

ORTODOKSIA

44

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

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

Toimituskunta

Veikko Purmonen, päätoimittaja

Matti Kotiranta, toimitussihteeri

Pentti Hakkarainen

Heikki Huttunen

Hannu Mustakallio

Jouko Sihvo

Kuopio 1995

ORTODOKSIA

44

Published by

FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOXY
AND EAST EUROPEAN CHURCH STUDIES
UNIVERSITY OF HELSINKI

Editorial Board

Veikko Purmonen, Editor

Pentti Hakkarainen

Heikki Huttunen

Hannu Mustakallio

Jouko Sihvo

Acting Editorial Secretary

Matti Kotiranta

ISSN 0355-5690

Gummerus Kirjapaino Oy
Jyväskylä 1995

SISÄLLYS

KIRJOITUKSIA

<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	Bysantin diplomatiasta	5
<i>Pentti Hakkarainen:</i>	Bysantin yksityiset uskonnolliset laitokset keisarikunnan viimeisinä vuosisatoina	19
<i>Heikki Kirkinen:</i>	The Founding of the Valamo Monastery: When, How and by Whom	30
<i>Timo Frilander:</i>	Valtiovalta, venäläiset ja kalenterikysymys 1917–1923	56
<i>Teuvo Laitila:</i>	Kilvoittelu ja vaihto ihmisen eettisinä suhteina luontoon karjalaisen perinteen valossa	85
<i>Marianna Flinckenberg-Gluschkoff:</i>	Ikonimaalauksen renesanssi Suomen ortodoksisen kirkon piirissä	99
<i>Kari Kotkavaara:</i>	Hyppy ikonien maailmaan. Venäläisistä taiteilijoista ikonimaalareina	111
<i>Mikko Ketola:</i>	Ukrainan kirkkokunnat neuvostoajan jälkeisessä murroksessa 1991–1993	141
<i>Kimmo Kääriäinen:</i>	Proselytismi Venäjällä	168
<i>Arto Luukkanen:</i>	Postkommunistisen Venäjän uskonto- poliittisen tilanteen tausta	186

KATSAUKSIA

<i>George Soldatow:</i>	The Orthodox Church in America	201
<i>Veikko Purmonen:</i>	Isä Aleksander Hotovitskin kanonisaatio	206
<i>Panu Hallamaa:</i>	Valamo-tutkijoiden seminaarit	210

KIRJALLISUUTTA

<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	Ajaton Bysantti (Teuvo Laitila)	214
<i>Vladislav Cypin:</i>	Istoriija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1917–1990 (Hanna-Maija Ketola)	215
<i>Raija-Liisa Pöllä:</i>	Solovetskin luostari. Venäjän historian peili (Mikko Ketola)	217
<i>Erkki Vettenniemi:</i>	Toinen hallitus. Aleksandr Solzhenitsyn, venäläinen kirjailija (Mikko Ketola)	218

TIETOJA KIRJOITTAJISTA	221
-------------------------------------	-----

CONTENTS

ARTICLES (with English summaries)

<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	On Byzantine Diplomacy	5
<i>Pentti Hakkarainen:</i>	Private Religious Institutions in the Last Centuries of the Byzantine Empire	19
<i>Heikki Kirkinen:</i>	The Founding of the Valamo Monastery: When, How and by Whom	30
<i>Timo Frilander:</i>	The Finnish State, the Russians in Finland and the Calendar Reform of the Finnish Orthodox Church in 1917–1923	56
<i>Teuvo Laitila:</i>	Anthropological Thoughts on Ethics, Time Perception and Rituals in the Traditional Karelian Community	85
<i>Marianna Flinckenberg-Gluschkoff:</i>	The Renaissance of Icon Painting in the Orthodox Church of Finland	99
<i>Kari Kotkavaara:</i>	The Twentieth Century Russian Artists as Icon Painters	111
<i>Mikko Ketola:</i>	The Ukrainian Churches in the Confusion of the First Post-Soviet Years 1991–1993	141
<i>Kimmo Kääriäinen:</i>	Proselytism in Russia	168
<i>Arto Luukkanen:</i>	The Background of the Religious-Political Situation in the Post-Communist Russia	186

REPORTS AND SHORTER CONTRIBUTIONS

<i>George Soldatow:</i>	The Orthodox Church in America	201
<i>Veikko Purmonen:</i>	The Canonization of Fr. Alexander Hotovitsky	206
<i>Panu Hallamaa:</i>	The Research Seminaries of the Valamo Specialists	210

REVIEWS

<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	Timeless Byzantine (Teuvo Laitila)	214
<i>The Very Rev. V. Cypin:</i>	The History of the Russian Orthodox Church (Hanna-Maija Ketola)	215
<i>Raija-Liisa Pöllä:</i>	The Solovetsk Monastery. A mirror of the Russian History (Mikko Ketola)	217
<i>Erkki Vettenniemi:</i>	The Second Government. Aleksandr Solzhenitsyn, a Russian Writer (Mikko Ketola)	218

NOTES ON THE CONTRIBUTORS	221
--	-----

Jarmo Hakkarainen

Bysantin diplomatiasta

Johdanto

Yli kolmekymmentä vuotta sitten *Dimitri Obolenski* aloitti esitelmän Bysantin tutkimuksen Ohrid-konferenssissa Belgradissa sanoilla: ”Bysantin keisarikunnan diplomatiä odottaa yhä tutkivaa historioitsijaa.”¹ Toteamus pitää yhä paikkansa.

Obolenski valitsi esitelmässään paikallisen lähestymistavan. Hän rajoittui käsittelemään bysanttilaisen diplomatin ilmenemismuotoja Bysantin pohjoisen rajaseudun alueilta Mustanmeren ympäristöön. Hänen oli pakko rajata aihetta, koska Bysantin diplomatian perustutkimus oli puutteellista.²

Demetrios Zakythinos kritisoi puheenvuorossaan Obolenskin esitelmää. Hänen mielestään bysanttilaisen diplomatian tarkastelun rajaaminen tiettyyn alueeseen vääristää koko kysymyksenasettelun. Paikallisdiplomatiä keskittyi hänen mielestään mitättömiin kysymyksiin ja siksi siihen pohjautuva tarkastelu sekoittaa Bysantin keisarikunnan politiikan keskeiset linjat.³

Bysanttilaisen diplomatian yleisesityksestä on hyvä huomata kaksi näkökohtaa. Ensiksi Bysantin keisarikunnan jakaminen kolmeen pääalueeseen, länteen, pohjoiseen ja itään, on puutteellinen, koska kullakin alueella oli erilaisia poliittisia muodostelmia. Esimerkiksi Bysantin itäinen osa oli kosketuksissa muihinkin kuin keskusjohtoiseihin valtioihin, Iraniin, Mongoliaan ja lopulta ottomaanien turkkilaiseen valtakuntaan. Keisarikunta joutui tasapainottelemaan 300-luvulta 500-luvulle pienten arabikuningaskuntien kanssa ja 1100-luvulla seldžukkien kanssa. Läntisetkin valtiot poikkesivat suuresti toisistaan: Fredrik Barbarossan (1152–1190)⁴ keisarikunta vaati erilaista diplomaattista asennetta kuin esimerkiksi Lombardian viranomaiset Etelä-Italiassa. Stefan Dušanin (1300-luvulla) serbialainen hallinto loi bysanttilaisia diplomaateille aivan toisenlaisia ongelmia kuin pieni ja rikas Dubrovnik.⁵

Toiseksi on hyvä muistaa aikatekijä. Justinianos I:n (527–565) Bysantti oli erilainen kuin 1400-luvun vaikeuksien keskellä elänyt keisarikunta. Keisareilla oli 1300-luvun lopulla ja 1400-luvulla hyvin aktiivinen diplo-

maattinen rooli. He matkustelivat Italiassa ja Ranskassa ja pyrkivät saamaan sotilaallista apua turkkilaisten hyökkäyksiä vastaan. Poliittinen tilanne ja diplomaattinen toiminta olivat täysin toisenlaisia kuin 500-luvulla.

Bysantin keisarikunnan poliittista ideologiaa käsittelevässä kirjassaan *Helène Ahrweiler* jakaa tekstinsä seitsemään kronologiseen lukuun: universalismi, nationalismi, imperialismi, bysanttilainen patriotismi etsii uusia arvoja, kreikkalainen ja ortodoksinen patriotismi ja kansallinen utopia.⁶ Kuten kaikissa teemallisissa rakenteissa myös Ahrweilerin jaossa on yksipuolisuutta. Esimerkiksi käsitteellä nationalismi ikonoklastisen kauden luonnehtiminen on epämääräistä, ymmärrettiin nationalismi miten tahansa. Toisaalta kun tutkija leimaa Bysantin historian ensimmäisen kauden (Leo III:n valta nousuun (717) saakka) universalismin ajaksi, hänellä on oikea suunta.

Roomalaista ja myöhemmin bysanttilaista diplomaattista toimintaa säätelivät perinteiset toimintamallit ja protokollasäännöt. Kuitenkin diplomaattiset suhteet voivat kehittyä vain, jos ne perustuvat myönnytyksiin, joustavuuteen, sopeutumiseen ja vastapuolen käsitysten, tapojen ja intressien kunnioittamiseen. Bysantin diplomaatit osasivat joustavuuden taidon, kun sitä tarvittiin. Tiedetään, että vuonna 395 prefekti *Rufinus* meni länsigoottien kuninkaan Alarikin puheille pukeutuneena goottilaiseen sotilasasuun.⁷

Keisari Justinianoksen hallituskaudella (561) allekirjoitettiin Bysantin ja Persian rauhansopimus roomalaisen ja persialaisen perinteen mukaisesti. Bysanttilaiset vaativat sopimusasiakirjojen vahvistukseksi myös suullisen valan, mutta he kuitenkin hyväksyivät ei-kristittyjen valan oikeudellisuuden.⁸

Varhaisten bysanttilaislähteiden mukaan diplomaatin korkein hyve on harkitsevuus (*synesis*). Harkitseva diplomaatti on vähäpuheinen. Juuriksi lähteet puhuvat harvoin suurlähettiläistä harkitsevuuden esimerkkeinä. Harkitsevuus ja kaukonäköisyys olivat ominaisuuksia, jotka eivät kuvastaneet pelkästään diplomaatin mentaliteettia ja hyvää ammattikäyttäytymistä, vaan myös ilmaisivat bysanttilaisen diplomatian yleis-metodologiaa.

Suurlähettiläiden vaihdokset olivat verrattain harvinaisia. Suurlähettilään keskimääräinen palveluaika samassa lähetystössä kesti kolmisen vuotta. Toisinaan lähettiläitä vapautettiin tehtävistään epäselvyyksien tai suoranaisten rikosten vuoksi. Myös uuden keisarin valinta saattoi vaikuttaa suurlähettiläsvirkoihin.⁹

Rooman keisarikunta jätti Bysantille pitkälle kehittyneet perustuslailliset ja julkisoikeudelliset käsitykset ja normit. Tämä huolellisesti laadittu lakijärjestelmä antoi diplomaateille tärkeän aseman vaikeissa poliittisissa

tilanteissa, joissa vierailta kansoilla oli oma käsityksensä valtiosta ja sen toiminnasta. Erityisen tärkeä oli diplomaattien rooli vieraskansojen kanssa solmituissa rauhansopimuksissa. Nämä sopimukset loivat usein uusien valtioiden perusrakenteen. Noin vuoteen 800 mennessä Bysantin keisarikunta oli rakentanut diplomaattisia suhteita lähinnä saksalaisiin kansoihin, Espanjan länsigootteihin, frankkeihin ja lombardeihin, hunneihin ja myöhemmin avaareihin, bulgaareihin ja lopulta arabeihin. Ummajadin kalifaattia (Damaskos) kutsuttiin oikeutetusti bysanttilaiseksi kalifaatiksi.

Bysantti peri käsityksen organisoidusta valtiosta Rooman keisarikunnalta. Valtiokäsitys rakentui valtion viranomaisten ja kansalaisten lailliseen suhteeseen. Institutionaalisten suhteiden toimivuuden keskeinen väline olivat lait.

Historioitsija *Johannes Malalas* († 570) kertoo, miten bysanttilainen diplomatia toimi Konstantinopolissa. Kun Kaakkois-Aasian kuningas Ztatiös vieraili vuonna 520 Konstantinopolissa, ”keisari otti hänet vastaan ja hänet kastettiin. Kun hänestä oli tullut kristitty, hän solmi avioliiton roomalaisen naisen kanssa — kuningas otti vaimonsa mukaan kotimaahan. Rooman keisari Justinos kruunasi Ztatioksen ja asetti hänen päähänsä roomalaisen keisarinkruunun. Hänet puettiin valkoiseen täyssilkkiiseen viittaan.”¹⁰

Bysantin keisarin tapa suoda arvonimiä vierasmaalaisille hallitsijoille oli tyypillinen diplomatian apukeino. Hunnien hallitsija Attila (434–453) oli yksi hallitsijoista, joille suotiin arvonimi *magister militum*¹¹ (στρατηλάτης) kaikkine etuoikeuksineen ja vuosittaisine palkkioineen. Kuitenkaan Bysantin diplomaatit eivät pitäneet Attilan suunnitelmista hyökätä Persiaa vastaan.

Bysantin diplomatian uskonnollisia näkökohtia ovat korostaneet monet tutkijat.¹² On kiistatonta, että ortodoksinen kirkko toimi keisarillisen politiikan voimakkaana välikappaleena. Sen sijaan voidaan kysyä, oliko kristillistäminen bysanttilaisen diplomatian väline vai päämäärä? Olipa vastaus kumpi tahansa, kysymys tulisi asettaa selkeästi.

Bysantin diplomatia, niin kuin mikä tahansa sen muukin toiminta oli keskitettyä. Sitä ohjasivat Konstantinopolin keisarilliset virkamiehet, jotka saivat palkkioksi korkeita arvonimiä, runsaita lahjoituksia ja muita etuuksia.

Usein Bysantin diplomatiaa on sanottu luonteeltaan universaaliseksi. Bysanttilaisessa universalismissa yhdistyi Rooman keisarikunnan ja kristillisen kirkon universalismi yhdeksi ainoaksi yhteiskuntapoliittiseksi ohjelmaksi. Mutta omituista kyllä bysanttilainen universalismi oli pikemminkin konservatiivista kuin ekspansiivista ja diplomatia oli enimmäkseen puolustusellista. Tosin eräät hallitsijat ajoivat keisarikunnan alueellista laajentumista, muun muassa *Justinianos I* (527–565),¹³ *Basileios II*

(976–1025)¹⁴ ja *Manuel I* (1143–1180)¹⁵, mutta nämäkin valloitukset merkitsivät enemmän Bysantin vanhojen alueiden takaisinsaamista kuin varsinaista laajenemista.

500-luvun diplomatiaa

Bysantin ja Persian välinen ns. ikuinen rauha solmittiin vuonna 532.¹⁶ Johannes Malalas kertoo meille rauhan päättäneen kolmekymmentä vuotta kestäneet vihamielisyydet osapuolten väliltä.¹⁷ Ikuinen rauha kesti seitsemän ja puoli vuotta. Malalaksen kronikka on ilmestynyt luultavasti vain muutama kuukausi rauhansopimuksen kirjoittamisen jälkeen.¹⁸ Malalas kertoo itse sodasta varsin vähän ja hänen huomautuksensa perustuvat keisarin suurlähettiläiden toimintaan. Tosin Malalas kirjoittaa bysanttilaisesta diplomatiasta hyvin rajallisesti. Hänellä ei ole mitään sanottavaa diplomatian keinoista eikä taidoista. Sen sijaan hän on tallentanut jälkipolville kuvauksen siitä, miten Bysantin keisari lähetti suurlähettilään Persiaan neuvottelemaan rauhasta.

Malalaksen kertomus alkaa vuodesta 529. Silloin keisari Justinianos I määräsi oppineen nimeltään Hermogenes matkustamaan Persiaan. Matka alkoi toukokuun 12. päivänä vuonna 529.¹⁹ Heinäkuun 2. päivänä Persian keisari *Kavad* otti suurlähettilään vastaan.²⁰ Persian keisari sai Bysantin hallitsijalta ystävyyden eleenä lahjoja, hän kuitenkin hylkäsi tämän rauhantarjouksen.

Malalas manitsee viisi kohtaa, joilla bysanttilaiset yrittivät saada persialaiset solmimaan rauhan. Ensinnäkin he toivat esiin keisari Justinianoksen valtaannousun (todellisuudessa siitä oli jo kaksi vuotta!). Toiseksi bysanttilaiset pyrkivät kohteliaisuudellaan saamaan nämä kaksi maailmanvaltaa neuvottelupöydän ääreen. Kolmanneksi suurlähettiläs toi Persian keisarille runsaat lahjat. Neljäntenä keinona oli Hermogeneksen ammattitaito, vaikka itse neuvotteluissa oli vähän tehtävissä.² Viidentenä vaikuttivat diplomatian hitaat askeleet.

Valitettavasti Malalas ei kerro tarkasti, milloin Persian keisari vastasi Justinianoksen rauhanehdotukseen. Diplomaattinen prosessi jatkui yhä syyskuussa vuonna 529. Vuoden 530 maaliskuussa keisari Justinianos lähetti jälleen lähettiläitä Persian keisarin luo,²² mutta keisari kieltäytyi vastaanottamasta heitä. Vasta elokuussa hän suostui tapaamaan kolme Bysantin lähettilästä, Rufinuksen, Aleksanderin ja Hermogeneksen. Delegaatio palasi Konstantinopoliin vasta marraskuussa vuonna 530.²³

On epäselvää, mitä sitten tapahtui. Malalas aloittaa seuraavan diplo-

maattisen vaiheen kuvauksen kesäkuusta 531. Bysantin ja Persian neuvotteluissa diplomaatin tehtäviä hoiti diakoni Sergios.²⁴ Diplomaattisen tehtävän takana oli luultavasti saraseenien prinssi *al-Mundhir*, persialaisten uskollinen liittolainen. Keisari Justinianos lähetti diakonin mukana *al-Mundhirille* runsaasti lahjoja, ja samanaikaisesti Rufinus matkusti Persiaan mukanaan keisarin kirje, jossa suositeltiin rauhaa Bysantin ja Persian välille. Lisäksi keisarinna Teodora lähetti lahjoja Persian keisarinnalle, jota hän kutsui ”sisarekseen”.²⁵

Persian hallitsija Kavad kuoli syyskuun 13. päivänä vuonna 531. Kuolema koettiin rauhanneuvottelujen kannalta myönteisenä asiana. Kavadin seuraaja, hänen poikansa *Kosroes* kutsui heti Bysantin diplomaatit Persiaan neuvottelemaan rauhasta. Tämä tarkoittaa, että he olivat viettäneet yli kolme kuukautta Bysantin keisarikunnan alueella. Heitä ei ollut päästetty Persiaan. Tässä tilanteessa diplomaatit kieltäytyivät menemästäkään Persiaan, elleivät saisi asialle keisari Justinianoksen virallista lupaa. Keisari ei lupaa myöntänyt, hän jopa kieltäytyi tunnustamasta Kosroesta Persian keisariksi.²⁶ Malalas viittaa tässä suoraan viralliseen keisarilliseen lähteeseen.

Bysanttilaiset tunsivat suurta epäluuloa persialaisten rauhanpyrkimystä kohtaan. Lopulta *Nika-kapina* (532) taivutti keisari Justinianoksen innokkaammaksi rauhanneuvotteluihin.²⁷

Bysanttilaista diplomatiaa (800–1204)

Keskiajan bysanttilaiset puhujat ja kirjailijat ylistivät keisarikunnan diplomatiaa. Bysantin diplomatiolla oli silti kielteisetkin puolensa, erityisesti 900-luvulla. Keisarit olivat liian innokkaita jakamaan lahjoja ja arvonimiä ulkomaisille hallitsijoille ja mahtimiehille. Tällainen hallitsija oli *Konstantinos VII* (913–959), joka ”oli hyväluontoinen keisari, viihtyi palatsissaan ja pyrki tekemään naapurikansat ystäviksi lempeydellään”. Konstantinoksen historiallinen merkitys ei ole hänen poliittisissa saavutuksissaan, vaan siinä, että hän tuki poikkeuksellisen monipuolisesti aikansa kasvatust- ja sivistystyötä.²⁸ Keisarin oma kirjallinen luovuus säteili uusia kulttuuriarvoja ympäristöön, myös bysanttilaiseen diplomatiaan.

Täysin toisenlainen hallitsija oli *Nikeforos II Fokas* (963–969). Hän ei jakanut lahjoja ulkomaisille hallitsijoille. Hän piti sodankäynnistä ja alistasi naapurikansoja terrorilla ja miekalla.²⁹

Nikeforos on esimerkki siitä, ettei Bysantin perinteistä diplomatiaa aina noudatettu. Silti bysanttilaiset turvautuivat ulkomaansuhteissaan yleisesti

pehmeisiin keinoihin: rahalahjoituksiin, lahjoihin ja suostutteluun. 800- ja 900-luvuilla diplomatia keskittyi paljolti pääkaupunkiin Konstantinopoliin. 1100-luvulta lähtien Bysantin keisarikunnan alaiset alueet olivat yhä vilkkaamman diplomaattisen mielenkiinnon kohteena. Pyhiinvaltajat ja ristiretkeläiset, kirkonmiehet ja kauppiat matkustelivat latinalaisen lännen ja latinalaisen Välimeren alueen väliä.

Bysanttilaiselle diplomatille oli näinä vuosisatoina luonteenomaista päämäärien moninaisuus. Toisinaan etsittiin poliittista tasapainoa, toisinaan naapurikansojen hallitsijat yritettiin taivutella uskollisiksi Bysantin keisarilliselle hoville. 900–1100-luvuilla Bysantti osoitti alueellisen laajentumisen halun merkkejä.

Kaikki hallitsijat eivät viihtyneet Konstantinos VII:n tapaan pääkaupungissa hoviväen keskellä. Keisari Nikeforos II kävi jatkuvaa taistelua islamia vastaan, hänelle se oli pyhä velvollisuus. Hän jopa julisti, että kaikki Bysantin sotilaat, jotka kaatuivat taistelussa islamilaisia vastaan, tulisi julistaa marttyyreiksi.³⁰

Bysantin keisarin ja naapurikansan hallitsijan kirjeenvaihto paljastaa selkeästi, miten osapuolet saattoivat ymmärtää eri tavoin diplomaattisen yhteydenpidon ja sen tarkoituksen. Keisari *Konstantinos IX* (1042–1055) ilmaisee tämän osuvasti: ”Mitä kirjoitankin, se merkitsee eri asiaa Bysantin keisarille ja kalifille.”³¹

Sotilaskeisarit, kuten *Basileios II* (976–1025) ja *Aleksios I* (1081–1118), jättivät veljensä ja äitinsä Konstantinopoliin hoitamaan hallitsijan tehtäviä, joihin kuuluivat myös keisarilliset seremoniat.³²

Bysantin keisarilla oli keskeinen merkitys diplomatiassa, vaikka toisinaan (esimerkiksi 1100-luvulla) hallitsija saattoi viipyä sotaretkellä yli vuodenkin. Luonnollisesti Konstantinos VII:n kaltaiset hallitsijat olivat diplomatian toimivuuden kannalta parempia kuin ns. sotilaskeisarit, jotka viihtyivät sotakentillä.

Bysanttilainen diplomatia käytti monenlaisia keinoja. Toista osapuolta saatettiin painostaa suoralla sotilaallisella voimalla, niin että Bysantin liittolaiset nostivat aseensa keisarikunnan vihollisia vastaan. Eräissä keisarikunnan osissa muodostui keisaria tukevia poliittisia ryhmiä. Toisaalta bysanttilaiset käyttivät ulkomaansuhteissaan hyväkseen ystävällisyyttä ja vieraanvaraisuutta. Vierasmaalaisten hallitsijoiden sukulaisia, erityisesti poikia, kutsuttiin vierailulle Konstantinopoliin, jossa he tutustuivat bysanttilaiseen kulttuuriin ja ortodoksiseen uskoon. Bysantin prinssien avioliitot (700-luvulta lähtien) ulkomaisten prinsessojen kanssa lisäsivät osaltaan vieraiden kulttuurien ja elämäntapojen tuntemusta.³³

Suuri osa keisarillista avioliitoista, jotka solmittiin Bysantin ja lännen hovien kesken, palveli osaltaan myös poliittista liittoa. Tällaiset allianssi-avioliitot saavuttivat määrällisen huippunsa Komnenos-dynastian aikana

(1081–1185). Luonnollisesti niiden solmiseen liittyi diplomaattista valmistelua, arvonimien myöntämistä sekä raha- ja ylellisyyslahjojen antamista.

Ns. palatsidiplomatia säilytti merkityksensä senkin jälkeen, kun Bysantti menetti alueitaan ja joutui puolustuskannalle (1100-luvun jälkeen). Maa oli vielä 1000-luvun puolivälissä merkittävä maailmanvalta, jonka joukot vyöryivät Balkanilla. *Mikael Psellos* on laittanut keisari Konstantinos Monomahoksen (1042–1055) puolison Teodoran suuhun mahtia osoittavat sanat: ”Barbaarit pelkäävät voimaamme ja sen vuoksi itä ja länsi alistuvat valtaamme.”³⁴

Tutkijoilla on suuri kiusaus viitata tähän Pselloksen lainaukseen esimerkkinä bysanttilaisesta itsetyytyväisyydestä ennen keisarikunnan romahtamista. Joku voi väittää, että Bysantti vastasi ulkomaansuhteiden ongelmiin rahalla, sillä bysanttilaiset historioitsijat ovat tallentaneet useita kuvauksia lahjoista, joita jaettiin mahdollisille tuleville liittolaisille. Esimerkiksi Leo Diakonin mielestä ”lahjat” ja ”lumoavat”, ”houkuttelevat” sanat olivat olennaisen tärkeä diplomaattinen ase venäläisten kanssa käytyissä neuvotteluissa.³⁵ Totuuden nimessä on todettava, että lahjat, houkuttelevat sanat ja puheet pyrkivät vastapuolen manipulointiin, mutta ne eivät kerro koko totuutta bysanttilaisen diplomatian olemuksesta.

Ns. palatsidiplomatia rakentui poliittisten kysymysten tarkkaan arviointiin ja säännölliseen tiedonhankintaan naapurikansoista. Siksi bysanttilaiset kokosivat täsmällistä tietoa vierasheimoisten historiasta, tavoista, uskomuksista ja luonteesta. Keisarin hovissa oli näihin tehtäviin erikoistuneista ihmisiä.

Keisarikunnan viimeisten vuosisatojen (1204–1453) diplomatiaa

Diplomatia, traditioiden ja instituutioiden sekoitus, on tärkein ulkomaansuhteiden hoidon väline eikä sitä pysty erottamaan traditioista ja instituutioista. Bysantin diplomatia oli perinteiden ja tapojen rikas kirjo. 1200-luvulta lähtien keisarikunta oli pieni ja rappioitunut. Kuitenkin siellä 1200-luvun jälkipuoliskolla eli vielä voimakas usko ja kunnianhimo. Se johti Konstantinopolin vapauttamiseen latinalaisten ikeestä (1261). Tilanne oli aivan toisenlainen 1300-luvun lopulla, jolloin keisarikunnan romahdaminen näytti olevan vain ajan kysymys.

Bysanttilaisen 1300- ja 1400-luvun diplomatian huomiota herättävin piirre oli se, että ulkonaisesta heikkenemisestä huolimatta keisarikunta

toimi, niin kuin se olisi ollut edelleenkin mahtivaltio. Muut valtiot näyttivät edelleen tunnustavan Bysantin keisarin erityisaseman: hän oli keisari *par excellence*. Keisari Mikael VIII Paleologokselle (1259–1282) ja hänen seuraajilleen osoitettiin perinteistä kunnioitusta, vaikka kaikki tiesivät, ettei keisari ollut enää entisen kaltainen hallitsija. Asiasta vaiettiin. Ajatus ikuisesta keisarikunnasta ei ollut pelkästään bysanttilainen unelma, sitä pitivät yllä ihmiset, jotka muistelivat Bysantin suuruuden aikoja.

Toinen tärkeä bysanttilaisen diplomatian sydän oli ekumeeninen patriarkaatti. Bysantin patriarkka oli perinteisesti tehnyt yhteistyötä keisarin kanssa ulkopoliittikan kysymyksissä. Keisarikunnan poliittisen heikentymisen seurauksena patriarkan hengellinen ote kaikkavaltiaan lujittui.³⁶

Paleologos-dynastian (1261–1453) aikaa leimasi keskeinen ulkopoliittikan teema: ortodoksinen usko. Sillä on väistämättä keskeinen osa kaikessa diplomaattisessa toiminnassa. Läpi koko historiansa, ja erityisesti Paleologos-kaudella, Bysantti oli kahden vihollisen painostuksen kohteena. Toisaalta uusi turkkilainen (ottomaanien) valta, taisteleva islamilaisuus, uhkasi yhtä lailla keisarikuntaa kuin ortodoksista uskoa. Toisaalta painostivat latinalaiset kristityt, joiden valta laajeni enemmän taloudellisesti kuin alueellisesti.

Bysanttilaisten enemmistö vastusti latinalaisten pyrkimystä alistaa ortodoksit Rooman paavin valtaan. Latinalaisvalta (1204–1261) syvensi bysanttilaisten tietoisuutta omasta uskonnostaan ja kulttuuristaan. Vähemmistö, lähinnä varakkaat, älyllisesti suuntautuneet ihmiset, näki yhteydet latinalaiseen maailmaan tärkeinä sekä kulttuurisesti että taloudellisesti.

He tuijottivat sokeina lännen poliittisiin tarjouksiin. Bysantin keisari *Mikael VIII* alistui paavin kirkkopoliittiseen tahtoon.³⁷ Mutta Bysantin kansa oli vakuuttunut, että sen ortodoksisen uskon puhtaus oli keisarikunnan ainoa turva. Kreikkalaisten kansallinen vastenmielisyys, kansallinen epäluulo latinalaisia kohtaan ei ollut perusteeton. Bysanttilaiset eivät pelänneet ainoastaan turkkilaisten hyökkäyksiä, vaan myös alistamista lännen kirkon komentoon.

Edellä kuvattu Bysantin yhteiskunnan syvä repeämä antoi ortodoksiselle kirkolle merkittävän aseman ulkopoliitikassa, sillä keisarillisen diplomatian mahdollisuudet olivat hyvin rajalliset. Tässä yhteydessä on syytä painottaa, että eron tekeminen Bysantin ulkopoliittikan ja diplomatian välillä on vaikeaa.

Maininnat yksittäisistä suurläheteläistä ovat usein summittaisia. Tarkin tieto on peräisin harvoista säilyneistä lähettiläiden ohjeista ja raporteista, joita kirjoittivat vain erinomaisen akateemisen koulutuksen saaneet suurlähettiläät.

Ensimmäisenä on syytä mainita keisari Andronikos II:n (1282–1328) pääministeri *Teodoros Metohites* († 1332),³⁸ joka perusti Konstantinopoliin Khoran eli elävien maan kirkon luostarin. Metohites oli monipuolisesti sivistynyt virkamies ja kirjailija. Vuonna 1299 hänet nimitettiin suurlähettilääksi Serbian hoviin Skopljeen. Metohites kuvaa tarkasti paitsi matkan yksityiskohdat, myös työlääät diplomaattiset neuvottelut serbien kanssa. Hän puhuu Bysantin keisarin armeliaisuudesta, suuruudesta ja hurskaudesta. Teodoroksen raportti on erinomainen yleisesitys Bysantin suurlähettilään toiminnasta ulkomaisen komennuksen aikana.³⁹

Toisena esimerkkinä on Nikeforos Gregoraksen kirje, jossa niin ikään kuvataan suurlähetystön toimintaa Serbian hovissa Skopljessa. Gregoraksen kirje on värikäs, mutta se ei sisällä tietoja bysanttilaisten ja serbien varsinaisista neuvotteluista.⁴⁰

Bysantin keisarikunnalla ei ollut koskaan nimenomaista ”ulkomaanpalvelua”. Ulkomaiset suurlähettiläät otti vastaan keisari tai keisarillisen hallinnon virkamies.⁴¹ Alemman hallintotason keisarillisista yhteyksistä vastasi ns. ensimmäinen sihteeri (*protonotarios*). Hänen alaisuudessa toimi sihteeri, joka valmisteli hallinnon kirjeet. 1200-luvulla ensimmäinen sihteeri oli usein taustaltaan latinalainen, mikä osaltaan helpotti keisarikunnan ja läntisen Euroopan hallitsijoiden välistä diplomaattista neuvonpitoa. Tämä latinalaisuus rajoittui kuitenkin lähinnä Mikael VIII:n aikaan.

Suurlähetystössä saattoi olla yksi tai useampi suurlähettiläs. Lähettiläät olivat maallikoita, mutta myös papiston jäseniä. Kun suurlähettiläitä oli useita, ainakin yksi heistä oli kirkonmies, luostarinjohtaja tai patriarkaatin korkea-arvoinen virkailija. Esimerkkeinä voidaan mainita muun muassa Hagia Sofian kirkon ylideiakoni, joka matkusti suurlähettilääksi Genovaan vuonna 1261, ja eräs arkkimandriitta, joka vuonna 1265 lähetettiin Mongoliaan.⁴² Joskus suurlähettiläänä saattoi toimia piispakin. Esimerkiksi Tessalonikan metropoliitta lähetettiin vuonna 1342 Serbian kuninkaan Stefan Dušanin hoviin. Tärkeimmät suurlähettiläät olivat kuitenkin maallikoita. Heitä kutsuttiin toisinaan senaattoreiksi.⁴³

Suurlähetystöt olivat taloudellisesti vastuussa keisarille. Ei ole säilynyt tietoja, että suurlähettiläille olisi maksettu palkkaa. Ilmeisesti he saivat työstään korvaukseksi erilaisia lahjoja, myös maaomaisuuksia. Suurlähettilään menot katettiin valtion varoista. Ruoka ja asunto kuuluivat hänen luontaisuuhiinsa.

Luonnollisesti Bysantin ulkopolitiikan ja diplomatian keskeisin päämäärä oli kahtena viimeisenä vuosisatana keisarikunnan elämän ylläpitäminen.⁴⁴ Valtion lopullisesta tuhoutumisesta huolimatta Paleologos-kauden diplomatia oli varsin tuloksellista.

Bysanttilainen diplomatia – taidetta

Bysanttilaisen diplomatian keskeinen tekijä oli pyrkimys vaikuttaa neuvotteluosapuoleen. Varsinkin jos neuvoteltiin Konstantinopolissa, muokallinen saattoi ihastua jo pääkaupungin ilmapiiriin. Bysantin keisarin ns. Suuri palatsi oli erinomainen neuvotteluympäristö neuvotteluille: vastaanotto, bysanttilaiset rituaalit ja suurenmoinen illallinen saattoivat vierailijan lumoihinsa. Diplomatian koko rituaalinen moninaisuus loi vierailijalle kuvan Bysantin valtion vertaamattomuudesta.

Keisari Konstantinos VII:n (913–959) ajoilta säilyneet tekstit antavat vaikutelman diplomatian käytännöllisistä toimintatavoista.⁴⁵ Keisari Konstantinos oli hyvin tietoinen keisarillisten seremonioiden voimasta. Bysanttilainen järjestys ja arvokkuus julistivat keisarikunnan yhteistä ihannetta: taivaallisen ja maallisen elämän harmoniaa.

Bysantin keisari istui kultaisessa pöydässä ns. Suuressa palatsissa. Protokollan mukaan hänen seurassaan oli vain viisi etuoikeutettua henkilöä. Konstantinos VII antoi islamilaisille suurlähettiläille tarkat ohjeet, miten heidän tuli pukeutua keisarin vastaanotolle. Heiltä edellytettiin vaatteita, jollaisia keisarikunnassa tavallisesti pitivät vain eunukit. Bysantin hovi nautti islamilaiten nöyryyttämisestä, varsinkin kun vieraat eivät tienneet, että heidän kustannuksellaan pilailtiin.⁴⁶

Tärkeä seremoniallinen hetki islamilaiten suurlähettiläiden vastaanottamisessa oli lahjan antaminen. On syytä painottaa lahjan taiteellista merkitystä: se oli pikemminkin ”hyvä” lahja kuin lahjus. Ulkomaiselle lähettiläälle annetun taidelahjan tarkoituksena oli tehdä vaikutus häneen. Vaatimatonta emalityötä voitiin pitää arvokkaampana kuin kasaa kultakolikoita.

Lukuisat bysanttilaiset silkkitekstiilit matkasivat diplomaattien lahjoina keskiajan länteen. Bysanttilaiset silkit olivat arvokkaimpia lahjoja. Diplomaattisena lahjana ne rinnastettiin kultaan ja hopeaan. Itse Bysantin hovi oli täynnä loistavia silkkitekstiilejä. Ns. silkkidiplomatia oli Bysantin politiikan ydin. Silkki, kaupankäynti ja politiikka kulkivat käsi kädessä. Samoin monet arvokkaat käsikirjoitukset, jopa kirkolliset esineet, kuten ristit, kulkeutuivat diplomaattista tietä länteen ja itään.⁴⁷

Bysanttilaiset tiedostivat selkeästi taiteen yhteyttä rakentavan voiman diplomatiassa. Esimerkkeinä voidaan mainita muun muassa keisari Konstantinos Monomahoksen emalikruunu, joka on Budapestissa Unkarissa. Keisari lahjoitti sen Unkarin kuninkaalle. Kruunun kuva-aiheet edustavat bysanttilaista ”todellisuutta”: keisari Konstantinos, hänen vaimonsa keisarinna Zoe ja rinnakkaishallitsija keisarinna Teodora. Keisarillisen perheen lisäksi kruunuun on kuvattu *Alethia* (Totuus) ja *Tapinosis* (Nöy-

ryys).⁴⁸ Konstantinoksen lahjoittama kruunu puhuu kansainvälisen diplomatian kieltä: se kuvastaa keisarin kruunaamisen fasaadin ja yksityisen hallitsijan vallan. Kruunu sopii hyvin bysanttilaisen diplomatian taidekategoriaan. Se vahvistaa käsityksen Bysantin keisarin vallasta. Kruunu edustaa 1000-luvun Bysantin metallityön huippua. Vertauskuvallisesti se kertoo Bysantin keisarin arvovallasta.

Bysanttilainen diplomatia sitoutui tiukasti taiteeseen, ja bysanttilainen taide oli yksinkertaista ja selkeää. Siinä ainutlaatuisesti ihanteellisuus yhdistyi muotoon, siinä oli rytmiä ja mittasuhteet olivat tasapainoiset. Siksi taide oli erottamaton osa bysanttilaista diplomaattista vuorovaikutusta. Mutta se ei ollut naiivia pähänpintymää, kuten *Arnold Toynbee* tulkitsee.⁴⁹ Diplomatian visuaalinen kieli puhui monella tasolla. Taiteen ehkä tärkein merkitys oli, että se loi hovien välille oman kansainvälisen kielensä.

Lopuksi

Kun yritämme selittää Bysantin diplomatian periaatteita, metodeja ja kohteita, meillä on tapana luonnehtia kutakin diplomaattista episodista joko menestyksenä tai epäonnistumisena. Tällainen asenne hallitsee saatavilla olevia lähteitä. Sen sijaan diplomaattiseen vuorovaikutukseen liittyvät objektiiviset seikat jäävät usein varjoon. Tämän vuoksi meillä on jatkuvasti vaarana yksinkertaistaa bysanttilaisen diplomatian ideologioita ja teknisiä toimintamalleja. Bysantin maailma ja erityisesti diplomatia rakentui seremonian monimuotoiseen ymmärtämiseen. Rituaalit ja loisto säätelivät Bysantin julkista elämää. Mutta bysanttilainen diplomatia rakentui ennen muuta kulttuuriseen itsensä ymmärtämiseen.

Bysantin diplomaatit eivät unohtaneet keisarikunnan ideologiaa, ortodoksisuuden ja roomalaisen tradition luovuttamatonta merkitystä. Valtakunnan poliittinen ideologia yhdistyi teoriaan keisarillisesta ja kristillisestä filantropiasta. Ihmiselämän arvo ja ihmisten väliset suhteet ilmaisivat Jumalan tahdon. Ihanne ja käytäntö kulkivat kuitenkin usein eri teitä.⁵⁰

VIITTEET

- ¹ D. Obolensky. *The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy*. – Actes du XII Congrès International des Etudes Byzantines I. Belgrade 1963. 45.
- ² Obolensky 1963, 45.
- ³ Actes du XII Congrès 1963, 314–.

territories into forming closer ties with the imperial court. From the thirteenth century onwards, Byzantium was a small and decadent state. But the most striking point is that even in fourteenth century, for all its increasing weakness, Byzantium acted as if it was still the great power of the past. The traditional respect for the emperor was a focal point around which Byzantine diplomacy could work and weave a network of alliances. Ambassadors had their expenses covered by the state. They were selected on the basis of the emperor's confidence in them personally; but they mostly came from a well defined social group, the great families. Ambassadors usually brought with them presents for the foreign ruler whom they visited. This was an ancient tradition which survived even in the worst moments of Byzantine decline. The financing of the missions was the responsibility of the emperor. We do not know of any pay that the ambassadors were to receive for their pains. No cash payment is attested.

Byzantine silks were the diplomatic gift: *par excellence*, precious, light and easily transportable items that embodied the prestige and power of the empire. The Byzantine court itself was resplendent with magnificent silk furnishings and robes. *Silken diplomacy* was embedded at the heart of Byzantine politics; silks were a powerful political tool not only in the sphere of Byzantine diplomacy with the west, but in her economic dealings with Italians, Rus and Bulgarians alike. Silk, trade and politics went hand in hand, as long as Byzantium required an ally to defend her far-flung territorial boundaries.

