oli yhtiä paljon venäjä kuin suomi. Tämän tosiasian merkitys ei ole ehkä tarpeeksi selvästi tullut esiin elämäkuvauksessa, mutta juuri tämän kieli-taidon vuoksi oli koko venäjänkielinen ortodoksinen kirjallisuus avoinna nuorelle miehelle. Hän saattoi käyttää sitä vaikeuksista hyväkseen: pyhien erämaaisien ja kappadokialaisten kirjoituksista ja Filokaliasista aina piispan *Ignatioksen* ja *Theofanin* sekä 1800-luvun teologien tuotteisiin. Hän on itse kertonut, että eräällä piispa Theofanin kirjoituksella pelastuksen tiestä oli ratkaiseva merkitys hänen elämämuotonsa valitsemiselle. Kuitenkaan ei tätä kirjoitusta vieläkään ole suomeksi käännettyä.

Täällä Suomessa ei voida riittävästi korostaa venäjänkielen merkitystä välittäjänä, kun on kyseessä tieto ortodoksisen kirkon koko olemuksesta, sen rikkaudesta ja syvyydestä sekä ymmärtämys kaikkea tätä kohtaan. Jos

menetämme kosketuksen tähän lähteesen, niin tuomisemme isemme vaaralliseen köyhyteen, jota harvinainen kreikankielen taito tuskin voi korvata.

Tämä sivujätuksena, jatkuvana huomiona, kun lukee Elina Karjalaisen hienovaraista ja samalla asiallisesti valaistua muotokuvaa arkkipiispasta ja hänen elämästään Kirkossa. Mutta mitään kirkkokuntaa yhtä vähän kuin ihmistäkään ei rakenneta tai kehitetä tyhjiössä. Tästä tietoisa omistaa Arkkipiispa edelleenkin paljon aikaa huomattavien venäjänkielisten teosten suomentamiseen. Tätä hän tekee toimintansa osana, joka tähtää kokonaan hänelle uskottuun suuren Ortodoksisen Kirkon osan rakentamiseen ja ravitsemiseen. Elina Karjalainen on kyennyt näkemään sellaisen elämänsänteen kokonaisvaltaisuuden ja hän on antanut arvoitukseensa kasvava ihmetteleväksi ja onnelliseksi ihailuksi, joka kuitenkin on täysin vapaa kiltokuvamaisuudesta.

Hyvin valitussa ja rikkaassa kuvamateriaalissa, joka valitettavasti on julkaistu hieman hämätänä syväpainona, on seitsemän kuvan sarja, jossa arkkipiispa tulee kävelen koivukuja myöten yhä lähemmäksi ja lähemmäksi kameralinssiä — katsojaa. Kuvasarja voi hyvin huonnetta koko kirja: kappale kappaleelta, sivu sivulta tulee kuvauksen kohde ja kaikki mikä ympäröi hänen henkilöään, yhä lähemmäksi lukijaa, kunnes tämä tulee kiitollisen tietomääränsä rikastumisesta.

Tito Collander

PIETARI UUDESSA TESTAMENTISSA

Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars, toim. R. E. Brown, K. P. Donfried ja J. Reumann. Minneapolis, New York ym. 1973.

Vuonna 1965 Yhdysvalloissa aloitettu teologinen keskustelu katolisen ja luterilaisten kirkkojen välillä on tuottanut huomattavia tuloksia. Kirkkojen virallisesti asettaman teologisen toimikunnan tehtävänä oli keskustella niistä kysymyksistä, jotka kirkkojen molemminpuolisissa suhteissa tunnettiin tärkeiksi, ja pohdita, missä määrin tai millä tavalla voitaisiin päästä niistä yhteisymmärrykseen. Sen jälkeen kun oli käsitelty Nikean uskontunnustusta, kasteen sakramenttia, ehtoollista ja kirkon palvelusvirkaa, päätettiin vuonna 1970 aloittaa keskustelu paavin primaatista. Keskustelun tulokset

julkistettiin keväällä 1974 (ks. La Doc. Cath. 1974/8/373—380), ja samana vuonna ilmestyi myös näiden tuloksien perusteita ja selostuksia sisältävä kirja (Lutherans and Catholics in Dialogue, V). Tämä oli ensimmäinen kerta, kun paavius oli teemana virallisessa kirkkojen välisessä keskustelussa, ja vaikka saavutus jää tietenkäin teoreettiseksi, se luo kuitenkin uutta pohjaa kirkkojen välisten suhteiden tulevaisuudelle.