Pentti Hakkarainen

Bysantin yksityiset uskonnolliset laitokset keisarikunnan viimeisinä vuosisatoina

Keskiajan läntisillä yksityisillä kristillisillä laitoksilla ja Bysantin myöhäisroomalaisella keisarikunnalla on yhteiset historialliset juuret. Bysantissa samoin kuin lännessä laitoksilla oli hallitseva asema kirkollisella maaseudulla aina 1100-luvulle saakka, jolloin gregoriaaninen reformiliike hävitti sen vähitellen.¹

Paavi Aleksander III (1159–1181) ryhtyi merkittävimpien kanonistien sa avulla pitkälliseen työhön vähentääkseen yksityisten lahjoittajien ehdottomia perustajanoikeuksia samoihin aikoihin, kun latinalaiset ristiretkeläiset valloittivat Konstantinopolin vuonna 1204. Perinteisten bysanttilaisten uskonnollisten yksityislaitosten esikuvat, jotka olivat läntisille kristillisyyden edustajille tunnettuja parin vuosisadan takaa, eivät kelvanneet latinalaisen keisarikunnan uudelleen luoman Konstantinopolin kirkko-organisaation perustaksi.

Latinalaisvalloituksen vaikutus Bysantin yksityisiin uskonnollisiin laitoksiin

Ristiretkeläiset hävittivät ja ryöstivät Konstantinopolin varakkaita kirkkoja ja luostareita ja pikaisesti hajoittivat ne. Jo ennen Konstantinopolin valloittamista venetsialaiset ja muut ristiretkeläiset olivat yksimielisiä (maaliskuussa 1204) siitä, että myös kirkkojen omaisuus kuului voittajan ryöstösaaliiseen.² Sopimuksen ulkopuolelle jätettiin vain se omaisuuden osa, joka turvasi laitosten papiston työn kunniallisen jatkumisen. Ristiretkeläisarmeijan vallattua Konstantinopolin kuukautta myöhemmin sopimus pikaisesti unohdettiin ja suurin osa kirkollisesta omaisuudesta tulkittiin maalliseksi ryöstösaaliiksi.³

Ristiretkeläiset – samoin kuin kaksisataa vuotta aikaisemmin toimineet

uudistusmieliset – pitivät kharistike-järjestelmän kirkkoja ja luostareita sellaisina laitoksina, joita oli helppo muuttaa muihin käyttötarkoituksiin vaarantamatta laitosten olemassaoloa. 1100-luvun alussa tällaista näkemystä vielä pidettiin oikeana, mutta vuoden 1204 muutokset eivät enää tukeneet alkuperäisen toiminnan jatkumista. Noin sata vuotta aikaisemmin kanonisti Theodoros Balsamon oli valittanut myös Konstantinopolissa ilmennyttä tilannetta: köyhät kirkot joutuivat turvautumaan tavaroihin.

Kharistike-järjestelmä oli tehokkaasti tuhonnut vanhojen kirkollisten laitosten lahjoitusvaroja, vaikka muutamia vauraita laitoksia olikin perustettu myös 1100-luvulla ja eräitä laitoksia oli entisoity ja saatu taloudellisesti toimiviksi. Kuitenkin vain harvat kharistike-järjestelmän turmelemat laitokset saattoivat hankkia riittävän suuruisia maalahjoituksia. Eräs tällainen laitos oli pyhän Mamaksen luostari, joka onnistuttiin pelastamaan taloudellisesti 1140-luvulla.

Latinalaisten ristiretkeläisten valtakaudella Konstantinopolin uskonnollisten laitosten saama tuki kävi täysin riittämättömäksi. Paavi Innocentius III (1198–1216)⁴ puhui tuhotun omaisuuden täydellisestä korvaamisesta, mutta tällainen kirkkopoliittikan toteuttaminen muodostui latinalaisille keisareille mahdottomaksi tehtäväksi. Korvauskysymyksistä alkoi pitkäaikainen neuvottelukausi, joka lopulta johti sopimukseen vuonna 1219. Latinalaisen keisarikunnan omaisuudesta arvioitiin yhdestoista osa muodostamaan Konstantinopolin latinalaisen patriarkaatin kirkkojen toimintaa turvaavaksi maaomaisuudeksi.⁵

Näin Hagia Sofian katedraalikirkolle ja muille kirkollisille laitoksille, joita latinalaiset käyttivät Konstantinopolin miehityksen aikana ja joiden määrä oli ainakin kaksikymmentä kirkkoa ja neljätoista luostaria, luotiin täysin uusi lähtökohta toimeentulon turvaamiseksi.⁶ Tämän neuvottelutilanteen selostaminen ei ole kovin tärkeä Bysantin yksityisten laitosten historian kannalta, kuten ei myöskään Ravennikan parlamentin Thessalonikin kuningaskunnan laitoksia koskeva sopimus. Latinalaisissa lähteissä on tietoa näiden laitosten vuodelta 1210 toiminnasta latinalaisessa keisarikunnassa.⁷

Sopimuksen valmisteluteksti (17.3.1206) osoittaa latinalaisten alista- neen kaikki luostarit Thessalonikin kaupungissa ja sen ulkopuolella suoraan kirkollisen hierarkian vallan alaisuuteen.⁸ Patriarkalta tai paikalliselta piispalta, jonka jurisdiktiovallan alainen luostari oli, tuli saada suostumus ennenkuin uusi hallintojärjestelmä sai luvan luostarin käyttötarkoituksen, esim. linnoitukseksi. Näin ollen vaikuttaa siltä, että latinalaiset mitätöivät monimutkaisen bysanttilaisen kirkollisten laitosten omistusjärjestelmän. Kaikki yksityiset ja itsenäiset luostarit ja laitokset muuttuivat hiippakunnallisiksi.

Lopullisessa sopimuksessa (1219) keisari Robert (1219–1228) ja hänen vasallinsa julistivat kaikista maallikkosidonnaisuuksista vapaiksi kaikki kirkot, papit tai latinalaiset.⁹ Konstantinopolin luostareissa asuneet maallikot eivät kuitenkaan hyötäneet luostarien yleisestä verovapautuksesta.

Vuoden 1219 sopimuksen mukaan kaikki hyväkuntoiset tai raunioituneet luostarit ja kirkot määrättiin kirkollisen hierarkian valvontaan riippumatta siitä, kenelle ne olivat aiemmin kuuluneet. Asiakirjassa määrättiin, että kaikkien luostarinomistajien tai luostariomaisuutta hallitsevien tuli palauttaa se kirkon piispoille, elleivät he olleet saaneet sitä palkkiona edesmenneiltä keisareilta Balduinilta (1204–1205) tai Henrikiltä (1205–1216).¹⁰

Keisari Robert lupasi niinkään pyrkiä vasalleineen palauttamaan takaisin Konstantinopolin kirkoista kaupungin kukistumisen (1204) yhteydessä varastetun omaisuuden. Ravennika-sopimuksessa (vuodelta 1210) Thessalonikin latinalainen keisarikunta ilmoitti palauttavansa Konstantinopolin patriarkalle kaiken ryöstetyn kirkollisen omaisuuden.¹¹

Ravennika-sopimusta paavi Honorius III (1216–1227) käytti esikuvana määrätessään Akhaen ja Ateenan latinalaiset viranomaiset (1223) palauttamaan kreikkalaisten kirkollisen omaisuuden. Sopimukset sisälsivät varauksia mm. katedraalipapiston tukemisesta, maaseutupapiston verovapautuksista ja latinalaisten kymmenysmaksujen perinnän säätelyistä.¹² Vaikeitten neuvottelujen jälkeen paavi Innocentius III ja hänen seuraajansa Honorius III pakottivat keisari Robertin ja tämän latinalaiset seuraajat rakentamaan kirkollisen hallintojärjestyksen ns. gregoriaanisen reformin mukaiseksi. Tämä tarkoitti sitä, että hallitsijoitten oli luovuttava vanhasta bysanttilaisesta järjestelmästä ja sen suomasta mahdollisuudesta palkita uskollisia vasalleja hankkiakseen uusia tukihenkilöitä moraalisesti arveuttavasta kreikkalaisesta aristokratiasta.

Latinalaiset keisarit Balduin ja Henrik olivat suoneet eräille vasalleilleen palkkioina joitakin luostareita ja luostariomaisuutta. Niihin lahjoitukseen keisari Robert ei halunnut puuttua, koska hän pelkäsi sen synnyttävän sotilaallisia turvallisuusongelmia latinalaisessa keisarikunnassa.¹³ Keisari Robert oli paavin tavoin vakuuttunut, ettei heidän tullut seurata kirkollisella omaisuudella palkitsemisessa Bysantin keisarien kharistike-järjestelmän kaltaista toimintaa. Nikean valtion kreikkalaiset joukot valtasivat Konstantinopolin heinäkuun 25. päivänä 1261 latinalaisilta.¹⁴

Nikealainen hallitsija Mikael VIII (1259–1282)¹⁵ perusti Paleologos-hallitsijasuvun, joka alueellisesti nopeasti pienentyneessä keisarikunnassa oli vallassa vuoteen 1453 saakka. Viimeisen kahden vuosisadan aikana elpynyt bysanttilainen keisarikunta oli valtiolliselta kooltaan käynyt Balkanin aluetta pienemmäksi. Yksityisten uskonnollisten laitosten historiasa Paleologos-dynastian kaudella on kuitenkin todellista merkitystä ja

varsin hyvin säilyneet luostarikirjaluettelot kuvaavat varhaisempien vuosisatojen hyväntekeväisyysperinteitten jatkumista.¹⁶ Tämä aikakausi merkitsi khalkedonialaisten uudistusmielisten voittoa suuntauksesta, jossa kirkollista omaisuutta siirrettiin maallikoiden valvontaan ja haltuun.

1200-luvun alun hyväntekeväisyystoiminnalle on tunnusomaista itsenäisten luostarien määrän lisääntyminen, patriarkaalisten perustamisasiakirjojen (*stauropegia*) väärinkäyttäminen, maallikkohyväntekijöiden omahyväisyys, mutta myös yksityisen filantropian arvostaminen.

Latinalaisen hallinnon aikana (1204–1261) nämä laitokset kokivat merkittäviä muutoksia. Muutamat luostariyhteisöt säilyivät omissa taloissaan jonkin aikaa, kunnes latinalaiset benediktiinit, cistersiläiset tai fransiskaaniset yhteisöt valtasivat ne.¹⁷ Eniten näitten luostareitten kehitykseen vaikutti maallikoiden sulkeminen pois kirkollisten laitosten taloushallinnosta, ja itsenäisten laitosten alistaminen kirkollisen hierarkian valvontaan.

Kirkollisten laitosten uudistus ja hoito Paleologos-dynastian kaudella

Paleologos-hallitsijasuvun aikana kirkollisten laitosten enisöiminen ja taloudellinen kohentaminen oli tärkeämpää kuin uusien laitosten rakentaminen. Kuitenkin myös uusia kirkkoja ja luostareita rakennettiin. Keisari Mikael VIII johti henkilökohtaisesti Pyhän Mikaelin luostarin rakennustöitä Auksentios-vuorella lähellä Kalkedoniaa. Laitos valmistui vuonna 1280 ja se oli hallinnollisesti itsenäinen. Luostarin rakentaminen osoitti uudistumismielisten hyväntekijöitten halua elvyttää kansanomaista rakennusperinnettä. Perinne säilyi Bysantin keisarikunnan loppuun saakka.¹⁸ Keisarin puoliso Theodora vuorostaan rakennutti kirkon Johannes Kastajan muistolle.¹⁹

1300-luvun alkupuolella keisari Mikaelin veljen tytär Theodora rakennutti luostarin Jumalansyntyttäjän kunniaksi. Luostari toimi itsenäisenä laitoksena, vaikka se oli rakennettu keisarin tuella.²⁰ Prinsessa Theodora määräsi poikansa laitoksen valvojaksi ja rajasi patriarkan luostaria koskevat kanoniset valtaoikeudet lähes olemattomiksi.

Konstantinopolin patriarkaatti ei historiansa missään vaiheessa ole ollut kirkollisten laitosten merkittävä luoja ja Paleologos-kauden patriarkat eivät tehneet tässä myöskään poikkeusta. Patriarkaaliset *stauropegiat* olivat Paleologos-kaudella epäsäännöllisiä ja vähemmän vastuullisia kuin mitä 1100- ja 1200-luvuilla. Niitä kuitenkin riitti jopa väärinkäytettäväiksi.²¹ Säilyneet asiakirjat osoittavat harvojen piispojen edistäneen Paleolo-

gos-kaudella uusien kirkollisten hyväntekeväisyyslaitosten rakentamista. Kirkkoja ja luostareita perustivat ja rakensivat lähinnä papiston jäsenet ja munkit. Niissä papiston velvoitteet periytyivät useimmiten isältä pojalle. Bysantin historian aiempien kausien tapaan yksityiset hyväntekijät lahjoittivat varat useimpiin Paleologos-kauden kirkollisiin laitoksiin.

Tunnetuimpiin hyväntekijöihin kuului keisarillinen pääkamariherra Mikael Glabas, joka rakennutti Theotokos tes Pammakaristou -kirkon Konstantinopoliin keisari Andronikos II:n (1282–1328) hallituskaudella.²² Luostarikirkko on säilynyt. Se sijaitsee nykyisessä Istanbulissa. Yhdenentoista vuosisadan puolivälistä lähtien lähes vuosisadan ajan suurilla itsenäisillä luostareilla oli huomattava asema Bysanttilaisessa kirkollisessa elämässä. Tämä jatkui vielä 1300-luvulle asti.

Monet laitokset, jotka saivat huomattavia lahjoituksia laajensivat voimakkaasti tilojaan ja toimintojaan. Itsenäisten luostareiden asiakirjaluettelossa on toistuvasti merkintöjä maaomaisuuslahjoituksista. Lahjoitusmailla toimi usein aiemmin joko kirkkoja tai luostari. Niitä hallitsivat kyläyhteisöt, maallikot, papiston jäsenet tai munkit.²³

Lahjoitusmailla sijainneet luostarit saatettiin taloudellisesti päälaitoksesta riippuvaisiksi (*metohia*). Kirkoista ja muistokappaleista muodostettiin myös yksityisiä luostarikirkkoja. Joissakin tapauksissa laitosten kalliit korjauskustannukset estivät alkuperäisen omistussuhteen jatkamisen.

Luostarien omistamien kirkkojen määrän lisääntyessä oli helpompi alistaa seurakunnan julkiset kirkot paikallisille piispoille. Paleologos-kauden huomattavimpia maallikon tekemiä kirkkorakennuksen peruskorjauksia on Theodoros Metohiteen (n. 1270–1332) toteuttama Konstantinopolin Khoran luostarikirkon entisöiminen. Theodoros Metohiteelta kului tähän työkohteeseen lähes kuusi vuotta (1315–1321).²⁴ Khoran kirkko on yhä nähtävissä Istanbulissa ja se tunnetaan Kariye Djamin moskeijana.

Kirkollisten laitosten perustajien oikeudet ja velvollisuudet

Paleologos-kauden merkittäviä saavutuksia oli maallikkohyväntekijöitten laajojen mielivaltaisten oikeuksien kaventaminen. Käytännössä tämä merkitsi perinteisten bysanttilaisen laitoksen perustajan oikeuksien (*ktetorikon dikalon*) täydellistä muuttumista.²⁵ Vastaavanlainen kehitys oli tapahtunut aiemmin myös lännessä. Perustajan oikeudet vähenivät selkeästi Bysantissa 1300-luvulla.²⁶

Tärkein laitoksen perustajalla säilynyt oikeus oli papiston jäsenten nimityminen yksityiskirkkoihin ja munkkien valinta yksityisluostareihin. 1300-luvulla oli poikkeuksellista, jos laitoksen perustaja nimitti igumenin.²⁷ Kirkollisen laitoksen perustajalla ja perijällä oli vain rajoitettu hallintovalta ellei hän sattunut olemaan hengellisen säädyn edustaja.

Maallikkoperijällä oli velvollisuus pitää yllä laitoksen typikonian ja valvoa sen hallintoa. Hänellä ei käytännössä ollut suuriakaan mahdollisuuksia tehdä muutoksia säädettyyn typikoniin tai luoda uudenlaisia käytäntöjä. Jos hän oli munkki, niin hän saattoi harjoittaa hengellistä erityisvalvontaa laitoksessaan, mutta tavallisesti vastuuta siitä oli paikallisella piispalla tai patriarkalla.²⁸

Laitoksen perustajan ja perijän kunnioitukset säilyivät suurelta osin ennallaan. Laitoksen perustajan muiston vaaliminen oli kestävin oikeus, jonka päättyminen usein merkitsi laitoksen muurkinlaisen toiminnan loppumista. Muut kunnioitukset eivät olleet taloudellisesti kovin merkittäviä: lähinnä tunnustettiin laitoksen perustajan tai perijän rakentamis- tai entisöimistyön arvo.

Koristeelliset piirtokirjoitukset (*inskriptiot*) tai mosaiikkimuotokuvat oli saatettu tehdä perustajan lahjoitusvaroilla. Sellainen huomattava mosaiikkityö, kuin esim. Theodoros Metohiteen kunniaksi Konstantinopolin Khoran kirkkoon tehty työ kertoo tästä perinteestä. Laitoksen perustajalla oli oikeus tulla haudatuksi kirkkoonsa.²⁹ Tätä kunniaa ei yleisittäin suotu tavallisille maallikoille, mutta se saattoi siirtyä perimyksen tai avioliiton kautta. Laitoksesta taloudellisesti hyötymisen mahdollisuus oli kuitenkin 1300-luvulla tehty lähes mahdottomaksi.³⁰ Vain tarkoin säädetyin ehdoin laitoksen perustajalla tai perijällä oli oikeus asua pyhitetyssä tilassa. Uskonnollisten laitosten hallintoviranomaiset joutuivat usein kuluttamaan kaikki lahjoitusvarat laajennus- tai ylläpitokustannuksiin. Patriarkat pyrkivät varovaisuuteen ja rajoittivat laitosten virkamiesten oikeudet ja kunniaperimykset heidän elinaikansa pituisiksi.³¹

Käytännössä kuitenkin tapahtui usein, että yksityishenkilöinä joitakin oikeuksia perineet virkamiehet siirsivät oikeuksia perillisilleen tai seuraajilleen kyselemättä toimenpiteilleen kirkollisten hierarkkien siunausta. Tämän vuoksi oli varsin tavallista, että yksityislaitoksilla oli monenlaisia perijöitä, kuten oli ollut aikaisemmin Egyptin koptilaisessa kirkossa.³² Papit myös saattoivat luopua yksityiskirkoistaan erilaisilla testamenttijärjeselyillä. Tällöin maallikko saattoi saada käyttöoikeuden papin testamenttiin. Perijöitten keskuudessa syntyi paljon ristiriitaisuuksia, jotka synnyttivät monimutkaisia oikeuskäsittelyvaiheita ennenkuin ne päätyivät patriarkaaliseen tuomioistuimeen eli pysyvään synodiin.³³

Nämä tapaukset antavat paljon lisätietoa perustajan oikeuksien laajuudesta ja yksityislaitosten tilasta 1300-luvun Bysantissa. Toisin kuin 1000-

ja 1100-lukujen kharistike-järjestelmässä laitoksen perijän oikeudet ja velvollisuudet saattoivat siirtyä perijän myötäjäisten osana.³⁴ Tämä merkitsi luultavasti perinteisen yksityisen omistusoikeuden säilymistä. Kuitenkaan laitoksen perijä ei voinut enää 1300-luvulla myydä kirkkoaan tai luostariaan jollekin toiselle osapuolelle kuten hänen esi-isänsä olivat tehneet.

Tämä oli merkittävä käytännöllinen omistusta koskeva rajoitus, jota piispat olivat vuosisatojen ajan toivoneet. Kirkollinen hierarkia kielsi uskonnollisten laitosten ottamisen maalliseen käyttöön, kuten todellisuudessa oli kiellosta huolimatta tapahtunut koko filantrooppisten laitosten olemassaolon ajan.³⁵ Laitoksen perustajan tai perijän velvollisuuksien tarkka määrittelyminen on kuitenkin vaikeaa 1300-luvun epäselvistä kavennettujen oikeuksien määritelmistä johtuen.

Patriarkaaliset asiakirjat velvoittavat perustajia kustantamaan kaikki yksityiskirkkojen valaistuskustannukset. Patriarkka Matteos I:n (1397–1410) lakitekstit edellytti, että laitoksen perustaja tai perijä tukee papistoa maksamalla hänelle riittävää palkkaa tai sallimalla papiston jäsenen ottaa seurakuntalaisten lahjoitukset itselleen kokonaisuudessaan.³⁶ Patriarkkojen pyrkimykset vaikuttivat siten, että Bysantin keisarikunnan viimeisinä vuosikymmeninä kirkollisten laitosten lahjoittajien ja perijöitten järjestelmä muuttui yhä enemmän perinteisen perustajaoikeuden sijaan julkiseksi palvelusmuodoksi.

Tarkoin määriteltyjen oikeus- ja velvoitesäädösten ohella 1300-luvun yksityislaitosten perustajiin kohdistui myös sellaisia vaikeita rajoituksia, joita heidän edeltäjänsä eivät olleet kokeneet. Tärkein näistä rajoituksista oli se, ettei yksityisten kirkollisten laitosten ylläpitämisestä omistajien ollut enää laillista hakea henkilökohtaista taloudellista menestystä ja hyötyä. Patriarkka Isaias (1323–1334) antoi vuonna 1325 määräyksen, jolla hän kielsi kirkollisten laitosten myymisen.³⁷ Patriarkan määräyksen perustana oli uusi ajatustapa. Vielä vuonna 1276 eräs maallikko myi Lemboksella sijainneen kirkon keisarilliselle Jumalansyntyttäjän luostarille kymmenellä vanhalla bysanttilaisella hopearahalla.³⁸ Kirkon mukana kauppaan sisältyi myös henkilökohtaista omaisuutta. Patriarkaatti oli varautunut sallimaan laitosten myymisen vain poikkeustapauksissa.

Nikolaos Kabasilas ja luostariomaisuuden pakkoluovutus

Nikolaos Kabasilaksen († 1390) kriittinen kirjoitus luostareitten omaisuuden pakkoluovuttamisesta on kiinnostavimpia bysanttilaisia asiakirjoja hallituksen suorittamasta luostariomaisuuden haltuunottamisesta.³⁹

Pyhä Nikolaos Kabasilas oli oppinut munkki ja hesykastisen liikkeen kannattaja. Hänen opetuksensa tunnustettiin ortodoksisen hengen mukaisiksi Konstantinopolin synodissa vuonna 1351.⁴⁰ Hän käsitteli kriittisesti hallituksen ja kirkollisen hierarkian luostareihin kohdistamia laittomia vaatimuksia. Nikolaos Kabasilaksen mielestä lakeja rikkonut hallitus ei kunnioittanut toimenpiteillään yksityistä omaisuutta eikä ihmisen persoonallista vapautta.

Nikolaos Kabasilaksen mielestä valtion ensisijaisena tehtävänä oli varmistaa, että munkit noudattivat laitoksen perustajan ohjeita eivätkä tuottaneet vahinkoa laitoksen tulevaisuudelle taitamattomilla varojen käyttämisellä.⁴¹ Hän puolusti kirjoitelmaansa perinteisin todistein yksityislaitoksen omistajan oikeuksia ja testamentin tekijän tahdon pyhyttä suurten ja itsenäisten luostareiden pakkoluovuttamista vastaan. Nikolaos Kabasilas ei näytä olleen kirjoitelmasta päätellen metropoliittojen ja piispojen ystävä, eikä hän myöskään lämmennyt ajatukselle kaikkien⁴² luostareiden alistamisesta hiippakuntapiispoille. Nikolaos Kabasilas vastusti niinkään keisari Johannes V:n (1341–1391) luostareita koskenutta pakkoluovutusmääräystä ja piispojen tavanomaisia luostareita koskeneita perimisoikeuksia. Hän perusteli näkemyksiään useimmiten enemmän tinnepohjaisin kuin kanonisen oikeuden todistein.⁴³

Patriarkka Matteos I:n (1397–1410) yksityislaitoksia koskevista säännöistä

Vähän ennen Bysantin keisarikunnan täydellistä tuhoutumista (1453) Konstantinopolin patriarkaksi valittiin Matteos I, arvostettu ja energinen henkilö.⁴⁴ Patriarkka oli aloittanut kirkollisen tehtävänsä konstantinopolilaisen Kharisianiteksen luostarin hengellisenä ohjaajana. Vuonna 1387 hänestä tuli Kyzikoksen metropoliitta ja kymmenen vuotta myöhemmin Konstantinopolin patriarkka. Hänen patriarkaallinen ansioluettelonsa, joka on varsin täydellinen, vuoden 1399 keskivaiheilta vuoden 1402 alkuun

sisältää 161 asiakirjaa. Ne todistavat hänet käytännölliseksi laaja-alaisten kirkollisten kysymysten hoitajaksi.

Patriarkka Matteos tuki rappeutuneiden kirkkojen entisöimistä ja hän suhtautui myönteisesti yksityisten laitosten perustajien esittämiin muutospyyntöihin. Hän pyrki näissä tilanteissa vaikuttamaan yksityisten laitosten parempaan hallitsemiseen.

Patriarkka Matteos I ja hänen synodinsa myös hyväksyi metropoliitta Leo Kalkedonilaisen näkemyksen kaiken pyhitetyn omaisuuden luovuttamisen laittomuudesta, sillä ”on laitonta ja kanonien vastaista luovuttaa mitään, joka on pyhitetty Jumalalle”.⁴⁵

VIITTEET

- ¹ Länsi-Euroopan yksityisistä uskonnollisista laitoksista, Ks. H.E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, Eeimar 1950, 129 ss. ja F. Felten, *Äbte und Laienäbte im Frankenreich*, Stuttgart, 1980.
- ² Ed. G.L.F. Tafel ja G.M. Thomas, *urkunden zur altaren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, Wien, 1856, Vol. 1, 447. Latinalaisen patriarkatin ja sen kirkkojen taloudellisista vaikeuksista, R.L. Wolff, *Politics in the Latin Patriarchate of Konstantinople, 1204–1261*, *Dumbarton Oaks Papers* 8, 1954, 225–294.
- ³ Ristiretkeläiset valtasivat lopullisesti Konstantinopolin 13. huhtikuuta vuonna 1204, Niketas Khoniates, *Historia*, Bonn ed., 755, Ks. myös A.A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, Vol. I, 459–462 ja G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, 417.
- ⁴ Ks. Vasiliev, *op.cit.*, 540–542.
- ⁵ Wolff, *Politics*, 256–274.
- ⁶ Laitoksissa, jotka toimivat latinalaisen hallinnon alaisina, Ks. R. Janin, *Les sanctuaires de Byzance sous la domination latine (1204–1261)*, *Etudes byzantine* 2, 1944, 138–184, erit. 135.
- ⁷ Ravennika-sopimuksesta, Wolff, *Politics*, 259–261.
- ⁸ Lainattu paavi Innocentius III:n asiakirjasta 5.8.1206 (ed. Tafel) ja Thomas, *Urkunden*, Vol. 2, 33, vrt. Wolff, *Politics*, 257).
- ⁹ Wolff, *op.cit.*, 270.
- ¹⁰ *Ibid.*, 270.
- ¹¹ Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, 1969, 427–.
- ¹² Wolff, *op.cit.*, 260–261.
- ¹³ *Ibid.*, 270.
- ¹⁴ Vasiliev, *op.cit.*, vol. II, 538 ja Ostrogorsky, *op.cit.*, 449.
- ¹⁵ Keisarin elämästä ja suhteesta länteen: Geanakoplos, D.J., *Emperor Michael Paleologus and the West 1258–1282. A Study in Byzantine-Latin relations*, Cambridge, Mass.,
- ¹⁶ Ks. Bryer, A, *The Late Byzantine Monastery in Town and Countryside*, *Studies in Church History* 16, 1979, 219–241.
- ¹⁷ Brown, E.R., *The Cistercians in the Latin Empire of Constantinople and Greece, 1204–1276*, *Traditio* 16, 1958, 63–120.
- ¹⁸ Janin, *Geographie*, Vol. 2, 48.

- ¹⁹ Janin, op.cit., Vol. 3, 307–310.
- ²⁰ Ibid., op.cit., 158–160.
- ²¹ Darrouzes, J., Les registres des actes du patriarchat de Constantinople, Vol. 1: Les actes patriarches, Paris, 1977–79, No 2477.
- ²² Tästä laitoksesta, Ks. Belting, H., Mango
- ²³ Actes de Lavra, Vol. 3, No. 153 (1392), ed. P. Lemerle (Archives de l'Athos, Vol. 10), Paris 1979.
- ²⁴ Metokhites oli lahjakas valtiomies, Ardonikos II:n pääministeri, humanisti ja filologi, joka toimi mm. pyhän Gregorios Palamaksen opettajana.
Beck, H.-G., Theodoros Metochites, Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert, München 1952; Hunger, H., Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz, Byzantinische Zeitschrift 55, 1952, 4–19.
- ²⁵ Perustajan oikeusjärjestelmää tutki viime vuosisadan lopulla itävaltalainen Josef von Zhishman erityistutkimussaan, Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche, Wien, 1888. Hän perusti tutkimuksensa hieman aikaisemmin julkaistuihin 1300-luvun patriarkaalisiin dokumentteihin, (Acta patriarchatus Constantinopolitani, Vol. 1–2, ed. F. Miklosich ja F. Müller, 1860–90, Wien).
Zhishman, Stifterrecht, 47–64.
- ²⁶ Ibid., 59–60.
- ²⁷ Patriarkka Johannes XIV, Acta patriarchatus No. 74 (1337), ed. F. Miklosich ja F. Müller, 1.168.
- ²⁸ Zhishman, op.cit., 63.
- ²⁹ Ibid., 63–64.
- ³⁰ Patriarkka Johannes XIV, Acta patriarchatus, op.cit.
- ³¹ Janin, Géographie, Vol. 3, 68–69.
- ³² Pysyvästä synodista (synodos endemousa), Ks. Hajjar, J., Le synode permanent dans l'Eglise byzantine des origines au XI^e siècle, Orientalia Christiana Analecta 164 (1962), 21–43.
- ³³ Patriarkka Matteos I (1397–1410), Acta patriarchatus No. 583 (1400), Darrouzes, Regestes No. 3142.
- ³⁴ Khalkedon (451), kan. 24 ja Trullo (691–692) kan. 49.
- ³⁵ Patriarkka Matteos I, Acta patriarchatus no. 576 (1400), Darrouzes, Regestes no. 3135.
- ³⁶ Zhishman, Stifterrecht, 11.
- ³⁷ Acta et diplomata graeca medii aevi sacra profana, 4.174.
- ³⁸ Ks. Sevckenko, I (ed.), Nicolas Cabasilas, Anti-Zealot Discourse: A Reinterpretation, Dumbarton Oaks Papers 11, 1957, 80–171. Hakkarainen, J., Bysantin kulttuuriperintöä tavoittamassa, Pieksämäki 1986, 90–93.
- ³⁹ Ks. Sevckenko, Cabasilas, 85–87.
- ⁴⁰ Discourse, Sects. 4, 10–13, 15–16, 20, 22, 24, 27 ja 28.
- ⁴¹ Ibid., Sects. 32–47.
- ⁴² Sevckenko, Cabasilas, 144–151.
- ⁴³ Patriarkasta, Ks. Hunger, H., Das Testament des Patriarchen Matthaios I (1397–1410), Byzantinische Zeitschrift 51, 1958, 288–309.
- ⁴⁴ Patriarkka Matteos I, Acta patriarchatus No. 533 (1399), Darrouzes, Regestes No. 3082.
- ⁴⁵

SUMMARY

Pentti Hakkarainen, *Private Religious Institutions in the Last Centuries of the Byzantine Empire*.

Under the Paleologi, the restoration and financial support of existing ecclesiastical institutions naturally had to take precedence over the erection of new foundations. Nevertheless, a few new churches and monasteries came into existence. Michael VIII himself took the lead with the construction of a monastery dedicated to his namesake St. Michael on Mount Auxentios near Chalcedon. This institution, which dates from 1280, had an independent and self-governing organization, a revival of the form popularized by the reformist benefactors and retained now to the end of the empire. The patriarchate itself had never played an important part in the erection of ecclesiastical foundations, and the patriarchs of the Palaeologan age were no exceptions to this rule. Even their awards of patriarchal *stavropegia* seem to have been less frequent and more responsible than in the twelfth and thirteenth centuries.

As in virtually every other age of Byzantine history, private benefactors provided the resources for most of the ecclesiastical foundations of Paleologan times (1261–1453). One of the outstanding patrons of the age was the *protostrator* Michael Glabas, who erected the monastery of the Theotokos tes Pammakaristou in Constantinople during the reign of Andronicus II (1282–1328).

One of the most significant developments of the Paleologan era was a drastic curtailment of the once very extensive and arbitrary rights of lay patrons of ecclesiastical institutions. Simply stated, this meant the conversion of *ktetoreia*, the traditional Byzantine concept of private ownership of an ecclesiastical institution, to *ktorikon dikaion* (founder's right), just as had occurred earlier in the medieval West.

Heikki Kirkinen

The Founding of the Valamo Monastery: When, How and by Whom

1. A New Source

The dating of the foundation of the Valamo Monastery has been the subject of a scientific discussion for over a century now. There are very few sources on the early history of the monastery, and many of them contradict each other, and their validity as scientific evidence is being debated. In 1992 the scientific community learned of a newly found source which is now being investigated. It is an anonymous Russian text which is titled "A Short Tale of the Founding of the Most Honored Valamo Monastery [which is] Consecrated to the Memory of the Divine Transfiguration of Our Lord and God Jesus Christ" (the title is here given in an abbreviated form, henceforth referred to by its abbreviated Russian name, "Skazanie kratko"). This text has been published with an introduction both in Russian and English in 1993 in *Ortodoksia*, Vol. 42.¹ Nataliia Okhotina, who published the text, dates it fairly plausibly to about 1560, but she does not present a thorough assessment of its value as a historical source from the point of view of source criticism, and neither did John Lind do so when he described the text the previous year.² Due to the incomplete stage of the source criticism of this text, these scholars have drawn very broad and generalized conclusions from it, and its value has therefore been overestimated to the degree that it is *de facto* compared to an official document. For a scholar of history it is not enough just to note that the contents of a piece of hagiographic writing fit the general historical background of the time, because many unreliable texts have been written so that they fulfill this criteria, and because many texts from the 16th century contain elements from many different time periods and primary sources. Before "Skazanie kratko" can be regarded as a valid source of historical information it must be compared with all other known sources and pieces of information on the early history of the Valamo

Monastery. It is necessary for the scientific community to conduct extensive and detailed source criticism with regard to this new source.

Usually this field is divided into external and internal source criticism. In external source criticism the text is evaluated with regard to its outward appearance, and in internal source criticism one tries to assess the authenticity of its contents e.g. by comparing it to other sources that deal with the same subject matter. With the help of source criticism the scholar seeks to distinguish between facts and assumptions on the one hand, and between evidence, proof and conclusions on the other hand. Conclusions must not be based on assumptions, but on facts instead, and they in turn must be based on evidence which should be as reliable as possible. Even the personal witness of the writer does not always amount to a sufficient evidence. It is not always possible to reach absolutely certain conclusions. It is then necessary to try to infer the most likely conclusions with the help of source criticism.

External source criticism can be done properly only when the scholar has access to the original source. This criticism Okhotina has in general done in an appropriate manner, but the conclusions she has drawn appear somewhat questionable. From the outward appearance of the text she infers that it has been "frequently read" (pp. 90, 101). However, she also notes that the manuscript has been affected e.g. by moisture. Now it is doubtful whether one can infer such a thing from a manuscript which has been deteriorated by time and exposure to the elements, unless it has been used to an extremely large extent, which has not been proven in the case of this manuscript. One might also note that it was common in Russia to make many copies of texts which were frequently read and greatly respected, but of this particular text there exists only one copy, which does not indicate that it was a popular one.

Okhotina presumes that "Skazanie kratko" has been written for the monastery's own use and that it has been kept at the monastery (p. 91). This assumption is clearly incorrect, because no-one knows where the manuscript was originally kept, and neither is it known how it came to be possessed by a 19th century scholar of church music, from whose collections it was discovered. If the manuscript had been kept at the Valamo Monastery and if it had indeed been frequently read, it would have been absolutely necessary for the brotherhood of the monastery to react to the contradiction that exists between this text and the rest of the monastery's tradition.

This source presents Efrem Perekomskii, a person whom no other source or tradition mentions, as the real founder of the monastery, while Sergiï and German appear only as his assistants and successors. From the point of view of the Valamo Monastery and its tradition, "Skazanie

kratko" does not describe a side track, but certain extremely central events and values. In addition to the "new" founder, the text highlights the brotherhood's participation in a violent and bloody struggle against the local population, which is clearly incompatible with the tradition of the monastery and the reliable historical knowledge concerning Ladoga Karelia. Another source from the same time period, "An Account of the Valamo Monastery" ("Valaamskaia beseda"), of which about 50 copies are known, indeed was a frequently read source for several centuries.³ It emphasizes the memory of Ss. Sergiï and German, but Efrem is not mentioned at all. The brotherhood could not have continued its life in an honorable manner in an atmosphere of such a contradiction, and it could not have kept silent about Efrem in connection of Sergiï and German, if they had continually read about him from this text. He would surely have been included among the holy founders of Valamo. It is therefore clear that "Skazanie kratko" does not belong to the monastery's own tradition. It has been produced by someone outside the monastery.

2. Concerning the Background of "Skazanie kratko"

One of the most important objectives of internal source criticism is to find out who has written the text, why it has been written and for whom it is meant. Long pieces of writing are not written accidentally or without a purpose. Often it is the case that the names of the writer and the intended reader can be found in the text, but with regard to old sources especially this is seldom the case. Sometimes the names have not been written down, and if there are several copies of the same text, the names may have been omitted because they are presumed to be well known to the reading public.

The "Short Tale of the Founding of the Valamo Monastery" does not contain the name of its writer or a reference to the purpose of the text, but something can nevertheless be inferred from its contents. The most surprising figure among the main characters appearing in the text is St. Efrem Perekomskii, whom no other source mentions as the founder of the Valamo Monastery.⁴ The oldest known copies of his biography date to the late 17th century, and they do not mention anything about his having stayed in Valamo for any period of time. Who was he, and why does "Skazanie kratko" present him in the company of Ss. Sergiï and German?

In 1871 the Russian historian V. O. Kliuchevskii expressed as his opinion that the hagiographic life of St. Efrem Perekomskii had been based on the model of “The Life of St. Aleksandr Svirskii”. The akathist that was written for St. Efrem is almost identical with the akathist for another ascetic, St. Savva Visherskii. Kliuchevskii presumes that “The Life of St. Efrem Perekomskii” was written by some simple monk during the second half of the 16th century.⁵ Indeed “The Life of St. Efrem Perekomskii” contains many details that are in contradiction with other sources, but a general comparison with “The Life of St. Aleksandr Svirskii” shows that the similarities between these two lives are mostly such structural similarities that belong to the general hagiographic formulas of the time, e.g. the young man’s desire to enter monastic life, leaving one’s home and becoming a hermit, a call to found a monastery, and an instructional speech just before the saint’s death. Also the lives that the famous Pakhomii Logothet wrote in the 15th century contribute to these general formulas. “The Life of St. Efrem Perekomskii” does not connect the saint in any way to the Valamo Monastery, but “Skazanie kratko” does, and this could possibly be the influence of “The Life of St. Aleksandr Svirskii”, which tells of St. Aleksandr’s early monastic life in the respected Valamo Monastery.

Kliuchevskii did not make a detailed study of the birth and death dates of St. Efrem, and his general assumption of the writer of his life does not prove that all the details of this life are incorrect, especially its dates, which are independent of the dating of those of St. Aleksandr Svirskii who lived during a different time period. As we shall see later, “Skazanie kratko” is found to be an unreliable source which contains many internal contradictions, so that we cannot use it for the purpose of correcting the unreliable details of “The Life of St. Efrem Perekomskii”. One blind can not guide another blind.⁶

According to his life, St. Efrem was born in 1412, and he passed away in 1492, but these dates, too, should be verified. It is likely that Efrem entered a monastery as a young man, although the passage which states that he lived for some time as an ascetic together with the famous St. Makarii, the founder of the Koliazzino Monastery, is evidently based on a legend. However, it may be true that he did spend some time as a disciple of a more famous ascetic, St. Savva Visherskii, at the Visherskii Monastery which the latter had founded on the Vishera River near the shores of Lake Il’men. This is in part indicated by the fact that the “Akathist to St. Efrem” has been written according to the model of the Akathist to St. Savva, and also by the fact that “The Life of St. Savva Visherskii” was written by the respected hagiographer Pakhomii Logothet, and that it was accepted into Metropolitan Makarii’s *Velikiia*

Minei Chetii in the 1550's. The text included in the *Minei* is the oldest of the texts mentioned so far, and according to it Savva had in his monastery a disciple named Efrem; he is mentioned three times among the trusted friends of St. Savva. St. Savva may have founded his monastery in the early 15th century, because the text in the *Minei* tells how Archbishop Ioann (II) had gone there to see him. According to his life St. Savva died in 1461 at the age of 80, and one can therefore infer that he had been born in 1381.⁷ The "elder and founder of the Valamo Monastery", St. Efrem ("Skazanie kratko", p. 109) had therefore hardly been born when the Valamo Monastery, according to "Skazanie kratko", was founded, and he could not possibly have become St. Savva's disciple at the Vishera River, where St. Savva, according to his life, founded the monastery in 1417 and where St. Efrem, according to the information contained in the *Velikiia Minei Chetii*, most likely still lived when St. Savva passed away, although at the time this Efrem was not called Perekomskii, since he had not yet founded his own monastery. One may note that no other Efrem worth mentioning is known in this connection.