Paaviuden kysymyksen raamatullisen taustan selvittämiseksi asetettiin vuonna 1971 erikoisryhmä tutkimaan Pietarin asemaa Uudessa Testamentissa. Tämä tutkimusryhmä julkaisi työnsä tulokset syksyllä 1973 kirjanaan *Peter in the New Testament*. *Oscar Cullmannin* vuonna 1952 julkaiseman Pietari-kirjan jälkeen meillä on nyt uusi, huolellisesti ja yksityiskohtaisesti suoritettu tutkimus Pietarista Uudessa Testamentissa.

Jo pelkästään se seikka, että eri kirkkokuntien raamatuntutkijat ovat ryhtyneet tämäntaaiseen yhteistyöhön, on huomiota ansaitseva. Kirjan johdannossa todetaankin, että näkökohtia vaihtamalla keskustelun osanottajat oppivat paljon toisiltaan, ja että heidän toisiltaan saamansa virikkeet edesauttoivat heitä etsimään ratkaisua mahdollisimman ennakkoluulottomasti. Voidaan tietysti kysyä, onko ylipäänsä mahdollista epätäydellisten Raamatun todistusten perusteella ja kirkollisesta tulkinnasta irrallaan päästä selviin johtopäätöksiin UT:n Pietaria koskevista lauseista. Tutkimusryhmä tekee kuitenkin jo heti alussa selväksi, ettei se etsi vastusta kysymykseen, missä määrin tai millä tavalla Uudesta Testamentista voidaan löytää perusteita paavidelle, vaan se haluaa ainoastaan tuoda esille, mitä UT:n ilmoitusten perusteella voidaan sanoa Pietarin asemasta. Jeesuksen opetuslasten joukossa ja alkukirkossa. Kysymystä siitä, missä suhteessa ovat toisiinsa Pietarin asema UT:ssa ja paaviuden asema kirkossa, on käsiteltävä laajemmassa yhteydessä, mikä tehdään mainitussa kirjassa *Lutherans and Catholics in Dialogue, V*.

Kirjassa *Peter in the New Testament* käsitellään raamatun lähtöiden luonnetta ennen varsinaista teemaa (s. 7—22). Tällöin annetaan ymmärtää, että tässä tutkimuksessa lähdetään liikkeelle niiden suhtautumis- ja menettelytapojen mukaisesti, jotka nykyisessä raamatuntutkimuksessa ovat yleisiä. Työryhmä ei kuitenkaan tyydy tähän yleiseen lauseeseen, vaan selostaa myös, mitä siihen sisältyy. Se merkitsee ensiksikin, että UT:n kirjoitukset heijastavat alkukirkon uskoa ja tilannetta, niin että raamatuntutkijan on usein mahdotonta löytää Jeesuksen elämän historiallista tilannetta ja tosiasiallisia tapahtumia. Toiseksi on tutkijan otettava huomioon UT:n kirjoitusten syntyhistoria, niiden kirjallinen muoto sekä kirjoittajien ja toimittajien teologiset näkemykset. Lopuksi on otettava kantaa muutamiin kysymyksiin, jotka koskevat UT:a kokonaisuudessaan, kuten kysymyksen kaanonista. Erityinen merkitys on sillä toteamuksella, ettei UT:n todistusten arvoa määrätä kerrottujen tapahtumien ja sanojen historiallinen täsmälli-

syys, vaan se seikka, että kirjoittajat ja toimittajat ovat ymmärtäneet ja esittäneet ne totuuden kanssa yhtäpitävinä. Katolisten ja luterilaisten raamatuntutkijoiden yhteisymmärrys näissä metodia koskevissa kysymyksissä on jo sinänsä merkittävä ekumeninen saavutus.