According to his life Efrem founded his monastery near St. Savva's, in the vicinity of the Verendi River near Lake Il'men, and began to lead the life of a hermit there in 1450. The first church was consecrated to the Baptism of the Lord (Russ. *Bogoiavlenie*) and the second church to St. Nicholas. According to the life he had to dig a ditch or a canal in order to protect the monastery from a flood, which was the reason for his monastic name (originally Perekopskii), which refers to digging. According to his life, St. Efrem acted as the superior of the monastery, which grew in various phases, and built several churches, after which he died on the 26th of September, 1492, and was buried in the new St. Nicholas church. Because the monastery was located in a place where it was threatened by floods it was transferred to drier area and the churches of the monastery were torn down. According to the life, the relics of St. Efrem were transferred to the new monastery on May 16, 1545, which also became his feast day. The monastery was destroyed in a war in 1611, but it was revived in the 1670's. However, at the end of the 18th century it was closed down and the monks were transferred to another monastery. The dates for the foundation of the Perekomskii monastery and the repose of St. Efrem as given in his life are not in agreement with the dates inferred from "Skazanie kratko". V. V. Zverinskii, the great scholar of Russian monasteries, dates St. Efrem's arrival at St. Savva Visherskii's monastery only to 1466.⁸

None of the sources provides a clear and reliable picture of Efrem's life and actions, and this is why the story told by an unknown author in "Skazanie kratko" also has little credibility. This text does not offer any

help in this problem, because it contains no dates for Efrem's birth and death. It only says that before he founded his own monastery, Efrem left from Novgorod with a fellow monk Sergiĭ and some other brothers in order to go to the island of Valamo and found a monastery there, and that a little later, after the hostile Chuds had been harassing them, "the afore mentioned founder, Elder Efrem left the place as he wanted to found for the Lord the Perekomskii Monastery at Lake Il'men, and having lived there for many years, he went away to the Lord" (p. 109). "Skazanie kratko" lacks all details that would connect it to the information contained in St. Efrem's life, although both texts have been written at approximately the same time. These are two different legends!

During the time when "Skazanie kratko" was written many religious battles were fought in Russia. The land possessions of the church and of the monasteries were the subject of a dispute, since the rulers attempted to nullify the fiefs of the monasteries in order to enfeoff them to their own boyars. Catholic and protestant thoughts from the West were spreading to Russia, and the Orthodox faith was being defended against these heresies. There was also a struggle between monasteries and the church authorities in Russia about prestige and power. The prosperous monasteries in the heartlands defended their rights to possess lands by saying that the lands were used for the glory of God, and at the same time they opposed the ideals of poverty represented by the remote monasteries "beyond the Volga". There was also the question of which saints' lives should be included in the respected cult texts of the *Mineas*, where especially the saints of the Pecherskii Monastery of Kiev and the Troitse-Sergieva Lavra were portrayed as shining examples of sainthood. The memory of the founder of the Perekomskii Monastery was brought into this competition by presenting him in connection of saints who were more famous than he was, i.e. Ss. Sergiĭ and German of Valamo, St. Savva Visherskii from Novgorod and St. Makariĭ Koliazinskiĭ.

The anonymous writer probably had visited Valamo, since he gives accurate information on its location, nature and distances between various places. He is aware of the respected position of the monastery and its founders, Ss. Sergiĭ and German, and he has heard stories about the history of Valamo and other northern monasteries, of the great Polna River, the pagan Chuds and the difficulties involved in founding monasteries in these parts. It is not possible to check the origins and reliability of second hand information, and the task is made even more difficult by the fact that in many old sources pieces of such information appear in various combinations. Such pieces of information in "Skazanie kratko" are e.g. the stories about the battles against the Chuds, which are mentioned in no chronicles or documents that deal with the west coast of

Lake Ladoga, where the Karelians lived, but on which there is information in various sources from the region of the Chud Lake (Chudskoe Ozero or Lake Peipus) and from the land of the *Zavolodskie Chudy*⁹ who lived to the east and the northeast of Lake Onega.¹⁰

“Skazanie kratko”, which deals with the foundation of the Valamo Monastery and is written by an unknown writer, is not an official document. It belongs to the context of the spiritual and intellectual upheaval in the Russian church and society in the late 16th century. It represents a short episode in the production of pamphlets, which at that time were written e.g. in the form of hagiographic texts and educational speeches. The purpose of “Skazanie kratko” is to highlight the merits of St. Efrem Perekomskiĭ by presenting him as the companion and predecessor the more famous saints of Valamo and as the real founder of the Valamo Monastery. Since the story of Efrem’s stay with the pious St. Makariĭ Koliiazinskiĭ has been found to be a pious legend, it is all the more natural to consider as such “Skazanie kratko” which presents him as the teacher of Ss. Sergiĭ and German and as the superior of the monastery on the islands of Valamo. It is most likely that this story has been composed so that it could be used as a source for St. Efrem’s life. It is doubtful that a copy of it has ever been kept at the Valamo Monastery or that it had been read there with piety. Copies of it never spread anywhere, because too many people knew that it was a fake. Thus one can understand the isolated position of this piece of writing and the fact that it was never accepted into the traditions of the Russian church and the Valamo Monastery.

For Protestants and especially for those who are not adherents of any religion it is often difficult to understand properly the faithfulness with which traditions and oral history are preserved by the Orthodox faithful. They are nevertheless reflected in the history of the Eastern Church, and should be taken into account when one is estimating the validity of oral tradition with respect to broad historical themes, although in details it may sometimes prove erroneous. The memory of Ss. Sergiĭ and German, the founders of the Valamo Monastery, has ever since the Medieval times been so strong that if in reality St. Efrem Perekomskiĭ had had any part in their actions, awareness of it would certainly have been preserved among the brotherhood and within the church, and it would have been included in their written tradition, even after the oldest versions of the lives of these saints were lost when the monastery was destroyed in wars. The fact that one source is silent about a certain event does not necessarily constitute proof that it never took place, but a three-fold silence, or *argumentum ex silentio*, concerning St. Efrem’s position as the real founder of the Valamo Monastery must weigh decisively in the evaluation

of the reliability of this story, since it was accepted neither by the brotherhood of the Valamo Monastery nor in the tradition of the Russian church, and since it is also unknown in the tradition concerning St. Efrem's own life.

The purpose behind "Skazanie kratko" is clearly reflected in the following quote, in which the beginning of the brotherhood of the Valamo Monastery is described: "Thus St. Efrem with his companions arrived on that small and high island, and they began to lay foundations, erected a divine life-giving cross, and built a church to the memory of the Most Honorable, Divine and Holy Transfiguration of Our Lord, God and Saviour Jesus Christ. And with the help of the Almighty God their number began to increase. For the needs of their bodies they began to found gardens on the other islands."

This passage attempts to describe the work of the real founder of the monastery. But it was not accepted by any other writer, because it was recognized as a pious legend.

3. Elements in "Skazanie kratko"

The analysis of the contents of "Skazanie kratko" reveals many different elements that have varying degrees of credibility. This story contains empirical knowledge, materials from written sources, oral memories and stories, information about relatively recent history, and in the background some elements of common hagiographic tradition. The writer, who most likely was a Novgorodian monk from the Perekomskii Monastery or a friend of the monastery, has made a journey to the Valamo Monastery, and as a result he has produced a piece of writing in which he has assembled together materials from many different sources. He has managed to include St. Efrem, who was dear to him, in the founding of the Valamo Monastery, and thus he has hoped to increase the prestige of the Perekomskii Monastery. One is reminded of a similar scheme from the history of the Valamo Monastery itself, when in the 15th century a story was created about the shipwreck of Magnus Eriksson, the King of Sweden, at the mouth of the Polna River. The name of this northern river appears in many sources, but scholars have disagreed about its exact location. According to this story King Magnus was saved from a shipwreck to the Valamo Monastery, and he spent the rest of his life there in repentance.¹¹ This story was included even in the Chronicle of the Sofia Cathedral of Novgorod, but later it was found out to be a legend.

The writer of "Skazanie kratko" included in his story the legend about Apostle Andrew's travels from Constantinople to the Crimean Peninsula and from there through the regions of Kiev and Novgorod to the Sea of the Varangians, i.e. the Baltic Sea, and on to Rome through western Europe, which the "old [men]" or the wise men had told and which is also included in the preface of Nestor's Chronicle.¹² He elaborates it further with a legend according to which St. Andrew stood on the shores of Lake Ladoga and prophesied that two torches will rise there: the monasteries of Valamo and Konevitsa (p. 107). Valamo's part in this legend was known even to the tradition of the monastery itself, but the fact that Konevitsa is mentioned here is a novelty which has been added later, when the fame of the Konevitsa Monastery had grown to the degree that it was comparable to that of Valamo. This is most likely something that the writer of "Skazanie kratko" added to the legend, as it is mentioned in no other source.

The writer mentions many times the pagan Chuds, who according to him lived in a large area which stretched from Livonia to places beyond Lake Onega, Karelia included. He calls the people living on the islands of Valamo and in its vicinity Chuds, Karelian Chuds and Karelians, and thereby brings many different concepts under a single concept. He describes these Chuds as a hostile people and as worshippers of the devil. Since they caused the monks of Valamo many troubles, St. Efrem decided to leave the islands and go to Lake Il'men in order to found his own monastery there. According to "Skazanie kratko" St. Sergiĭ remained in Valamo as the superior of the brotherhood. He made a visit to Novgorod to Archbishop Ioann, and the writer explicitly dates this visit to the time of Archbishop Ioann II (1388–1415). He describes elaborately the hospitality St. Sergiĭ received there, the gifts that the archbishop and the citizens of the city gave him, including even gold, and he also describes the letter of instruction the archbishop wrote for St. Sergiĭ and the order of the leadership of the city whereby the entire Valamo archipelago was to be given to the monastery and its former inhabitants were to be expelled from there (pp. 109–110).

According to the text Sergiĭ returned to Valamo with an armed escort, which began to drive the local inhabitants away from the islands, and when the latter began an armed resistance, the Novgorodians started to kill them. The text describes the event in the following way: "And a great number of those savage sorcerers were killed. They were defeated by the hand of Christ, the Almighty God, and thus the escort expelled them from the island. Some of the honorable monks also died from deadly wounds" (p. 110).

4. Imagination or Distortion?

The description of the Chuds in "Skazanie kratko" and of the armed struggle of the founders of the monastery against them are in contradiction with both the historical background established by scientific research and the ideological basis of the monastic tradition in Karelia. The origins of the description are in other geographical areas and in legends about the Chuds. The areas that the Chuds inhabited are fairly well known from reliable chronicles and documents which are dated to the Medieval times. During the time period in question, that is, at the end of the 14th century and in the beginning of the 15th century, Ladoga Karelia was not among the regions which the Russians considered to be inhabited by the Chuds. Ever since the 12th century the sources found in Novgorod called this area Korela, which first meant the area inhabited by the Karelians and later the city of Käkisalmi. Christian Karelians were known to be living there, and they were governed within the framework of the Christian pogosts (parishes), and they were known as respected farmers, merchants, and fur traders who were in trade relations with Novgorod. Official Novgorodian documents made a distinction between the concepts Korela and the Chuds, and not even does Bishop Makarii's missionary letter from 1534 place the Chuds in the vicinity of Lake Ladoga.¹³ The Valamo Archipelago is located in the center of the Medieval land of Korela, along a busy trading route from the city of Korela to Kurkijoki, Sortavala and Aunus (Russ. Olonets).

According to the oldest chronicles the Chuds participated in the founding of the state of Novgorod in the 860's, and during the early years of the state they lived on both sides of the lower Volkhov River, of which the Baltic Finnic archeological material belonging to those times is a proof, as well as further in the northeast beyond Lake Onega, where they were called "Zavolodskie Chudy". The old name used for Lake Peipus in Novgorodian sources is the Chud Lake (Chudskoe Ozero), and even in the tax records of the Votian Fifth from the year 1500 two Ingrian pogosts east of Lake Peipus are mentioned as belonging to the Chud country, that is, Opolia and Toldoga.¹⁴

Numerous battles were fought between the Novgorodians and the Chuds especially in the 11th and 12th centuries, and from the chronicles it is clear that the Chuds in question lived in eastern Estonia and in the vicinity of Lake Peipus.¹⁵ At that time the Karelians already had close trading relations with Novgorod, and from the 12th century on "Korela" participated with the Novgorodians in military expeditions to Finland as well as in repulsing Swedish attacks to Karelia and Ingria. Such savage

Chuds as described in "Skazanie kratko" did not live on the shores of Lake Ladoga or on the islands of Valamo, at least not in the late 14th century and the early 15th century. Ever since the time of the Vikings the heartlands of Karelia were located on the western and northern shores of Lake Ladoga approximately from the mouth of the Vuoksi River and the city of Käkisalmi through Sortavala to Aunus. Between the 11th and the 14th centuries the Karelians developed in that area a unique and advanced culture, which is known from archaeological research and can easily be distinguished from other cultures in the neighboring areas. Elements of Christian influence can be seen in it from the 12th century at the latest, but it is probable that already during the Viking period Karelians were carrying tidings of the Christian faith even further to the west, as the oldest loan words in the Finnish language relating to the Christian faith, i.e. such words as *risti* 'cross', *pappi* 'priest', *raamattu* 'the Bible', *pakana* 'pagan', and *kummi* 'godfather/godmother' have been borrowed into Finnish from Old Russian, and Karelians were known to be in close contact with the Christian people who spoke that language. During the 12th and the 13th centuries the burial customs on the Karelian shores of Lake Ladoga changed so that the bodies of the deceased were no longer cremated, as had been the custom of the pagan Karelians, but they were now buried intact in the Christian way, and Christian objects such as crosses worn around one's neck and metal icons begin to appear in the graves. The Karelians around Lake Ladoga were little by little adopting the Christian faith. Another matter is the fact that Karelians added the Orthodox faith to their own religious tradition, which is reflected e.g. in old Karelian epic poetry, which some adherents of other forms of Christianity considered to reflect paganism even as late as last century.

An official document, the letter of command (Russ. *ustav*) of Prince Sviatoslav from 1137 shows that at the time Aunus (Olonets) and Syväri (Svir') were already regularly paying travel taxes to the Archbishop of Novgorod and were under the church's authority.¹⁶ Karelia at that time was not a distant out-of-the-way province but an important area of commerce on Novgorod's northern trading routes. Along this route was located the city of Staraja Ladoga, an international trading center, which the Prince of Kiev, Jaroslav the Wise, had given as a gift to his newlywed bride Ingegerd, the daughter of the King of Sweden, the morning after their wedding day. On their business trips the Karelians travelled through Staraja Ladoga to Novgorod, and it is known that a strong Christian infrastructure developed in the city during the 12th century, if not before. Historical sources mention five churches in the city, two of which had been built of stone, i.e. the churches of St. Clemens and St. George. The former was consecrated in 1153 by Archbishop Nifont of Novgorod. The

Byzantine frescoes of the St. George church, which date to the late 12th century, have even served as models for the decoration of two Russian merchant churches in Gotland (the churches are located in Garde and Källunge).¹⁷ It is clear that Christianity had spread from the trading centers of Staraja Ladoga and Aunus to the shores of Lake Ladoga beginning from the 12th century at the latest, and that it was propagated first mainly by merchants and Karelian mercenaries serving in the Novgorodian army, and then by monks.

Prince Iaroslav organized effective missionary work in Karelia in 1227, and according to the chronicles “nearly all Karelians were baptized” at that time. When Novgorod annexed Karelia in 1278, a governor who professed the Orthodox faith settled down in Käkisalmi together with his retinue, and they built churches in the city. The southern part of the Käkisalmi Province was enfeoffed to Russian boyars during the first years of the 14th century, and in the peace treaty of Pähkinäsaari (Swe. Nöteborg, Russ. Oreshek) Novgorod ceded three “Karelian pogosts” to Sweden as is emphasized in the text of the treaty. They were Christian pogosts, which can be seen from the fact that Orthodox personal and place names survived in these areas so long that they appear even in the country assessor’s records from the 16th century. Besides the Valamo and Konevitsa monasteries, the tax records of the year 1500 contain information on four monasteries in the city of Käkisalmi.¹⁸ We can remain certain that no such savage Chuds such as are described in “Skazanie kratko” could have been found on the shores of Lake Ladoga or on the islands of Valamo at the end of the 14th century. An idea of such people could have come to the writer of “Skazanie kratko” from the tradition concerning the Chuds in the area of the present-day Baltic states or beyond Lake Onega, from which such elements have come to the life of St. Lazar’, the founder of the Murom Monastery.¹⁹

What comes to the armed troops St. Sergiĭ brought with him from Novgorod, the killing of the local inhabitants, and the violent expulsion of those who managed to stay alive, which all is described in “Skazanie kratko”, they are diametrically opposed to the tradition of the Valamo Monastery and the ideals of Orthodox asceticism. Such a barbarous story, which is contrary to the ideals and rules of Orthodox asceticism, is told of no other Karelian founder of monastery. The hagiographic lives of the northern ascetics emphasize their strivings to live in harmony with other people, and with Nature and its animals. There are no known historical sources that would support the credibility of the brutal story told in “Skazanie kratko”. Its origins could rather be traced to stories from the mission fields of the Western Church, or to folk tales from the vast wilderness areas in the direction of the Ural mountains.

5. Truth and Legend Intertwined

In its final section (pp. 113–123) “Skazanie kratko” tells how the Valamo Monastery began to grow under the leadership of St. Sergiĭ, once the original inhabitants of the island had been expelled. A harbor big enough to give shelter for a thousand ships was built, and also a new church, which was consecrated to the Transfiguration of our Lord, with side altars to St. John the Theologian and St. Nicholas the Wonderworker, and in addition to these, another church, which was consecrated to the Nativity of Christ. The text tells of a church of St. John the Theologian, which had been built during the early years of the monastery, but this does not conform to the tradition of the monastery itself, in which the church of St. John the Baptist represents the old tradition of the missionary period.²¹ The name of St. John the Theologian may have its origins in a Novgorod monastery that had the same name, and into which St. Sergiĭ, according to “Skazanie kratko” moved when he was old and where he was buried (p. 112).

According to “Skazanie kratko” St. Sergiĭ explained the monastic code to the brotherhood and guided it in ascetic life. The account of the contents of the monastic code reveals problems that were current and were brought up in the meetings of the Holy Synod in the 16th century, such as the use of alcohol and other luxuries. Here one can see the influence of the writer’s own time in the background.²¹ After Sergiĭ had passed away, German became the igumen of the monastery. From the time after his death the text says that a little over 100 years after the foundation of the monastery (i.e. around the year 1500), “due to the great amount of our sins”, the Valamo Monastery was destroyed in a great fire, and that only the grave of St. German remained intact underneath the church. No such fires are referred to in the early documents concerning the monastery from the years 1507 and 1540, when the Tsar granted various privileges to the monastery. However, a similar letter of the Tsar to the Konevitsa Monastery from 1554 does refer to a fire in that monastery in the previous year.²² Accounts of the fire in Konevitsa may have inspired this detail in “Skazanie kratko”.

According to “Skazanie kratko” many other monasteries had their origins in the Valamo Monastery: the Solovetskiĭ, Syväri (Svir’) and Heinsimä monasteries, of which the last mentioned was located on Lake Ladoga off the shore from Kurkijoki and is mentioned in official documents in the late 15th century. This information is confirmed by other sources.²³ However, the account of the monk Khariton, who according to “Skazanie kratko” began to found hermitages in the Valamo archipelago,

once more, has clear features of a legend. In it one can detect the same ingredients as in the life of St. Efrem Perekomskii. The writer assures that the saints of Valamo performed innumerable miracles and prophesied to such an extent that it would be impossible to list everything. He gives an elaborate account of how on Igumen Pimen's initiative the relics of St. Sergii were transferred from Novgorod back to Valamo during the reigns of Archbishop Feodosii and the Tsar Ivan IV, i.e. in the middle of the 16th century. According to the text the transfer of the relics took place with great solemnity, but no other source from the same time period refers to such an event, and therefore the reliability of the text remains low with respect to this particular detail. The transfer of Efrem's own relics from the old monastery site to the new one is said to have occurred in 1545, as was mentioned earlier in this article.

Since "Skazanie kratko" evidently was written with the intention of portraying St. Efrem as the real founder of the Valamo Monastery, it was necessary to place the founding of the Valamo Monastery at least close to the time when he lived. This was made easier by the fact that it was possible in an anonymous piece of writing to place the transfer of the relics of the founders of the monastery and the painting of their icon in the reign of Archbishop Ioann II, who was never canonized as a saint, whereas according to the tradition of the monastery and according to chronicles these events took place during the reign of Archbishop Ioann I, who lived in the 12th century and was canonized in the 15th century. The traditions of the church and of the Valamo monastery would not have allowed such a change, it would have been an insult towards the Holy Ioann I. A mistake is possible, but not likely, especially since the correct course of events is contained in many different variants of the manuscript of *Valaamskaia Beseda* ('An Account of the Valamo Monastery') and separately in the so-called Uvarov Chronicle. Even the contradiction with the last mentioned texts may have contributed to the fact that the story told by "Skazanie kratko" was not accepted into the traditions of the church and the brotherhood of the Valamo Monastery.

Finally the writer of "Skazanie kratko" recounts three miracles worked by the saints of Valamo during the writer's own time. The first one is the story of the miraculous healing of Andrei Karguev (Karhunen) from Aunus (Olonets) in 1556, told by Karguev himself. The second one is a message to the igumen of the monastery that the potter Feodor from Salmi, received from the founders of the monastery, concerning the place of the old church in the monastery and the proper respect for this place, and the third one is a story of how the founders revealed the criminal schemes of Igumen Kirill.

It is characteristic of the hagiographic lives of the founders of Karelian

monasteries as well as those of all Northern Russia that as time goes by there are more and more stories of miracles that people have experienced. It is therefore likely that in Valamo, too, genuine stories like that sprang up even in the 1550's. Thus it was possible for the writer of "Skazanie kratko" to base his writings partly on the stories that the believers of his time told him. However, what comes to those parts of "Skazanie kratko" that are most important with regard to the foundation of the Valamo Monastery, the text is shown to be extremely unreliable both with respect to its purpose and the information it contains. It is not possible to solve the problem of dating the foundation of the Valamo monastery with the help of this text. It is clearly too contradictory and unreliable to be used as evidence in this matter.

6. The Problem of Dating the Birth of the Valamo Monastery

We have earlier seen how Christianity reached the shores of Lake Ladoga beginning from the 12th century at the latest, and that as a result of the missionary work begun in 1227 Christian parishes were organized in the area, if not even earlier. In addition to the tradition of the Valamo Monastery, some place names seem to indicate that among the first missionaries there were some Greeks also. The oldest tax records from this area, those of the Votian Fifth from the year 1500, reveal that the island just opposite to the city of Sortavala was already at that time called Riekkalansaari [-*la* locative suffix, -*n* genitive, *saari* 'island'], and that there was a village called Riekkala on Ladoga's shore in Kurkijoki, from which the distance to Valamo is quite short.²⁴ The origins of these names have been considered to be in the supposed fact that some Greeks had visited these places or lived there, and thus it is possible that these names are quite old. According to a chronicle Swedes burnt a church that was located at Kylänlahti in Kurkijoki in 1396,²⁵ which indicates that there were churches in this area during the time when according to "Skazanie kratko" the monks were engaged in an armed struggle against the pagan Chuds in Valamo: even this is a testimony against the reliability of "Skazanie kratko".

According to the tax records of the year 1500 the Valamo Monastery was a prosperous community, and it owned lands in seven pögosts, from Kuivainen in Ingria through Sakkola and Rautu to Kurkijoki, Sortavala, Ilomantsi and Salmi. Altogether the monastery owned 151 farms on which

there lived 223 peasant families. The farms were scattered in many villages so they did not form a single large enfeoffment in the lands owned by the ruler. Some documents reveal that e.g. on the shores of the White Sea some peasants donated or willed their lands or farms to the Solovetskiĭ Monastery in order that the monks then would pray for the souls of the deceased family members. It is likely that at least part of the land possessions of the Valamo Monastery had been acquired in this way. The monastery also bought farms and invited peasants to inhabit and cultivate the lands it owned. In 1507 the monastery's peasants were granted exemption from taxes; this was a gift from the Tsar to the monastery. It is also possible that the rulers gave lands to the monastery, but there is no information on any large donations from them, so that this could not have been the reason for the large land possessions of the monastery. In addition to the farms mentioned above, the monastery also had several houses and chasovnias (chapels) on the shores of Lake Ladoga, as well as inns and mills and also fishing boats, freighters and land transport equipment, and even a place where salt was "boiled" from sea water (Russ. *varnitsa*) in the Kovda *volost'* (municipality) on the White Sea. These possessions formed the *voitchina*, i.e. the land possessions (lit. 'hereditary estate') of the monastery at the end of the 15th century at the latest, if not earlier.²⁶ It is impossible to explain the fact that the monastery was so prosperous if it had been founded in the midst of a hostile pagan people less than a hundred years earlier. The date inferred from "Skazanie kratko" is in contradiction with the information contained in official documents.

We also have many other pieces of information on the early history of the Valamo Monastery. I have evaluated them from the point of view of source criticism in my book *Karjala idän kulttuuripiirissä* ('Karjala Within the Cultural Sphere of the East', 1963) and continued the discussion in *Historiallinen Aikakauskirja* ('Historical Journal', Finland), No. 3, 1965, mainly with regard to the part that the Novgorodian archbishops Ioann I and Ioann II played in the history of the Valamo Monastery.²⁷ Historical sources mention three bishops named Ioann in the Novgorod Diocese, and they are always given in the right order in the list of bishops. Bishop Ioann (Popynin) served in this position from 1108 to 1130, and Ioann I, whose lay name was Ilia and who was granted the title of archbishop, was elected bishop in 1163, consecrated in 1165 and served in this position until 1186. Ioann II was elected bishop in 1388, consecrated in 1389, and served in this position until 1415. Of these three, only Ioann I has been canonized as a saint. His cult began when – according to the common hagiographic expression – his relics were "found" in 1439, and when Archbishop Evfimiĭ officially approved his

cult. The well-known hagiographer Pakhomiĭ Logothet collected information for his hagiographic life either in the 1470's or in the 1480's, and Metropolitan Makariĭ included his life in the official collection of hagiographic lives, the *Great Minea*, in the middle of the 16th century.

As a hagiographer the greatly respected Pakhomiĭ Logothet clearly belongs to a class of his own, especially when compared to the writer of "Skazanie kratko", and it is therefore understandable that Valamo's own tradition has been attached to the canonized Archbishop Ioann I, although the monastery itself – and likewise many other Russian monasteries – are not mentioned in his official cult text. The fact that the icon of Ss. Sergiĭ and German was painted during the time of the Holy Archbishop Ioann became known to the general public and was thus incorporated into the traditions of the Valamo Monastery and the Russian Church, because mention was made of it in the copies of "Valaamskaia beseda". The credibility of this information is also supported by Uvarov's Chronicle, which mentions that the relics of the founders of the monastery were transferred from Novgorod to Valamo in 1163, during the reign of the same Holy Archbishop Ioann I.²⁸ The testimony of these sources on the early history of the Valamo Monastery is more logical and reliable than that provided by "Skazanie kratko", which is full of internal contradictions.

In the 1580's the Swedish occupation forces in the southern part of the Käkisalme Province found church manuscripts that dated as far back as the 13th and 14th centuries, which they put to a new use when they wrote their accounts. This fact also becomes understandable if one takes into account the early history of the Valamo Monastery. In the 15th century old and valuable books such as these were no longer easily given to new monasteries and churches, so it is most likely that the Swedes had taken them from the Valamo Monastery.²⁹

Many hagiographic texts show how a later founder of a monastery has been placed in the context of an older and more prestigious monastery. For example the second redaction of the life of St. Avraam Rostovskiĭ, the founder of the Bogoiavlenskiĭ Monastery in Rostov, mentions that St. Avraam had first spent some time in ascetic labors in Valamo. Because the so-called Laurentius-text in Nestor's Chronicle mentions a superior of the Bogoiavlenskiĭ Monastery in the year 1261, it can be inferred that the Valamo Monastery was functioning already in the 13th century. It is true that parts of this redaction have been considered unreliable, and therefore the information it gives on the Valamo Monastery is somewhat uncertain.³⁰ According to tradition the Paleostrov Monastery on Lake Onega was founded by the monk Korniliĭ from Pskov, and it is said that he first arrived in Valamo at the end of the 12th century and then went

on to live as a hermit on the Paleĭ Island in Lake Onega. This monastery has also been destroyed a number of times, and for this reason an early date of its founding finds support only in documents from the 17th century. We can therefore not be too certain that such an early date is reliable.³¹ Scholars have thought that most likely the Paleostrov Monastery was founded during the second half of the 14th century, and thus it seems plausible that a hermit who was originally from the Pskov area, where people belonging to the speakers of a Baltic Finnic language form was spoken, found his way through Valamo to Lake Onega. This shows that the Valamo Monastery was a well known and respected place at the time when according to “Skazanie kratko” it was only coming to existence.

Also worth noting is an account of the birth of the Holy Trinity Monastery of Ustshekhon on the Sheksna River near Beloozero, where Veps people are known to have lived.³² It was written around 1620 and contains an internally consistent history of the monastery from the 13th century up to the year 1617. According to this account the blind son of Prince Gleb of Beloozero received back his eyesight after the father had prayed for it before the wonderworking icon in the church of the Holy Trinity. Grateful for this miracle, the father had a new church built at that place in 1251 and founded a monastery there. He recruited twenty men for its brotherhood and invited the Valamo Monastery to send a worthy superior for this new monastery. The Valamo Monastery accordingly sent a monk named Gennadiĭ, who was “embellished by his good life and good deeds”.³³ As a whole this text seems to be much more consistent and reliable than “Skazanie kratko”. It cannot be ignored when the date of the birth of the Valamo Monastery is studied as a scientific problem.

One more source that has to be taken into account is the “Short Chronicle” which was written in the early 17th century and mentions Valamo in the following sentence: “In the year 6837 [1329] the elder Sergiĭ went to the island of Valamo on Lake Ladoga and began to live there”. Many scholars have considered this to be the most reliable date for the birth of the Valamo Monastery, but one has to note that this source, too, is very unreliable and full of mistakes. It is a kind of world history condensed into roughly ten pages, and thus one can not consider it as containing accurate historical information.³⁴

The examples mentioned above show at least that during the medieval and early modern times the Valamo Monastery was a prestigious place and that its founders Ss. Sergiĭ and German were respected as exemplary teachers of the monastic way of life. A further proof for this is the fact that in 1555 the Holy Synod ordered the polemicist Ivan Borisov to do repentance in Valamo after he had spread Protestant ideas in Russia.³⁵ It is

therefore understandable that founders of many other monasteries were eagerly presented as having a connection with Valamo, usually so that they first had spent some time there, in order to learn how to lead an ascetic life. Perhaps this indeed was true of many of them. But "Skazanie kratko" carries this tendency too far when it tries to present the founder of the lesser known Perekomskii Monastery as the real founder of the Valamo Monastery, and Ss. Sergiĭ and German only as his disciples. Both the brotherhood of the Valamo Monastery and the Church of Russia have rejected this distorted view, which is in contradiction with many other sources and the basic ideals that the Valamo Monastery represents.

Since "Skazanie kratko" is shown to be a tendentious and unreliable source, the question of the date of the foundation of the Valamo Monastery is still left open. I have above eliminated from the discussion the most unreliable sources, and thus the following sources still remain subjects of further discussion:

1. "Valaamskaia beseda" or "An Account of the Valamo Monastery" exists in ca. 50 copies and variants. It is a piece of writing from the 1550's expressing the writer's views on the problem concerning the land possessions of the Russian monasteries, and its oldest surviving copies date to the early 17th century and the youngest to last century. It was a truly prestigious and frequently read text in the Russian church circles. Its foreword contains the beginning of the lives of Ss. Sergiĭ and German, which is the only really old excerpt of their hagiographic lives. The title of some copies indeed refer to the hagiographic lives, some are titled e.g. "Vypisano iz zhitiia Sergiia i Germana" ('Written down from the lives of Ss. Sergiĭ and German').³⁶ The first redaction begins with a statement saying that the holy relics of Ss. Sergiĭ and German were transferred from Novgorod to Valamo during the reign of Archbishop Ioann I, who also ordered that their icon was to be painted. In the text Archbishop Ioann is referred to with such epithets as "ascetic bishop saint" and "new wonderworker", which are official titles of saints. A liturgical cult text (*moleben*) has also been written for him, and it is always chanted on his feast day. Such things are never mentioned together with the name of Archbishop Ioann II. As late as in the 16th century his memory was still so much alive that the misuse of his name would certainly have been noticed and would have led to orders from the hierarchy to correct the text, especially when one considers the respected position of the Valamo Monastery and its tradition.

2. Also the Uvarov Chronicle from the early 17th century, one redaction of the Third Novgorod Chronicle from the same century and The Chronicle of the Sofia Cathedral in Novgorod, which was printed in 1795, all contain a statement according to which the relics of the founders

of the Valamo Monastery were transferred in 1163 during the reign of Archbishop Ioann I. The writers of all these documents could have received this information from the same source, but the beginning of the hagiographic biography of S. Sergii and German is longer and more detailed, and therefore it could not have been based on the above mentioned chronicles, at least not directly. The unanimous testimony of sources belonging to two different genres is stronger than that of a single anonymous legend, and thus the dates contained in the chronicles also support the date contained in the fragment of the hagiographic biography. However, the date 1163 is in contradiction with the so-called *Miliutin's Minea*, which states that the founders of the Valamo Monastery reposed in 1182, but even this source places their lives in the late 12th century.

3. Furthermore, as was mentioned earlier, there exist some other sources which mention the Valamo Monastery in connection of the 12th and 13th centuries. The most reliable of these seems to be an account from 1620 of the birth of the Ustshekhon Monastery in the Veps area south of Lake Onega in the mid-13th century. The style of this text is more appropriate to the subject matter than that of "Skazanie kratko". It says that at that time Prince Gleb of Beloozero founded the Holy Trinity Monastery and asked the Valamo Monastery to send an igumen for it, and as a response was sent the monk Gennadii for this task. This text gives the impression that even as early as the 13th century the Valamo Monastery was a well known and respected place.

7. The "Foundings" of the Valamo Monastery

Despite all the disputes and controversies involved, it is nevertheless possible to construct a theory that could give an explanation to all the discrepancies and contradictions contained in the source material mentioned above. We are accustomed to talking about one single date for the foundation of the Valamo Monastery, but it is the case that many monasteries in Russia were destroyed in wars and therefore had to be founded again. This is also true with regard to the Valamo Monastery. The most reliable accounts tell of its destruction in the war that raged in the 1610's and of its desertion in 1940 during the Winter War, but from the Middle Ages very little information has been preserved, and therefore the destructions inflicted upon the monastery must be inferred from few and often unreliable sources. A theory which relies on scientifically established facts and reliable conclusions and provides the simplest

explanation for the greatest number of problems and sources is usually the most reliable one. However, it must be remembered that even a theory is basically still a hypothesis and must be tested with facts, but as long as it can provide a logical explanation for a greater number of facts than a competing theory, it can be considered reliable.

Historians have widely accepted the research result according to which the missionaries working in northern Russia usually were hermits and monks, who took their job very seriously and accordingly worked very hard in order to achieve their aims. From the beginning of the second millennium Karelia was an important area for Novgorod in two respects: as an area with which it traded and as a military ally. In the 12th century such Christian trading centers as Staraja Ladoga and Aunus were close to Karelia, and through them information on the Christian faith spread to Karelia. During that same century Sweden and the western church began an aggressive campaign for propagating the Roman Catholic faith in Finland, and at the same time they wanted to establish themselves as the rulers of southwestern Finland. Novgorod and the eastern church likewise increased their similar activities in the north, and many Greek monks and church artists were involved in these activities.

Against this background it is only natural that a Greek monk named Sergii settled down on the islands of Valamo, where the nature and the microclimate of the archipelago resemble those of the upper slopes of Mt. Athos. German, a Karelian from the adjacent coast, and other ascetics began to join him little by little. The reciprocal military expeditions of Sweden and Novgorod disturbed life in the Ladoga area, and it is possible that the small monastery in Valamo was destroyed a number of times as a result of these hostilities. The first known instance of such incidents is mentioned in the best version of the Novgorod Chronicle as having taken place in the year 1142. The passage in question tells that the *Em*³⁷, i.e. Finns from the Häme Tribe, invaded Novgorodian territory, but the people of the city of Ladoga defeated them. "During the same year a Swedish prince and a bishop with 60 boats attacked merchants who were travelling on the lake with three boats." According to the chronicle these Swedes were also defeated.³⁸ This passage refers to the Ladoga area, and even if it was not literally true that a bishop had participated in this expedition, it is nevertheless implied that the two churches were competing against each other around the Gulf of Finland and Lake Ladoga.

According to the Novgorod Chronicle the next Swedish attack against the city of Ladoga by water took place in May 1164, when they came with 55 boats. The defenders of the city managed to capture 43 of them.³⁹ It is not known whether this fleet had travelled to Ladoga through the Viipuri

Bay and along the Vuoksi River in order to destroy settlements on the shores and islands of Ladoga, but the date matches the information contained in the chronicles on the transfer of the relics of the founders of the Valamo Monastery, if one allows for an inaccuracy of a few years in the dates of the chronicle. This water route was still in use in the 16th century when the rising of the earth in this area was about to close it. The third Swedish crusade to the Viipuri Bay in 1293 started a 30 year long period of hostilities, during which Ladoga Karelia suffered heavy damages. We have no detailed information on these events, but if there was a monastery in Valamo at that time, it is quite likely that it suffered from the consequences of this war.

Already in the distant past Karelians began to venerate the founders of the Valamo Monastery as saints. It is possible that the relics of these two saints, which had been evacuated to Novgorod, were returned to Valamo in the 1160's, during the reign of Archbishop Ioann I, who was later canonized as a saint. It is also possible this event left a persistent memory in the monastery, and that it was later written down in the sources which we know today. It is likely that the monastery was deserted for many years at least during the long period of hostilities in the early 14th century. In that case it could be possible that an elder named Sergiï was the person who revived the monastery around 1329, even if he was not the same person as the first Sergiï who was already venerated as a local saint at that time.

From that time on the monastery in Valamo was able to continue its life undisturbed, and little by little it evolved into a respected and prosperous monastery, the fame of which spread over a vast territory. It was a well known place of ascetic labors where the ideals of "angelic life" were given special attention. During the 16th century the prestige that Valamo enjoyed was used by outsiders in two ways: First, by those who wanted to defend a strict ascetic mode of monastic life which was based on prayer and physical labors ("Valaamskaia beseda"), and second, by those who wanted to enhance the prestige of younger monasteries and their founders, which seems to have been the case e.g. with regard to the Perekomskiï Monastery. During the latter half of the 16th century the cause of this little known monastery was promoted by an anonymous writer, who produced "Skazanie kratko" about the foundation of the Valamo Monastery only at the turn of the 14th and 15th centuries and wrote it in such a way that it increased the merits of the little known monk Efreim, who presumably lived in the 15th century and founded the Perekomskiï Monastery, and thus made him a potential candidate for sainthood. However, this story did not gain acceptance, and it was rejected in favor of the older and more genuine tradition of the Valamo Monastery.

Thus it is highly likely that the Valamo Monastery was not founded just once, but possibly even three or four times: first perhaps in the 12th century as a mission station in the heart of Karelia, then again after a long period of hostilities, which ended with the 1323 Nöteborg (Oreshek) Peace Treaty, to serve as an example of Christian life and hope in Orthodox Karelia. Then it was destroyed by Finnish and Swedish conquerors in the 1610's and left deserted for over 100 years, until it was founded again in 1718. During the period of autonomy (1809/12–1917) of Finland and the subsequent independence the Valamo Monastery became rooted in the Finnish society, and when it was evacuated at the end of the Winter War in March 1940, the brotherhood of the monastery moved, together with the rest of the displaced Karelian population, to what constitutes the present day Finland, where it would continue its traditions at a new location, at the Papinniemi farm in Heinävesi in the Savo Province, close to the medieval border between Sweden and Novgorod. After the atheistic Soviet Union had collapsed in 1992 the Valamo Monastery is again being founded at its original location on the Valamo Archipelago on Lake Ladoga. Today we do not have just one Valamo Monastery, but two: the Valamo in Heinävesi and the Valamo on Lake Ladoga. Both of them continue the spiritual tradition which the great saints Sergiï and German exemplified. It seems likely that we will never find out for sure when the Valamo Monastery first was founded, but from a scientific point of view we can consider it probable that its roots go deeper into the soil of medieval Karelia than just the turn of the 14th and 15th centuries, possibly they extend back all the way to the 12th century. We have sufficient historical grounds to venerate Ss. Sergiï and German as the first founders of the Valamo Monastery and as enlighteners of Karelia, as they are called in their cult text.

Translated by Panu Hallamaa

VIITTEET

- ¹ Nataliia Okhotina: "The Tale of the Valamo Monastery", *Ortodoksia* 42 (Kuopio 1993), Introduction pp. 89–105, Russian text pp. 106–123, English translation pp. 124–135. See also N. A. Okhotina: *Valaamskiï Monastyr' kontsa XIV – nachala XVII vv. Istochnikovedcheskoe issledovanie* (Avtoreferat, Moskva, 1993).
- ² Okhotina, "The Tale ...", pp. 90, 100–102; John Lind: "Fortællingen of Valamoklesteret. En nyfunden kilde till klosterets ældste historie". *Historisk Tidsskrift för Finland*, 1992, pp. 1–30.
- ³ G. N. Moiseeva: *Valaamskaia beseda – Pamiatnik russkoï publichistiki sere-diny XVI veka*. Moskva – Leningrad, 1958. See p. 125.

- ⁴ Neither does the Novgorod Chronicle mention St. Efrem and his monastery in 1407, when it says that Bishop Ivan (Ioann) built in Verendi a church that was consecrated to Transfiguration of Our Lord. This source therefore can not be used when one is trying to find out when St. Efrem lived. See *Novgorodskaja pervaja letopis starshego i mladshego izvodov* (Moskva – Leningrad, 1950), p. 400. Cf. Okhotina: “The Tale”, p. 94.
- ⁵ See V. Kliuchevskii: *Drevnerusskiiia zhitiia sviatykh kak istoricheskiĭ istochnik* (Moskva, 1871), pp. 156–158, 262–264, p. 264, footnote 1; Amvrosiiĭ (Arkhimandrit): *Istoriia Rossiiskoiĭ ierarkhii*, V (Moskva, 1814), pp. 466–473; N. Barsukov: *Istochiniki russkoĭ agiografii* (Sanktpeterburg, 1882), col. 263–264; Filaret (Gumilevskiiĭ): *Zhitiia sviatykh chtimykh Pravoslavnoiĭ Tserkviiu*. Maĭ (3-e izd., Sanktpeterburg, 1900), p. 327 and footnotes 425–428.
- ⁶ In addition to the above, see Okhotina: “The Tale”, pp. 93–94; A. Kadlubovskiiĭ: *Ocherki po istorii drevnerusskoĭ literatury zhitiĭ sviatykh*. Oktiabr (Warsaw, 1902), pp. 188–189. Cf. H. Kirkinen – M. Widnäs: “Pyhittäjä Arseni Konevitsalaisen elämä” ‘The Life of St. Arseniĭ Konevskiiĭ’ (H. Kirkinen: *Bysantin perinne ja Suomi*. ‘The Byzantine Tradition and Finland’. Joensuu, 1987.), pp. 97–102. See also sections 4 and 5 of this article.
- ⁷ *Velikiia Minei Chetiĭ, Sobrannia Vserossiiskim Mitropolitom Makariem*. Oktiabr (Sanktpeterburg, 1870), col. 25–32. See Barsukov 1882, col. 472–475; Filaret 1900; Oktiabr, p. 14–19, and footnote 4; V. V. Zverinskiiĭ: *Materialiia istoriko-topograficheskogo izsledovaniia o pravoslavnykh monastyriakh v Rossiiskoiĭ Imperii*, I (S.-Peterburg, 1890), p. 221.
- ⁸ See Filaret, *Maĭ*, footnotes 427–429; *Slovar’ istoricheskiĭ o sviatykh, proslavlenykh v Rossiiskoiĭ Tserkvi* (Sanktpeterburg, 1836), pp. 98–99; Zverinskiiĭ, III (1897), pp. 38–39.
- ⁹ The expression “*Zavolodskie Chudy*” is used of the Chuds who lived beyond land tracks separating two waterways, in this case the Chuds that are being referred to lived beyond Lake Onega.
- ¹⁰ See *Novgorodskaja pervaja letopis*, pp. 20, 22, 23, 26, 35, 36, 39, 40, 78, 295, 424, 450, 624; H. Kirkinen: “Inkerin keskiaika ja uuden ajan alkuvuoteen 1617” (‘Ingria in the Medieval and Modern Times up to the Year 1617’), in: Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (eds.): *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri* (‘Ingria. Its History, People and Culture.’), Helsinki, 1991, pp. 35–38, and bibliography.
- ¹¹ See H. Kirkinen: *Karjala idän kulttuuripiirissä. Bysantin ja Venäjän yhteyksistä keskiajan Karjalaan* (‘Karelia in the Sphere of the Eastern Culture. On the Contacts from the Byzantium and Russia to the Medieval Karelia.’), Rauma, 1963, pp. 144–148. The chronicles used as sources are mentioned in footnote 20 of the chapter in question.
- ¹² *Povest vremennykh let. Chast pervaja. Tekst i perevod* (Moskva – Leningrad, 1950), p. 12. See Kirkinen 1963, p. 114.
- ¹³ H. Kirkinen: “Iljan käynnit Karjalassa 1534–1535” (‘Ilia’s visits to Karelia 1534–1535’), *Bysantin perinne ja Suomi* (‘Finland and the Byzantine Tradition’), Joensuu, 1987, pp. 126–127, 131–132.
- ¹⁴ See footnote 9, and p. 54 of the work mentioned there. Concerning the term “Karelia”, see *Materialy po istorii Karelii XII–XVI v.v.* Pod. red. V. G. Geimana, Petrozavodsk, 1941, esp. pp. 63–92.
- ¹⁵ See footnote 9.
- ¹⁶ *Pamiatniki istorii Velikogo Novgoroda i Pskova*. Sbornik podgotovlen G. E. Kochinym, Moskva – Leningrad, 1935, pp. 47–48. See Kirkinen 1963, pp. 64–65.

- ¹⁷ See Pirjo Uino: "On the History of Staraja Ladoga", *Acta Archaeologica*, Vol. 59, 1988, København, 1989, pp. 207–219; *Srednevekovia Ladoga. Novye arkhelogicheskie otkrytiia i issledovaniia*. Otvetstv. red. V.V. Sedov, Leningrad, 1985, pp. 172–173, and footnotes; Elizabeth Pilz "Zwei russische Kaufmannskirchen auf Gotland" (*Les Pays du Nord et Byzance. Scandinavie et Byzance. Actes du colloque d'Upsal 20–22 Avril 1979*, Uppsala, 1981), pp. 359–406; H. Kirkinen: "Tidiga impulser av bysantisk kultur i Finland och Skandinavien" (*Nordiska östrelationerna förr och nu. Materialsamling baserad på ett nordiskt seminarium på Olofsborg i Nyslott, Finland, den 16–18 juni 1989*. Valtion painatuskeskus, Helsinki, 1989), pp. 130–140.
- ¹⁸ H. Kirkinen 1970, pp. 231–232, and the sources mentioned there.
- ¹⁹ Heikki Kirkinen: "Lasari Muromilainen ja hänen luostarinsa Karjalan lähetystyössä" ('Lazar' Muromskii and His Monastery in the Orthodox Missionary Work in Karelia') *Taipaleen ortodoksinen seurakunta 400 vuotta* ('The Orthodox Parish of Taipale 400 Years'). Edited by Stefan Holm and Markku Toivonen, Jyväskylä, 1991, pp. 77–82.
- ²⁰ Larisa Mustonen: "Historical Events Related to the Monastery Buildings" (*Valamo and its Message*, edited by Eino Lainio & Niilo Kohonen. Helsinki, 1983), p. 63.
- ²¹ See H. Kirkinen 1970, pp. 231–232 as well as the sources mentioned there.
- ²² *Russkaia Istoricheskaia Biblioteka izdavaemaia Arkheograficheskoiu Kommissiei*, II (Sanktpeterburg, 1875), nos. 255, 256. *Materialy po istorii Karelii*, p. 170.
- ²³ H. Kirkinen 1970, chapter IX, pp. 221–253, and the sources mentioned there.
- ²⁴ *Perepisnaia okladnaia kniga po Novgorodu Votškoï piatinu 7008 goda* (*Vremennik Imperatorskago Moskovskago obshchestva*, VI. Moskva, 1852), pp. 123, 149, 150.
- ²⁵ *Materialy po istorii Karelii*, p. 89.
- ²⁶ Kirkinen 1970, pp. 231–232; Irina Cherniakova: "Valamon luostarin maanomistus 1400-luvun lopusta 1700-luvun alkuun" ('The Land Possessions of the Valamo Monastery from the Late 15th Century to the Early 18th Century'). *Te menitte asumaan meren saareen ... Tutkimuksia Valamon luostarista*. ('You Went to Live on an Island in the Sea ... Research Papers on the Valamo Monastery.') Publications of the Library of the Valamo Monastery 1. Heinävesi, 1994.
- ²⁷ Kirkinen 1963, Chapter IV, pp. 107–139; Heikki Kirkinen: "Valamon luostarin synty ja arkkipiispa Johannes" ('The Birth of the Valamo Monastery and Archbishop Ioann', *Historiallinen Aikakauskirja*, No. 3, 1965), pp. 208–217.
- ²⁸ H. Kirkinen 1963, pp. 125–127, and the sources mentioned there.
- ²⁹ *Ibid.*, pp. 195–196.
- ³⁰ *Ibid.*, pp. 116–119.
- ³¹ *Ibid.*, pp. 127–128.
- ³² *Ibid.*, pp. 129–130.
- ³³ *Ibid.*, pp. 129–130 and the sources mentioned there.
- ³⁴ Okhotina presumes that the year is incorrectly written and really should read 1389 or 1399 (Okhotina 1993, p. 104, footnote 14). This is only a hypothesis, and it is not supported by the rest of the text, in which all the other dates are correct. To presume, that a date which does not fit the scholar's own theories is erroneous, does not constitute scientific evidence. See Kirkinen 1963, pp. 130–133 and notes 81–87.
- ³⁵ Kirkinen 1970, p. 177.

³⁶ Moiseeva 1958, pp. 152, 154.

³⁷ The Russian term *Em* is an approximation of the name of the Finnish tribe inhabiting Häme (Finn. *hämäläiset*). They are not to be confused with another group to which the Russians referred with the same name, that is, the people living along the Emtsa River, which is a tributary of the Northern Dvina.

³⁸ *Novgorodskaja pervaja letopis*, p. 26. See Martti Linna (ed.): *Suomen varhaiskeskiajan lähteitä*. ('Sources for the Study of the Early Medieval History of Finland', *Historian aitta* XXI, Jyväskylä, 1989), p. 121.

³⁹ *Novgorodskaja pervaja letopis*, p. 31. *Suomen varhaiskeskiajan lähteitä*. ('Sources for the Study of the Early Medieval History of Finland'), p. 122.

Timo Frilander

Valtiovalta, venäläiset ja kalenterikysymys 1917–1923

Taustaksi

Suomen ortodoksista kirkkoa käsittelevässä historiantutkimuksessa venäläinen näkökulma on jäänyt vähälle huomiolle. Osittain tämä johtuu siitä, että historiantutkimuksella on taipumus tarkastella menneisyyttä voittajan näkökulmasta. Tässäkin historia on ollut voittajan, suomenkielisten ja suomenmielisten ortodoksien historiaa. Venäläisen näkökulman puute johtuu toisaalta myös siitä, että venäläinen oppositio irtautui Suomen ortodoksisesta kirkosta 1920-luvulla, kärsittyään tappion kirkon sisäisessä valtataistelussa. Kirkko suomalaistui, eikä venäläisistä sen koommin tarvinnut välittää.

Tämän artikkelin tarkoituksena on osaltaan valottaa venäläisen linjan ja valtiovallan toimintaa ajanlaskukysymyksessä nimen omaan venäläisten näkökulmasta. Suomen ortodoksisen kirkon alkuvuosina kärjistynyt kalenterikiista sopii hyvin tähän tarkoitukseen. Ajanlaskuriidoissa oli suurelta osin kysymys Suomen ortodoksien tulevaisuudesta. Vuoden 1917 jälkeen Suomeen jääneet venäläiset halusivat säilyttää ortodoksisen kirkon aseman mahdollisimman muuttumattomana myös uusissa olosuhteissa. Heidän tavoitteenaan oli kanonisen yhdenmukaisuuden turvaaminen suhteessa äitikirkkoon. Venäläiset näkivät Suomen hiippakunnan erottamattomana osana Venäjän kirkkoa.¹ Venäläisten näkökulmasta Suomen valtiollinen itsenäisyys ei siis välttämättä edellyttänyt mitään muutoksia kirkon asemassa.

Venäläisen linjan rinnalle oli jo 1880-luvulla alkanut nousta kilpaileva, suomalainen linja. Suomalaisuuden nousu ortodoksisessa kirkossa liittyi laajempaan 1800-luvulla tapahtuneeseen kansalliseen heräämiseen. Suomalainen linja pyrki kohentamaan suomenkielisten ortodoksisten seurakuntien hengellistä tilaa. Käytännössä tähän pyrittiin korostamalla kansankielen asemaa jumalanpalveluselämässä, vaatimalla papiston suomalaistamista sekä tehostamalla kansanopetusta ja suomenkielisen hengellisen kirjallisuuden julkaisutoimintaa.² Toisin kuin venäläiset, suo-

malainen linja katsoi vuodesta 1917 alkaen muuttuneiden valtiollisten olosuhteiden edellyttävän uudelleenjärjestelyjä myös kirkollisella alalla. Tämä suomalaisen ja venäläisen linjan välinen vastakohtaisuus kulminoi tui 1920-luvulla erityisesti ajanlaskukysymyksessä.

Tässä artikkelissa käytän käsittepareja suomalainen – venäläinen sekä suomalainen linja – venäläinen linja lähinnä teknisinä termeinä. Ajanlaskukysymyksessä rintamalinjat eivät selkeästi noudatelleet kieli- tai kansallisuusrajoja. Vanhan kalenterin kannattajia löytyi paitsi Karjalan kannaksen ja kaupunkien venäläisvoittoisista seurakunnista, myös Raja-Karjalan suomenkielisistä seurakunnista.³ Raja-Karjalan tilanne oli tosin sikäli poikkeuksellinen, että toisella sortokaudella, vuosina 1907–1917, venäläistämispolitiikkaa oli harjoitettu erityisen aktiivisesti Vienan ja Anuksen kuvernementeissa sekä Suomen puolella juuri Raja-Karjalassa.⁴ Raja-Karjalan ortodoksinen väestö joutui näin elämään toisaalta venäläisen kansallisuuden ja ortodoksisen uskonnon yhteenkuuluvuutta korostaneen venäläistämispolitiikan sekä toisaalta alkavan pansuomalaisuuden ristipaineessa. Tämä aiheutti jännitteitä, jotka myöhemmin purkautuivat osittain ajanlaskukysymyksen yhteydessä.

Pyrin seuraavassa myös kartoittamaan itsenäisyyden alkuvuosina tajaan vaihtuneiden hallitusten politiikkaa suhteessa Suomen venäläisiin. Venäläisen linjan intressit tulevat näkyviin erityisesti arkkipiispa Serafimin toiminnassa. Vuodesta 1921 aina vuoden 1923 loppuun saakka arkkipiispa Serafim oli vanhan kalenterin kannattajien näkyvin ja vaikutusvaltaisin hahmo. Vuoden 1924 alussa tapahtuneen syrjäyttämisensä jälkeenkin arkkipiispa pyrki Konevitsasta käsin edistämään venäläisten asiaa.

Ortodoksinen kirkko itsenäistyvässä Suomessa

Joulukuussa 1917 Suomen hiippakunnan johto oli edelleen täysin venäläisissä käsissä. Piispanvirkaa hoiti väliaikaisesti apulaispiispa Serafim, koska arkkipiispa Sergei (Stragorodski) oli aiemmin samana vuonna saanut siirron Vladimirin hiippakunnan piispaksi.⁵ Hallinnolliseksi väliportaaksi vuonna 1896 perustettu Viipurin hengellinen konsistori jatkoi toimintaansa venäläisenä hallintoelimenä myös itsenäistyneessä Suomessa. Juridisesti hiippakunnan elämää säätelivät edelleen vuosina 1883, 1895, 1905 sekä 1906 annetut viisi asetusta.

Vaikka venäläisten asema hiippakunnan johdossa olikin toistaiseksi säilynyt muuttumattomana, uudistusprosessi oli Suomen itsenäistyessä jo

käynnissä. Helmikuun vallankumouksen jälkeen, huhtikuussa 1917, senaatti oli asettanut kirkollisasiaintoimituskunnan päällikön Eemil Nestor Setälän esityksestä erityisen kirkolliskomitean käsittelemään Suomen hiippakunnan oloja. Kirkolliskomitean puheenjohtajaksi senaatti nimitti tuomiorovasti Mikael Kasanskin. Hänen lisäksi komiteaan kuuluivat rovastit Sergei Okulov ja Sergei Solntsev, kansakoulunopettaja Jaakko Härkönen sekä tarkastaja Aleksanteri Sadovnikov.⁵ Kaikki komitean jäsenet lukeutuivat hiippakunnan suomalaiskansallisiin piireihin. Kirkolliskomitean kokoonpano kertoi näin senaatin pyrkimyksestä hcrjuuttaa venäläisten asemaa Suomen hiippakunnan johdossa.

Kirkolliskomitea laati pian asettamisensa jälkeen kalenteriuudistusta koskevan esityksen. Se katsoi, että gregoriaaninen kalenteri olisi otettava Suomen hiippakunnassa mahdollisimman nopeasti käyttöön. Lokakuussa 1917 pidetty Valamon hiippakunnankokous hyväksyi komitean esityksen. Valamossa hyväksytty ehdotus oli kuitenkin alistettava Moskovan yleisvenäläiselle kirkolliskokoukselle, joka oli aloittanut työnsä elokuun puolivälissä 1917.⁷

Moskovan kirkolliskokous käsittelee muiden kysymysten ohella Valamon hiippakunnankokouksen ehdotusta uuden ajanlaskun käyttöön otosta Suomessa. Kirkolliskokoukseen osallistunut piispa Serafim lähetti joulukuussa 1917 Moskovasta sähkeen, jossa hän ilmoitti patriarkka Tiihonin ja Pyhän synodin antaneen suomalaisille seurakunnille luvan gregoriaanisen kalenterin käyttöön kirkollisten juhlapäivien vietossa.⁸

Piispa Serafimin sähkeeseen ei sisällynyt mitään varauksia. Piispa antoi papistolle luvan juhla jumalanpalvelusten toimittamiseen gregoriaanisen kalenterin mukaan niissä seurakunnissa, joissa seurakuntalaiset niin halusivat.⁹ Päätösvallan kalenterikysymyksessä piispa Serafim siirsi vuosien 1883 ja 1905 asetusten nojalla paikallisseurakuntien seurakunnankokouksille. Ortodoksisen kirkon yleisen käytännön mukaisesti tehdyt päätökset tuli vielä alistaa piispa Serafimin hyväksyttäväksi.

Kalenterinmuutospäätöksen vahvistanut Pyhän synodin ukaasi, joka annettiin pari päivää Serafimin sähkeen jälkeen, oli sanamuodoltaan huomattavasti moniselitteisempi. Ukaasi antoi luvan uuden ajanlaskun mukaisten jumalanpalvelusten toimittamiseen ”niitä varten, jotka sitä halusivat”. Sanamuoto antoi mahdollisuuden sellaiseen tulkintaan, että gregoriaanisen kalenterin käyttö oli aina poikkeustapaus. Äärimmillään vietynä tämä tulkinta teki kalenteriasian käsittelyn kaikkia seurakuntalaisia velvoittavissa seurakunnankokouksissa tarpeettomaksi, koska Pyhän synodin ukaasi tarjosi mahdollisuuden erityisjumalanpalvelusten toimittamiseen gregoriaanisen kalenterin mukaan.¹⁰

Suomalaiset tulkitsivat ukaasia itselleen edullisimmalla tavalla. Myös piispa Serafim vahvisti pääsääntöisesti seurakunnankokousten vuosina

1917–1918 tekemät kalenterin muutospäätökset. Päätös uuden ajanlaskun käyttöön otosta tehtiin vuoden 1917 puolella Sortavalan, Ilomantsin, Suistamon, Kitelän, Joensuun, Taipaleen, Korpiselän, Tiurulan, Palkealan, Salmin ja Mantsinsaaren seurakunnankokouksissa. Vuonna 1918 vastaava päätös tehtiin vielä Suojärvellä, Annantehtaalla, Pitkärannassa, Käkisal-mella, Lappeenrannassa ja Turussa.¹¹

Kalenterikysymys ja venäläisten muuttuva asema

Piispa Serafim hyväksyi sellaisenaan seurakunnankokousten joulukuussa 1917 tekemät kalenteri uudistuspäätökset. Piispan suopeus johtui lähinnä siitä, että kalenteri uudistus ulottui ensi vaiheessa ainoastaan Raja- ja Pohjois-Karjalan suomalaisiin seurakuntiin. Paineet uuden kalenterin käyttöönotolle olivat suuret erityisesti Sortavalan, Ilomantsin, Suistamon, Kitelän, Joensuun, Taipaleen ja Korpiselän seurakunnissa. Joulukuussa 1917, ilmoittaessaan Pyhän synodin päätöksestä sallia uuden ajanlaskun käyttö Suomessa piispa Serafim mainitsi erityisesti juuri nämä seurakunnat.¹²

Serafimin toiminta vuoden 1917 tilanteessa vastasi venäläisten jo aiemmin Suomessa omaksumaa toimintalinjaa. Huoli ortodoksisen uskon säilymisestä protestanttisessa Suomessa yhdisti venäläistä ja suomalaista linjaa. Vahvistaakseen ortodoksisen kirkon asemaa Suomessa venäläiset olivat autonomian aikana ajoittain taipuneet tekemään myönnytyksiä suomalaiselle linjalle. Arkkipiispa Antonin (Vadkovski) aikana, vuosina 1892–1898, venäläiset olivat valmiita joustamaan muun muassa kielikysymyksessä. Arkkipiispan myötävaikutuksella kansankielen käyttö jumalanpalveluselämässä yleistyi 1890-luvulla, vaikka tämä asiallisesti rikkoi Venäjän kirkon yhtenäisen käytännön.¹³ Myös raskaalla toisella sortokaudella venäläiset saattoivat poikkeustapauksissa hyväksyä kansankielen käytön. Näiden poikkeustapausten arviointi tapahtui tuolloin kuitenkin venäläistämispolitiikan näkökulmasta. Kansankielen käytöllä pyrittiin lähinnä torjumaan Karjalan väestön luterilaistumista.¹⁴

Ajanlaskukysymys oli venäläisten kannalta kielikysymystä hankalampi. Konstantinopolin ekumeeninen patriarkka Ioakim III oli jo vuonna 1903 tehnyt aloitteen kalenterikysymyksen ratkaisemiseksi kaikkia ortodoksia kirkkoja velvoittavalla tavalla. Moskovan patriarkaatti kuitenkin torjui Konstantinopolin aloitteen pitäen sitä mahdottomana toteuttaa silloisessa tilanteessa. Ekumeeniselle patriarkalle osoittamassaan vastaus-

kirjelmässä Pyhä synodi totesi, että ajanlaskun muutos ”järkyttäisi kirkon monta kertaa pyhittämää järjestystä”.¹⁵ Synodin vastaus osoittaa, että venäläiset pitivät ajanlaskuongelmaa kanonisena kysymyksenä. Kalenterikysymyksessä ei näin voitu joustaa loputtomiin.

Kalenteriuudistuksen rajat alkoivat tulla näkyviin vasta vuoden 1918 puolella. Tuolloin piispa Serafim hylkäsi Turun, Lappeenrannan ja Käki-salmen ortodoksisten seurakuntien uuden kalenterin käyttöä koskeneet anomukset. Hylkäävää päätöstään piispa perusteli sillä, että kyseiset seurakunnat olivat venäläisiä. Turun seurakunta tosin sai myöhemmin luvan uuden ajanlaskun käyttöön.¹⁶

On ilmeistä, että Venäjän kirkon johto halusi uuden kalenterin käytön jäävän Suomessa mahdollisimman vähäiseksi. Venäläiset seurakunnat pyrittiin rajaamaan kalenteriuudistuksen ulkopuolelle. Vanhan kalenterin kannattajien oikeudet pyrittiin turvaamaan myös niissä seurakunnissa, jotka pääsääntöisesti käyttivät uutta ajanlaskua. Hyväksyessään joulukuussa 1917 tehdyt kalenterinmuutospäätökset piispa Serafim samalla kehoitti papistoa ottamaan huomioon vanhan ajanlaskun kannattajien toiveet erityisesti niissä seurakunnissa, joissa gregoriaanista kalenteria vastustava oppositio oli vahva. Tällaisen kehoituksen piispa on varmasti antanut ainakin Mantsinsaaren kalenterimuutoksen yhteydessä.¹⁷ Käytännössä tämä johti kaksien pyhien viettoon monissa seurakunnissa. Samalla sai alkunsa runsaasti päänvaivaa aiheuttanut kahden ajanlaskun päällekkäinen käyttö.

Yhdessä suomalaisen linjan kanssa senaatti ryhtyi murttamaan venäläisten asemaa hiippakunnan johdossa toden teolla loppuvuodesta 1918. Viimeisessä istunnossaan 26.11.1918 Paasikiven senaatti hyväksyi kirkolliskomitean esityksen asetukseksi Suomen kreikkalaiskatolisesta kirkokunnasta. Asetusehdotuksen valmistelu oli tapahtunut yhteistyössä kirkollis- ja opetusministeriön päällikön, senaattori E. N. Setälän kanssa. Nuor-suomalaismonarkisteihin lukeutunut Setälä tuki voimakkaasti suomalaisen linjan pyrkimyksiä. Setälä edusti puolueensa oikeistosiipeä, ns. perustuslaillisia suomenmielisiä. Venäjän suhteissa tämä merkitsi poliittista aktivismia. Vaikka Setälä ei kuulunutkaan aktivistien ydinjoukkoon, hänen linjauksensa vastasivat monissa keskeisissä kysymyksissä aktivistien tavoitteita.¹⁸ Setälän taholta venäläiset eivät voineet suuria odottaa.

Marraskuussa 1918 annettu asetus loi perustan suomalaiskansalliselle ortodoksiselle kirkkokunnalle. Asetuksen nojalla senaatti lakkautti hengellisen konsistorin. Sen tilalle perustettiin 1.12.1918 väliaikainen kirkollishallitus, jonka jäsenet senaatti nimitti.¹⁹ Hallinno uudistuksen jälkeen suomalaisen linjan asema hiippakunnan johdossa oli huomattavasti vahvistunut, vaikka piispanvirka jäikin edelleen venäläisten käsiin. Suomalaisen linjan asemaa vahvisti myös se, että asetus korotti kirkolliskokouksen

virallisestikin lainsäädäntöön osallistuvaksi ja neuvoa-antavaksi elimeksi.²⁰ Suomalaisten kannalta kirkolliskokouksen aseman korostaminen oli luontevaa, koska siten voitiin tehokkaasti horjuttaa venäläisten johtavaa asemaa.

Vuosien 1917 ja 1918 mullistusten jälkeen kalenterikysymyksestä tuli venäläisille poliittisesti aiempaa tärkeämpi. Venäläisten johtavan aseman säilyttäminen muuttuneissa olosuhteissa edellytti kanonisen yhdenmukaisuuden turvaamista suhteessa äitikirkkoon. Johtoaseman säilyttäminen ei venäläisten kannalta ehkä sinänsä ollut itsetarkoitus, mutta sen avulla voitiin torjua suomalaisen linjan piirissä virinnyttä kirkollista separatismia.²¹ Toisaalta piispa Serafimin oli otettava huomioon myös suomalaisen linjan sekä valtiovallan intressit. Turvatakseen seurakuntarauhan sekä taatakseen vanhan kalenterin käytön jatkumisen Suomessa piispa Serafim antoi kahden ajanlaskun päällekkäisen käytön jatkua. Tasapainoilu eri intressiryhmien välillä ei voinut jatkua loputtomiin.

Hallitus kiinnostuu ajanlaskukysymyksestä

Ajanlaskukysymys alkoi varsinaisesti kärjistyä vasta vuonna 1919. Tuoloin ortodoksisen kirkon taloudellinen ja juridinen asema Suomessa oli jo pääosin vakiinnutettu. Kalenteririidat lähtivät liikkeelle Raja-Karjalasta, Salmin, Mantsinsaaren ja Suojärven seurakunnista. Salmin seurakunnan kokous teki 7.9.1919 päätöksen palata takaisin vanhaan ajanlaskuun. Päätös syntyi peräti äänin 243–6. Mantsinsaari ja Suojärvi seurasivat Salmin esimerkkiä siten, että vuoden 1920 lopussa juliaaninen kalenteri oli käytössä kaikissa kolmessa seurakunnassa.²²

Vanhan kalenterin kannattajien aktivoitumiselle juuri suomenkielisessä Raja-Karjalassa on esitetty erilaisia syitä. Suomalaisen linjan edustajat, muun muassa Sergei Okulov ja Nikolai Varfolomejev pitivät keskeisinä taustatekijöinä toisaalta venäläisten kiihotustoimintaa, toisaalta Raja-Karjalan väestön alhaista sivistystasoa.²³ Ajanlaskukiihostojen kärjistymiseen vaikutti kuitenkin ratkaisevasti se, että kalenteri uudistus toteutettiin monissa seurakunnissa liian nopeasti. Pikaisesta käsittelyaikataulusta johtuen kalenteripäätöksiä ei välttämättä tehty suurina juhlapäivinä, kuten Valamossa lokakuussa 1917 pidetyn hiippakunnankokouksen nimenomainen ponsi olisi edellyttänyt. Ponnin tarkoituksena oli varmistaa seurakuntalaisten mahdollisimman runsas osanotto kalenteripäätökseen ja siten taata syntyneiden päätösten sitovuus. Esimerkiksi Salmilla kalenteripäätöstä kiirehdittiin loppuvuodesta 1917 joulun läheisyyden vuoksi. Tästä syystä

ajanlaskukysymyksen käsittelyjärjestystä koskenut ponsi sivuutettiin, ja kalenteripäätökseen osallistuneiden seurakuntalaisten määrä suhteessa Salmin seurakunnan kokonaisjäsenmäärään jäi pieneksi. Mantsinsaarella tilanne oli täsmälleen samanlainen.²⁴

Paluu juliaaniseen kalenteriin ei Raja-Karjalassa ratkaissut kahden ajanlaskun ongelmaa. Gregoriaanisen kalenterin kannattajat, jotka eivät hyväksyneet paluuta vanhaan ajanlaskuun, anoivat papistolta erityisjumalanpalveluksia uuden kalenterin juhlapäivinä. Kirkollishallitus vastaanotti valituksia vanhaan kalenteriin palaamisen johdosta ainakin Salmin ja Mantsinsaaren seurakuntalaisilta.²⁵ Pitkälti suomalaisen linjan käsissä olleiden kirkollishallituksen mahdollisuudet puuttua seurakunnankokousten tekemiin kalenteripäätöksiin olivat kuitenkin rajoitetut, mikäli kokousten laillisuudessa ei ollut huomautettavaa.

Suomen hallitus puuttui ajanlaskukysymykseen ensimmäistä kertaa joulukuussa 1919. Asia kuului Mikael Soinisen johtaman kirkollis- ja opetusministeriön toimialaan. Elokuussa 1919 nimitetyn J. H. Vennolan keskustahallituksen opetusministeri, kouluhallituksen ylijohtaja Soininen tuskin itse ehti suuremmin paneutua kalenterikysymykseen. Aloitteen takana olikin mahdollisesti kirkollis- ja opetusministeriön pitkäaikainen virkamies, protokollasihteeri Antti Inkinen. Valmistelevana ja esittelevänä virkamiehenä Inkinen saattoi koordinoida itsenäisyyden alkuvuosina tiuhaan vaihtuneiden hallitusten kirkkopoliittikkaa.²⁶

Kirkollis- ja opetusministeriön 22.12.1919 kalenterikysymyksessä tekemä aloite oli hyvin maltillinen. Ministeriö velvoitti kirkollishallituksen laatimaan selvityksen voimassa olleista ajanlaskusäädöksistä sekä niiden perusteista. Kirkollishallituksen oli lisäksi annettava lausunto siitä, olisiko kalenteriuudistus mahdollista toteuttaa koko Suomen ortodoksisessa kirkossa.²⁷

Ajanlaskukysymys ei vielä vuonna 1919 jaksanut herättää laajempaa julkista huomiota. Kirkollis- ja opetusministeriön tekemän aloitteen taustalla olikin mahdollisesti muuttuva ulkopoliittinen tilanne sekä siihen kytkeytynyt huoli seurakuntarauhan säilymisestä levottomilla raja-alueilla. Loppuvuodesta 1919 ekspansiivisen idänpolitiikan aika oli jo ohi. Neuvostovallan vahvistuminen pakotti Suomen siirtymään offensiivista puolustuskannalle. Saavutetun itsenäisyyden turvaaminen edellytti raja-alueiden tiiviimpää integrointia Suomeen. Kahden kalenterin käytön raja-seudun seurakunnissa aiheuttama hämmennys saattoi ajan mittaan muodostua suoranaiseksi uhkaksi valtakunnan turvallisuudelle.²⁸

Kirkollishallitus laati vastausta ministeriön tiedusteluun puoli vuotta. Perusteellinen selvitys valmistui 16.6.1920, ja se julkaistiin myös suomalaisen linjan pää-äänenkannattajassa Aamun Koitossa.²⁹ Tällä välin myös opetusministeri oli vaihtunut. Maaliskuussa 1920 tapahtuneen hallituksen

vaihdoksen yhteydessä Rafael Erichin kokoomushallituksen opetusministeriksi oli noussut sortokausien aikana vanhasuomalaisten ydinjoukkoa edustanut Lauri Ingman.

Huolimatta ajanlaskukysymyksen asteittaisesta kärjistymisestä kirkollishallitus oli vielä kesällä 1920 haluton ryhtymään kovempiin otteisiin vanhan kalenterin kannattajia vastaan. Kirkollishallitus muistutti ministeriötä siitä, että protestanttisessa Ruotsi-Suomessa siirtyminen Rooman paavin kehittämään gregoriaaniseen kalenteriin oli vienyt 171 vuotta.³⁰ Ajanlaskuriitoja pidettiin siis välttämättömänä mutta ohimenevänä ilmiönä.

Kirkollishallitus halusi lykätä kysymystä gregoriaanisen kalenterin pakollisesta käyttöönotosta vuoden 1922 lakisääteeseen kirkolliskokoukseen. Se piti tarkoituksenmukaisimpana koko Suomen ortodoksisen kirkon asteittaista siirtymistä uuden ajanlaskun käyttöön. Kirkollishallitus korosti kirjelmässään sitä, että kalenteri uudistus oli toteutettava ilman pakkoa. Vastauskirjelmän luostareita koskeva kohta on erityisen kiinnostava. Kirkollishallitus uskoi juliaanisen kalenterin käytön jatkuvan luostareissa, vaikka Suomen ortodoksinen kirkko muuten noudattaisi uutta ajanlaskua.³¹ Luostarit olivat toistaiseksi olleet täysin kalenteri uudistusta koskevan keskustelun ulkopuolella.

Hallitus tyytyi sivusta seuraamaan kalenterikiistan kehittymistä vielä toiset puoli vuotta. Tammikuuhun 1921 mennessä tilanne oli siinä määrin kärjistynyt, että hallitus päätti ryhtyä järeämpiin toimiin ajanlaskukysymyksen lopulliseksi ratkaisemiseksi. Kirkollis- ja opetusministeriö toi kysymyksen gregoriaaniseen kalenteriin siirtymisestä ensimmäistä kertaa valtioneuvoston istuntoon 26.1.1921.³² Valtiovallan aktivoitumiseen vaikuttivat ilmeisesti jälleen osin turvallisuuspoliittiset syyt, vaikka tämä ei eksplisiittisesti lähteistä ilmenekään.

Syksyllä 1920 vuosia jatkunut Suomen ja Neuvosto-Venäjän välinen vihanpito oli muodollisesti päättynyt Tarton rauhaan. Pitkän itärajan valvonta oli kuitenkin vaikeaa. Vielä vuonna 1920 Suomeen saapui runsaasti venäläispakolaisia, joista valtaosa asettui rajaseudulle ja Viipuriin. Aktivistien käsiin joutunut Etsivä Keskuspoliisi kiinnitti jatkuvasti valtiovallan huomiota venäläisten konspiratiiviseen toimintaan rajaseudulla.³³ Vuosina 1920–1921 EK toistuvasti suositti laajaa venäläispakolaisten karkottamista, koska sen mielestä näiden toiminta oli valtion vastaista.

Loppuvuodesta 1920 itärajan valvontaa pyrittiin tiukentamaan poikkeustoimilla. Lokakuussa 1920 Erichin hallitus antoi eduskunnalle esityksen erityisestä rajaseutulaista, joka voimaan tullessaan olisi lisännyt presidentin valtaoikeuksia raja-alueilla.³⁴ Vaikka esitys kohtasi vastarintaa eduskunnassa, on ilmeistä, että Tarton rauhan ratifioinnin yhteydessä hallitus oli lopullisesti päättänyt vakiinnuttaa tilanteen valtakunnan rajoilla.

Ajanlaskukysymyksen kärjistyminen Raja-Karjalassa tapahtui siis hallituksen kannalta täysin väärään aikaan.

Kalenterikiistojen kiihkein vaihe ajoittuu seurakunnissa vuosien 1920 ja 1921 taitteeseen. Toisin kuin kirkollishallitus vielä kesäkuussa 1920 oli ennakoinut, kiista näytti laajenevan myös muihin seurakuntiin. Tammikuussa 1921 sekä Annantehtaan että Mantsinsaaren seurakuntien esimiehet ilmoittivat kirkollishallitukselle ajanlaskukysymyksen aiheuttamista häiriöistä. Kirkollishallitus oli kuitenkin edelleen kykenemätön tukahduttamaan levottomuuksia. Se saattoi ainoastaan pyytää lausuntoa Raja-Karjalassa ilmenneiden häiriöiden laajuudesta ja vakavuudesta kansakouluntarkastaja Aleksanteri Sadovnikovilta.³⁵

Valtioneuvosto totesi istunnessaan 26.1.1921, ettei uutteen ajanlaskuun siirtyminen ollut kirkkokunnassa edennyt ennakoidulla tavalla. Suurimpina syynä tilanteen kärjistymiseen valtioneuvosto piti sitä, ettei ajanlaskukysymystä ollut ratkaistu kaikkia Suomen ortodokseja sitovalla tavalla. Kalenteriuudistuksesta oli näin saatava pikaisesti aikaan lopullinen päätös.³⁶ Valtioneuvoston pöytäkirja ei suoranaisesti mainitse luostareita, mutta sanamuoto viittaa siihen, ettei niiden suhteen ollut aikomusta tehdä poikkeuksia.

Valtioneuvosto päätti istunnessaan pyytää kirkollishallituksen lausuntoa ajanlaskukysymyksestä ennen toimenpiteisiin ryhtymistä. Edelleen valtioneuvosto oikeutti kirkollishallituksen tiedustelemaan asiassa ylimääräisen kirkolliskokouksen kantaa. Hallitus ei näytä välttämättä edellyttäneen kirkolliskokouksen myötävaikutusta ajanlaskukysymyksen ratkaisemisessa. Käytännössä sitä oli kuitenkin vaikea sivuuttaa, koska ortodoksisesta kirkkokunnasta 26.11.1918 annettu asetus oli korottanut kirkolliskokouksen virallisestikin lakiasäättäväksi elimeksi.³⁷

Seurakunnista kantautuneiden uutisten, Sadovnikovin raportin ja valtioneuvoston kirjelmän pohjalta kirkollishallitus päätti helmikuussa 1921 ylimääräisen kirkolliskokouksen koollekutsumisesta Sortavalaan 9.–10.3.1921. Päätös annettiin myös valtioneuvoston tietoon, jotta tämä saattoi lähettää paikalle oman edustajansa. Kirkollis- ja opetusministeriölle 9.2.1921 lähettämässään kirjelmässä kirkollishallitus pyysi vielä täsmennyksiä ylimääräisen kirkolliskokouksen valtuuksiin. Kirkollishallitus anoi valtioneuvostolta kirkolliskokoukselle oikeutta ratkaista kalenterikysymys lopullisesti. Kirkollis- ja opetusministeriö hyväksyi anomuksen 17.2.1921. Samalla se edellytti, että tehdyt päätökset alistettaisiin vielä valtioneuvoston hyväksyttäväksi.³⁸

Kirkollishallituksen menettely perustui 26.11.1918 annettuun asetukseen, jonka nojalla keskeinen rooli Suomen ortodoksisen kirkon hallinnossa kuului valtioneuvostolle. Kanonisesti ei kuitenkaan ollut selvää, oliko valtioneuvostolla oikeutta määritellä kirkolliskokousten valta-

oikeuksia. Kiintoisaa on myös se, ettei kirkollis- ja opetusministeriön kirkollishallitukselle 17.2.1921 osoittamassa vastauskirjelmässä lainkaan puhuttu kalenterinmuutosasian alistamisesta korkeimman kirkollisen esivallan, Moskovan patriarkaatin hyväksyttäväksi.³⁹ Vaikka ajanlaskupäätös periaatteessa edellytti patriarkan hyväksyntää, valtioneuvosto pyrki johdonmukaisesti korostamaan omaa prioriteettiaan lainsäädännöllisissä kysymyksissä suhteessa Moskovan patriarkaattiin.