Mainituissa puiteissa tutkitaan perätysten Paavalin Galatalais- ja Korintolaiskirjeitä, Apostolien tekoja, kutakin neljää evankeliumista ja kahden Pietarin kirjeitä. Menettely on hyvin huolellista. Koska Pietaria koskevat raamatunkohdat ovat useinkin epätäydellisiä eivätkä läheskään aina yksiselitteisiä, täytyy usein toimia oletamusten varassa. Kuitenkaan ei epäriidä ottaa selvää kantaa ja tehdä johtopäätöksiä silloin, kun tekstin mahdollistaa. Nooteissa viitataan runsaasti tutkimuksen nykytilanteeseen, mikä tekee kirjan lukemisen erittäin mielenkiintoiseksi. Tutkimuksen kohteeksi otetut Paavalin kirjeet ynnä Markuksen evankeliumi kuuluvat UT:n vahimpaan osaan. Käsittykseni mukaan Paavalin lauseita käsitellään liian juridisesti, mikä muuten on nykyisen raamatuntutkimuksen yleinen tendenssi. Tunnutaan oletettavan, että kirjoittaessaan kirjensä Paavali pyrki yksityiskohdissakin objektiivisuuteen ja täydellisyteen selvittelössään suhdettaan Pietariin. Mitä nimenomaan Paavalin kirjeisiin tulee, olisi sen sijaan enemmän otettava huomioon se erityinen tilanne, jossa Paavali toimi sekä hänen omalaatuinen asemansa, jota hän puolusti. Tämä arvoasteleva huomautus koskee vain menetelemää eikä johtopäätöksiä. Apostolien teot kirjoitettiin noin 20—30 vuotta näiden Paavalin kirjeitten jälkeen. Kirjoittaja esittää historian teologian ja pyrkii harmonisoimaan tapahtunutta tai vielä olemassaolevia vastakohtia. Sen vuoksi tutkijan on miltei mahdollista kuvata tapahtumia ja olosuhteita sellaisina kuin ne todella ovat olleet. Pietarin erityisasemaa alkukirkossa ja hänen lähetystoimintansa voidaan sentään pitää historiallisina tosiasioina.

Kolmesta synoptikosta on Markuksen evankeliumi vanhin. Viidessätoista kohdassa tulee Pietari esiin korostetusti, joko myöntäisesti tai paheksuttavasti. Matteuksen ja Luukkaan evankeliumetta verrataan Markukseen ja niiden erikoisuuksia tuodaan esille. Kysymyksen historiallisesta tilanteesta, tekstien syntyhistoriaan ja toimittajien teologisiin näkökohtiin kiinnitetään paljon huomiota.

Tutkimuksen viimeisessä osassa käsitellään Pietarin kirjeitä. Oletetaan, että ensimmäinen kirje on Pietarin itsensä kirjoittama, toinen sen sijaan kuuluu luultavasti UT:n myöhempiin kirjoituksiin.

Kirjan viimeisessä luvussa muotoillaan hyvin varovaisesti tutkimuksen tulokset. Ensimmäkin tähdenmetään vielä kerran, ettei tutkimuksen aihe ole päävius vaan ainoastaan Pietarin asema Jeesuksen opetuslasten joukossa ja alkukirkossa UT:n todistuksen mukaan. Historiallisen tilanteen rekonstruominen todetaan mahdolltomaksi. Varmuudella voidaan kuitenkin sanoa, että Pietari oli ensimmäisiä ellei peräti ensimmäinen niistä Jeesuksen kutsuista

opetuslapsista, jotka muodostivat erikoisryhmän hänen ympärilleen. Pietari oli varmasti opetuslapsista huomattavin: hän oli se, joka tunnusti todennäköisesti vielä Jeesuksen elämän aikana hänet Messiaaksi, mutta toisaalta ei pystynyt ymmärtämään häntä kokonaan. Alkukirkossa Simonia kutsuttiin Pietariksi, todennäköisesti sen vuoksi, että Jeesus itse antoi hänelle tämän nimen. Pietari näki luultavasti ensimmäisenä ylösnousseen Kristuksen, Jerusalemissa ja sen ympäristössä hän oli tärkein niistä kahdestatoista. Ongelmallisempaa sen sijaan on määritellä tarkoin hänen suhdettaan Paavaliin ja Jaakobiin. Pietari teki lähetystyötä varmasti juutalaisten ja mahdollisesti myös pakanoiden keskuudessa. Hänen teologinen näkemyksensä näissä kysymyksissä, joissa Paavaliin ja Jaakobin kesken vallitsi erimielisyys, oli todennäköisesti näiden kahden väliltä.

Nämä UT:n perusteella tunnetut Pietarin elämäntapahtumien historialliset tosiasiat eivät kuitenkaan tee täyttä oikeutta sille kuvalle, jonka UT antaa Pietarista. UT:ssa on olemassa nimittäin myös Pietarin kuvauksia, jotka sellaisinaan ehkä eivät vastaa historiallista todellisuutta, mutta kuuluvat siihen Pietarin hahmoon, joka muodostui alkukirkossa ja Pietarin kuoleman jälkeen. Pietarin lähetystyön johdosta esimerkiksi kehittyi alkukirkossa kuva Pietarista suurena kristillisenä kalastajana. Samoin Pietari esitettiin lampaiden kaitisijana, so. kasvavain kirkon yllhoitajana. Siheen liittyy kuva Pietarista kristillisen vertiodistajan esimerkkinä ja erityisen ilmeystyksen saajana (erityisesti apokryfissa). Pietari on sen lisäksi oikean uskon tunnustaja ja sen puolustaja väärää oppia vastaan. Mutta tämä kaikki ei poista kuvaa Pietarista syntisenä ja heikkona, vähäuskoisena ihmisenä.