Samoihin aikoihin, vuoden 1921 alussa, Suomen ortodoksisen kirkon status muuttui. Pyhä Synodi ja Venäjän ortodoksisen kirkon korkein kirkollinen neuvosto hyväksyivät yhteisessä istunnossaan Suomen hiippakunnan autonomian. Tunnustaminen tapahtui 26.11.1918 annetun asetuksen nojalla. Suomessa tätä on tulkittu siten, että patriarkka samalla hyväksyi sellaisenaan marraskuussa 1918 annetun asetuksen pätevyuden.⁴⁰ Kanonisessa suhteessa Suomen ortodoksinen kirkko joka tapauksessa jäi Moskovan patriarkaatin alaisuuteen myös autonomian tunnustamisen jälkeen.

Suomen kirkon korkeimman hallintovallan jakautuminen Moskovan patriarkaatin ja valtioneuvoston kesken nosti esiin kysymyksen siitä, mitä asioita voitiin pitää kanonisina ja siten patriarkaatissa välttämättä käsiteltävinä. Valtioneuvoston ja suomalaisen linjan kanta ajanlaskukysymykseen tuli selväksi viimeistään helmikuussa 1921. Suomalaiset eivät pitäneet kalenteriuudistusta kanonisena kysymyksenä. Tämän tulkinnan pohjalta valtioneuvosto saattoi valtuuttaa kirkolliskokouksen ratkaisemaan ajanlaskukysymyksen lopullisesti ja kaikkia Suomen ortodokseja velvoittavalla tavalla.

Sortavalan kirkolliskokous 9.–10.3.1921

Sortavalan kirkolliskokoukseen oli periaatteessa kutsuttu vuoden 1919 kirkolliskokoukseen osallistuneet edustajat. Kahdessa vuodessa kokoonpano oli kuitenkin huomattavasti muuttunut. Erityisesti papiston osalta runsaita poisjääntejä oli jouduttu paikkaamaan varamiehillä. Vaihtuvuus saattaa selittyä marraskuussa 1918 annettuun asetukseen sisältyneellä säädöksellä, jonka mukaan kirkon viranhaltijoiden oli oltava Suomen kansalaisia. Vuoden 1919 kirkolliskokouksen aikaan kansalaisuusanomusten käsittely oli vielä kesken, joten kansalaisuuspykälää ei täysin voitu noudata. Maaliskuussa 1921 suurin anomusruuha sitävastoin oli jo käsitelty. Kirkolliskokouksen kokoonpanossa tapahtuneet muutokset eivät ainkaan vahvistaneet venäläistä linjaa. Maaliskuussa 1921 Sortavalaan

koostunut edustajisto koostui lähes yksinomaan Suomen kansalaisista. Kansalaisuuden vaihdosasiat oli käsitelty sisäministeriössä, minkä lisäksi hyväksytyjen tuli vannon uskollisuutta uudelle esivallalle.⁴¹ Arkkipiispa Serafinin kansalaisuusasia oli Sortavalan kirkolliskokouksen aikaan edelleen käsittelemättä.

Hallituksen edustajana kirkolliskokouksessa toimi Sortavalan seminaarin johtaja Karl Relander. Karjala-harrastuksestaan tunnettua entistä Suomen Kuvalehden päätoimittajaa Relanderia voi pitää jonkinlaisena hallituksen luottomiehenä. Sortokausien aikana venäläistämispolitiikan vastainen toiminta oli johtanut Relanderin vankilaan ja lopulta Siperiaan.⁴² Suomalaisuusmies Relanderin valinta hallituksen edustajaksi kirkolliskokoukseen kertoo mahdollisesti siitä, että hallitus mielsi rintamalinjojen ajanlaskukysymyksessä noudattelevan kieli- ja kansallisuusrajaja.

Kirkollis- ja opetusministeriö oli antanut Relanderille tarkemmat ohjeet vain pari päivää ennen kirkolliskokouksen alkua. Relanderin tuli tuoda esiin hallituksen näkökantoja ajanlaskukysymyksessä. Edelleen hänen oli tehtävä kirkolliskokousedustajille selväksi, että hallitus oli valmis vahvistamaan kaikkia Suomen ortodokseja velvoittavan päätöksen gregoriaaniseen kalenteriin siirtymisestä.⁴³ Ministeriön kirjeestä Relanderille ei käy ilmi, oliko hallitus valmis vahvistamaan kirkolliskokouksen päätöksen myös siinä tapauksessa, että kokous olisi päätenyt suosittamaan pitäytymistä juliaaniseen kalenteriin. Käytännössä tämänsisältöisen päätöksen vahvistaminen ei kuitenkaan tullut kysymykseen, koska se olisi ollut ristiriidassa sekä kirkon suomalaisen linjan että hallituksen itsensä noudattaman politiikan kanssa. Koska marraskuussa 1918 annettu asetus edellytti valtioneuvoston vahvistusta uusille ortodoksista kirkkoa koskeville määräyksille, Sortavalan kokoukselle ei juuri jäänyt vaihtoehtoja.

Itse kirkolliskokous sujui valtioneuvoston edellyttämällä tavalla. Vallinneessa tilanteessa vain harvat venäläisedustajat uskaltautuivat pontevammin puolustamaan juliaanista kalenteria. Kysymys kalenteriuudistuksen luonteesta sekä patriarkaatin hyväksynnän välttämättömyydestä ei kuitenkaan ollut kirkolliskokoukselle täysin selvä. Helmikuussa 1921 kirkolliskokousta varten asetetun valmistusvaliokunnan mietintö edellytti kalenteripäätöksen alistamista ensin valtioneuvoston hyväksyttäväksi. Tehdyistä päätöksistä tuli vasta tämän jälkeen tiedottaa Moskovan patriarkaatille.⁴⁴ Mietinnössä ehdotettu käsittelyjärjestys sekä sanamuoto viittaavat siihen, että valmistusvaliokunta katsoi valtioneuvoston hyväksynnän yksistään takaavan kalenteripäätöksen lainvoiman. Valiokunnan formulointi vastasi näin suomalaisen linjan tulkintaa, jonka mukaan kalenterinmuutos ei ollut kanoninen kysymys.

Kirkolliskokouksen 9.3.1921 asettama ajanlaskuvaliokunta päätyi kui-

tenkin hieman toisentyypiseen muotoiluun. Ajanlaskuvaliokunnan mietintö oli lähes identtinen valmistusvaliokunnan mietinnön kanssa lukuun ottamatta neljättä pontta, jossa edellytettiin patriarkan hyväksynnän hankkimista kalenteriuudistukselle.⁴⁵ Valiokunnan formulointi antoi ainakin periaatteessa mahdollisuuden sellaiseen tulkintaan, että patriarkan hyväksyntä oli välttämätön edellytys kalenteripäätöksen laillisuudelle.

Kokouksen päätöksiä ajatellen arkkipiispa Serafimin 10.3.1921 pitämällä loppupuheella oli ilmeisesti ratkaiseva merkitys. Arkkipiispa asettui täysin tukemaan rovasti Sergei Solntsevin hieman aiemmin esittämiä ajatuksia. Solntsevin mukaan yksittäisillä paikalliskirkoilla ei ollut oikeutta mitätöidä kirkon kanoneja. Sen sijaan ne saattoivat kieltäytyä noudattamasta sellaisia kanoneja, jotka eivät enää vastanneet ajan vaatimuksia. Tämä hylkäämisoikeus ei luonnollisesti ulottunut uskonnollisiin totuuksiin, joita oli pidettävä universaalisesti pätevinä.

Arkkipiispa täsmensi Solntsevin tulkintaa jakamalla kirkon kanonit toisaalta muuttumattomiin, toisaalta muutettaviin sääntöihin. Kalenterikysymystä Serafim piti kirkon kasvatustoimeen liittyvänä ja siten muutoksenalaisena asiana. Puheessaan arkkipiispa vetosi voimakkaasti seurakuntarauhan säilymisen puolesta. Vaikka gregoriaaniseen kalenteriin siirtyminen hänen mielestään olikin suotavaa, kiistan molempien osapuolten uskonnolliset tunteet oli uudistusta toteutettaessa otettava huomioon.⁴⁶ Näin Serafim antoi ymmärtää, ettei hän itse aikonut toteuttaa Sortavalan kalenteripäätöstä ankarimmalla mahdollisella tavalla.

Kirkolliskokous hyväksyi lopulta kalenteriuudistuksen ajanlaskuvaliokunnan esittämässä muodossa äänin 46–11. Myös patriarkan hyväksyntää tehdyille päätökselle edellyttänyt neljäs ponsi meni äänestyksessä läpi. Ennen hajaantumistaan kirkolliskokous löi vielä lukkoon kalenteriuudistuksen aikataulun. Gregoriaaniseen kalenteriin siirtymisen oli määrä tapahtua 5./18.10.1921.⁴⁷

Arkkipiispa Serafimin kanta muuttuu

Valtioneuvosto vahvisti Sortavalan kalenteripäätöksen kesäkuussa 1921. Asian esittely Moskovan patriarkalle sen sijaan viivästy i lähinnä asiakirjojen käännettämisen vuoksi. Viivytyksestä johtuen kalenteriuudistus jouduttiin toteuttamaan ennen patriarkan vastauksen saapumista. Patriarkaatin hyväksynnän puuttumisesta huolimatta Suomen kaikki seurakunnat ja luostarit siirtyivät uuteen ajanlaskuun sovitussa aikataulussa 5./18.10.1921.⁴⁸

Patriarkka Tiihonin lokakuussa 1921 saapunut vastauskirjelmä oli pettymys gregoriaanisen kalenterin kannattajille. Tiihon kieltäytyi antamasta siunaustaan Sortavalan kalenteripäätökselle, koska Venäjän kirkko oli jättänyt ajanlaskukysymyksen lopullisen ratkaisemisen yleisortodoksiselle kirkolliskokoukselle. Tiihon ei periaatteessa suhtautunut kalenteriuudistukseen kielteisesti, mutta katsoi vallinneessa tilanteessa olevansa kykenemätön yksin ratkaisemaan kysymystä.⁴⁹

Patriarkka Tiihonin kalenterikysymyksessä tekemä kielteinen päätös sai arkkipiispa Serafimin lopullisesti palaamaan juliaanisen kalenterin kannalle. Syyksi arkkipiispan tempoilevaan politiikkaan kalenterikysymyksessä on usein tarjottu hänen henkilökohtaisia ominaisuuksiaan, kuten heikkotahtoisuutta ja luonteenlujuuden puutetta.⁵⁰ Serafimin politiikan asettaminen laajempiin yhteyksiin paljastaa kuitenkin määrättyä johdonmukaisuutta myös hänen suhtautumisessaan ajanlaskukysymykseen. Serafimin muuttunut asenne kalenterikysymyksessä kertoi pikemminkin uudesta toimintalinjasta kuin kokonaan uudesta kannasta.

Arkkipiispa Serafimin toiminnan keskeisenä motiivina voi pitää venäläisten aseman turvaamista myös itsenäisessä Suomessa. Tähän päämäärään arkkipiispa pyrki korostamalla jatkuvasti Venäjän kirkon hallintoelinten määräysvaltaa Suomen ortodoksisessa kirkossa sekä toisaalta jarruttamalla sellaisia hankkeita, jotka vaaransivat Suomen ja Venäjän kirkollisen yhteyden säilymisen. Molemmat toimintalinjat tulivat näkyviin arkkipiispan 26.11.1918 annettua asetusta vastaan suuntaamassa kritiikissä sekä vuonna 1919 ajankohtaistuneessa autokefaliakysymyksessä.⁵¹

Serafim pyrki mahdollisimman pitkälle välttämään avointa konfliktia valtiovallan kanssa. Kulissien takana hän kuitenkin piti tiivistä yhteyttä sekä Venäjän kirkon johtoon että ulkomailla toimineeseen emigranttipiispaan. Ulkomaisten yhteyksiensä välityksellä arkkipiispa pyrki toisaalta painostamaan Suomen hallitusta, toisaalta taas ajamaan Suomen venäläisten asiaa patriarkaattissa. Vuosina 1919–1920 Serafimin yhteydet suuntautuivat etupäässä Viroon. Virolaisten ryhdyttyä emigranttivenäläisten karkotuksiin kesällä 1920 Viron yhteys heikkeni, ja viimeistään kesäkuussa 1922 Serafim otti yhteyttä Jugoslavian pakolaispiispojen synodin esimieheen, metropoliitta Antoni Hrapovitskiin.⁵²

Arkkipiispa Serafimin epäviralliset ulkomaansuhteet olivat hyvin viiranomaisten tiedossa. Joulukuussa 1920 Viron kirkon synodi luovutti piispa Pauluksen virkaanasettajaisiin Tallinnaan matkustaneelle Suomen delegaatiolle jäljennöksen Serafimin kirjeestä Pihkovan piispalle Jevsejevälle. Serafimin kirje jäi virolaisten haaviin, koska piispa Jevsejev oli jo lokakuussa 1920 asetettu poliisin erikoisvalvontaan epäiltynä Viron vastaisesta kiihotustoiminnasta.⁵³

Arkkiepiispa Serafim näyttää pitäneen myönnytyksiä ja kompromisseja poikkeustilanteessa mahdollisina, koska hän odotti patriarkaatin myöhemmin kumoavan laittomat ja venäläisten asemaa heikentävät päätökset.⁵⁴ Vielä vuonna 1920 Neuvosto-Venäjän tulevaisuus näytti hyvin epävarmalta. Sisällissodan ohella nuori puna-armeija kävi sotaa Suomen, Viron, Latvian, Liettuan ja Puolan kanssa.⁵⁵ Emigranttipiireissä – kuten lännessä yleisemminkin – odotettiin neuvostohallituksen pikaista kukistumista sekä Venäjän ja siitä irtautuneiden alueiden valtiollisen yhteyden palauttamista. Serafimin kompromissivalmiutta onkin pidettävä pikemminkin viivytystaisteluna kuin taipumisena suomalaisen linjan tai valtiovallan tahtoon.

Serafimin myöntövyöspolitiikka toimi varsin hyvin vuosina 1920–1921. Osasyynä tähän oli Erichin hallituksen venäläisiä kohtaan omaksuma suvaitsevainen linja. Rauhanomaisen rinnakkainolon rikkoi ainoastaan hallituksen sekaantuminen kalenterikysymykseen, mutta tämäkin aiheutui lähinnä ulkoisista tekijöistä. Erichin hallituksen opetusministeri Lauri Ingman ei venäläisten kannalta ollut lainkaan huono vaihtoehto. Entisenä vanhasuomalaisena reaaliolitiikkona Ingman oli vakuuttunut valkoisen Venäjän voitosta. Tästä syystä hän halusi säilyttää kosketuksen tuleviin vallanpitäjiin. Ingman katsoi, että Suomen oli tarjottava turvapaikka bolshevikkivaltaa paenneille valkoisille venäläisille. Neuvostovallan luhistuessa Suomi saattoi ostaa itsenäisyytensä sillä kiittollisuudella, jota emigranttivenäläiset tunsivat auttajaansa kohtaan.⁵⁶

Tilanne muuttui oleellisesti kesään 1921 tultaessa. Neuvostohallituksen asema oli tuolloin jo merkittävästi vahvistunut. Rauhansopimukset Viron, Suomen, Latvian ja Liettuan kanssa oli allekirjoitettu vuoden 1920 aikana, ja maaliskuussa 1921 myös Puola oli kypsä sovintoon.⁵⁷ Haaveet bolshevikkivallan pikaisesta romahtamisesta haihtuivat, ja arkkiepiispa Serafim joutui ponnistelemaan aiempaa ankarammin Moskovan patriarkaatin ja Suomen ortodoksisen kirkon välisten suhteiden säilyttämiseksi muuttumattomina.

Serafimin syksyllä 1921 tapahtunut siirtyminen juliaanisen kalenterin kannalle vaikuttaa yllättävältä Sortavalan maaliskuuisen kirkolliskokouksen taustaa vasten. Sortavalassa Serafimilla oli kuitenkin painavia syitä lojaalisuuteen valtiovaltaa kohtaan. Bolshevikkivallan vakiintuminen sekä toisaalta pelko mahdollisista venäläispakolaisten vangitsemisista ja karkotuksista pakotti arkkiepiispan varovaisuuteen. Serafimin oma kansalaisuusanomus oli sitä paitsi Sortavalan kokouksen aikaan vielä käsittelemättä. Serafim tiesi, ettei hallitus hänen jälkeensä enää hyväksyisi toista venäläistä Suomen kirkon esipaimeneksi. Venäjän ja sen Suomessa olevien kansalaisten etu siis vaati Serafimia pysyttelemään piispanvirassa mahdollisimman pitkään.⁵⁸

Tiivistäen voidaan todeta, että arkkipiispa Serafim tuskin missään vaiheessa varsinaisesti kannatti gregoriaaniseen ajanlaskuun siirtymistä. Pikemminkin hän hyväksyi kalenteri uudistuksen tilapäisesti ja olosuhteiden pakosta. Serafimin kesällä 1920 Pinkovan piispalle Jevsejeville lähettämä kirje osoittaa arkkipiispa salassa pyrkineen vaikuttamaan Suomen asioiden käsittelyyn patriarkaatin kautta. Serafimin julkisella esiintymisellä ei näin ollut paljonkaan merkitystä. Puhuessaan Sortavalan kirkolliskokouksessa maaliskuussa 1921 Serafim lisäksi varasi itselleen takaportin toteamalla, että kirkollisen vallan oli otettava huomioon kalenterikiistan molempien osapuolten tarpeet.⁵⁹

Mielenkiintoista on, että kirkollis- ja opetusministeriö antoi sisäministeriölle puoltavan lausunnon Serafimin kansalaisuusanomuksen johdosta vain muutama päivä Sortavalan ylimääräisen kirkolliskokouksen jälkeen. Puoltavaa lausuntoaan opetusministeri Ingman perusteli sillä, että arkkipiispa Serafim oli hyvällä menestyksellä ajanut kirkkokunnan itsenäistymisasiaa. Lisäksi Ingman painotti Serafimin ansiokasta toimintaa taannoisessa Sortavalan kirkolliskokouksessa.⁶⁰ Kansalaisuusanomuksen varaukseton puolto tuntuu yllättävältä, koska Serafimin valtionvastainen kirjeenvaihto oli hyvin ministeriön tiedossa. Toisaalta Serafim oli valittu piispaksi laillisessa järjestyksessä jo tammikuussa 1918, siis ennen Suomen kansalaisuutta kirkon viranhaltijoilta edellyttäneen asetuksen antamista. On myös vaikea kuvitella, että ministeriö olisi jättänyt Serafimin Sortavalassa osoittaman lojaalisuuden palkitsematta.

Arkkipiispa Serafim saattoi kalenterikysymyksessä esiintyä lojaalina Suomen valtiovaltaa kohtaan niin kauan, kuin se ei vaarantanut venäläisten asemaa. Patriarkan kalenterin muutosasiassa omaksuttu kielteinen kanta ei juuri jättänyt Serafimille vaihtoehtoja. Patriarkan kirjelmän sivuuttaminen olisi tehnyt Serafimista skismaatikon. Sitäpaitsi tällainen menettely olisi ollut vastoin Venäjän ja venäläisten etua ja siksi mahdoton. Ainoaksi vaihtoehdoksi jäi tasapainoilu patriarkaatin ja Suomen hallituksen välillä.

Toisin kuin useimmat suomalaisen linjan edustajat arkkipiispa Serafim ei ainakaan julkisesti epäillyt patriarkaatin lokakuussa 1921 saapuneen vastauskirjelmän autenttisuutta.⁶¹ Koska valtioneuvosto oli jo ehtinyt vahvistaa Sortavalan kalenteripäätöksen, ajanlaskukysymys siirtyi nyt kokonaan uudelle tasolle. Siitä tuli Moskovan patriarkaatin ja Suomen hallituksen välinen valtaoikeuskiista, jonka pelinappuloiksi Suomen ortodoksinen väestö joutui. Vuosien 1921 ja 1922 taitteessa patriarkaatin kantaa puolustaneet venäläiset ryhtyivät purkamaan Sortavalan maaliskuista kalenteripäätöstä.

Marraskuussa 1918 annettu asetus jätti venäläisille juridisesti erittäin vähän liikkumavaraa. Sortavalan kalenteripäätöksen kumoaminen saattoi

vuoden 1918 asetuksen nojalla tapahtua ainoastaan kirkolliskokouksen uudella päätöksellä. Ratkaisun avaimet olivat kuitenkin valtioneuvoston käsissä, koska kirkolliskokous tarvitsi siltä valtuutuksen asian käsittelemiseksi uudelleen.⁶² Vallinneessa tilanteessa valtuuksien saaminen ei tuntunut todennäköiseltä, joten venäläisten ainoaksi mahdollisuudeksi jäi Sortavalan päätöksen horjuttaminen mahdollisimman monien poikkeustapausten avulla. Patriarkalle joulukuussa 1921 osoittamassaan kirjeessä arkkipiispa vihjasi mahdollisuuteen saada luostareille erivapaus juliaanisen kalenterin käyttöön.⁶³

Vuoden 1921 loppuun mennessä Serafimin myöntövyyspolitiikka valtiovallan suuntaan oli jo ohi. Sortavalan kirkolliskokouksessa vallinneeseen tilanteeseen verrattuna arkkipiispan asema oli vajaassa vuodessa huomattavasti vahvistunut. Patriarkan kalenteriuudistukseen omaksuma kielteinen asenne turvasi Serafimin selustan ja tarjosi siten mahdollisuuden aktiivisempaan vastarintaan. Lisäksi arkkipiispalle keväällä 1921 myönnetty Suomen kansalaisuus suojasi häntä viranomaisten mieltävältä. Tilanne oli luisumassa kohti venäläisen linjan ja valtiovallan konfliktia.

Kohti konfliktia

Vastoin yrityksiään kirkollishallitus ei pitkään kyennyt salaamaan patriarkan kielteistä kantaa kalenteriuudistukseen. Joulukuussa 1921 arkkipiispa esitteli kirkollishallitukselle Kyyrölästä ja Viipurista tulleet juliaanisen kalenterin käyttöä koskeneet anomukset. Kirkollishallitus ei kuitenkaan katsonut voivansa hyväksyä anomuksia, koska Sortavalan kalenteripäätös oli valtioneuvoston vahvistama ja sillä siten oli kaikkia Suomen ortodokseja velvoittavan lain voima.⁶⁴

Ajanlaskukysymyksen johdosta arkkipiispan ja kirkollishallituksen välit alkoivat nopeasti kiristyä. Serafim jätti 19.12.1921 kirkollishallitukselle kirjallisen valituksen tämän kalenterikysymyksessä omaksuman linjan johdosta. Samana päivänä arkkipiispa matkusti Helsinkiin, ja 20.12.1921 hän vieraili opetusministeriössä tiedustelemassa ministeriön kantaa poikkeusluvulla tapahtuvaan juliaanisen kalenterin käyttöön. Arkkipiispa ei pitänyt poikkeuslupia ongelmallisina, mikäli gregoriaaninen kalenteri virallisesti säilyisi ensisijaisena. Ministeriössä käydessään Serafim lisäksi totesi aikovansa viedä kalenterikysymyksen vuoden 1922 lakisääteiseen kirkolliskokoukseen.⁶⁵

Kirkollishallitus ehti ensimmäisenä kommentoimaan arkkipiispan toi-

mintaa. Opetusministeriölle 22.12.1921 lähettämässään lausunnossa kirkollishallitus arvosteli ankarasti Serafimin valtionvastaisa toimintaa. Kirkollishallitus piti edelleen tiukasti kiinni siitä suomalaisen linjan tulkinnasta, jonka mukaan kalenterikysymystä oli käsiteltävä kirkolliseen opetustoimeen liittyvänä asiana. Tällaisen tulkinnan mukaan Sortavalassa tehty kalenteripäätös olisi ollut pätevä myös ilman patriarkaatin hyväksyntää.⁶⁶

Hyväksyessään patriarkaatista lokakuussa 1921 saapuneen, Sortavalan kalenteripäätöksen torjuneen kirjelmän autenttisuuden venäläiset olivat samalla joutuneet vetoamaan vuosien 1917–1918 yleisvenäläisen kirkolliskokouksen päätöksiin. Konsiili oli käsitellyt kalenterikysymystä ja siirtänyt lopullisen ratkaisuvallan koko ekumeeniselle ortodoksiselle kirkolle. Arkkipiispa Serafim katsoi, ettei edes patriarkalla ollut oikeutta sivuuttaa konsiilin tekemää päätöstä.⁶⁷ Valtiovallan ja suomalaisen linjan näkökulmasta venäläisten tulkinta oli täysin mahdoton, koska se olisi merkinnyt kalenteriuudistuksen lykkääntymistä epävarmaan tulevaisuuteen.

Opetusministeriölle 22.12.1921 laatimassaan kirjelmässä kirkollishallitus joutui tosiasiallisesti kiistämään vuosien 1917–1918 yleisvenäläisen konsiilin päätösten sitovuuden Suomen osalta. Käytännössä tämä tapahtui vetoamalla Suomen kirkon autonomiaan. Kirkollishallitus katsoi, että Suomen kirkon korkein hallintoelin oli sen oma kirkolliskokous. Moskovan patriarkaatin valtaoikeudet rajattiin tiukasti kanonisiin kysymyksiin, jollaisesta kalenteriuudistuksessa ei kirkollishallituksen tulkinnan mukaan ollut kysymys.⁶⁸ Autonomian suomalainen sovellutus osoittautui näin melkoisen venyväksi.

Opetusministeriö reagoi arkkipiispa Serafimin sille jättämään kirjelmään vielä vuoden 1921 puolella. Huhtikuussa 1921 tapahtuneen hallituksen vaihdoksen yhteydessä J. H. Vennolan II hallituksen opetusministeriksi oli tullut maalaisliittolainen Niilo Liakka. Liakan suhtautuminen maassa oleskelleisiin venäläisiin oli alusta alkaen tiukempi kuin häntä opetusministerinä edeltäneellä Lauri Ingmanilla. Tähän vaikutti Liakan puolueen, Maalaisliiton yleinen asennoituminen. Kansalaissodan jälkeen Maalaisliitto oli jatkuvasti paheksunut istuvien hallitusten helläkätistä suhtautumista venäläisiin.⁶⁹

Arkkipiispa Serafimille 31.12.1921 laatimassaan vastauskirjelmässä opetusministeri torjui jyrkästi ajatuksen kalenterikysymyksen uudesta käsitteystä vuoden 1922 kirkolliskokouksessa. Liakka piti vanhan ajanlaskun kannattajien vaikuttimia lähinnä poliittisina ja antoi ymmärtää, ettei kalenterikysymyksen varjolla tapahtuvaa politikointia tulisi sietämään. Poikkeusluvalla tapahtuvaan vanhan ajanlaskun käyttöön opetusministeri ei kuitenkaan halunnut ottaa kantaa, koska katsoi asian kuuluvan kirkollisten viranomaisten ja arkkipiispan toimivaltaan. Poikkeuslupien myön-

tämisen tuli kuitenkin tapahtua sillä ehdolla, ettei yleistä kirkkorauhaa rikottaisi.⁷⁰

Opetusministeri ei täsmentänyt, millaisiin toimenpiteisiin hallitus aikoi ryhtyä, mikäli ajanlaskuriitaisuudet edelleen jatkuisivat. Vastauskirjelmässä esitettyjen epämääräisten uhkausten taakse tuskin kätkeytyi vielä loppuvuodesta 1921 mitään erityistä toimintasuunnitelmaa. Hallituksen kannalta ajanlaskukysymyksen merkitys oli vähentynyt, koska kiistassa oli periaatteessa saatu aikaan lopullinen ratkaisu. Valtioneuvosto oli alun perinkin sekaantunut kiistaan ilmeisen vastahakoisesti, eikä kovin näkyvä puuttuminen ajanlaskukysymykseen enää ollut sen intressissä. Käytännössä hallitukselle riitti tiukka pitäytyminen jo tehtyyn Sortavalan kalenteripäätökseen.

Vuoden 1922 alussa opetusministeri Liakka halusi kuitenkin varmistaa Sortavalan kalenteripäätöksen pitävyyden. Ministeri vaati 10.1.1922 kirkollishallitukselta selvitystä siitä, mihin toimenpiteisiin kirkon johto oli ryhtynyt ajanlaskuriitojen lopulliseksi rauhoittamiseksi. Liakka kaipasi tietoja myös siitä, oliko kalenterikysymyksen yhteydessä esiintynyt pelättyä ”politikointia ja juonittelua”.⁷¹

Kirkollishallitus ei asiassa turhaan kiirehtinyt. Se tiedusteli asiaa seurakunnilta vasta 9.2.1922 päivätyllä kiertokirjeellä. Kirkollishallitus pyysi seurakunnilta selvitystä siitä, oliko niissä toimitettu juliaanisen kalenterin mukaisia jumalanpalveluksia 5./18.10.1921 jälkeen. Seurakuntien vastauskirjelmät saapuivat yhtä lukuun ottamatta säädetyn määräajan puitteissa. Kirkollishallituksen selvitys osoitti, että juliaanisen kalenterin mukaisia jumalanpalveluksia oli 5./18.10.1921 jälkeen arkkipiispan luvalla toimitettu Helsingin, Kotkan, Kyyrölän, Uudenkirkon, Kellomäen, Terijoen ja Raivolan seurakunnissa, Sorvalin kappeliseurakunnassa, Lintulan luostarissa sekä arkkipiispan kotikirkossa Viipurissa.⁷² Selvitys osoitti, että lokakuussa 1921 toteutettu kalenteriuudistus oli käytännössä jäänyt puolitiehen. Samalla vanhan kalenterin käytön painopiste oli siirtynyt Raja-Karjalasta luostareihin ja Kannaksen venäläisiin seurakuntiin. Painopisteen siirtymiseen saattoi vaikuttaa se, että kalenterikysymyksestä oli tullut venäläisten identiteetin kannalta aiempaa merkittävämpi.

Samaan aikaan, vuoden 1922 alussa, arkkipiispa Serafim ryhtyi osittain salassa horjuttamaan Sortavalan ajanlaskupäätöstä. Arkkipiispa käytti hyväkseen opetusministeriön hänelle jättämää oikeutta myöntää lupia vanhan kalenterin käyttöön. Lisäksi Serafim kääntyi seurakuntien puoleen yksityiskirjeillä, joissa hän kehoitti näitä käyttämään juliaanista kalenturia. Salmin seurakunnan neuvosto käsitteli arkkipiispan tämänsisältöistä kirjettä kokouksessaan 18.1.1922. Neuvosto totesi arkkipiispan määräykset lainvastaisiksi ja päätti, että Salmin papisto jatkoi edelleen jumalanpalvelusten toimittamista gregoriaanisen kalenterin mukaan.⁷³

Kirkollishallituksen vastauskirjelmä Liakan tammikuussa 1922 lähettämään tiedusteluun lähti opetusministeriöön vasta 21.3.1922. Kirkollishallitus syytti Serafimia kiihotuksesta kalenterikysymyksessä ja vaati opetusministeriötä panemaan arkkipiispan kuriin.⁷⁴ Kirkollishallituksen hermostuminen johtui ilmeisesti sen arvovallan nopeasta romahduksesta, jonka taustalla taas oli arkkipiispan kanssa käydyin valtataistelun kärjistyminen. Pönkittääkseen horjuvaa auktoriteettiaan kirkollishallitukset oli keväällä 1922 pakko etsiä valtiovallan tukea. Tulehtuneet henkilösuhteet johtivat myös kollegiaalisen viraston toimintakyvyn halvaantumiseen. Kalenterikysymykseen liittyneissä asioissa arkkipiispa tyytyikin tavallisesti jättämään vastalauseensa kirkollishallituksen päätöksiin ja sitten laatimaan oman versionsa tilanteesta.

Ennen kirkollishallituksen vastauskirjelmän saapumista opetusministeriöön arkkipiispa Serafim oli jo ehtinyt toimittaa Liakalle oman toimintasuunnitelmansa. Serafimin nelikohtaiseen ohjelmaan sisältyi oikeus juliaanisen kalenterin käyttöön niille, jotka sitä halusivat, kalenterikysymyksen uusi käsittely vuoden 1922 lakisäätöissä kirkolliskokouksessa, ajanlaskuasian ympärillä velloneen "sanomalehtikiikhoilun" lopettaminen sekä valtiovallan täydellinen pidättäytyminen poliisivoiman käytöstä kysymyksen ratkaisemisessa.⁷⁵ Serafimin ohjelman osittainakin toteuttaminen olisi käytännössä merkinnyt Sortavalan kalenteripäätöksen romuttamista.

Arkkipiispa Serafimin aikomus tuoda kalenterikysymys uudelleen kirkolliskokouksen käsittelyyn aiheutti opetusministeriölle päänvaivaa. Maaliskuussa 1922 opetusministeriölle lähettämässään kirjelmässä arkkipiispa huomautti, ettei marraskuussa 1918 annettu asetus määritellyt sellaisia kysymyksiä, joita kirkolliskokoukselle ei voinut jättää. Tiesiasiassa opetusministeriö ei laillisin keinoin kyennyt estämään asian uutta kirkolliskokouksenkäsittelyä. Huhtikuussa 1922 kirkollishallitus tiedotti opetusministeriölle, että ajanlaskukysymys oli kesällä 1922 tulossa uudelleen kirkolliskokouksenkäsittelyyn.⁷⁶

Kesäkuun alussa 1922 opetusministeri Liakka ilmoitti kirkollishallitukselle, että ajanlaskukysymystä voitiin periaatteessa käsitellä vuoden 1922 kirkolliskokouksessa. Valtioneuvosto ei kuitenkaan aikonut sallia Sortavalassa 1921 tehdyn kalenteripäätöksen purkamista.⁷⁷ Alkuvuodesta 1922 opetusministeri Liakka ilmaisi kuitenkin selkeästi olevansa haluton ryhtymään mihinkään voimatoimiin vanhan kalenterin kannattajia vastaan. Ministeriö tyytyi suoraviivaisesti pitämään kiinni Sortavalan kalenteripäätöksen muodollisesta lainvoimasta, eikä kirkollishallitukselle jäänyt muuta vaihtoehtoa kuin seurata sivusta arkkipiispan pönkisteluja kalenteriuudistuksen romuttamiseksi.

Vuoden 1922 kirkolliskokous

Sortavalassa 13.6.1922 kokoontuneen Suomen ortodoksisen kirkon ensimmäisen lakisääteisen kirkolliskokouksen asialista ennakoi raskaita istuntoja. Venäläisen ja suomalaisen linjan intressit törmäsivät paitsi kalenteriasiassa, myös apulaispiispakysymyksessä. Valtiovallan etua kirkolliskokouksessa valvoi suomalaisen linjan luottomies E. N. Setälä.

Kirkolliskokousta varten asetetun valmistusvaliokunnan mietintö asetui kalenterikysymyksessä täysin suomalaisen linjan kannalle. Valiokunnan mukaan kalenterin uudistus oli kirkollis-kansallinen kysymys, eikä siten vaatinut korkeimman kirkollisen vallan vahvistusta. Tämä perusnäkemys heijastui valiokunnan laatiman mietinnön ponsissa, jotka suosittivat patriarkaatin kannan sivuuttamista sekä Sortavalassa maaliskuussa 1921 tehdyn kalenteripäätöksen pitämistä voimassa. Valiokunta katsoi, että maan hallituksen hyväksyntä riitti yksin takaamaan Sortavalan päätöksen pätevyuden.⁷⁸

Ajanlaskukysymyksen käsittely annettiin kirkolliskokouksessa lakivaliokunnalle, jonka jäseniksi kutsuttiin papistosta Vladimir Bogojavlenski, Nikolai Okulov, K. Skorodumov, Simo Okulov, Aleksander Kasanski ja Aleksanteri Sadovnikov sekä maallikoista Mikko Patrikka, Mikko Koivunen, Jaakko Härkönen, Vilho Rainio ja Arhip Majuri.⁷⁹ Näistä ainoastaan Vladimir Bogojavlenski oli kuulunut vuoden 1921 ylimääräisen kirkolliskokouksen ajanlaskuvaliokuntaan. Valtaosa valiokunnan jäsenistä lukeutui suomalaisen linjan kannattajiin.

Lakivaliokunnan mietintö ei sisältänyt yllätyksiä. Keskeisissä kysymyksissä se asetui täysin valmistusvaliokunnan linjoille. Arkkipiispa Serafim ei arvattavasti voinut yhtyä valiokuntien mietintöihin. Aiemmin omaksumansa kannan mukaisesti arkkipiispa katsoi, että kalenterikysymyksen lopullinen ratkaisu tuli siirtää yleisortodoksiselle kirkolliskokoukselle. Lisäksi Serafim vaati, että juliaanisen kalenterin kannattajien kaikenlainen häirintä oli lopetettava, mikäli Sortavalan ylimääräisen kirkolliskokouksen ajanlaskupäätös pidettäisiin voimassa.⁸⁰ Serafimin tarkoituksena oli näin turvata juliaanisen kalenterin käytön jatkuminen Suomessa, vaikka gregoriaanista kalenteria pidettäisiinkin muodollisesti ensisijaisena.

Arkkipiispa Serafimin kannatus jäi kirkolliskokouksessa vähäiseksi. Näkyvin tuki tuli Valamon ja Konevitsan luostareilta. Suomalaisen linjan ja valtiiovallan kannalta arkkipiispan kaksikohtaiseen esitykseen sisältyi vaara Venäjän kirkon hallintoelinten vaikutusvallan uudesta kasvusta Suomessa. Vuosien 1917–1918 yleisvenäläisen kirkolliskokouksen ajanlaskupäätöksen hyväksyminen olisi faktisesti merkinnyt saman konsiilin

muidenkin päätösten sitovuuden tunnustamista myös Suomen osalta. Suomalaiset pelkäsivät, että myönnytysten tekeminen venäläisille johtaisi asteittain kirkon autonomian häviämiseen. Oli olemassa mahdollisuus, että venäläiset alkaisivat käsitellä Suomen ortodoksista kirkkoa jälleen tavallisena hiippakuntana.⁸¹

Käydyssä keskustelussa valtiovallan edustajana toiminut E.N.Setälä toi esiin hallituksen kannan. Setälä totesi, että ajanlaskukysymyksestä oli jo olemassa hallituksen vahvistama päätös, eikä tarvetta tämän päätöksen muuttamiseen ollut. Setälä kuitenkin lisäsi, että marraskuussa 1918 annetun asetuksen mukaan kirkolla oli täysi oikeus kalenterikysymyksen itsenäiseen ratkaisuun. Hallitus edellytti ainoastaan, ettei tehtävä päätös saanut aiheuttaa levottomuutta seurakunnissa ja luostareissa.⁸² Setälän täytyi olla selvillä kirkolliskokouksen voimasuhteista jo ennen lopullista äänestystä, joten jyrkempiä kannanottoja ei edes tarvittu.

Lopullisessa äänestyksessä suomalaisen linjan kanta voitti äänin 38–17. Vaikka äänestystä edeltänyt keskustelu jäikin vaisuksi, arkkipiispaa tukenut oppositio oli lopulta yllättävän suuri. Opposition vahvuus saattaa osittain selittyä sillä, että asia ratkaistiin suljetulla lippuäänestyksellä. Päätöksellään kirkolliskokous lopullisesti sinetöi patriarkaatin marraskuussa 1921 saapuneen, Sortavalan kalenteripäätöksen määrätöineen kirjelmän yksipuolisen hylkäämisen. Arkkipiispa Serafim saneli kirkolliskokouksen pöytäkirjaan jyrkän vastalauseen tehdyn päätöksen johdosta. Arkkipiispa katsoi kirkolliskokouksen päätöksillään astuneen kanonien rikkonaisen tielle.⁸³ Serafimin ja venäläisten näkökulmasta vuoden 1922 kirkolliskokouksen kalenteripäätös johti faktisesti Suomen ja Venäjän välisen kirkollisen yhteyden katkeamiseen. Samalla se terävöitti suomalaisten ja venäläisten välistä rintamalinjaa. Edelleen kirkolliskokouksen päätös osoitti, että venäläisillä oli kovin vähän laillisia keinoja juliaanisen kalenterin puolustamiseen.

Epilogi: Moskovan alaisuudesta Konstantinopolin yhteyteen

Neuvostohallitus asetti patriarkka Tiihonin kotiarestiin toukokuussa 1922. Samalla Venäjän kirkon keskushallinto tuhottiin lähes täydellisesti. Yhteydet Moskovan patriarkaattiin katkesivat, ja Suomen ortodoksinen kirkko jäi kanonisesti heitteille. Syksyllä 1922 Suomen hallitus ryhtyi järjestämään uudelleen ortodoksisen kirkon asemaa. Tavoitteeksi asetettiin Konstantinopolin patriarkaatin välityksellä hankittava autokefalia.⁸⁴

Arkkipiispa Serafim vastusti hallituksen ja kirkon suomalaisen linjan pyrkimyksiä kanonisen suhteen muuttamiseksi. Pian kirkolliskokouksen jälkeen, 28. kesäkuuta 1922, Serafim lähestyi kirjeitse Jugoslavian Sremski Karlovcissa toimineen Venäjän pakolaispiispojen synodin esimiestä, metropoliitta Antoni Hrapovitskia.⁸⁵

Marras-joulukuussa 1921 perustettu karlovcilainen synodi koostui pääasiassa sisällissodan aikana Venäjältä paenneista, valkoisia kannattaneista piispoista ja papeista. Perustamisestaan lähtien synodi pyrki esiintymään Venäjän eksilissä olevan kirkon korkeimpana esivaltana.⁸⁶ Toukokuussa 1922 tapahtuneen patriarkan vangitsemisen ja Venäjän kirkon sisäisen hajaannuksen vuoksi tähän tarjoutui nyt aiempaa paremmat mahdollisuudet. Arkkipiispa Serafim lähestyi näin metropoliitta Antonia tilanteessa, jossa synodi valmistautui ottamaan hallintaansa aiemmin Moskovan patriarkan jurisdiktioon kuuluneet kirkot.