Vaikka UT:ssa on nähtävissä kehitystä myös toisten apostolien hahmoissa, on Pietarin kuva selkeimmin hahmotunut ja tulee vieläkin selväpiirteisemmäksi apostolisen ajan jälkeen. Perusteena tähän on pidettävä sitä historiallista asemaa, joka Pietarilla oli Jeesuksen opetuslasten joukossa ja alkukirkossa.

UT:n Pietaria koskevien todisteiden perusteella on vaikeaa vetää selviä johtopäätöksiä. Historialliset tosiseikat ja alkukirkossa kehittyneet kuvat Pietarista eivät vielä ratkaise kysymystä Pietarin merkityksestä koko kirkolle. Tätä kysymystä on käsiteltävä laajemmassa yhteydessä, ja nimenomaan on otettava mukaan apostolisen ajan jälkeen tapahtunut kehitys (ks. *Lutherans and Catholics in Dialogue, V*). Vaikka tämä ei kuulu tutkimusryhmän tehtävään, on silti valittava, ettei se ole edes yrittänyt viljaita löytönsä dogmaattiseen merkitykseen. Tutkimusryhmä on esittänyt UT:n Pietaria koskevat tosiasiat ja ilmoitukset fenomenologisesti, ja tehnyt tämän selvästi ja yksityiskohtaisesti. Mutta se ei ole ottanut tarpeeksi harkittavakseen näihin ilmiöihin mahdollisesti sisältyvää merkitystä koko kirkolle. Sen vuoksi on ekumeenisessa keskustelussa harkinta näiden tosiseikkojen pelastushistoriallisesta sisällöstä ja merkityksestä vielä välttämätöntä.

Jan Aarts

BYZANTTILAISEN LITURGIAN SYMBOLIIKAN
MUOTOUTTUMINEN

Hans-Joachim Schulz, Die byzantinische Liturgie, Vom Werden ihrer Symbolgestalt. Freiburg im Breisgau 1964. 226 s.

Ortodoksisen kirkon liturginen elämä on herättänyt mielenkiintoa roomalaiskatolisen kirkon piirissä varsinkin itäisiä rittusta noudattavien keskuudessa. Tämä on johtanut menestykselliseen ja systemaattiseen tutkimustyöhön, josta on todistena Münsterin yliopistossa itäisen kirkon liturgiikan ja teologian dosentina toimivan tohtori *Hans-Joachim Schulzin* teos: »Die byzantinische Liturgie». Se kuvaa byzanttilaisen liturgian historiallista kehitystä kirkkoisien aikakaudesta 1300-luvulle asti, jolloin se oli lopullisesti muotoutunut ja vakintunut. Teoksen tekee mielenkiintoiseksi varsinkin se, että koko ajan otetaan huomioon dogmihistorian ja ikonografian vaikutus liturgian kehitykseen ja tuodaan esille myös henkilöitä, joilla oli merkittävä osuus mainitussa kehitysprosessissa.

Symboliikka muodostui byzanttilaisen liturgian olennaiseksi ainekseksi, ja siksi liturgian tutkiminen ja selostaminen on sidottu symboliikan esittämiseen. Tämä onkin teoksen hallitseva piirre, mutta kysymyksessä ei ole vain mekaaninen symbolien luettelu ja selittäminen. Esitys lähtee teologiselta pohjalta ja saavuttaa syvyyssuolittuutensa liturgian mystisen puolen käsitelyssä.

Symboliikka liikkuu kahdella tasolla. Ensimmäinen taso on historiallinen kuvaten Kristuksen elämää. Liturgia on Kristuksen elämän ikoni, kuten *Nikolaos Kabasilas* sanoo. Toista symbolista tasoa hallitsee ns. taivaallisen liturgian ajatus. Sen mukaan maallinen liturgia on taivaallisen liturgian heijastusta. Tämä on liturgian mystinen aines, jonka korostuksella on suoraan pastoraalisesti herätävä vaikutus. Se muistuttaa liturgian velvoittavasta pyhyydestä. Liturgiaketkeissä taivaallisen seurakunnan mukanaolon todistus tulee voimakkaasti esille pientä saattaa ja Kolminaisuuden veisua edeltävissä salaisissa rukouksissa, Kerubiiveisin sanoissa ja varsinkin eukaristiarukouksissa.

Johannes Kryzostomos käyttää eukaristiä käsittelevissä saarnaissaan usein sanaa *mysterium*, tarkoitteen sillä kätkettyä, salaista todellisuutta. Hän asettaa hengellisten silmien eteen valtavan näyn: eukaristiä toimittava pappi on enkeleiden ympäröimä ja alttari on taivaallisten voimien täyttämä. Siksi hän käyttää eukaristiasta attribuutteja jumalallinen, pyhä, peljättävä ja kauhistuttava.

Mystiselle ajattelulle antoi vaikutteita eritoten *Dionysios Areopagialta* teoksellaan »Maallisesta hierarkistast». Edelleen mystinen ajattelu sai uusia ulottuvuuksia 1200- ja 1300-luvuilla *Gregorios Palamaksen* opeista Kristuksen luomattonasta valosta. Liturgian selityksissä raja-aidat hälvenivät, melkein katosivat näkyväisen ja näkymättömän maailman väliltä. Maallinen ja taivaallinen liturgia aivankuin samaistuvat. Eukaristiasa Kristus oli reaalisesti läsnä.

Edellä esitetyn yleisluonnehoidinnan jälkeen on seuraavassa tarkasteltavana bysanttilaisen liturgian historiallisen kehityksen yksityiskohhta, lähinnä synodolisen ajattelun muotoutuminen.

Ensimmäisenä vaiheena on Konstantinopolin ja Efeson yleisten kirkolliskokousten aikakausi. Silloin kasvoi keisarikunnan pääkaupungin Konstantinopolin kirkkopolitiinen merkitys. Teologiset ja liturgiset vaikutteensa se sai samanaikaisesti Antiokiasta. Sieltä olivat alkujuuriltaan peräisin bysanttilaisiksi yleistyneet *Basileios Suuren* ja Johannes Krysoptomoksen nimeä kantavat liturgiat. Kirjan tekijä tarkastelee niiden autenttisuutta. Hän toteaa, että patriarkka *Proklosken* (v. 434—446) esittämäksi on pantu tieto, jonka mukaan Basileios Iyhensi Jaakobin liturgiaa ja Johannes Krysostomos taas Basileioksen liturgiaa. Mutta tämä tieto ei annakaan ajankohdan suhteen ole uusimpien tutkimusten mukaan oikea, vaan 1500-luvulta peräisin oleva käsitys. Piispallisuudessa jumalanpalveluksessa oli improvisoituakin ainesta, joten tekstin vahvistamisessa tuli kysymyksen mukin kuin lyhentäminen.

Basileioksen liturgian anafora oli laajennos Jaakobin ja Markuksen liturgioihin verraten. Basileioisella korostuu voimakkaasti ihmiseksi tullut Jumalan poika. Anaforarukouksissaan hän harjoittaa syvällistä Kristuksen persoonan teologista mieltäskelyä, mikä on heijastusta ensimmäisen yleisen kirkolliskokouksen Jeesusta Kristusta koskevasta opista.

Myös epikleisis oli laajempi kuin muissa anaforissa. Tämä oli ilmeisesti Basileioksen oman teologisen ajattelun tulosta. Hän oli nimittäin valmistelmassa toista yleistä kirkolliskokousta, joka käsittelee oppia Pyhästä Hengestä, mutta hän kuoli v. 379 ennen sen kokoontumista.

Basileioksen liturgian anaforan autenttisuudesta voidaan olla melko varmoja monien lähteiden perusteella. Sensijaan Johannes Krysoptomoksen anaforaan nähden kysymys on problemaattisempi. 900-luvulta peräisin olevassa Vatikaanin Berberini-codeksissa mainitaan hänen nimensä eräiden liturgiarrukousten yhteydessä. On oletettava, että Krysostomos on muidenkin rukousten tekijä, anafora mukaanluettuna. Mutta tämä on vain oletttamus. Joka tapauksessa Krysoptomoksen nimeä kantava anafora on samanlainen kuin Antiokiassa käytetty apostolinen anafora. Tällainen yleisty Konstantinopolissa Krysoptomoksen aikana. Basileioksen anafora oli kuitenkin yleisemmässä käytössä kuin tämä aina 1000-luvulle asti.

Näin bysanttilaisen anaforan ananmessis ja epikleisis laajenivat 300-lu-

valla. Samalla pyhän ehtoollisen sakramenttaalinen puoli korostui teksteissä. Sanctus, enkelten laulu ”Pyhä, pyhä, pyhä on Herra Sebaot...” muistutti eukaristian yhteyttä taivaalliseen todellisuuteen. Anafora muodostui näin Jeesuksen elämän pelastushistoriallisesta muistelemisesta sekä taivaallisten voimien mukanaolon korostamisesta.