Suomalainen linja vastusti selkeästi karlovcilaisen synodin valtapyrkimyksiä. Sergei Solntsev kiinnitti opetusministeriön huomiota karlovcilaisten toimintaan Suomessa jo keväällä 1923. Solntsev epäili arkkipiispa Serafimin laittomasti alistaneen Suomen ortodoksisen kirkon karlovcilaisen synodin alaisuuteen. Aina 1920-luvun loppupuolelle saakka karlovcilaiset yrittivätkin saada otetta Suomen ortodokseista. Metropoliitta Antoni (Hrapovitski) lähestyi Suomen ortodoksien asioissa paitsi Konstantinopolin patriarkkaa, myös Suomen presidenttiä.⁸⁷

Synodin ponnistelut valuivat kuitenkin hukkaan. Heinäkuussa 1923 Suomen ortodoksinen kirkko irtautui Moskovan patriarkaatista ja siirtyi Konstantinopolin alaisuuteen.⁸⁸ Käytännössä tämä merkitsi Suomen ortodoksisen kirkon sisäisen valtataistelun lopullista ratkeamista suomalaisen linjan eduksi. Vuoden 1923 jälkeen venäläiset kykenivät tosiasiaa enää vain viivytystaisteluun, vaikka tämä taistelu saikin 1920-luvun jälkipuoliskolla varsin dramaattisia muotoja.

Patriarkaatin vaihdos merkitsi kalenterikysymyksen poliittisen ulottuvuuden asteittaista heikkenemistä. Vuoden 1923 jälkeen kiistan painopiste siirtyi luostareihin. Samalla myös sen kanoniset ja uskonnolliset ulottuvuudet korostuivat. Luostareissa ajanlaskukysymyksestä tuli oikeauskoisuuden mittatikku, jonka avulla rajaa vedettiin paitsi läntiseen luterilaisuuteen, myös idän bolshevismiin ja Elävään kirkkoon. Ortodoksisuuden itseymmärryksen etsinnästä bolshevismiin ja luterilaisuuden paineessa kertoo erityisesti se, että Valamon ja Konevitsan luostareissa levitettiin 1920-luvun loppupuolella Konstantinopolin vuoden 1583 kirkolliskokouksen päätöstä, joka edellytti juliaaniseen pääsiäistaulukkoon pitäytymistä jopa verenvuodatuksen uhalla.⁸⁹

Valtiovallan toiminta ajanlaskukysymyksessä oli kautta linjan johdonmukaista huolimatta itsenäisyyden alkuaikoina tapahtuneista jatkuvista

hallituksen vaihdoksista. Valtiovalta tuki poikkeuksetta suomalaisen linjan pyrkimyksiä kansallisen, Moskovasta mahdollisimman riippumattoman ortodoksisen kirkkokunnan luomiseksi. Vaikka peruslinja oli sama, toimintatavat vaihtelivat opetusministerin henkilöstä riippuen. Valtiovalta pyrki välttämään liian näkyvää sekaantumista kalenterikysymykseen. Hallitukselle riitti yksinkertaisesti kaikkia Suomen ortodokseja sitovan ajanlaskupäätöksen aikaansaaminen.

VIITTEET

- ¹ Pispala 1984, 29.
- ² Railas 1956, 77; Pispala 1984, 29.
- ³ Raja-Karjala käsitti Salmin ja Sortavalan kihlakunnat. Salmin kihlakuntaan luettiin Salmin, Impilahden, Suistamon, Suojärven, Korpiselän ja Soanlahden kunnat. Sortavalan kihlakuntaan taas kuuluivat Sortavalan maalaiskunta sekä Heilun, Ruskealan ja Uukuniemen kunnat. Merikoski 1939, 1.
- ⁴ Venäläistämispoliitikasta Raja-Karjalassa sekä Vianan ja Aunuksen kuvernementeissa ks. Keynäs 1938.
- ⁵ Merikoski 1939, 105; 336.
- ⁶ Setälä 1966, 20; 29–30.
- ⁷ AK 1/5.1.1918, Uudistuksista Suomen kreikkalais-katolisen kirkon elämässä; Curtiss 1965, 28.
- ⁸ AK 1/5.1.1918, Sanomia Suomesta. Patriarkka ja synodi sallivat Suomen kr. kat. seurakuntien siirtymisen uuteen ajanlaskuun.
- ⁹ AK 1/5.1.1918, Sanomia Suomesta. Patriarkka ja synodi sallivat Suomen kr. kat. seurakuntien siirtymisen uuteen ajanlaskuun.
- ¹⁰ AK 7/5.4.1921, Juhlapäivien viettäminen saman ajanlaskun mukaan kaikissa kreikkalaiskatolisen kirkkokunnan seurakunnissa ja luostareissa.
- ¹¹ Okulov 1922, 50–51.
- ¹² AK 1/5.1.1918, Patriarkka ja Synodi sallivat Suomen kr. kat. seurakuntien siirtymisen uuteen ajanlaskuun.
- ¹³ Koukkunen 1977, 224; 1982, 10.
- ¹⁴ Keynäs 1938, 96–99.
- ¹⁵ AK 7/1903, Ulkomailta; 8–9/1903, Pyhimmän Hallitsevaisen Synodin vastauskirje itämaiselle ekumeeniselle patriarkalle I–II.
- ¹⁶ AK 1/5.1.1919, Sanomia Suomesta. Juhlapäivien viettäminen uuden luvun mukaan; Okulov 1922, 51.
- ¹⁷ Merras 1981, 49–50.
- ¹⁸ Salokorpi 1988, 284–285. Vuonna 1918 Setälä oli aktivistien linjoilla muun muassa suojeluskuntakysymyksessä sekä myöhemmin ns. aktivistien projektin, Pietarin valtaussuunnitelman yhteydessä. Ahti 1987, 190–191; Salokorpi 1988, 277.
- ¹⁹ Väliaikaisen kirkollishallituksen puheenjohtajaksi senaatti nimitti piispa Serafinin ja muiksi jäseniksi tuomiorovasti Mikael Kasarskin, rovasti Nikolai Soiovejvin ja kauppaneuvos Aleksanteri Schavoronkoffin sekä sihteeriksi Sergei Kamenskin. Setälä 1966, 47.
- ²⁰ Perola 1943, 12; Setälä 1966, 49.

- ²¹ Suomen ortodoksisen kirkon pyrkimys irtautua Moskovan patriarkaattista huipentui kesäkuussa 1919 pidetyssä kirkolliskokouksessa. Kokous asetti tavoitteeksi täydellisen kirkollisen autokefalian. Setälä 1970, 69.
- ²² MMA Salmi KA II Ca:1 SKKPK 7.9.1919; AK 11/5.6.1920, Kirkollisten juhlapäivien vietto Mantsinsaaren ja Salmin seurakunnissa; Okulov 1922, 51.
- ²³ Okulov 1922; Varfolomejev 1924, 4.
- ²⁴ Merras 1979, 43.
- ²⁵ AK 2/20.1.1920, Kulunut vuosi Suomen kreikkalais-katolisessa kirkkokunnassa; 11/5.6.1920, Kirkollisten juhlapäivien vietto Mantsinsaaren ja Salmin seurakunnissa; Merras 1979, 58.
- ²⁶ VA Opm. Cb: 1 ptk 22.12.1919; Setälä 1966, 22–23.
- ²⁷ VA Opm. Cb: 1 ptk 22.12.1919.
- ²⁸ Mylly 1989 153; Vares 1993, 499.
- ²⁹ VA Opm. KD 30/301 1920; AK 12/20.6.1920, Kirkollisten juhlapäivien viettäminen Suomen kreikkalaiskatolisessa kirkkokunnassa; Välimäki 1994, 193.
- ³⁰ VA Opm. KD 30/301 1920.
- ³¹ VA Opm. KD 30/301 1920.
- ³² VA VN VN:n pk 26.1.1921 mf 33.
- ³³ UMA EK I 1919–1921, EK ulkoministeriölle 16.4.1920.
- ³⁴ Karjala 254/3.11.1920, Ns. rajaseutulaki.
- ³⁵ OKHA KD Aa 62/1921; khpk C.a.13, 10.1.1921.
- ³⁶ VA VN VN:n pk 26.1.1921 mf 33.
- ³⁷ As.kok. 1918, 185; VA VN VN:n pk 26.1.1921 mf 33.
- ³⁸ VA Opm. Da7, Kirk. ja opm. kirkollishallitukselle 17.2.1921; OKHA khpk Ca: 13, 11.–17.2.1921; AK 4/20.2.1921, Suomen kreikkalais-katolisen kirkollishallituksen päätös.
- ³⁹ VA Opm. Da7, Kirk. ja opm. kirkollishallitukselle 17.2.1921.
- ⁴⁰ AK 5/5.3.1921, Korkeasti siunattu arkkipiispa. Myös Setälä katsoo, ettei patriarkka Tiuhonilla ollut huomautettavaa vuoden 1918 asetuksen johdosta (Setälä 1966, 83). Autonomian tunnustaminen 26.11.1918 asetuksen pohjalta ei kuitenkaan sinänsä vielä merkinnyt niin suuren itsenäisyyden hyväksymistä kuin minkä asetus kirkkokunnalle antoi.
- ⁴¹ As.kok. 1918, 185; AK 6/20.3.1921, Kirkkokuntamme vuoden 1919 ylimääräisen kirkolliskokouksen istunnot t.v. maaliskuun 9 ja 10 päivinä; Setälä 1966, 52.
- ⁴² Kontkanen 1932.
- ⁴³ VA Opm. Da: 7 Kirk. ja opm. Relanderille 4.3.1921.
- ⁴⁴ AK 6/20.3.1921, Kirkkokuntamme vuoden 1919 ylimääräisen kirkolliskokouksen istunnot t.v. maaliskuun 9 ja 10 päivinä.
- ⁴⁵ AK 6/20.3.1921, Kirkkokuntamme vuoden 1919 ylimääräisen kirkolliskokouksen istunnot t.v. maaliskuun 9 ja 10 päivinä.
- ⁴⁶ Varfolomejev 1924, 60–65.
- ⁴⁷ AK 6/20.3.1921, Kirkkokuntamme vuoden 1919 ylimääräisen kirkolliskokouksen istunnot t.v. maaliskuun 9 ja 10 päivinä.
- ⁴⁸ VA Opm. II Da: 8, Kirk. ja opm. kirkollishallitukselle 9.6.1921; Okulov 1922, 54.
- ⁴⁹ Okulov 1922, 55; Setälä 1966, 109–110.
- ⁵⁰ Okulov 1922, 56; VA AIK Nippu B, Arkkipiispa Serafim. Inkinen laittoi Serafimin epäjohdonmukaisuuden syyksi sen, ettei ajanlaskukysymystä saatu pitkään aikaan ratkaistuksi.

- ⁵¹ AK 24/20.12.1918, Väliaikaisen kirkollishallituksen ...; AK 4/20.2.1919, Piispa Serafimin selitys; VA AIK 3 Nippu B, muistio Serafimin toiminnasta autokefaliakysymyksessä 26.10.1922.
- ⁵² Emigranttivenäläisten karkotuksista VA Opm. KD 104/500 1920. Serafimin kontakteista emigrantteihin VA AIK 3 Nippu B, Arkkipiispa Serafim.
- ⁵³ VA Opm. KD 104/500 1920.
- ⁵⁴ VA AIK 3 Nippu B, Arkkipiispa Serafim.
- ⁵⁵ Birnbaum 1966, 26.
- ⁵⁶ Vares 1993, 444.
- ⁵⁷ Birnbaum 1966, 26.
- ⁵⁸ VA AIK 3 Nippu B, Serafim Tiuhonille 8.12.1921; Arkkipiispa Serafim.
- ⁵⁹ VA AIK 3 Nippu B, Arkkipiispa Serafim; Varfolomajev 1924, 65.
- ⁶⁰ VA Opm. Da: 7, Ingman sisäministeriölle 14.3.1921.
- ⁶¹ Setälä 1966, 110–111.
- ⁶² As.kok. 1918, 185.
- ⁶³ VA AIK 3 Nippu B, Serafim Tiuhonille 8.12.1921.
- ⁶⁴ OKHA kkpk 1922 19 Kertomukset Suomen ortodoksisen kirkon tilasta vuosina 1920–1922, Ajanlaskukysymyksen käsittely kirkollishallituksessa.
- ⁶⁵ OKHA kkpk 1922 19 Kertomukset Suomen ortodoksisen kirkon tilasta vuosina 1920–1922, Ajanlaskukysymyksen käsittely kirkollishallituksessa; VA AIK 3 Nippu B 7, Ajanlaskukysymys Suomen kreikkalaiskatolisessa kirkokunnassa, 19.2.1925.
- ⁶⁶ OKHA kkpk 1922 19 Kertomukset Suomen ortodoksisen kirkon tilasta vuosina 1920–1922, Ajanlaskukysymyksen käsittely kirkollishallituksessa.
- ⁶⁷ OKHA kkpk 1922 19, Kertomukset Suomen ortodoksisen kirkon tilasta vuosina 1920–1922, Ajanlaskukysymyksen käsittely kirkollishallituksessa.
- ⁶⁸ OKHA kkpk 1922 19 Kertomukset Suomen ortodoksisen kirkon tilasta vuosina 1920–1922, Ajanlaskukysymyksen käsittely kirkollishallituksessa. Autonomiasta ks. Setälä 1966, 83–84.
- ⁶⁹ VA Opm. III Da: 9 Liakka Serafimille 31.12.1921.
- ⁷⁰ VA Opm. III Da: 9 Liakka Serafimille 31.12.1921.
- ⁷¹ OKHA kkpk 1922 19 Kertomukset Suomen ortodoksisen kirkon tilasta vuosina 1920–1922, Ajanlaskukysymyksen käsittely kirkollishallituksessa.
- ⁷² OKHA kkpk 1922 19 Kertomukset Suomen ortodoksisen kirkon tilasta vuosina 1920–1922, Ajanlaskukysymyksen käsittely kirkollishallituksessa.
- ⁷³ VA AIK 3 Nippu B, Muistio Serafimin toiminnasta 3.4.1923; MMA Salmin SA II: Cb: 1 18.1.1922.
- ⁷⁴ OKHA kkpk 1922 19 Kertomukset Suomen ortodoksisen kirkon tilasta vuosina 1920–1922, Ajanlaskukysymyksen käsittely kirkollishallituksessa.
- ⁷⁵ OKHA kkpk 1922 19, Kertomukset Suomen ortodoksisen kirkon tilasta vuosina 1920–1922, Ajanlaskukysymyksen käsittely kirkollishallituksessa.
- ⁷⁶ OKHA kkpk 1922 19, Kertomukset Suomen ortodoksisen kirkon tilasta vuosina 1920–1922, Ajanlaskukysymyksen käsittely kirkollishallituksessa.
- ⁷⁷ OKHA kkpk 1922 19 Kertomukset Suomen ortodoksisen kirkon tilasta vuosina 1920–1922, Ajanlaskukysymyksen käsittely kirkollishallituksessa.
- ⁷⁸ OKHA kkpk 1922 kohta 21, Ajanlaskukysymys.
- ⁷⁹ OKHA kkpk 1922 kohta 21, Ajanlaskukysymys.
- ⁸⁰ OKHA kkpk 1922 kohta 21, Ajanlaskukysymys.
- ⁸¹ Todelliseen tai kuviteltuun autonomian kaventumisen uhkaan kirkollishallitus kiinnitti huomiota jo 22.12.1921. OKHA kkpk 1922 19 Kertomukset Suomen

ortodoksisen kirkon tilasta vuosina 1920–1922, Ajanlaskukysymyksen käsittely kirkollishallituksessa.

⁸² OKHA kkpk 1922 21, Ajanlaskukysymys.

⁸³ OKHA kkpk 1922 21, Ajanlaskukysymys.

⁸⁴ VA AIK 3 Nippu B, Arkkipiispa Serafim; Setälä 1966, 121–122.

⁸⁵ VA AIK 3 Nippu B, Arkkipiispa Serafim.

⁸⁶ Laitila 1991, 87–88.

⁸⁷ VAAIK 3 1920–1930-luku, Solntsev Inkiselle 1.5.1923; Nippu B, Arkkipiispa Serafim; VA ES Solntsev Setälälle 21.11.1924 VAY 5418; UMA 44J Kreikkalaiskatolinen kirkko, Antonij Suomen presidentille 25.11.1924.

⁸⁸ Setälä 1966, 150–151.

⁸⁹ OKHA F.e.1.1925 Av 17, Kirkoll. alioik. ptk 19.10.1927.

SUMMARY

Frilander: The Finnish State, the Russians in Finland and the Calendar Reform of the Finnish Orthodox Church in 1917–1923

Soon after the acquisition of independence in 1917 the government of Finland started to remove ethnic Russians from positions of leadership in the Orthodox diocese of Finland. The interests of the state coincided with those of the Finnish-speaking majority in the Orthodox church in Finland. The disagreement between the Finnish majority and the Russian minority culminated partly in the question calendar reform. Most Finns wanted to abandon the Julian calendar, because it caused a lot of problems in their everyday life. The Russian minority, however, resisted the reform, because it created friction in the relationship between the Finnish Orthodox Church and the Moscow Patriarchate. The Russians were aiming at a normalized and stable relationship between the two churches.

The calendar reform was partly carried out in the end of 1917, but only in March 1921 was the Church Assembly of the Finnish Orthodox Church able to carry out a full reform. The Church Assembly then convened in the city Sortavala by request of the government, which was worried about the political consequences of the unsolved calendar question.

The decision to adopt the new Meletian calendar put an end to the earlier relatively peaceful co-existence between the Russians and the Finns within the church. But also another problem arose, when Patriarch Tikhon refused to recognize the decision made by Finnish Orthodox Church Assembly because in his opinions the calendar question was a question of a canonical character. The Russians naturally supported the Patriarch, while the Finns considered the question of the calendar reform to be a non-canonical one. The government supported the Church Assembly, and this finally led to an open conflict with the Russian opposition.

In this situation the Finnish government decided in the summer of 1923 to have the Finnish Orthodox Church transferred from the Moscow Patriarchate to the Constantinople Patriarchate. The changing of the highest canonical authority was a turning point in the conflict between the Finns and the Russians. The Russians now lost their most powerful ally, and after 1923 they only could try to delay the emergence of the National Orthodox Church of Finland.

LYHENTEET

AIK	Antti Inkisen kokoelma
AK	Aamun Koitto
As.kok.	Asetuskokoelma
HYK	Helsingin yliopiston kirjasto
HYTTK	Helsingin yliopisto, teologisen tiedekunnan kirjasto
KD	Kirjediaari
Khpk	Kirkollishallituksen pöytäkirjat
Kirk. ja opm.	Kirkollis- ja opetusministeriö
kkpk	kirkolliskokouksen pöytäkirjat
KNPK	Kirkkoneuvoston pöytäkirjat
m ^f	Mikrofilmit
MMA	Mikkelin maakunta-arkisto
OKHA	Ortodoksisen kirkollishallituksen arkisto
Opm.	Opetusministeriö
ptk	pöytäkirjat
SA	Seurakunta-arkisto
SKKPK	Seurakunnankokousten pöytäkirjat
UMA	Ulkoministeriön arkisto
VA	Valtionarkisto
VN	Valtioneuvosto

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

PAINAMATTOMAT LÄHTEET

Kansallisarkisto	VA
Valtioneuvoston arkisto	VN
Valtioneuvoston mikrofilmatut pöytäkirjat (VA 33)	
Opetusministeriö	Opm
Kirjediaarit (KD)	
Pöytäkirjat päätöksistä (PK)	
Ar.tti Inkisen kokoelma	AIK
Emil Nestor Setälän kokoelma	ES
Mikkelin maakunta-arkisto	MMA
Ortodoksisen seurakuntien arkisto	
Salmi	KA
Ortodoksisen kirkollishallituksen arkisto	OKHA
Ortodoksisen kirkkohallituksen pöytäkirjat	
Vuodet	
Ulkoministeriön arkisto	UMA
EK ulkoministeriölle I, 1919–1921	

PAINETUT LÄHTEET

As.kok.

1918 Asetuskokoelma 185. Asetus Suomen kreikkalais-katolisesta kirkkokunnasta 26.11.1918.0

Kontkanen, Väinö

1932 Relander, Karl Adolf Oskar. – Kansallinen elämäkerrasto IV. Porvoo.

Okulov, Sergei

1922 Kalenterikysymys kirkkokunnassamme. – Kreikkalaiskatolisen kirkon kalenteri 1923. Helsinki.

Varfolomejev, Nikolai

1924 Potsemu prasdniki Pravoslavnoi tserkvi sledujet prasdnovat po novomu kalendarju? Sortavala.

SANOMALEHDET

Aamun Koitto 1901–1906, 1918–1922
 Karjala 1919–1920

KIRJALLISUUS

Ahti, Martti

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

Birnbaum, Immanuel

1966 Neuvostoliiton historia. Jyväskylä.

Curtiss, John Shelton

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

Keynäs, Wasili

1938 Kyprianus venäläistytymistyön johtajana Suomessa ja Itä-Karjalassa. – SKHSV 28. Helsinki.

Koukkunen, Heikki

1977 Suomen valtiotalta ja kreikkalaiskatoliset 1881–1897. Joensuun korkeakoulun julkaisuja. Sarja A No 7. Diss. Joensuu.

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

Laitila, Teuvo

1991 Valtio ja kristinusko Venäjällä.-Usko, toivo ja vallankumous. Kristinusko ja kirkot Neuvostoliitossa. Keuruu.

Merikoski, Kaarlo

1939 Taistelua Karjalasta. Piirteitä venäläistämistyöstä Raja-Karjalassa tsaarivallan aikoina. Helsinki.

Merras, Olavi

1979 Raja-Karjalan kansallistuva ortodoksisuus. Salmin kreikkalais-katolinen seurakunta 1917–1936. Suomen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. HYTTK.

1981 Ajanlaskuongelmat kansallistuvassa Salmin kreikkalais-katolisessa seurakunnassa. – Ortodoksia 30. Pieksämäki.

Myily, Juhani

1989 Maalaisliitto 1918–1939. Maalaisliitto-Keskustapuolueen historia 2. Helsinki.

Perola, Aleks

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

Pispala, Elisa

1984 Ortodoksisen kirkkohallinnon uudistus Suomessa 1883–1917. Yleisen kirkkohistorian lisen:iaattityö. HYTTK.

Railas, Viktor

1956 Ortodoksinen kirkko murrosaikojen keskellä. – Laatokan Karjalan nousun vuosikymmenet. Laatokan Karjalan henkisen ja taloudellisen kehityksen vaiheita 1880–1940. Pieksämäki.

Salokorpi, Hannu

1988 Pietarin tie. Suomalainen puolue ja suomettarelainen politiikka helmikuun manifestista 1899 Tarton rauhaan 1920. Hist.Tutk. 145. Diss. Mänttä.

Setälä, Voitto

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

1970 Suomalaista kirkollista idänpolitiikkaa 1917–1944. SKHST 82. Vammala.

Vares, Vesa

1993 Konservatiivi ja murrosvuodet. Lauri Ingman ja hänen poliittinen toimintansa vuoteen 1922. Diss. Hist.Tutk. 174. Helsinki.

Välimäki, Hannu

1994 Lauri Ingman kirkkopoliittikkona. Diss. SKHST 166. Jyväskylä.

Teuvo Laitila

Kilvoittelu ja vaihto ihmisen eettisinä suhteina luontoon karjalaisen perinteen valossa

Antropologisia pohdintoja etiikan, aikakäsityksen ja toiminnan suhteista

Etiikka, aika ja arkiajattelu

Käytännön eettiselle toiminnalle antavat suunnan aatteelliset ja toiminnalliset tekijät, joiden erilaiset yhdistelmät muodostavat sen, mitä tavallisesti kutsutaan eettisiksi periaatteiksi. *Aatteellisia* tekijöitä ovat (1) käsitykset, että on olemassa yleispäteviä, kaikkia ihmisiä koskevia ja sitovia määritelmiä hyvästä ja pahasta, oikeasta ja väärästä (esimerkiksi: on väärin tappaa tai on oikein puhua totta); ja (2) näiden käsitysten sovellukset omassa yhteisössä (esimerkiksi on väärin pettää oman yhteisön jäsentä) sekä suhteessa muihin (ulkopuolisten pettäminen ei ole oikein tai väärin, koska he eivät kuulu meidän etiikkamme piiriin). *Toimintaan* kuuluvat käytänteet, joiden avulla yhteisö yhtäältä vahvistaa aatteellisia tekijöitä (esimerkiksi rituaalien avulla) ja toisaalta säätelee ja määrittelee suhteitaan esimerkiksi elinympäristönsä ja naapuriyhteisöihin (vrt. Rappaport 1967a:28).

Tarkastelen seuraavassa eettisten periaatteiden ja käytäntöjen ilmene- mistä perinteisen ortodoksis-karjalaisen pienyhteisön (käsitteestä ks. Redfield 1989:4) elinkeinoelämässä (maanviljelys, karjanhoito, metsästy- ja kalastus) sekä karjalaisten kilvoittelijoiden elämäntavoissa. Kum- massakaan ei yleensä ollut kyse tietoisesta ympäristöeettisten periaattei- den julki tuomisesta ja noudattamisesta vaan tapaan tai tottumukseen perustuvista käytännöistä, periaatteen ”näin on aina tehty” noudattamisesta (vrt. Connerton 1989:21). Amerikkalainen antropologi A. I. Hallowell (1960:21) kutsui tällaisen ajattelu- ja toimintatavan (tavallisesti tiedosta- mattomia) taustaoletuksia ”etnometafysiikaksi”. Yhtä hyvin niitä voisi

kutsua ”maalaisjärjen” tai ”arkiajattelun” taustalla oleviksi eettisiksi periaatteiksi.

Etiikka ja talous liittyivät perinteisessä maatalousyhteisössä kiinteästi yhteen, koska se paikka, jossa ihminen tuotti oli samalla hänen kotinsa (vrt. Howe 1991:15–16). Ts. tuotanto ei ollut vain elämis- vaan elämäntapa. Tämän vuoksi myös aikakäsitys ja toiminta liittyivät perinteisessä kulttuurissa yhteen toisiin kuin modernissa tai jälkimodernissa yhteiskunnassa. Perinteinen yhteisö hallitsi omaa ajankäyttöään, ja samalla työtään, paljon selkeämmin kuin moderni tai jälkimoderni yhteiskunta. Aika ei ollut kertautumatonta, toistumatonta. Vuodenaikojen vaihtelu sekä yhteisön biologinen (ravinto yms.) ja sosiaalinen (avioituminen, jälkeläiset, perinteen siirtäminen jne.) jatkuvuus liittyivät erottamattomasti toisiinsa. Siksi se mitä me kutumme ajan kuluksi oli ravintoon sekä yhteisön sisäisiin ja yhteisöjen välisiin liittyvien ja periaatteissa samojen ilmiöiden ja tapahtumien kertaamista. (Eliade 1963:35–55, et passim; Rappaport 1967b. Vrt. Sarmela 1994:111.)

Etiikan tarkastelussa on yleensä oletettu, että yleinen tulee ennen yksittäistä, paikallista (vrt. esimerkiksi Kantin ”kategorinen imperatiivi”). Käytäntö näyttää osoittavan, että perinteisissä yhteisöissä asia oli päinvastoin; etiikan ensisijainen tehtävä on turvata paikallisyhteisön tai tietyn ryhmän säilyvyys, jatkuvuus sekä luoda ja pitää yllä arvostusta ja kunnioitusta kertautumista, jatkuvuutta kohtaan (vrt. Sarmela 1994). Näin pyrittiin ennakoimaan elämään sisältyviä riskejä ja ongelmia (vrt. Howe 1991:7–9; Sarmela 1994:105). Eettinen toiminta oli täten kiinnostusta oman elämäntavan säilymistä ja oman elinympäristön, ei niinkään koko maailman hyvinvointia kohtaan. Pelkistään: ”yleinen” etiikka oli paikallisen ihmisen toiminnalle suuntaa antava järjestelmä. Käytännössä paikallinen ja yleinen, globaali, eivät sulkeneet toisiaan pois. Pikemminkin edellinen johti jälkimmäiseen, sillä ottamalla huomioon paikalliset tarpeet otettiin huomioon tietyn alueen ja sen ihmisten erityispiirteet – ja näiden kautta otettiin ainakin periaatteessa huomioon kokonaisuuden moninaisuus.

Etiikkaa voidaan antropologi Robert Redfieldiä (1962b) mukaellen tutkia kahdesta pääsuunnasta. Voidaan tutkia yhteisöllistä toimintaa ja yhteisöllisiä rakenteita sekä niihin liittyvää kollektiivista muistia; tai yksilöllistä toimintaa ja yksilöllistä muistamista. Edellisessä on kyse sosiaalisten suhteiden ja instituutioiden tutkimuksesta. Jälkimmäisessä pääpaino on yksilöiden luovuuden ja innovatiivisuuden, ihmisiä liikkeelle panevien ”menteliteettien” ja päämäärien kuvaamisessa.

Tarkastelen seuraavassa ympäristöetiikkaa yksilötasolla (kilvoittelijoiden elämäntapa) ja yhteisöllisenä toimintana (pyhiin liittyvät riitit). Oletan, että yksilölliset valinnat ovat riippuvaisia menneisyydestä instituutioiden kautta välittyvästä kollektiivisesta tietämyksestä, joka – samoin

kuin etiikka – säilyy sen edustajien mielessä muuttumattomana niin kauan kuin tietämystä ylläpitävät instituutiot (kuten ihmisen ja luonnon vuorovaikutukseen liittyvät rituaalit) säilyvät. Säilyminen taas riippuu yhteisön maailmankatsomuksen uskottavuudesta vallitsevien olosuhteiden perusteluna sekä rituaalien toimivuudesta taloudellisen, poliittisen ja sosiaalisen elämän vakauttajina. Lyhyesti: niin kauan kuin ”esi-isien viisaus” riittää tekemään elämästä tyydyttävän, niin kauan se säilyy (vrt. Foster 1965:295–296).

Esimerkki siitä, millä tavoin instituutio ja yksilö kohtaavat siten, että tietty periaate säilyy, vahvistuu ja välittyy, on vaikkapa karjalainen *muistin suovatta* (ortodoksisessa kalenterissa vainajien muistelupäivä). Se oli suvun vainajien muistelujuhla, jota vietettiin vuosittain lokakuussa. Kotona teurastettiin tällöin karjaa kuolleiden kestitsemiseksi. Kalmistossa käynnin ja siellä tapahtuneen ruokailun jälkeen palattiin kotiin, jossa oli katettu ruokapöytä vainajille. (Harva 1932:478–479.) Rituaali vaikutti osaltaan siihen, että esi-isien maailmankatsomus ja jälkeensä jääneiden moraalinen velvollisuus sitoutua siihen ja noudattaa sitä tai laajemmin tietyn, omaksutun yhteisöllisen elämäntavan noudattaminen säilyi ihmisten mielissä (vrt. Sarmela 1994:109).

Paikallinen etiikka ortodoksisessa Karjalassa

Teoksessa *Karjalan jumalat* (1959) kansanrunoutentutkija Martti Haavio esitti ajatuksen pyhiin liittyvistä rituaaleista talouselämän kalentereina, ts. tarkoin rajattuna kollektiivisen muistin muotona, jonka avulla määriteltiin eri pyhien ihmisten juhlapäivillä maanviljelyksen, karjanhoidon ja jossain määrin myös metsästyksen käännekohtat. Näin rytmitettiin yhteisön sosiaalinen elämä järkevään suhteeseen vuodenaikojen vaihtelun ja luonnonympäristössä tapahtuvien muutosten kanssa. Oma näkemykseni nousee samoin oletuksesta, että uskonnolliset rituaalit olivat keskeisimpiä niistä tekijöistä, joilla karjalaiset ennen rytmittivät työnsä eri vuodenaikoina ja loivat tietyn suhteen ympäristöönsä ja samalla tietynlaisen luontokäsityksen ja käsityksen ajankäytöstä (vrt. Howe 1991:40–48; Rotenberg 1992:18–19).

Haavion oletus, että ”pyhimyskalenterit” olivat ensisijaisesti tuotantoelämää sääteleviä ja helpottavia ajanmittausvälineitä, ei kuitenkaan ota huomioon rituaalisen toiminnan – jonka osia ”kalenteritkin” olivat – toistuvuutta ja sen ei-tarkoituksellisia vaikutuksia (ks. Rappaport 1967a) tai sitä, mitä alussa kutsuin etiikan aattellisiksi tekijöiksi. Ilmeisesti tästä

syystä Haavio myös sivuuttaa kansanperinteen tai kollektiivisen muistin – yhtä lailla kuin etiikan – tajumuksen olla syvimmiltään välittämättä kronologisista tai maantieteellisistä yksityiskohdista (ks. Gurevich 1990:50) ja käsittelee karjalaisten perinnettä kronologian ja selvän ”leviämisreitit” omaavana historiallis-rationaalisena tietona. Näin hän latistaa karjalaisen elämän ”puhtaaksi järjeksi” alistamalla pyhiin ihmisiin liittyvät käyttäytymismallit, tunteet, toiminnot ja niiden vaikutukset rationaaliselle hyötyajattelulle.

Haavion näkemyksen vastapainoksi oletan, että karjalaisten suhtautumisessa ympäristöönsä vaikuttivat järjen lisäksi myös tunteet ja teot. Se miten eri seikat kussakin tapauksessa painoutuivat, luonnollisesti vaihteli. Suuntautumisen kollektiivisena perustana, ”etrometafysiikkana”, oli kuitenkin ortodoksinen traditio niissä muodoissa, joissa karjalaiset sen tunsivat ja ymmärsivät.

Tässä traditiossa voidaan ihmisen ja ympäristön suhteen ymmärtämisessä erottaa kaksi sille ”kokonaishahmon” arthanutta tai sen perusluonnetta määrännyttä tekijää: (1) erämaakilvoitteluun liittyvä, paljolti tiedostamaton luonnon kunnioitus ja pidättäytymisen ympäristön hävittämisestä ja riistämisestä (ihanne: luopuminen); ja (2) pyhien ihmisten kunnioittamiseen sisältyvä vastavuoroisuuden, antamisen ja saamisen tai vaihdon periaate (vrt. Gurevich 1990:40). Jälkimmäisen periaatteen mukaan ihminen sekä viljelyn, karjanhoidon tai metsästyksen onnistumisesta vastaava pyhä ovat riippuvaisia toisistaan (ihanne: runsauden vaihtaminen).

Alussa esittämäni oletuksen mukaan ihanne on alistainen käytännölle. Ihanne ei ollut toiminnan päämäärä vaan toimintaa ohjaava tekijä. Tämä johtuu syystä, jota Fosteria (1965:296–297) mukaellen voidaan kutsua suljetun järjestelmän tai ”rajallisen hyvän” etiikaksi. Se on näkemys, jonka mukaan sekä luonnon antimet että ihmisen mahdollisuudet niiden hankkimiseksi ovat rajallisia. Antropologi Jovan Howe (1991) esittää, että tällaiseen käsitykseen johti mm. sosiaalinen paine ja työtapa. Paineeseen kuului pelko mm. naapurien kateudesta, yhteisön tuen menettämisestä (liiaksi tuottavan henkilön ei enää katsottu tarvitsevan muiden apua) tai tuoton jakamisesta (”ylijäämä” oli jaettava muiden kanssa). Perhe- tai sukukeskeinen ja ihmis- ja eläinvoimalla tehty työ taas ei ollut Howen mukaan kovin tuottavaa (vrt. Sarmela 1994:100–101). Mutta yhtä lailla voisi ajatella, että rajallisen hyvän käsite liittyy kertaantumiseen; vaikka tuotto oli niukka, se oli jatkuva, toistuva; vaikka tuotto oli vähäinen, siitä oli mahdollista tulla osalliseksi yhä uudelleen ja uudelleen. Ts. paikallisella tasolla haluttiin mieluummin varmistaa jonkinasteinen osuus kokonaisuutena kuin ryhtyä epävarmimmaksi katsottuun tuotannon laajentamiseen (vrt. Redfield 1989:23–24).

Olivatpa syyt rajallisen hyvän periaatteen mukaan toimimiseen mitkä tahansa, käytännön tasolla sen pohjalta syntyi omanlaisensa yhteisökeskeinen tuotantojärjestelmä, jota Howe (1991) on kutsunut ”talonpoikaistuotannoksi” (peasant mode of production). Howesta poiketen en tarkastele niinkään klassisen kulttuuriekologian tavoin kyläyhteisön ja ympäristön vuorovaikutusta vaan sitä ”lisää”, jonka kilvoittelijat ja heidän antamansa ”tuotantomalli” sekä rituaalien kautta aktuaalistuvat pyhät antoivat tälle tuotantotavalle. ”Talonpoikaistuotanto” ei, ainakaan Karjalassa, ts. ollut vain kyläyhteisön eri jäsenten ja sukupolvien aineellisen toiminnan tulos ympäristön asettamissa rajoissa vaan tuotantoon kuului yhtä lailla toimintaa ohjaava ja tuottava intentio, merkityserusta, jolla toiminta motivoitiin.

Kilvoittelussa ihanne oli luopuminen tai niukkuus. Siksi kilvoittelijalle se ”hyvä”, mitä hän saattoi luonnosta ”vaihtaa”, rajoittui kaikkein välttämättömimpään. Tavoitteena oli toimia niin, että rajallisestakin ”hyvästä” jäi ylijäämää. Kilvoittelija luopui maallisesta kootakseen itselleen hengellistä rikkautta. Kilpailua luonnon rikkauksista ei siksi juuri syntynyt.

Perinteisessä talousjärjestelmässä ihanne oli maallisen runsauden vaihtaminen. Esimerkiksi hyvän, runsaan sadon saamiseksi maanviljelijän oli annettava pyhille runsaalla kädellä, oltava ts. antelias. Koska ”hyvä” samalla ymmärrettiin rajalliseksi, syntyi kilpailua sekä ihmisten kesken että ”hyvää” jakavien pyhien suosiosta. Toisaalta tiedettiin myös, että rajallisen hyvän oloissa yhteistyö voi taata ihmisille varmemman, vaikkakin niukemman toimeentulon kuin puhdas oman edun tavoittelu. Syntyi tilanne, jossa yhteistyö ja kilpailu, yhteinen etu ja oma etu tasapainottivat toisiaan. Tarkastelen seuraavaksi lyhyesti sekä kilvoittelijoita että perinteistä karjalaista kyläyhteisöä.

Ihanne: luopuminen

Ortodoksisen kirkon virallisessa traditiossa ei käsitellä kovinkaan laajasti ihmisen suhdetta muuhun luontoon. Dogmatiikan painopiste on ihmisen suhteessa Jumalaan ja toisiin ihmisiin. Kirkon opetukseen sisältyy silti ajatus, että ihminen ja hänen ympäristönsä kuuluvat tietyssä mielessä yhteen. Ihmisen ja ympäristön ero on pikemminkin määrällinen kuin laadullinen; sekä ihminen että ympäristö voivat jumalallistua eli tulla Jumalasta osallisiksi. (Ks. Paulos Gregorios 1978.)

Tavallisten ihmisten uskonnossa, ns. kansanuskossa, pääpaino on hurskauden osoittamisessa toiminnalla. Opilliselle tiedolle ei anneta suurta-

kaan merkitystä – seikka, josta kirkko Venäjällä ja Karjalassa arvosteli toistuvasti ”laumaansa” (ks. Freeze 1990). Kansanuskon ja opillisen siviisityksen välimaastossa liikkui ne kilvoittelijat, joiden tekoja ja ajatuksia sekä kansa että kirkko pitivät esikuvallisina.

Kilvoittelijoille aika oli jotain, josta pyrittiin eroon. Tavoitteena oli elää ajattomuudessa – tai kuten luostarikilvoittelusta sanottiin: enkelielämää. Kaiken toiminnan tavoitteena oli viime kädessä ajattomuus, ikuisuus. Siksi muunlaisella toiminnalla, samoin kuin aineellisella kulutuksella ja omistuksella oli vain vähän merkitystä.

Kilvoittelijoiden asunnot esimerkiksi olivat varsin vaatimattomia. Kun Kyriilos Tselmavuorelainen vetäytyi 1500-luvulla Äänisen pohjoisrannalle, hän eli aluksi kuopassa tai luolassa ja rakensi myöhemminkin vain vaatimattoman puisen majan (Piironen 1979:63). Kun naiskilvoittelija Äänisen Maria saapui 1800-luvun puolivälissä Aunuksen metsiin seuralaisensa Annan kanssa, he asuivat maalattiaisessa majassa, joka oli ”kooltaan kuutisen neliometriä” (MO 1981:49). Pienenä ylellisyytenä majassa oli lasi-ikkuna.

Myös kilvoittelijoiden henkilökohtainen omaisuus oli vähäistä. Äänisen Marian omaisuus koostui ikonista, kolmesta uskonnollisesta kirjasta, kattilasta, ruukusta, muutamasta puisesta kupista ja lusikasta, sangosta, lapiosta ja kirveestä (MO 1981:50–51). Hänen aikalaisellaan Damaskinilla (k. 1881), josta sittemmin tuli Valamon luostarin igumeni, oli novisiikanaan keljassaan ikoni, kirja, rukousnauha, pöytä ja kaksi omatekoista jakkaraa (Panteleimon 1989:86–87). Kilvoittelijoita tietysti velvoittivat niukkuuteen kilvoittelusäännöt, mutta se ei tee heidän omaksumaansa elämäntapaa eettisesti sen vähämerkityksellisemmäksi.