Ensimmäisen symbolisen liturgian selityksen teki Johannes Krysostomoksen nuoruuden ystävä *Theodoros Mopsuestianen*. Hän aloitti selityksensä lahjojen asettamisesta pyhälle pöydälle. Tämä kuvasi Kristuksen hautaamista. Sitten hän käsiteli ananmeisia, epikleesia, leivän murtamista ja kuuman veden kaatamista kalkkiin sekä kommuniota. Hän yhdisti nämä Kristuksen pelastushistorian tapahtumiin, kuitenkin niin, että kokonaisuutta hallitsi ajatus ylösnouksesta Kristuksen herruudesta. Vaikka Theodoros ei ollutkaan Bysantin kirkon auktoriteetteja viidennen yleisen kirkolliskokouksen hänestä langettaman tuomion jälkeen, hänen liturgiset selityksensä yleistyivät ja vaikuttivat myöhempiin selityksiin.

Seuraavana on mainittava Dionysios Areopagita 500-luvulta. Hänen teoksellaan Maallisesta hierarkiasta oli suuri vaikutus mystisen näkemyksen lisääntymiseen. Dionysoksen mukaan maallinen liturgia on taivaallisen heijastusta ja jumalallinen armo säteilee Kolminaisuudesta asteen taian enkelikuorojen kautta ja edelleen pappouden asteriden välityksellä kirkkokansaan.

500-luku, joka oli keisari *Justinianus II:n* aikakautta, oli merkittävä liturgian historiassa. Justinianuksen rakennuttamalla Hagia Sofialla tuli olemaan hallitseva asema liturgisen elämän esikuvana. Hagia Sofia viitoitti näkemystä, jonka mukaan kirkkoarkkitehtuurin oli otettava huomioon kultti ja palveltava sitä. Hagia Sofia oli esikuva kupolikirkolle, jotka yleistyivät idässä basilikojen levitessä länteen. Tyyppilistä Justinianuksen aikakaudelle oli vielä jumalainpalvelusten dramatisoituminen ilmeisesti hoviseremonioiden vaikutuksesta. Tämän aikakauden mielenkiintoisia liturgisia ilmiöitä oli suuren saaton kehitys. Siitä tuli melkein liturgian kohokohta, ainakin ulkonaisesti, muistutaten hovikulkuetta. Suurella saatolla oli aluksi vain käytännöllinen merkitys, nimittäin lahjojen siirto pyhälle pöydälle. Kansa oli tuonut lahjoja kirkkoon sekä liturgiaa että köyhiä varten.

Saaton dramaattisuus herätti arvosteluaakin, koska sinnaamattomat lahjat saatettiin samaisista Kristuksen Pyhän Ruumiin ja Yeren kanssa. Mutta suuri saatto sai syvyyssulottuvuuta symbolikasta. Aluksi suuren saaton katsottiin merkitsevän Kristuksen inkarnaatiota. Dionysios Areopagitan mukaan se kuvasi taivaallisista enkelten kulkuetta. Suuren saattoon toi mystistä näkemystä Kerubiitsu, joka otettiin käyttöön keisari Justinianuksen aikana v. 573.

Seremoniallisuus lisääntyi rukouksen ja sananjulistuksen kustannuksella. Sisällörikaat anaforarukoukset tulivat salaisesti luettaviksi Justinianuksen novellan määrityksen mukaan. Samalla kansan osuus liturgian toimittamiseen

väheni ja papiston dramaattinen osuus lisääntyi.

Temppelein symboliikan selittäjistä on mainittava *Maksimios Tunnustaja* 600-luvulta. Hänen liturgisia selityksiä sisältävästä *Mystagogia*-teoksestaan kolmannes on omistettu temppeleille, jonka symboliikan hän johtaa Khalkedonin yleisen kirkolliskokouksen opista. Niinkuin Kristuksella on jumalallinen ja inhimillinen luonto, samoin kirkossa on kaksi osaa: alttari kuvaa taivasta ja kirkkosali maata ja maallista seurakuntaa.

Ikoniteologia, joka syntyi 700-luvulla ikoniriitojen johdosta, antoi lisävirikkeitä symbolisille ajattelulle. Aikakauden liturginen kommentaattori oli patriarkka *Germanos* (k. 733), joka tunnetaan myös ikoniteologian kehittäjänä. Hän selitti ensimmäisenä liturgian aivan proskomnidista lähtien. Proskomidi siirrettiin suuren saaton edeltä liturgian alkuun ja tämä siirto tapahtui sen ajatuksen voimistuessa, että liturgia kuvaa Kristuksen elämää kokonaisuudessaan inkarnaatiosta taivaaseenastumiseen. Pienen saaton selitettiin kuvaavan Kristuksen julkisen toiminnan alkua. Jonkin aikaa pieni saatto oli opettavien liturgian alkuriitti, kunnes sen edelle tulivat tuskellekin annettiin erilaisia tulkintoja. Myös papiston vaatteet saivat vertauskuvansa. Viimeisiä tekstilisiä liturgiassa olivat papiston pukautumisrukoukset. 1000-luvulla laati koko liturgian selityksen Andidan piispa *Theodor*. Hän tukeutui Germanoksen ja ikoniteologian mielipiteisiin.

Ikoniteologia vaikutti myös temppelein sisustukseen. Koska ikonit edustivat alkukuvaa, tuli niillä olla tarkka järjestyksensä. Se noudatti aluksi Dionysios Areopagiitan hierarkista arvojärjestystä. Ylinä kupolissa oli Pantokrator, Neitsyt Maria apsiiksessä, Kristuksen alapuolella enkeli, evankelistat sekä apostolit ja muut pyhät. Myös aihepiiriltään opettavia ikoneja ja freskoja tuli olla temppeleissä, kuten Jeesuksen syntymää, kastetta, Jerusalemiin ratsastamista, ristiä ja ylösnousemusta esittäviä. Nämä suuriin juhliin liittyvät sarjat yleistyivät 1000-luvulla.

1200- ja 1300-luvuilla ikonit ja freskot saivat muotoja, jotka edustivat uskonnollista mieliskelyä ja mystistä kokemusta. Ne olivat luonteeltaan epähistoriallisia. Ikonista hävisivät näkymättömän ja näkyvän seurakunnan rajat. Tällaisia teemoja olivat apostolien kommunio, jossa Kristus oli papilliseen pukuun puketunena suorittamassa eukaristiaa apostolien ja enkelien kanssa pyhän pöydän äärellä. Samanlaisia mystisiä kokemuksia tulkitsevat myös kirkkoisien liturgiaa esittävät ikonit ja freskot. Niissä Basileos Suuri ja Johannes Krysostomos yhdessä muiden kirkkoisien ja enkelien kanssa toimittivat liturgiaa. Edelleen oli pyhiä kuvia, joissa enkelijoukot hierarkisiin pukuihin puketunena suorittivat suurta saattoa. Näin kuvattiin taivaallista liturgiaa, jossa Kristus otti vastaan pyhät lahjat kuninkaan ovilla, kuten piispa tekee sen maallisen liturgian suuressa saattossa. Suuri saatto oli liturgian symboliikan polttopisteessä ja näin sen halliti-

seva asema tuli ikonografisesti vahvistetuksi.

Tällaisia freskoja on säilynyt slaavilaisilla alueilla, mm. Kiovan Sofian kirkossa ja Ohridin tuomiokirkossa. Ajatukseltaan ne pohjautuivat Gregorios Palamaksen oppeihin.

Myöhäisbysanttilaisella kaudella kokosivat liturgisia selityksiä Nikolaos Kabasilas (k. 1363) ja *Simon Tessalonikalainen* (k. 1429). Heidän aikanaan liturgiset muodot ja selitykset olivat jo vakintuneet Bysantissa ja siksi heistä tuli auktoriteetteja myöhemmille ajoille.

Simeon Tessalonikalainen kokosi käytössä olleen liturgisen tradition sekä käytti selitystensä auktoriteettina aikaisempia kommentaattoreita. Temppelein symboliikan hän selitti Maksimos Tunnustajan mukaan. Hierarkiset astet ja kirkkokana vastasivat hänelle enkelikuorojen asteita Dionysios Areopagian mukaan. Suuri saatto kuvasi sekä Jumalan valtakunnan tuloa että Kristuksen hautaamista. Suuren saaton tulkinnassa hän käyttää Maksimos Tunnustajan selityksiä. Simon Tessalonikalainen omisti proskomidille suurta huomiota. Proskomidi kuvasi sekä inkarnaatiota että uhria, jota profetalliset ennustukset Karitsasta tarkoittivat. Pyhien puolesta otettiin osaa heidän jumalallisen valaistuksensa lisääntyneeksi. Muiden puolesta otetut osaset olivat pelastusta tuottavia.

Auktoriteettinaan Simon Tessalonikalainen mainitsi myös Basilios Suuren ja Johannes Krysostomoksen. Materiaalia valitessaan hän ei kuitenkaan ollut kriittinen eikä painottanut asioita tärkeysjärjestyksessä. Sitä osoitti esim. proskomidille omistettu suuri huomio.