Kilvoittelijoiden ja vastaavien ihmisten ravinto rajoittui kaikkein välttämättömimpään. Kun ensimmäiset ns. vanhauskoiset saapuivat 1680-luvulla Laatokan koillispuolen metsiin ja alkoivat elää siellä erakkoina, heidän ruokanaan olivat marjat, sienet ja kala. Lihaa he eivät muutenkaan olisi syöneet. (Kuujo 1973:31; ks. myös Suhola 1926:51–52.) Kun Äänisen Maria alkoi elää metsässä hänen ruokavarastossaan oli ”puoli säkillistä ruisjauhoja, säkillinen perunoita, kauraa, puoli ruukullista suolaa ja muutama sipuli” (MO 1981:51). Kun Valamon isä Mihailin (k. 1854) ruoka oli homehtunut, hänen kerrotaan sanoneen: ”Ei sillä väliä, joka tapauksessa se täyttää vatsani.” (Panteleimon 1989:51.)

Edellä mainitut esimerkit eivät yksityiskohdissaan ole välttämättä historiallisesti tosia. Niiden runsaus ja toistuvuus kertoo kuitenkin tietystä ”mentaliteetista”, jonka kilvoittelijat halusivat välittää ja opettaa ihmisille. Vaikka kysymystä ihmisen ja ympäristön eettisesti ”oikeasta” suhteesta ei niissä tuodakaan suoraan esille, niihin sisältyy tietty ympäristöeettinen ”sanoma”: elämässä ei ole tärkeää kerätä rikkauksia tai riistää ja alistaa

ympäristöä; ihmiselle riittää, että hän tuottaa sen, mikä on välttämätöntä, "käyttää" ympäristöä tuhoamatta sitä.

Ympäristön "kantokyvyn" mukaiseen elämäntapaan sisältyy käsitys, että ihminen on osa luontoa. Luonto ei ole ihmistä varten vaan ihminen on luonnossa, elää osana sitä. Yleinen eurooppalainen tulkinta näyttää 1600-luvun lopulta lähtien olleen, että ihminen arvosti ja kunnioitti (tai kuten usein on sanottu: "palvoi") luontoa, koska hän ei tuntenut luonnossa vaikuttavia syy- ja seuraussuhteita ja koska häneltä puuttui keinoja itse turvata esimerkiksi sadon onnistuminen. Tieto luonnonlaeista ja tekniset keinot vaikuttaa ympäristöön vapauttivat tämän tulkinnan mukaan ihmisen luonnon "orjuudesta".

Vapautuminen ei kuitenkaan ole vain vapautumista jostakin vaan, kuten esimerkiksi psykoanalytikko Erich Fromm (1969) on osoittanut, vapautta johonkin, vastuun ottamista siitä, mitä vapaasti tehdyt teot saavat aikaan. Tämä vastavuoroisuuden ajatus sisältyi ympäristönsä ehdoilla elävän ihmisen käsitykseen luonnon ja ihmisen suhteesta. Vastavuoroisuuden ajatuksesta "vapautunut" ihminen taas käytti vapauttaan luonnon riistämiseen pyrkien pakottamaan ympäristön toimimaan tavalla, josta olisi ihmiselle mahdollisimman paljon hyötyä riippumatta siitä, mitä seurannaisvaikutuksia toiminnalla olisi ympäristölle. Vaikka vastavuoroisuuden periaate sinänsä on nykyään uudelleen tiedostettu, käsitys ihmisen erityisistä arvosta ja merkityksestä on silti säilynyt.

Kysymys edellä esitetyn niukkuuden ihanteen toteuttamisesta suhteessa ympäristöön on kysymys tuotantotavasta, siitä, miten ja mistä ihminen elää. Kilvoittelijoiden vastaus oli: maanviljelyksestä ja keräilystä (ks. esim. MO 1981:98; Piironen 1979:63). Tai ehkä olisi parempi puhua "puutarhanhoidosta", sillä laajamittainen maatalous, tehotuotannosta puhumattakaan, oli kilvoittelijoista luonnotonta. Tämä ei tarkoita sitä, etteivät kilvoittelijat olisi käyttäneet ympäristöä, "tuottaneet", vaan sitä, että tuotantotahit pyrittiin suhteuttamaan luonnon uusiutumiskykyyn (ks. KA 1985:21–22).

Tuotantotavan valinta oli samalla ympäristön kohtelemistavan valinta. Ympäristö ei ollut kilvoittelijoille vihollinen, joka tuli voittaa, vaan seuralainen, jonka kanssa tuli elää. Ihmisen ei tullut pyrkiä ympäristönsä vaan oman itsensä voittamiseen. Näin asian ymmärsi jo *abba* Poimen, joka kilvoitteli Egyptin erämaissa 400-luvulla. Kerrotaan, että kun öisin tuli kylmä, leijona nukkui hänen vieressään ja molemmat lämmittivät toisiaan (Bratton 1988:38). Nikon-nimisestä Valamon erakosta (k. 1822) kerrotaan, että hän eli vuosia eräässä luolassa sovussa käärmeiden kanssa (Panteleimon 1989:47).

Tämä "apokalyptinen rauha" (vrt. Jes. 11:6–10) tavataan myös pohjoisen Venäjän ja Karjalan metsistä. Kilvoittelija Andrian Ontrusovalaisesta,

joka eli ilmeisesti 1500- ja 1600-luvun taitteessa, kerrotaan, että hänen kilvoittelunsa alkoi, kun karhu opasti hänet Aleksanteri Syväriläisen majalle (Piironen 1979:32). Solovetskin luostarin erakkomunkin Eleasarin 1600-luvun alkupuolelta olevan elämäkerran mukaan "metsäneläimet ja merilinnut olivat hänen jokapäiväisiä ystäviään" (ibid. 54). Samaa kerrotaan eräistä Valamon kilvoittelijoista 1900-luvun alkuvuosilta (Suhola 1936:16, erit. viite 2).

Ihanne: runsaus ja vaihto

Kilvoittelijat elivät Karjalassa yleensä olosuhteissa, joissa luonnonvarat olivat runsaammat kuin ihmisten välttämättömät tarpeet. Perinteinen karjalainen kyläyhteisö taas oli itseään jatkuvasti uudesti luova ja siinä mielessä toistava järjestelmä, jossa tietty yhteisöllinen muoto sääтели sekä yhteisön kokoa että ympäristön käyttöä (vrt. Howe 1991:4–5) ja piti yllä suhteellista luonnon hyödyntämisen ja uusiutumisen tasapainoa. Ylläpidon ja samalla siihen sisältyvän syklisen aikakäsityksen eränä mekanismeina olivat pyhiin liittyvät riitit.

Karjalassa talouselämän – ja ylipäätänsä elämän useimpien eri vaiheiden ja osa-alueiden – katsottiin olevan tämän tai tuon pyhän suojeluksen alaisia, ts. "rajallisen hyvän" periaatteen mukaisesti pyhienkin vaikutus-alue ymmärrettiin rajalliseksi (vrt. Gurevich 1990:42). Ilja (Elia) sai viljan kasvamaan, antoi sateen ja avusti leipomisessa sekä turvasi maanviljelyksen – tai ainakin karjalaisten uskon siihen, että maanviljelys voi onnistua, mikäli ihminen toimii yhteistyössä ympäristöä vallitsevien voimien kanssa. (Mansikka 1939:143–145, 155–156; 1941c:166–169.) Pyhä Miikkula (Nikolaos) ohjasi vieläkin useampia talouselämän alueita. Häneen vedottiin, kun oli kyse karjan tai viljan menestyksestä tai säästä sekä erityisesti merihädässä tai muiden veteen liittyvien ongelmien kohdatessa (Mansikka 1941a). Pyhä Pietari oli arkangelilaisessa ja aunuksalaisessa kansanperinteessä (Suomen kansan vanhat runot II 972) muiden tehtäviensä ohessa "Karjalan kalakuningas". Pyhää Valassia (Blasios) rukoiltiin mm. keväällä karjaa ensi kertaa metsään päästettäessä. Samoin häneen vedottiin haluttaessa suojaa lampaille. (Mansikka 1941b:98–99; vrt. Forsström 1886:122–123.)

Pyhien apua ei odotettu ilman korvausta. Ihmisen tuli antaa jotain vastineeksi esimerkiksi hyvästä sadosta tai karjan hyvinvoinnista. Hänen tuli uhrata tai pikemminkin tehdä uhraus eli tinkiä omasta hyvinvoinnistaan. Tämä tapahtui vaikkapa siten, että pyhän nimikkokirkkoon tai

tsasounaan vietiin hänelle sopivaksi katsottu osuus pyhän ja ihmisen yhteistoiminnan tuotosta kuten sadosta, jotta pyhä auttaisi vastaisuudessaan. Pyhälle Miikkulalle vietiin mm. juustoa ja voita, jotta hän turvaisi nautakarjan terveyden, ja villaa, jotta hän suojelisi lampaita. Samoin pyhälle Valassille vietiin juustoa ja voita tai joissakin tapauksissa puuroa karjaonnan saamiseksi. (Mansikka 1941b:98; Pelkonen 1959:26, 213, viite 1.)

On helppo väittää, että tämänkaltaiset uskomukset, ja kansanusko yleensä, ovat yhdenlaista "taikauskoa", joka oli tyypillistä tuolle ajalle. On yhtä helppo palauttaa pyhät ja heidän tehtävänsä taloudellisiin ja ekologisiin tekijöihin tai "syihin" ja väittää, että puhuessaan pyhistä karjalaiset itse asiassa puhuivat vain aineellisista oloistaan ja sosiaalisista suhteistaan (vrt. Leach 1961). Esimerkiksi vetoaminen pyhään Iljaan olisi tästä näkökulmasta tulkittavissa vaikkapa sen tosiasian tunnustamiseksi, että karjalaisten kyky ennankoida ja kontrolloida säätä oli varsin rajattu, että he olivat "säiden armoilla". Tai että koko eri tuotantomuotojen jakaminen eri pyhien toimialoiksi kuvasi abstrahoidussa muodossa tietyn yhteisön jäsenten välistä työnjakoa ja valtasuhteita.

En kiistä, etteikö edellisen kaltaisissa selityksissä olisi perää. Lisään vain, että ne ovat yksipuolisia. Olen edellä korostanut karjalaisen ihmisen ja ympäristön välisen suhteen eettisiä taustaperiaatteita ja niiden seurannaisvaikutuksia. Taustaperiaatteisiin tai "mentaliteettiin" kuului käsitys, ettei ihmisen tarkoituksena ollut pyrkiä luonnon alistamiseen, ja samalla näkemys, ettei ihminen kuitenkaan jäänyt luonnon armoille. Pyhät olivat eräänlaisia "välittäjiä" ihmisen rakentaman ympäristön ja luonnonympäristön, kulttuurin ja luonnon välillä.

Karjalaiset pyhät ja heihin liittyvät juhlat ja riitit olivat antropologi Victor Turnerin (1977:132) soveltaen normatiivis-yhteisöllinen eli vakiintunut, normaali osa yhteiskuntaa (Turnerin käsittein *structuren* osa). Pyhät riitteineen olivat tapa mobilisoida ja organisoida yhteisön voimavaroja ja vahvistaa ihmisiä heidän pyrkimyksissään saavuttaa yhteisöä palvelevia päämääriä. Kuten Turner itsekin toteaa (ibid.), pyhät ja heihin liittyvät rituaalit olivat yleisesti myös tapoja luoda, välittää, kiteyttää ja uudistaa ympäristöön liittyviä arvoja ja normeja, jotka olivat välttämättömiä yhteisön ja sen jäsenten hyvinvoinnille.

Pyhillä ja heihin liittyvillä riiteillä ei näin ollut vain luontoa ja siihen liittyvää "rajallisen hyvän" etiikkaa säilyttävä vaikutus tai tehtävä vaan etiikka ja säilyttäminen olivat osa pyhien "kulttia", koska etiikka luotiin aina uudestaan riittien aikana. Redfieldiä (1962a:316–317) mukaellen Karjalan pyhät ja karjalaiset ihmiset muodostivat kokonaisuuden, joka ei niinkään elänyt luonnossa tai luonnosta vaan ihmisen ja luonnon välisessä suhteessa. Yksi esimerkki tästä on Mantsinsaaren uhrijuhla.

Etiikka, tuotanto ja muistaminen: Mantsinsaaren uhrijuhla

Mantsinsaari on saari Laatokan pohjoisosassa, Salmin pitäjän edustalla. Hallinnollisesti se kuului Salmiin, mutta saaren asukkaat elivät monin tavoin itsenäistä ja eristäytyneitäkin elämää. Saaren itärannalla, Työmpäisten kylän tsasounan ympärillä olevassa metsikössä järjestettiin vuosittain Iljan päivän (20.7.) jälkeisenä sunnuntaina Iljan kunniaksi juhla, praasniekka, jonka kohokohtana oli 1800- ja 1900-luvun taitteeseen saakka härän, joskus useammankin, teurastaminen ja syöminen. Samantapaisia juhlia kerrotaan järjestetyn aikaisemmin myös Mantsinsaaren ja mantereiden välissä sijaitsevalla Lunkulan saarella, Suistamalla, Sortavalan saaristossa ja Vienassakir. (Haavio 1949:159–160; Jääskeläinen 1912).

Mantsinsaaren uhrijuhlan, härän eli härän päivän tarkoituksena oli varjella karjaa vahingolta. Haavion tallentaman tulkinnan mukaan ”jotta pyhä Ilja suojelisi karjaa susilta, karhuilta ja karjataudeilta, luvattiin sille uhrata härkävasikka” (Haavio 1949:155). Kysessä oli siis teko, jolle odotettiin pyhäältä vastapalvelusta. Juhlaan kokoontui väkeä kaikkialta Salmin pitäjältä ja kauempaakin.

Uhrattavan härän lahjoitti tai oikeammin lupasi vuorojärjestyksessä tietty, yleensä mantsinsaarelainen kylä. Härkä tapettiin joko lauantai-iltana tai, useimpien tietojen mukaan, sunnuntai-iltana. Tällöin surmaamiseen liittyi myös jumalanpalvelus, jonka toimitti joko paikallinen pappi tai joku uhritoimituksen keskeisistä henkilöistä. Teurastajana toimi yleensä kylänvanhin. Teurastuksen jälkeen härän lihat keitettiin yhteiseksi ateriksi. Härän nahka myytiin huutokaupalla ja saadut varat talletettiin tsasounassa säilytettävään ”uhriarkkuun”. (Haavio 1949:155–157; Viljanto 1952:292–295.)

Mantsinsaaren härkäuhri oli kollektiivinen riitti, joka määritteli saaren ja osittain koko Salmin kylien sisäisiä ja kylien välisiä suhteita. Se sai kyläläiset muistamaan sekä omaa kyläänsä ja sen tarpeita että oman saaren tai pitäjän ihmisiä. Juhlan merkityksestä paikallisille ihmisille kertoo esimerkiksi se, että kun Venäjän ortodoksinen kirkko ryhtyi 1800-luvulla aiempaa aktiivisemmin kristillistämään kansaa (ks. Frazee 1990), uhrijuhla ensin lopetettiin 1850-luvulla, mutta aloitettiin uudelleen sen jälkeen kun karhu ui Mantsinsaareen ja teki siellä tuhojaan (Haavio 1949:158).

”Rajallisen hyvän” etiikka

Karjalaisten elämänmuotojen kahteen ääripäähän, luopumisen ihanteeseen (kilvoittelu) ja runsauden ihanteeseen (hyvinvointi luonnon asettamissa rajoissa) sisältyvä ympäristöetiikka voidaan tiivistää seuraavasti: ihminen ja ympäristö, kulttuuri ja luonto kuuluvat erottamattomasti yhteen. Tätä ilmentävät esimerkiksi myytit, jotka kertovat eläinuhrien alkuperästä ja toimittamistavasta. Mantsinsaaren härkäuhrien yhteydessä resitoitu myytti painotti sitä, että eläin, alkuaan peura, antautui omasta aloitteestaan uhrattavaksi (Haavio 1949:158–159; Mansikka 1939:160; Pelkonen 1959:177; Sarmela 1984:223). Samoin sen jälkeen kun karjalaiset metsästäjät olivat surmanneet karhun he vakuuttivat sille, etteivät he olleet tahtoneet sitä tappaa vaan että karhu oli itse valinnut kuoleman (Pelkonen 1959:132; Sarmela 1984:188, 190). Toisin sanoen myytit korostivat sitä, ettei ihminen käyttänyt ympäristöä mielivaltaisesti vaan että kun ihminen vaikutti ympäristöönsä, kyse oli aina vuorovaikutuksesta; kaikissa muutoksissa ihminen ja ympäristö saivat yhdessä aikaan muutoksen. Tähän sisältyi myös käsitys, että vaikka muutokset ympäristössä olivat yhtäältä välttämättömiä, luonnon piti toisaalta ”haluta” niitä. Muutoksia ei pitänyt toteuttaa ihmisen yksipuolisilla käskyillä. (Vrt. Thomas 1983:29.) Ihmisellä oli oikeuksien lisäksi myös velvollisuuksia luontoa kohtaan; ja luonnolla samoin oikeuksia ja velvollisuuksia suhteessa ihmiseen.

Tästä näkökulmasta ehdoton jako luontoon ja kulttuuriin on harhaa. Kaikki mitä ihminen tekee, on tavallaan luonnollista, osa luontoa. Ihmisen historia on osa luonnonhistoriaa. Aika ei ole väline, jolla mitataan kehitystä tai ilmaistaan muutosta vaan se on tapa olla mukana tuotannon kiertokulussa. Tästä nouseva etiikka on siinä mielessä ”luonnonmukaista”, että sen ensisijainen tehtävä on määritellä hyvä ja paha paikallisyhteisön ja ympäristön suhteina. Ts. ihminen ei toimi ympäristöeettisesti oikein siinänsä, vaan yhteisönsä kannalta, suhteessa sen hyvinvointiin. Ympäristöongelmien taustalla on käsitykseni mukaan tämän ajatuksen kääntäminen päinvastaiseksi, luonnon ymmärtäminen osaksi ihmisen historiaa. Tämän vuoksi ihminen on lakannut osallistumasta ympäristönsä elämään ja korvannut sen pyrkimyksellä voittaa tai alistaa luonto.

Ympäristöongelmien ratkaisu, siltä osin kuin ihminen voi siihen vaikuttaa, liittyy tämän alustuspyrkimyksen tai alistamisasenteen uudelleen muokkaamiseen. Vaikka en uskokaan jatkuvan, kumuloituvan kehityksen kykyyn ratkaista ihmisen ja luonnon suhdetta, oletan silti, että ympäristöongelmia ei ratkaista palaamalla ”takaisin luontoon” tai siihen elämäntapaan, johon edellä kuvaamani esimerkit liittyvät. Mutta menneisyyden

elämäntavasta luopumisen ei tarvitse merkitä luopumista menneisyyden eettisistä ja ajankäyttöön (ja sen kautta valtaan) liittyvistä periaatteista. Kuvaamani karjalainen "rajallisen hyvän" etiikka sisältää molemmissa muodoissaan (kilvoittelijoiden esimerkki, pyhiin liittyvät rituaalit) ajatuksen, että ihmisen tulee ottaa huomioon ympäristö ekologisenä kokonaisuutena, harkita, millä tavoin ja missä laajuudessa hän voi ja saa muokata ympäristöään ja vaikuttaa siihen. Ihmisen ja luonnon ympäristön suhde on prosessi, jossa molemmilla, sekä ihmisellä että luonnolla, on omaa aikaa ja sen kautta mahdollisuus toimia omaksi parhaakseen. Etiikka on siten itsenäisen tilan ja ajan antamista toiselle. Ihmisen ja ympäristön suhde on yhteistyökumppanuutta, jossa tavoitteena ei ole taloudellinen voitto vaan elämän ylläpitäminen.

KIRJALLISUUS

- BRATTON, SUSAN 1988: "The original desert solitaire: Early Christian monasticism and wilderness." – *Environmental Ethics* 10(1):31–53.
- CONNERTON, PAUL 1989: *How societies remember* (Themes in the Social Science.) Cambridge: CUP.
- ELIADE, MIRCEA (1963): *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard.
- FORSSTRÖM, A. O. 1886: "Kuvaelmia Itä-Karjalasta" [osa 2]. – *Valvoja* 6:115–126.
- FOSTER, GEORGE 1965: "Peasant society and the image of limited good." – *American Anthropologist* 67(2):293–315.
- FREEZE, GREGORY 1990: "The rechristianization of Russia: The church and popular religion, 1750–1850." – *Studia Slavica Fennica* 7:101–136.
- FROMM, ERICH 1969 (1941): *Escape from freedom*. New York: Avon Books.
- GUREVICH, ARON 1990 (1988): *Medieval popular culture: Problems of belief and perception*. Tr. by J. M. Bak & P. A. Hollingsworth. Cambridge: CUP.
- HAAVIO, MARTTI 1949: "Karjalainen hekatombi." – *Kotiseutu* 40:153–161.
- HALLOWELL, A. I. 1960: "Ojibway ontology, behavior, and world view." – Stanley Diamond (ed.), *Culture in history*. Essays in honor of Paul Radin. New York: Columbia UP.
- HARVA, UNO 1932 (1910): "Karjalaista kansanuskkoa ja palvontaa." – Iivo Härkönen (toim.), *Karjalan kirja*. Porvoo & Helsinki: WSOY. 2., kok. uudistettu painos.
- HOWE, JOVAN E. (1991): *The peasant mode of production*. As exemplified by the Russian *obshchina-mir*. (Tampereen yliopisto, Kansanperinteen laitos, Julkaisuja n:o 15.) Tampere: University of Tampere, Department of Folk Tradition.
- JÄÄSKELÄINEN, VILJO 1912: "'Bokin' päivä Salmin Luokulassa." – *Kotiseutu* 3:156–158.
- KA 1985: Heidi Vaalisto (toim.), *Konevitsan Antti*. (Valamon luostarin julkaisuja.) Heinävesi: Valamon luostari.
- KUUJO, ERKKI 1973: "Ruotsi vai Venäjä Antikristuksen valtakunta?" – *Kalevalaseuran vuosikirja* 53:23–34.

- LEACH, EDMUND 1961: *Pul Eliya*. A village in Ceylon. Cambridge: CUP.
- MANSIKKA, V. J. 1939: "Pyhän Iijan palvonnasta." – *Kalevalaseuran vuosikirja* 19:142–164.
- 1941a: "Pyhä Miikkula." – *Kalevalaseuran vuosikirja* 20–21:176–197.
- 1941b: "Karjalais-inkeriläisiä pyhimyksiä ja juhlapäiviä (I). – *Virtittäjä* 45:97–106.
- 1941c: "Katolisia pyhimyksiä Suomessa. Maanviljelyksen suojelepyhimykset." – *Kotiseutu* 42:164–174.
- MO 1981: *Maria of Olonets*. Desert dweller of the northern forests. (The God-pleasers, vol. 2.) Wildwood, CA: St. Xenia Press.
- PANTELEIMON (arkkimandriitta) 1989: *Valamon paterikon*. Luostarin isien elämäkertoja. (Valamon luostarin julkaisuja 30.) Heinävesi: Valamon luostari.
- PAULOS GREGORIOS [Delhin metropoliitta] 1978: *The human presence*. An Orthodox view of nature. Geneva: WCC.
- PELKONEN, ELNA 1959: *Karjalan meren äärellä*. Helsinki: SKS.
- PIIROINEN, E[RKKI] 1979 (1947): *Karjalan pyhät kilvoittelijat*. 2. laajennettu painos. Joensuu: Ortodoksinen Veljestö.
- RAPPAPORT, ROY 1967a: "Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people." – *Ethnography* 6(1):17–30.
- 1967b: *Pigs for the ancestors*. Ritual in the ecology of a New Guinea people. New Haven: Yale UP.
- REDFIELD, ROBERT 1962a (1954): "The peasant's view of the good life." – *Human nature and the study of society*. The papers of Robert Redfield, vol. I. Ed. by M. P. Redfield. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- 1962b (1955): "Societies and cultures as natural systems." – *Human nature and the study of society*. The papers of Robert Redfield, vol. I. Ed. by M. P. Redfield. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- 1989 (1955): *The little community*. – The little community and Peasant society and culture. Chicago & London: The University of Chicago Press. [Kaksi teosta samoissa kansissa.]
- ROTENBERG, ROBERT 1992: "The power to time and the time to power." – Henry J. Rutz, ed., *The politics of time*. (American Ethnological Society Monographs Series Number 4.) Washington D. C.: American Anthropological Association.
- SARMELA, MATTI 1984: "Eräkauden henkinen perintö." – *Sukupolvien perintö*. Osa 1: Talonpoikaiskulttuurin juuret. Espoo: Kirjayhtymä.
- 1994: "Ekologia ja kulttuuri." – Tapio Nisula, toim., *Näköaloja kulttuureihin*. Helsinki: Gaudeamus.
- SUHOLA, J[OHANNES] 1936: *Askeesi ja sen ilmenemismuodot Valamossa*. Sor-tavala: PSHV.
- THOMAS, KEITH 1983: *Man and the natural world*. Changing attitudes in Englands 1500–1800. London: Allen Lane.
- TURNER, VICTOR W. 1977 (1969): *The ritual process*. Structure and anti-structure. Ithaca, NY: Cornell UP.
- VILJANTO, ANNI 1952: *Salmi*. Salmin pitäjän muistojulkaisu. Pieksämäki: Salmi-Säätiö.

SUMMARY

Teuvo Laitila, *Anthropological Thoughts on Ethics, Time Perception and Rituals in the Traditional Karelian Community.*

This essay begins with connecting ethics and economics. This junction is approached from both the point of view of Karelian hermits or ascetics and from that of the traditional Karelian peasant community. The author argues that both hermits and peasant communities in Karelia understood their relation to nature in terms of what has been called the concept of limited good. This concept was related to their modes of production which, due to their technical limits, prevented people from totally destroying the integrity of nature. The ways of production, in turn, arose from an understanding of time that was either cyclical, based on repetition, (especially in peasant communities) or emphasized timelessness or eternity (the abolition of time by hermits).

The essay continues by connecting modes of production, conceptions on nature and (1) spiritual ways of life (in the case of hermits) or (2) ritual cooperation of human beings and saints (in the case of peasant communities). The author tries to show that both of these brought about some kind of exchange system between man and nature. The hermit gave up material well-being and mundane time in exchange of eternity. The peasant community secured the continuity of limited prosperity or good by ritually giving material things and proofs of devotion to saints believed to patronize this or that part of natural life (weather, fertility, etc.). In exchange the saints were believed to guarantee, for instance, a limited yield.

Key words: *Karelian religious history, rituals, ecology, saints, peasant tradition, conception of time.*

Marianna Flinckenberg-Gluschkoff

Ikonimaalauksen renessanssi Suomen ortodoksisen kirkon piirissä

Me suomalaiset ortodoksit pidämme tänä päivänä täysin luonnollisena, että seurakunnissamme kautta maan on mahdollisuus opiskella kanonista ikonografiaa, eikä meitä hämmästyttä ikonimaalauksen opetus jopa kirkon piirin ulkopuolella kansan- ja työväenopistoissa. Ei ole kuitenkaan kovin pitkä aika siitä, kun maassamme oli mahdoton löytää kanonisen ikonografian kuvakielen ja maalaustekniikan taitajia. Jälleenrakennuskauden kirkkoja sisustettaessa oli useimmiten pakko tyytyä toisuskoisten ammattitaiteilijoiden henkilökohtaisten mieltymysten mukaan toteutettuihin kirkkomaalauksiin, koska perinteinen ikonimaalaus oli kirkkokuntamme piirissä käytännöllisesti katsoen vaipunut unohduksiin. Niinpä voidaan tänä päivänä puhua ikonimaalauksen renessanssista – sanan täydessä merkityksessä ”uudelleen syntymisestä”. Mutta milloin ja miten tämä renessanssi itse asiassa alkoi? Tätä kysymystä pyrin omalta osaltani valottamaan keskittäen esitykseni painopisteen tämän kehitysvaiheen alkuun, jonka yksityiskohdat ajallisesti etäisempinä ovat samalla oletettavasti myös vähiten tunnetut.

Kanonisen ikonimaalauksen renessanssin voidaan katsoa alkaneen Suomen ortodoksien piirissä kolme vuosikymmentä sitten. Vuonna 1963 nimittäin perustettiin maamme ensimmäinen ortodoksinen ikonimaalauskerho Helsinkiin. Sitä edelsi kuitenkin pitkä suotuisan kasvualustan muokkautumisen kausi. Ikonimaalauksemme elpymistä ei voi tarkastella erillisenä ilmiönä, vaan se on yhteydessä 1920-luvulta lähtien Länsi-Euroopan ortodoksimaailmassa – toisaalta venäläisten emigranttapiirien keskuksissa, toisaalta taas Kreikassa – tapahtuneeseen kehitykseen. Yhteisenä kehityksen kimmokkeena voidaan pitää sotien aiheuttamaa ortodoksiväestön maanpakolaisuutta. Rakkailta asuinsijoiltaan muuttaneet ihmiset kokivat uuden arkiympäristönsä vieraaksi ja lievensivät ahdistustaan omistautumalla koko sydämellään kirkon palvelukseen, kirkon, joka toimi elävänä yhdyssiteenä sekä lähimenneisyyteen, että synnyinmaan vanhempaan historiaan. Ympäristön realiteeteista niin voimakkaasti poikkeava keskiajan kirkollinen taide koettiin uudella tavalla merkitykselliseksi.

Keskiajan kanonisen ikonografian periaatteiden ja ikonien teologisen ajatusmaailman tutkimiseen paneuduttiin erityisesti Pariisissa. Sen monista emigranttilyhdistyksistä oman ortodoksisen ikonitaiteemme kehityksen kannalta merkittävin oli v. 1925 toimintansa aloittanut *Ikona* -yhdistys. Yhdistys vaali vanhaa venäläistä ikonimaalausperinnettä keräten kirjallisuutta ja harjoittaen valistustoimintaa. Siihen kuului useita ansiokkaita ikonimaalareita, ja sen piirissä tapahtui myös ikonimaalauksen opetusta. Kreikassa taas paluun ns. bysanttilaisen ikonografian perinteeseen toteutti noihin aikoihin Turkin sodan seurauksena maanpakoon Ateenaan siirtynyt taidemaalari, sittemmin suurta mainetta ikonimaalaja saavuttanut *Fotios Kontoglou* seuraajineen. Mielenkiintoisena yksityiskohtana mainittakoon, että hän 1950-luvulla kävi kirjeenvaihtoa pariisilaisten ortodoksien kanssa, ja siten näiden kahden kehityskeskusten näkemykset ovat saattaneet jossain määrin vaikuttaa toisiinsa.

Suomessa paluu perinteeseen tapahtui muutamien vuosikymmenien viiveellä. Jatkosodan aikana olivat suomalaiset saaneet Itä-Karjalassa kosketuksen ikonitaiteeseen, jonka arkaainen tyylittelevä esitystapa täysin poikkesi meillä totutusta ns. pietarilaistyylistä.¹ Vuonna 1944 oli jopa ollut tarkoitus järjestää Helsingin Taidehallissa itäkarjalaisten ikonien näyttely, joka kuitenkin viime hetkellä peruutettiin. 170 nimikettä ja 18 ikonikuvaa sisältävä näyttelyluettelo ehdittiin kuitenkin painaa. Sen esipuheessa prof. *Lars Pettersson* korosti näiden keskiajalta juontuvia perinteitä edustavien ikonien taiteellista arvoa². Hän oli myös sisällyttänyt näyttelyyn kahden karjalaisen ikonimaalarin perinteistä maalaustekniikkaa valaisevia esineitä.

Rovasti *Aari Surakan* v. 1950 ilmestynyt kirjanen *Ortodoksinen ikoni* oli ensimmäinen ikonin dogmaattisen, historiallisen ja esteettisen puolen yhdistävä analyysi maassamme. Siinä tekijä myös mainitsi kolmen ortodoksisen taidemaalarin *Ina Behrsen-Collianderin*, *Martha Neiglick-Platonoffin* ja *Tito Collianderin* asettaneen edellisenä vuonna näytteille ikonitöitään Ortodoksisten Nuorten Liiton vuosijuhlan yhteydessä Haminassa. Lisäksi hän esitti hartaan toivomuksen, että "he, yrittäessään töillään elvyttää rakkauttamme vanhaa ikonia kohtaan, saivat tukea puoleltamme".³ Vaikka mainitut taiteilijat maalasivat ikoneja sotaa seuranneen jälleerakennuskauden kirkkoihin, heillä ei tuolloin vielä ollut mahdollisuutta kyllin monipuolisesti perehtyä kanonisen ikonografian tekniikkaan ja teologis-taiteellisiin perusteisiin. Niinpä Helsingin ortodoksisen seurakunnan hautausmaan v. 1958 valmistuneen *Pyhän Eliaan kirkon* ikonografian kanoneita noudattava temperatekniikalla maalattu ikonostaasi oli sotienjälkeisessä Suomessa ensimmäinen lajissaan. Sen ikonit oli tilattu Pariisiin *Ikona* -yhdistyksen kahdelta taiteilijalta, *G. Morozovilta* ja *E. Lvovalta*. Pyhän Eliaan kirkon uudet ikonit osoittivat, että vielä oli

mahdollista parhaita esikuvia seuraten luoda tämän päivän ihmistä syvä-
lisesti puhuttelevaa ortodoksista ikonitaidetta.

Ensimmäisen ortodoksinen ikonimaalauskerhon syntyyn nimen omaan Helsingissä vaikutti, paitsi edellä mainittu voimallisen virikkeen antanut kirkkorakennus, ennen kaikkea Helsingin seurakunnassa 60-luvun alussa hyvin aktiivisesti toiminut venäjänkielinen nuorisokerho. Sen innostavat vetäjät, ylidiakoni *Mikael Kriisin* ja kerhon vuosia aiemmin erillisenä laulupiirinä perustanut *Kirill Gluschkoff* keräsivät monipuolisella kulttuuriohjelmallaan ortodoksisesta ja venäläisestä perinteestä kiinnostuneita yli kieli- ja uskontorajojen. Kerholaisten joukosta löytyi neljä vakavasti tai-
detta harrastavaa jäsentä, jotka Kirill Gluschkoffin johdolla marraskuussa 1963 päättivät perustaa ikonimaalauspiirin.

Ikonipiiriläisten mielestä oli tärkeää, että pyrittäisiin Pyhän Eliaan kir-
kon ikonien edustamaan kanoniseen maalaustyyliin ja että opettajana toimisi ortodoksi. Koska Vanhan Valamon ikoniateljeessa oli jo kauan sitten luovuttu perinteisestä temperamaalaustekniikasta, eivät eräät ehdol-
la olleet siellä opiskelleet ortodoksitaiteilijat pystyneet toimimaan opetta-
jina.⁴ Kerholaiset kääntyivät myös kahden aiemmin mainitun ortodoksi-
taiteilijan, Ina Collianderin ja Martha Neiglick-Platonoffin puoleen, mutta hekin kieltäytyivät samasta syystä, eli eivät katsoneet hallitsevansa iko-
neissa sovellettavaa temperatekniikkaa. Ina Colliander ilmoitti haluavansa itse opiskella ikonipiirissä ja hänestä tulikin sittemmin yksi piirin uskollisimmista jäsenistä. Niinpä ikonipiiriläiset toimintansa alkukuukausina tyytyivät kopioimaan vanhoja ikoneja, etsivät opastusta ikonikirjalli-
suudesta ja kutsuivat vierailevia luennoitsijoita.

Kevätkaudella 1964 ikonimaalauspiiri sai käyttöönsä ikonimaalauksen kirjukurssin. Kirill Gluschkoffin käymän kirjeenvaihdon tuloksena hänen entuudesta tuntemansa, yllä mainitun *Ikona* -yhdistyksen jäsen pastori *George Drobot*⁵ alkoi lähettää Pariisista Suomeen ikonitietoutta kirje-
kurssin muodossa. Kurssi perustui Länsi-Euroopan tuolloin ehkä tunnetuimman elossa olevan ikoniteologin ja -maalajan prof. *Leonid Uspenskin* sekä yhdistyksen puheenjohtajan *Nikolai Istcelenovin* antamiin tietoihin. Tämä kirjukurssi toimi pitkään ikonipiirin perustietolähteenä.

Samana vuonna 1964 aloitti Espoossa toimintansa Suomeen Uniaattikir-
koston pappina saapuneen isä *Robert de Caluwén* johtama Ekumeenisen keskuksen ikonikoulu. Roomassa venäläisen ikonimaalarin *Pimen Sofronovin* opissa ollut isä Robert oli vuosikymmenen alussa luennoinut ikonitaiteesta Ateneumissa, ja sieltä tulivat myös hänen ensimmäiset ikonimaalausoppilaansa. Antaen täyden tunnustuksen isä Robertin ansiokkaalle ja monipuoliselle toiminnalle ikonimaalauharrastuksen ja ikonitietouden levittäjänä suuren yleisön keskuuteen pysyivät ortodoksisen seurakunnan ikonikerholaiset kuitenkin alkuperäisessä päätöksessään etsiä

opettajakseen oman uskontokunnan edustaja. Opettajaongelmaan saatiinkin ratkaisu, kun Kirill Gluschkoff oli sopinut Pariisiin yhdistyksen kanssa ikonipiirin venäjän- ja ranskantaitoisten jäsenten lähettämistä sinne opintomatalle. He opiskelisivat prof. Uspenskin johdolla ja toimisivat sitten muiden jäsenten opettajina. Ensimmäisenä Pariisiin lähti kesällä 1964 *Irina Tchernych*, vuoden 1965 kesänä myös tämän kirjoittaja, v. 1966 *Lisa Hovinheimo*, ja seuraavina vuosina opintomatkat jatkuivat niin, että vuosittain prof. Uspenskin opissa oli yksi tai kaksi suomalaisopiskelijaa. Työskentely prof. Uspenskin johdolla oli hyvin intensiivistä ja vaativaa. Hän oli varsin ankara, mutta samalla sydämellinen opettaja, jonka erinomaisesta opetustaidosta monet suomalaismaalajat saivat nauttia myöhemmin, v. 1970 Lopen Läyliäisissä järjestetyllä kurssilla.⁶ Niinpä useat nykyisin aktiivisesti työskentelevät ortodoksimaalajamme ovat prof. Uspenskin oppilaita.

Nykytilanteen kannalta, jolloin valtaosa tunnustetuista ikonitaiteilijoistamme on naisia, vaikuttaa ikonipiirin toimintansa alussa kohtaama ennakkoluulo, ettei nainen voisi maalata ikoneja, käsittämättömältä. Tuolloin väitettiin lisäksi, etteivät maalajat ikänsä puolesta – suurin osa heistä oli silloin parinkymmenen vuoden ikäisiä – voineet suuntautua kyllin vakavasti työhönsä. Soraäänät vaimenivat, kun arkkipiispa *Paavali* antoi siunauksensa toiminnallemme keskusteltuaan kanssani tästä aiheesta talvella 1965. Pitkä lämminhenkinen keskustelu on jäänyt lähtemättömästi mieleeni. Muistan painottaneeni, ettemme me suinkaan rohjenneet vielä pitää itseämme todellisina ikonimaalajina, vaan nöyrinä aloittelijoina Jumalan armosta, joiden tehtävänä oli sytyttää soihtu ja ojentaa se jälkeemme tuleville maalajapolville.

Tämän päivän näkökulmasta tuntuu oudolta, että ikonipiiriläiset joutuivat aikoinaan murtamaan myös itse maalaustyyliin liittyviä ennakkoluuloja. Pyrkimys kanoniseen ikonografiaan herätti alussa monissa seurakuntalaisissa vastustusta. Uusien ikonien geometrista sommittelua ja heleää väriskaalaa vieroksuttiin, kasvojen ilmettä pidettiin liian ”ankarana”. Ikonitaiteen vertauskuvallista kieltä ei osattu tulkita, oli totuttu näkemään ajan turmentamia, usein metalliriisan peittämiä tai öljyväreillä maalattuja luonnonmukaisuutta jäljitteleviä ikoneja. Tästä syystä ikonipiiriläiset pitivät tärkeänä tiedon levittämistä mahdollisimman laajalle sekä julkisen sanan, että näyttelytoiminnan kautta.

Ensimmäinen ikonipiirin esiintyminen televisiossa tapahtui jo v:n 1964 pääsiäisohjelmassa. Tässä venäjänkielisen nuorisokerhon ortodoksisia pääsiäistapoja esittelevässä ohjelmassa oli pitkä ikonipiirin työskentelyä kuvaava jakso. Ohjelma herätti suurta huomiota ja siitä tuli paljon myönteistä palautetta, sillä ortodoksista pääsiäisperinnettä ei Suomessa aiemmin oltu esitelty niin monipuolisesti. Ikonipiirin jäsenmäärä kasvoi, kun

useat ikonimaalauksesta kertovat lehtikirjoitukset ja esiintyminen myös seuraavana vuonna venäjänkielisen nuorisokerhon tällä kertaa ruotsinkielisessä TV:n pääsiäisohjelmassa levittivät laajalle tietoa ikonipiirin toiminnasta.