Nikolaos Kabasilas oli omaperäisempi. Hänellä oli selitysten keskipisteenä pyhä eukaristia. Kaikki mikä edelsi sitä, oli valmistautumista sitä varten. Hän käytti lähteenään Theodoros Mopsuestilaisen, Maksimos Tunnustajan, Germanoksen ja Andrian piispan Theodorin teoksia. Liturgia oli hänen mukaansa Kristuksen elämän ikoni. Hän korosti epikleiksien välttämättömyyttä anaforarakouksessa edustan siten itäisen kirkon ajatustapaa. Kalkkiin sekoitettu kuuma vesi kuvasi Pyhän Hengen vaikutusta seurakunnassa.

Johannes Kabasilas ei antautunut liika taivaallisen liturgian näkyihin eikä unohtanut liturgian keskeisimmän osan, eukaristian, tärkeyttä merkitystä. Sitä huolimatta Kabasilas oli mystikko Palamaksen hengessä, viimeinen lajissaan. Korostessaan pyhän ehtoollisen merkitystä hän samalla opetti, että ehtoollisen välityksellä maallikkokin pääsee osalliseksi jumalallisesta valaistuksesta ja Taaborin luonnattomasta valosta kuten kilvoittelijat yksinäisyydessä ja hiljaisuudessa suoritetun askeesin ja lakkaamattoman rukouksen kautta.

Viktor Raiias

YKSINKERTAINEN ILO

Aari Surakka. Yksinkertainen ilo. Runoja. Helsinki 1974.

Aari Surakan neljäs runokokoelma »Yksinkertainen ilo» on nimensä veroinen. Luonto, lapsi ja kirkollisesta elämästä saadut kuvat värittävät hänen sanontaansa.

»Katunuskannonin» alku

Ja iltojen lunisimussa hevät lähestyy

vurpuksen köyhä laulu kuuluu vielä

omenapuun oksa paisuu;

kertoo siitä, miten kevät merkitsee runoilijalle tapahtumista, uuden suven tuloa. Taite runossa tulee esille heti seuraavissa säkeissä:

palaa ristin kinnallava lamppu

— — —

ääni yksinäisen liekin valossa kysyy

tuhattuolisin sanoin, — — —

Luonnosta tultiin kirkkoon, missä elävä rukous sävyttää olemista. Tätä runoa ei turhaan ole sijoitettu ensimmäiseksi; sillä on koko kokoelmaa luonnehtiva merkitys. Kirjan viimeisessä osastossa oleva »Pyhän haudan kirkko» kertoo, että *Ei Hän ole täällä / kalliarvoisten lamppujen, säistuksen, kultan, marmorin keskellä.* Runoilija haluaa korostaa, että Jumala on ihmisten sydämissä, jos on. Kärsimys on yhteistä niin Hänen tunnustajilleen kuin vastustajilleenkin, ja elämän katoamattomuudessa on *ihminen Hänen todistajansa.* »Sininen kirkko» kertoo runoilijan lapsuuden kirkosta, jossa *Pyhä Nikolaos kaisee laumaansa.* Siinä tulee esiin runoilijan viihtymys väreihin, tällä kertaa siniseen. Kuvataan ikoneja, muistetaan rukouksijoita, ja runo päättyy pääsiäisaajan sanomaan: *Risti ja varva on annoa te, jota hitaasti opimme kulkemaan halki elämän täällä vaeltassamme.*

Lapsi merkitsee runoilijalle jotakin puhdasta ja lahjoittaa hänelle »yksinkertaisen ilon»: *Lapsi oli luonani / seisoi ehtoollatavasta vasten / pienitä kukkaa lajoiden /.* Lapsi tuo tullessaan myös enkelin. Sairastavan lapsen enkeli näkee alati Jumalan kasvot. Niiden armoa rukouksillaan *pieneen vuoteeseen / jonka yllä rikkouslampu lepattaa / Sinun omien lapsenkasvojesi valossa. /*

Suomalainen ortodoksinen runous on saanut Aari Surakan »yksinkertaisessa ilossa» uuden merkittävän lisän. Sanonta on juuri Aari Surakalle ominaista, yksinkertaisen harrasta ilmaisuja, joka koskettaa lukijaa hyvin läheltä: Ekumenian aikakaudella voi vain toivoa, että tämä runoteos tavoittaisi ei-ortodoksisetkin lukijat, niinkuin on käynyt Surakan aikaisemmillekin kokoelmille.

Tuovi Monola