Kiinnostus ikonimaalaukseen levisi nopeasti myös muualle maahan. Kuopiossa järjestettiin ONL:n pääsihteeri *Alvi Houtsosen* tuella ja Helsingin kerhon myötävaikutuksella maamme ensimmäinen ortodoksinen ikonimaalauskurssi tammikuussa 1965 ja seuraavan vuoden marraskuussa järjestettiin vastaava kurssi Joensuussa.⁷ Alkuvuosina Kuopion ikonikerhon ohjaajana toimi nykyisin maamme eturivin ikonimaalareihin kuuluva *Margit Lintu* ja Joensuun kerhon ohjaajana *Kyllikki Palviainen*. Koska Helsingin ikonipiirin aktiivijäsenmäärä oli vuoden 1966 loppuun mennessä kohonnut pariinkymmeneen, ja uusia pyrkijöitä oli paljon, jouduttiin ottamaan kantaa kysymykseen, pitäisikö piiriin hyväksyä vain ortodokseja, kuten jotkut olivat vaatineet. Päädyttiin kuitenkin ratkaisuun, ettei keneltäkään evättäisi mahdollisuutta kilvoitella tällä tavalla, jos asianomaisella vain oli todellista tahtoa perehtyä ortodoksiseen uskoon ja ikonoppiin.⁸ Pyrkijöitä kehoitettiin käymään jumalanpalveluksissa ja vähimmäisvaatimuksena lukemaan yllä mainittu Aari Surakan *Ortodoksinen ikoni* -kirjanen, joka valotti myös ikonien teologista puolta.⁹

Helsingin ikonimaalauspiirin ensimmäinen oman seurakunnan ulkopuolelle suuntautunut näyttely oli Hämeenlinnan ortodoksinen seurakunnan nuorten ekumeniatilaisuuden yhteydessä marraskuussa 1965. Pääsiäisenä 1966 Helsingin ikonimaalauspiiri järjesti seurakunnan kerhotiloissa yli 30 ikonia käsittävän näyttelyn. Syyskuussa 1967 kolmella ikonipiirin jäsenellä oli näyttely Tukholman slaavinkielisen ortodoksinen seurakunnan 350-vuotisjuhlien yhteydessä. Saman vuoden marraskuussa fil. tri *Aune Jääskisen* Etelä-Karjalan museoon Lappeenrantaan kokoamassa ja sieltä Helsingin Taidehalliin siirtyneessä vanhojen ikonien näyttelyssä oli erillisenä osana sekä Helsingin ortodoksinen ikonipiirin, että Espoon Ekuumeenisen keskuksen ikonikoulun maalaamia uusia ikoneja. Vuoden 1968 toukokuussa oli kaksi merkittävää näyttelyä. Niistä ensimmäinen, ONL:n 25-vuotisjuhlavuoden tilaisuuksiin kuulunut Helsingin seurakunnan kerhotiloissa järjestetty näyttely oli Helsingin, Kuopion, Joensuun, Oulun ja Tampereen ikonimaalajien ensimmäinen yhteisesiintyminen, ja se käsitti yli 80 ikonia. Toinen tuon vuoden tilaisuus oli Aune Jääskisen johdolla Wäinö Aaltosen museossa Turussa järjestetty vanhojen ikonien näyttely, johon myös oli liitetty erillisenä osana 20 uutta ikonia.¹⁰ Saman vuoden lokakuussa järjestetyssä Uspenskin katedraalin 100-vuotisjuhlanäyttelyssä oli vanhojen ikonien rinnalle koottu Helsingin ikonipiirin kahdeksan jäsenen uusia ikoneja. Näinä vuosina järjestettiin myös ikonipiiriläisten yksityisnäyttelyjä eri puolilla maata aina Kajaania ja Oulua myöten.

Tärkeä virstanpylväs ortodoksisen ikonimaalauksen elpymisen tiellä oli yllä mainitun Pariisin kirjekurssin saaminen ympäri maata toimivien suomenkielisten ikonikerhojen käyttöön. Kirjekurssin suomensi helsinkiläisen nuorisokerhonne jäsen *Helena Pavinski*, ja se ilmestyi v. 1967 tämän kirjoittajan muokkaamana ja ONL:n kustantamana *Ikonimaalauksen alkeet* -kirjasena. Kurssin ja itse ikonipiirin vaikutus ulottui myös rajojemme ulkopuolelle. Piirin pitkäaikainen jäsen, Valamon konservointilaitoksen johtava konservaattori *Helena Nikkanen* käytti kurssin alkukielistä versiota oheiskirjana opettaessaan syyslukukauden 1982 ikonimaalausta New Yorkin Pyhän Vladimirin seminaarissa sekä pitäessään ensimmäistä ikonimaalaukskurssia Puolan ortodokseille kesällä 1983.

V. 1968 saapui Suomeen arkkipiispa Paavalin kutsusta japanilaissyntyinen ikonimaalari *Petros Sasaki*. Jo tuolloin taidokkaana mestarina tunnustusta saanut ortodoksitaiteilija oli opiskellut ikonimaalausta Ateenassa ja hänellä oli takanaan myös teologian opinnot. Hänen alkuvuosina Kuopiossa maalaamansa työt edustivat kanonisen ikonografian kreikkalaista suuntausta, mikä ilmeni niin sivellintekniikassa kuin sommittelussa ja värienkäytössä. Petros Sasakin ensimmäisiä huomattavia töitä Suomessa oli *Lirtulan luostarin* uuden kirkon ikonostaasin ja alttari-ikonin maalaaminen. Hän sai nopeasti tunnustusta myös erinomaisena opettajana, ja näin Länsi-Euroopan toinen uuden ikonimaalauksen voimakeskus pääsi vaikuttamaan maamme ikonitaiteen kehitykseen. Niinpä on alettu puhua jopa Petros Sasakin ja Leonid Uspenskin "koulukunnista".¹¹ Petros Sasakin myöhemmässä kehityksessä ovat monet olleet havaitsevinaan tiettyä lähentymistä venäläiseen, lähinnä moskovalaiseen, plastisempaan ja lämminsävyysempään ilmaisutapaan. Huomionarvoinen on Petros Sasakin v. 1987 saama Kuopion kaupungin taideapuraha, jonka kautta ikonimaalaus on nyt virallisesti tunnustettu luovaksi taiteeksi. On mielenkiintoista todeta, että tänä päivänä meillä on myös muita ikonimaalareita, jotka ovat ammentaneet tietonsa ja taitonsa suoraan "kreikkalaisesta lähteestä", esim. Helsingin ortodoksisen seurakunnan nykyisin toimivista ikonipiireistä yksi työskentelee Kreikassa opiskelleen *Terhi Norreksen* johdolla.

60-luvulla syntyneiden ortodoksisen ikonipiirien yhteiset ponnistelut loivat kestäväen pohjan ikonimaalauksen tulevien vuosikymmenien kehitykselle. Jo melko nopeasti Kuopion ja Joensuun ikonikerhojen perustamisen jälkeen aloittivat toimintansa Tampereen, Lahden, Hämeenlinnan ja Oulun ikonikerhot. V. 1976 ortodoksisia ikonimaalaukskerhoja oli edellisten lisäksi ainakin Ilomantsissa, Varkaudessa, Pieksämäellä, Mikkelissä, Lappenrannassa, Turussa, Iisaimessa ja Pielavedellä, ja tällä hetkellä ikoneja maalataan kaikkissa seurakunnissamme kautta maan. Ei voi kuitenkaan kiistää Helsingin ikonikerhon erityisiä arvoja tienraivaajana. Aikana, jolloin alan tietoutta oli suomeksi vaikea saada, muodostuivat

ensimmäisen ikonipiirin jäsenten monipuolinen kielitaito ja ulkomaiset henkilösuhteet ratkasevan tärkeiksi. Oppia pystyttiin hankkimaan parhaita ulkomaisista ortodoksilähteistä. Huomionarvoista on, että alkuaikoina opintomatkat jouduttiin toteuttamaan omalla kustannuksella. Silti Helsingin ikonipiiriin jäseniä kävi jo 60-luvulla opintomatoilla maailman huomattavissa ikonitaidekeskuksissa Ateenassa, Istanbulissa, Pohjois-Italian kaupungeissa, ja Venäjän tunnetuimmat kokoelmat kierrettiin tarkkaan Pihkovaa ja Petroskoita myöten. Useat näistä kaupungeista olivat ulkomaalaisilta suljettuja, ja vain maidemme välisen Tieteellis-teknisen yhteistyökomitean ponnistelujen kautta pääsy niihin lopulta onnistui. Näiltä matkoilta hankittu ikonitietous välitettiin sitten esitelmien ja artikkelien muodossa muille. Tämän kirjoittajalla oli myös tilaisuus kesäkausina -67 ja -68 opiskella ikonien konservointia Moskovassa ja Leningradissa, ja tuolloin solmittujen suhteiden pohjalta johtava konservaattori *Helena Nikkanen* lähti v. 1970 ensimmäiseen konservointialan opinahjoonsa, Leningradin Venäläisen taiteen museon ikonikonservointiosastolle. Leningradin-Pietarin opintomatkaperinnettä ovat sittemmin jatkaneet Hengellisessä Akatemiassa opiskelleet pappismunkki *Arseni* ja arkkitehti *Ritva Westermarck*, jotka kumpikin tällä hetkellä työskentelevät ansiokkaasti ikonimaalareina ja ikonitietouden levittäjinä, edellinen Uudessa Valamossa ja jälkimmäinen yhtenä Helsingin seurakunnan ikonipiirin ohjaajista. Nykyisin opintomatkoja tehdään myös maan rajojen sisällä. Esim. Valamon kansanopistossa on vuodesta 1986 säännöllisesti järjestetty eri tason ikonimaalaukskurseja, joihin on osallistunut opiskelijoita eri puolilta maata. Pääopettajana kurseilla on toiminut *Tuula Murtola*.

Kun ikonimaalauksen suosio oli 70-luvun puoleenväliin mennessä levinnyt varsin laajalle, alkoi sen yhteydessä ilmetä myös kielteisiä piirteitä. Jotkut maalajaat kokivat sen muihin taidelajeihin rinnastettavana harrastuksena, jotkut taas pitivät sitä yhtenä rahanansaitsemiskeinona. Ikonimaalauksen muuttumista ajanvieteharrastukseksi ja liian varhaista oppilastasoisten töiden myyntiä ikoneina oli Helsingin ikonipiirissä jo toiminnan alkuvaiheessa osattu pelätä, ja siksi oli sovittu uusien jäsenien hyväksymiseen ja ikonien myyntiin liittyvistä rajoituksista. Nämä rajoitukset kuitenkin pian unohtuivat. Koska myyntiin ilmestyi runsaasti taiteelliselta toteutukseltaan heikkoja ikoneja, heräsi ortodoksisen kirkon piirissä kysymys laadun kontrollikeinoista. Tätä yritettiin ratkaista usealla tavalla, mutta tuloksetta. Yhtenä heijastumana tuon ajan pyrkimyksistä perustettiin v. 1976 *Suomen ikonimaalarit ry.* koko maan kattavaksi opintojärjestöksi. Sen toimintamuotoihin on kuulunut luentojen, maalaukskurssien ja näyttelyjen järjestämisen ohella myös opintomatkat ulkomaille. Järjestön ensimmäinen puheenjohtaja oli fil. tri Aune Jääskinen, joka toimii myös nykyisin puheenjohtajana. Tällä hetkellä järjestössä on n. 160 jäsentä.

Viime vuosien pääsiäisajan lukuisat uusien ikonien näyttelyt antavat hyvän läpileikkauksen ikonitaiteemme yleisestä tasosta. Niissä näkee edelleen silloin tällöin tekniseltä ja taiteelliselta toteutukseltaan heikkoja ikoneja, tai päin vastoin, teknisesti taidokkaita ja täydellisen kauniita, mutta hengettömiä töitä.¹² Tavallisten näyttelyjen ikoneissa esiintyviä tasoerä ja ongelmallisempaa on omilla ortodoksisissa myymälöissämme olevien ikonien tason vaihtelevuus. Asiantilan korjaaminen on vaikeaa, koska tavallisen taidearvostelun periaatteet eivät ole suoraan sovellettavissa ikoneihin – taiteellinen ja uskonnollinen arvo eivät ole yhteismitallisia. Toisinaan taiteelliselta arvoltaan vähäisempikin pyhäinkuva voi aidosti täyttää liturgisen tehtävänsä, kun taas esteettisesti vaikuttava ikoni ei välttämättä stimuloi rukoukseen.

On sanottu, että kirkkokunnassamme on nyt meneillään toinen jälleerakennuskausi. Uusia kirkkoja rakennetaan ja jo olemassa olevien pyhäkköjen ikoneja uusitaan. Ilolla voi todeta, että meillä on hengellistä ja taiteellista kapasiteettia omaavia ikonimaalareita, joiden suoritettavaksi kirkkokuntamme on voinut antaa tämän vaativan tehtävän. Mainitsen tässä vain muutamien arvostettujen ”kotoperäisten” ikonimaalareidemme eräitä mittavia töitä esimerkkinä koko maan kattavasta toiminnasta. Luetelo ei ole tarkoitettu täydelliseksi, eikä sillä ole tarkoitus asettaa heitä tai muita mainitsematta jääneitä taiteilijoita arvojärjestykseen, ei liioin analysoida heidän ominaislaatuun.¹³

Ensimmäinen huomattava työkohte oli *Uuden Valamon talvikirkko*, jossa on Margit Linnun, Irina Tchernych-Pättin ja Auli Pietarisen (nyk. Martiskaisen) maalaama ikonostaasi. Margit Linnun maalaamia ovat lisäksi mm. *Kouvolan*, *Rautalammin* ja *Tuusniemen* kirkkojen ikonit. Auli Pietarisen on maalannut *Ilomantsin* kirkon ikonit sekä kollektiivisesti Helena Nikkasen ja Mervi Siillon kanssa *Järvenpään* kirkon ikonostaasin. Helena Nikkasen ikoneja on vielä Helsingin seurakunnan *Lopen Läyliäisen leirikeskuksen* kirkossa, jonka ikonostaasi on Silja Sandqvistin maalaama. Pastori Mitro Repo puolestaan on maalannut mm. *Pieksämäen* rukoushuoneen ja *Helsingin keskusvankilan* kappelin, pappismunkki Arseni taas *Alapitkän* rukoushuoneen pyhäinkuvat. Tuula Murtolan ikoneja on *Kajaanin*, Pirkko Kuokkasen *Heinolan* ja *Lahden* kirkoissa; jälkimmäisessä on myös Irene Schützin ikoneja, samoin kuin *Lohjan* kirkossa. Terhi Norreksen ikoneja on Helsingin seurakunnan *Tapiolan toimintakeskuksen* kappelissa, jossa on myös Suomen ikonimaalarit ry:n kollektiivinen juhlaikonisarja. Kollektiivista työskentelyä edustavat myös Helsingin seurakunnan Ritva Westermarkin johtaman ikonipiirin *Porvoon* kirkkoon maalaamat ikonit, Joensuun ikonikerhon *Joensuun ort. hautausmaan* rukoushuoneeseen ja Oulun seudun ikonimaalarit ry:n *Sevettijärven* sekä *Nellimin* kirkkoihin maalaamat pyhäinkuvat. Lisäksi viimeksi mainitun

ryhmän ohjaajana toimiva Raija Savolainen on maalannut ikonit mm. *Muhoksen* rukoushuoneeseen.

Lienee aiheellista vielä mainita, että suomalaisilta ortodoksimaalajilta on tilattu ikoneja myös ulkomaisiin kirkollisiin kohteisiin, mm. niinkin varhain kuin 60-luvulla Ruotsin kahteen ortodoksiseen ja yhteen luterilaiseen seurakuntaan.¹⁴ Viime vuosien ulkomaisista kohteista mittavin on *Jelenia Goran hiippakuntakeskuksen* kirkkoon Puolaan v. 1993 valmistunut 45 ikonia käsittävä ikonostaasi, jonka maalaamiseen Oulun seudun ikonimaalarit ry:n 16 jäseneltä kului kolme vuotta. Huomionarvoinen on myös Sinikka Järnefelt-Sundqvistin *Vanhan Valamon P. Nikolaoksen skiittaa* varten äskettäin maalaama ikonostaasi.

Tänä päivänä näyttää Suomen ortodoksinen ikonimaalaus elinvoimaiselta. Sen kehityspohja on laaja, ja se saa osakseen tukea ja kannustusta. Me suomalaiset ortodoksit voimme nöyrällä kiitollisuudella iloita ikonimaalauksemme kolmen vuosikymmenen kehityksestä. Ei kuitenkaan saa tuudittautua itsetyytyväisyyteen. Meidän tulee aina pitää mielessä, ettei taitavinkaan ikonimaalari ole koskaan valmis. Hänen täytyy alati ponnistella hengellisen kasvun tiellä ja muistaa, ettei pieninkään saavutus ole mahdollinen ilman Korkeimman siunausta.

VIITTEET

- ¹ Termiä *pietarilaistyyli* on tässä käytetty kansanomaisesti laajassa merkityksessä kuvaamassa venäläistä 1800-luvun viimeisten vuosikymmenien ja oman vuosisatamme alun länsimaisvaikutteista romantisoivaa tyyliä, jolle on luonteenomaista runsas lehtikullan ja öljyväritekniikan käyttö; samantapaisessa merkityksessä puhutaan usein myös *italialaisesta tyylistä*. Spesifisemmässä taidehistoriallisessa merkityksessä voidaan puhua *akateemisesta tyylistä*. Vastaavasti kansanomaista termiä *bysanttilainen* on käytetty yleensä ortodoksisesta, keskiajan kanonisen ikonitaiteen perinteeseen pyrkivästä tyylistä, vaikka se saatta olla etäällä varsinaisesta kreikkalais-bysanttilaisesta esitystavasta.
- ² *Pettersson* 1944, s. 7. Todettakoon, ettei tämä suinkaan ollut Suomen ensimmäinen vanhaa ikonitaidetta esittelevä näyttely, vaan sitä edelsi tunnetun ikonitaiteen keräilijän ja tutkijan *Bertel Hintzen* samassa paikassa v. 1934 järjestämä näyttely.
- ³ *Surakka* 1950, s. 61–2.
- ⁴ Vanhan Valamon ikoniateljeen oppipojista taitelija *Nikolai Rumbin* kävi ikonimaalauskerhossa kertomassa luostarin työskentelytavoista.
- ⁵ Pastori Drobot kävi Suomessa opettamassa Suomen ikonimaalarit ry:n järjestämässä ikonimaalauseminaarissa v. 1981.
- ⁶ Prof. Uspenski kävi Suomessa myös v. 1980, mutta silloin ei maalaukskurssia järjestetty. Tuolloin hän mm. piti esitelmän ortodoksipapiston luentopäivillä Kuopiossa. Matkansa aikana hän jakoi konsultaatioapua halukkaille oppilailleen, ja konsultaatio jatkui kirjeitse aina hänen kuolinvuoteensa 1987 asti.

Suomalaisista ikonimaalareistamme opiskelivat Uspenskin luona Pariisissa yllä esitettyjen lisäksi ainakin *Margit Linnu*, *Auli Martiskainen*, *Helena Nikkanen*, *Mitro Repo* ja *Silja Sandqvist*.

- ⁷ Margit Linnulta saamani tiedon mukaan oli ikonimaalauksesta kiinnostuneita nuoria kokoontunut Kuopiossa yhteen jo v. 1964. Ennen seuraavana vuonna alkanutta ikonimaalauskurssia, jossa ohjaajana tämän kirjoittajan ohella toimi kirkkoherra *Vladimir Tsvetkov*, kerholaisten toiminta koostui esitelmätilaisuuksista, museokäynneistä yms. ylidiakoni *Leo Karan*gen johdolla.
- ⁸ Myöhemmin ikonikerhojen kannat ovat eri aikoina vaihdelleet, esim. *Silja Sandqvistin* toimiessa Helsingin ikoripiiriin pääohjaajana v. 1976 ei siihen otettu uusia toisuskoisia oppilaita. Ks. *Väinämö* 1975, s. 14.
- ⁹ Ensimmäisinä toimintavuosinaan ikonikerhoilla ei juurikaan ollut käytettävissä muita suomenkielisiä lähdeaineita. Sittemmin kerhojen ahkerasti käyttämät Aune Jääskisen *Ikonitaiteen mestariteoksia* ja H.P.Gerhardin *Ikonien maailma* ilmestyivät v. 1966 ja v. 1968.
- ¹⁰ Seuraava vanhojen ja uusien ikonien yhteisnäyttely oli Hvitträskissä v. 1973. Lääket, lis. Liisa Pohjolan kokoelmaa esittelevään näyttelyyn oli liitetty Helsingin ja muiden ortodoksisisten ikonipiirien sekä Ekumeenisen keskuksen ikonikoulun 14 maalaajan töitä.
- ¹¹ Kts. esim. *Väinämö* 1976, s. 14. "Koulukunta"-käsite edellyttäisi mielestäni kuitenkin kunkin ryhmän jäsenten töiden selkeämpää erotautumista toisistaan pelkästään itse töiden erityispiirteiden perusteella, eikä sen tiedon perusteella, kumman opettajan johdolla asianomainen maalaaja on opiskellut.
- ¹² Kari Kotkavaaran mielestä meillä aikuiskasvatukseen teorian toteutuksessa ikonimaalausopetuksessa on haluttu korostaa ikonien liturgisuutta, mikä on johtanut taidekasvatuksen kysymysten sivuuttamiseen, kts. *Kotkavaara* 1984, s. 30. Tämä pitää varmasti paikkansa. Ongelmana on kuitenkin se, ettei parhainkaan taidekasvatus auta niitä monia opintonsa aloittaneita, joilla ei ole riittävästi taiteellista lahjakkuutta. Pitäisikö heidät jonkinlaisessa kurssin sisäänpääsykokeessa kylmästi karsia pois? Hyvin oleellisena pidän sitä vähemmälle huomiolle jäänyttä kysymystä, ettei taideteokselta – myös ikonografian kanonien mukaiselta – edellytettävä esteettinen tms. vaikuttavuus vielä takaa sen "uskonnollista vaikuttavuutta". Esteetisoiva tekninen taituruus saattaa myös olla ikonin hengelle tuhoisaa.
- ¹³ Tiianpuutteen vuoksi ei tässä yhteydessä ole ollut mahdollista mainita useita eteviä ikonimaalareitamme, jotka ehdottomasti olisivat tämän maininnan ansainneet. Mainittujenkin maalaajien työtehtävien luettelo on epätäydellinen. Osittain syynä on ollut se, ettei yhteydenotto tietojen tarkistamiseksi ole onnistunut.
- ¹⁴ Mainittakoon, että Suomalainen ortodoksinen seurakunta järjesti v. 1986 Tukholmassa näyttelyn *Suomalainen ortodoksinen kirkkotaide Ruotsissa*. Näyttelyssä esiteltiin usien ikonien ohella kirkkotekstiilejä ja muuta Suomesta peräisin olevaa kirkkotaidetta.

KIRJALLISUUS JA LÄHTEET

- Blomster* 1985 – Blomster, Salme, Isä Robert kaipaa rajatonta rakkautta, *Kotimaa*, 38, 29.3.1985.
Gerhard 1968 – Gerhard, H. P., Ikonien maailma, Kirjayhtymä, Helsinki 1968.

- Isclenov* 1970 – Isclenov, N. I., Obščestvo "Ikona" v Pariže, Kovalevskij, P. E., red., *Zarubežnaja Rossija*, Paris 1970.
- Jääskinen* 1966 – Jääskinen, Aune, Ikonitaiteen mestariteoksia, Valistus, Helsinki 1966.
- Jääskinen* 1990 – Jääskinen, Aune, Ikonitaide, *Ars Suomen taide* 5, Weilin-Göös, Keuruu 1990.
- Kotkavaara* 1984 – Kotkavaara, Kari, Näyttelyluettelo *Kahden aikakauden ikononeita Valamossa*, Uusi Valamo 1984.
- Kotkavaara* 1986 – Kotkavaara, Kari, Den avklädda ikonon. Det reformerade ikonmåleriet och dess uppkomst i Finland. Pro gradu-avhandling. Käsikirjoitus 1986. Åbo Akademi, Konstvetenskapliga institutionen.
- Kotkavaara* 1991 – Kotkavaara, Kari, The Icon in Exile, Émigré Russian icon painting and its background in prerevolutionary Russia. Licentiatavhandling. Käsikirjoitus 1991. Åbo Akademi, Konstvetenskapliga institutionen.
- Pettersson* 1944 – Pettersson, Lars, Näyttelyluettelo *Taiteensuojelua sodan aikana. Itäkarjalaisia Ikonimaalauksia*, Helsingin Taidehalli 1944.
- Surakka* 1950 – Surakka, Aari, Ortodoksinen ikoni, Viitteitä sen historialliseen, dogmaattiseen ja esteettiseen ymmärtämiseen. Ortodoksisten Nuorten Liitto, Kuopio 1950.
- Uusi Espoo* 1973 – Näin toimii Espoon ikonikoulu, *Uusi Espoo* 21.11.1973.
- Väinämö* 1976 – Väinämö, Rauni, Kuka saa maalata ikoneita, *Helsingin Sanomat* 4.7.1976.
- Väinämö* 1985 – Väinämö, Rauni, Ortodoksisia kirkkoja uudistetaan, *Helsingin Sanomat* 28.10.1985.

SUMMARY

Marianna Flinckenberg-Gluschkoff: *The Renascence of Icon Painting in the Finnish Orthodox Church*

The Renascence of canonical iconography within the Orthodox Church in Finland began three decades ago. It was in 1963 that the first Orthodox iconographic group in Finland began to function in Helsinki. However, this event was preceded by a long period during which a suitable ground was prepared for iconography. This development in Finland can not be examined in isolation but must rather be connected with development that took place from the 1920's on in western Europe among the émigré Russians on the one hand, and in Greece on the other. It can be said that this development in each of these geographical areas was triggered off by the relocations of Orthodox populations caused by the two world wars and their consequences. These people were forced to leave their beloved home areas and felt out of place in their new living environments and sought relief to their feelings of angst by a whole hearted dedication to the work of the church, since the church provided for them a living tie with their past and the history of their home areas. Medieval church art, which differed from everything that they found in their new living environment, was felt to be meaningful in a new way.

Finnish iconographers acquainted themselves with the canonical rules of iconography and the theological research on the world of ideas of iconography mostly in Paris, but to some extent also in Greece. The instruction they thus received was mediated through iconographic study circles and painting groups.

The first time that a group of iconographers appeared on the television was in 1964 in a program which was broadcasted at Easter and showed how the group worked. Interest in iconography and icon painting soon spread from Helsinki to other parts of the country. It was important for this activity that a correspondence course on iconography which had been developed in Paris was translated into Finnish and could thus be used by iconographic groups all over Finland. The efforts of the iconographic groups of the 1960's created a solid base for the development of iconography in Finland during the following decades. By the mid-1970's icon painting had become quite popular in many parts of the country. Today there is a living, viable tradition of iconography in Finland. It has a solid foundation in our country and iconographers receive encouragement and recognition from the public.

Kari Kotkavaara

Hyppy ikonien maailmaan

Venäläisistä taiteilijoista ikonimaalareina

1. Kun ikonimaalaus oli vain toisarvoista käsityötä

Ikoneista kirjoitetaan paljon, vain ikonimaalauksen lähistoria on pysynyt huonosti tunnettuna. Se ei sinänsä ole ihme, sillä vähäinen ajallinen etäisyys tekee aiheesta kuin aiheesta vaikean. Sitäpaitsi, mitä lähemmäs omaa aikaamme me liikumme ikonien historiaa tutkiessamme, sitä riittämättömämmät ovat ne taiteen ja teologian kriteerit, joilla ikoneja yleensä arvioidaan. Koska me tarkastelemme murroskautta, joka alkoi suunnilleen 1880-luvulla ja jonka voi sanoa vielä jatkuvan, tavanomaista lähestymistapaa parempi on poikkitieteellisyys. Ikonimaalauksen myöhempään vaiheisiin liittyy monia kysymyksiä, joiden vastausta on etsittävä kulttuurihistoriasta, uskontotieteestä, eikä vähiten populaarikulttuurin alueelta, ns. arjen historiasta. Näistä kysymyksistä kenties keskeisin koskee ikonimaalauksen historiallista jatkuvuutta. Tutkijoita ja taiteilijoita on viime vuosisadalta asti kiehtonut ajatus, että olisi olemassa maalaustaiteen traditio, joka periytyy myöhäisantiikista, halki keskiajan ja uuden ajan – ikäänkuin erillään koko länsimaisesta sivilisaatiosta, sen sivuitse – ja joka jatkuu niissä ikoneissa, joita maalataan nyt meidän aikanamme. Mm. taidehistorioitsija, dosentti Aune Jääskinen on artikkelissaan ”Ikonitaide” (1990) korostanut ikonimaalauksen erikoisasemaa ”kauimmin yhtäjaksoisesti Suomessa vaikuttaneena taidemuotona”, jota nykyisin harjoitetaan ”eri puolella Suomea Ahvenanmaalta Lappiin”.¹ Ikivanhan taideinstituution säilyminen itäisessä kristikunnassa on väite, jonka paikkansapitävyyttä pohdin tässä artikkelissa. Aloitan tarkastelemalla, millainen ikonimaalauksen ja taiteen suhde oli Venäjällä sata vuotta sitten ja miten tuo suhde muuttui viimeisinä vallankumousta edeltäneinä vuosina.

Sata vuotta sitten Pietarissa ja Moskovassa oli ikonitutkijoita, joita huoletti ajatus, että ikonimaalaus yhteiskunnallisena ja kulttuurisena instituutiona jonakin päivänä lakkaisi. Heitä ei ollut monta, sillä sivistyneistö

piti ikonimaalausta tuolloin vain omituisena jäänteinä, osana Venäjän takaperoisuutta ja pysähtyneisyyttä. Venäjällä kuten muualla Euroopassa vallitsi ns. akateeminen taide. Taiteena pidettiin vain sellaisia maalauksia, joissa luonto ja ihminen esitettiin toden tuntuisesti ja joiden perustana olivat suuret mestarit renessanssista barokkiin.² Ikonit eivät olleet sellaisia maalauksia, eivät ainakaan ne ikonit, jotka poikkesivat kokonaan akateemisista säännöistä. Tietosanakirjassa sanottiin, ettei ikonimaalaus ole taide, vaan rutiininomaiseksi taantunutta käsityötä. Sen ainoa tarkoitus on palvella ortodoksisia kulturia. Samalla sanottiin, että vaikka ikonit miellyttivät joitain venäläisen yhteiskunnan kerroksia (lukutaidoton maalaistväestö, kauppiat – varsinkin vanhauskoiset kauppiat), taiteena ne olivat aikansa eläneitä.³ Kukaties tutkijatkaan eivät olisi välittäneet oman aikansa ikonituotannosta, ellei siinä olisi tapahtunut jyrkkä käänne 1890-luvulla.

Sata vuotta sitten ikoniteollisuus, ikonien koneellinen tuotanto pääsi vauhtiin ja uhkasi vallata markkinat koko Venäjän keisarikunnassa.⁴ Massatuotanto hirvitti ikonimaalareita, sillä se enteili loppua koko ammattikunnalle. Käsimaalatut ikonit eivät entiseen tapaan tahtoneet käydä kaupaksi, vaikka vanhauskoisia tilaajia sentään oli paljon. Käsityöläiset vetosivat nyt tutkijoihin ja tutkijat puolestaan alkoivat julistaa: ikonimaalaus täytyy säilyttää jälkipolville! Tutkijat pitivät ikonikysymystä päivänpolttavana, koska he liittivät sen kansalliseen identiteettiin ja omaleimaisuuteen. Koko tuon ajan ikoniprojektin voi hyvin rinnastaa yrityksiin suojella Suomen vanhoja rakennuksia tai ns. kansallismaisemaa! Käytännössä ikonimaalareiden asialle rupesi *Keisarillisen majesteetin perustama ikonimaalauksen suojelukomitea*, lyhesti Ikonikomitea.⁵ Siinä suuren vastuun kantoi N.P. Kondakov, tunnettu arkeologi ja taidehistorioitsija. Ikonikomitea ehti toimia kuutisentoista vuotta, sitten vallankumous katkaisi sen työn. Ikonimaalareiden työoloja ja koulutusta kohennettiin, mutta ostavan yleisön puuttua Ikonikomitea ei kyennyt kääntämään: siinä mielessä vastaisku epäonnistui.⁶

Neuvostovalta puuttui pian ikonimaalarien elämään. Se kutsui parhaat ikomaalarit konservoimaan freskoja ja ikoneita⁷ ja pani loput maalaamaan matkamuistoja sosialistisen internationalismin hengessä.⁸ Vain pakolaisien eri puolilla Eurooppaa, Aasiaa ja Amerikkaa perustamissa yhdistyksissä keskusteltiin vielä venäläisen kansallisen sivistyksen tulevaisuudesta. Kuuluiko ikonimaalaus venäläiseen sivistykseen?

Diasporassa syntyi 1920-luvun jälkipuolella muutamia järjestöjä, jotka todella pohtivat ikonimaalauksen asiaa. N. P. Kondakov vaikutti viimeiset vuotensa Prahassa. Kondakov kuoli 1925, ja hänen muistokseen perustettiin 1926 *Kondakov-instituutti*. Se oli yliopistollinen tutkimuskeskus, joka keskittyi arkeologiaan ja taidehistoriaan.⁹ Pariisissa taiteilijat ja tutkijat

perustivat *Ikoniyhdistyksen* vuonna 1927.¹⁰ Kumpaankin järjestöön kuului myös jäseniä, jotka alkoivat kokeilla ikonien maalaamista. Näillä aloittelijoilla oli taidekuvia ja maalausreseptejä, puuttui vain ohjaaja, joka olisi valmis perehdyttämään heidät oikeiden ammattilaisten praktiikkaan. Kymmenen vuotta vallankumouksen jälkeen tähän ongelmaan saatiin ratkaisu.

Kansainvälisestä *NMKY*:sta alkunsa saaneet *Venäläisopiskelijoiden kristillinen liike (VOKL)*¹¹ ja *Venäläinen ortodoksiopiskelijoiden liitto (VOOL)*¹² toimivat aktiivisesti 1920-luvun Virossa ja Latviassa.¹³ Baltian alueella oli myös paljon vanhauskoisia ja näiden keskuudessa vaikutti muutamia ikonimaalareita.¹⁴ Riian vanhauskoisten keskus oli ns. Grebenščikovin talo, jossa toimi syksystä 1927 sivistysjärjestö *Vanhan ajan harrastajien piiri (VAHP)*; *VAHP*:n johtaja I. N. Zavoloko oli lakimies, kirjailija, tutkija ja toimittaja. Monitoiminen Zavoloko ei pelännyt solmia yhteyksiä yli kirkkorajojen. Hän kutsui vuonna 1928 nuoren talonpoikaisen ikonimaalarin Pimen Sofronovin Grebenščikovin taloon opettamaan ortodokseja.¹⁵ Pari Sofronovin oppilaista toimi *VOKL*:ssä. V. A. Zander oli *VOKL*:n sihteerin L. A. Zanderin vaimo, T. V. Kosinskaja oli ortodoksisen kirkon toimintaan antautunut venäläisen professorin tytär Prahasta.¹⁶ Näin Zavolokon aloitteesta syntyivät ikonimaalauskurssit ja samalla saivat alkunsa uuden ikonimaalausharrastuksen kansainväliset kytkennät!

Sofronov opetti Riiasa vuosina 1928–1930. V. A. Zander pani Kosinskajan opettamaan ikonimaalausta *VOOL*:n opintopiireissä¹⁷ ja yhdessä Kosinskajan kanssa hän järjesti Sofronoville kutsun Pariisiin.¹⁸ Ilman Zavolokoa, Zanderia, Kosinskajaa ikonimaalaus tuskin olisi, mitä se tänään on: kirkollisen sisälähetyksen muoto ja ekumeeninen harrastus.

2. Miten ikonien katselijasta tuli ikonien tekijä

Tähän mennessä olemme puhuneet käsityöläisistä puuttumatta siihen, mikä suhde varsinaisilla taiteilijoilla oli ikonimaalaukseen. Maalasisivatko ikoneja siis myös ne, jotka sata vuotta sitten koulutuksen ja yhteiskunnallisen aseman puolesta olivat taiteilijoita? Vastaus riippuu siitä, miten sana ikoni määritellään. Kun ikonilla tarkoitetaan kulttikuvaa, joka on vihitty tehtäväänsä ja joka on ortodoksisessa kirkollisessa käytössä, taiteilijoiden voi sanoa maalanneen ikoneita. Tiedämme toki, että ikoneja maalattiin akateemisten sääntöjen mukaan Pietarin taideakatemiassa ja esimerkiksi Valamon luostarin ikoniateljeessa.¹⁹ Jos ikoni taas ymmärretään ahtaasti, siten kuin ns. ikoniteologit opettavat, ikoneja ovat vain keskiajal-

ta periytyvän kaanonin ja maalaus käytännön mukaisesti tehdyt kuvat.²⁰ Tässä tapauksessa ei voi sanoa taiteilijoilla olleen osuutta ikonimaalaukseen – tai ainakaan sitä ei ollut ennen 1910-lukua. Oman mainintansa ansaitsee kyllä taideteollisuus, sillanrakentaja käsityön maailmasta taiteeseen. Taideteollisuus ja taideteollinen ajattelu ulottivat vaikutuksensa Euroopan johtavista maista Venäjälle ja taideteollisuuskouluja ja käsityötaidon seuroja perustettiin. Vuosisadan vaihteessa muutamissa kouluissa mm. Stroganovin taideteollisessa korkeakoulussa Moskovassa opetettiin jonkin verran ikonimaalauksen perinteellistä tekniikkaa.²¹

Edellä on jo viitattu siihen, ettei 1800-luvun taiteilijoita kiinnostanut heidän oman aikansa ikonimaalaus, siis käsityönä pidetty ikonimaalaus. Nyt on kuitenkin palautettava mieliin, että kiinnostus historiaan sai osan taiteilijoista etsimään juuriaan Bysantista jo ennen 1800-luvun puoliväliä.²² Vaikka he eivät välittäneet ikonimaalauksesta, bysanttilaisen kuvamaailman myöhäisestä ilmenemismuodosta, Bysantin varhaisaika alkoi kiehtoa heitä. Esimerkiksi Ravennan ja Kiovan mosaiikeissa Bysantin kuvat näyttivät korkeakulttuurilta, ei kansankulttuurilta.²³ Tähän oli syynä akateemisen taiteen sisältä, taiteen itsensä piiristä noussut reaktio. Nuoret taiteilijat uhmasivat opettajiaan hakeutumalla sellaisen vanhan taiteen äärelle, jossa perspektiivi ja anatomia eivät olleet normien mukaisia. Eikö se ollut vapauden merkki!²⁴ Samalla esimerkiksi Viktor Vasnecovin luoma kirkkotaide oli kytkennöiltään kansallista.²⁵ Siksi Vasnecovin saamaan suopeaan vastaanottoon vaikuttivat varmaan myös toisenlaiset voimat kuin vapaudenrakkkaus. Jossain taustalla kummittelivat nimittäin Venäjän Balkanilla käymät sodat ja Aleksanteri II:n murhaa seurannut poliittinen takatalvi.

Vasnecovin ja hänen kaltaistensa akateemisten taiteilijoiden ”uus-bysanttilaiset” työt joutuivat vain muutaman vuosikymmenen kuluttua valmistumisestaan varsin epäsuotuisaan valoon. Syynä oli 1900-luvun alun modernismi. Ikonien osalta vakiintuneita käsityksiä sekottivat eniten kaksi taidenäyttelyä, jotka pidettiin 1911–1912 Pietarissa ja 1913 Moskovassa. Välitön seuraus näistä näyttelyistä oli se ”ikonien löytyminen”, joka on siitä asti saanut suurta huomiota ja jonka jo aikalaiset julistivat sensaatioksi.²⁶ Näiden näyttelyiden innostamana moni taiteenystävä lankei melkoisiin ylilyönteihin. Nyt alettiin näet sanoa, ettei oikeita ikoneita ollut kirkkoissa tai ettei niitä päässyt kunnolla katselemaan kirkkoissa. Kunnollisia ikoneita näki vain taidenäyttelyissä ja kirjoissa!²⁷

Kun nyt runsaat kahdeksankymmentä vuotta myöhemmin ajattelee ”ikonien löytymistä”, asiayhteyksien alta paljastuu uusia kysymyksiä. Oliko meneillään jonkinlainen kulttuuripoliittinen revanssi vai kilpailu kunriasta ja maineesta muutaman harvan ikonikeräilijän välillä? Palautettakoon mieliin, että vuoden 1905 vallankumouksen saavutuksiin Venäjäl-

lä kuului uskonnonvapaus. Vanhauskoiset rehabilitoitiin, he saivat oikeuden rakentaa kirkkoja, esiintyä julkisuudessa ja kouluttaa lapsensa.²⁸ Vuosisatoja jatkunut syrjintä oli opettanut vanhauskoiset karttamaan julkisuutta, mutta vähitellen heidän joukkoonsa oli tullut myös niitä, joita julkisuus miellytti. Kysymyksessä oli vanhauskoisten sekularisoitunut, politisoitunut, opporikas eliitti Moskovassa ja sen kärjessä Rjabušinskien teollisuussuku.²⁹ Edellä todettiin, että neuvostovalta teki ikonimaalareista konservaatoreita. Tosiasiassa neuvostovalta vain jatkoi käytäntöä, jonka ikonikeräilijä S. P. Rjabušinskij sanoo panneensa alulle vuonna 1903. Kolmekymmentä vuotta myöhemmin Rjabušinskij kirjoitti turhautuneena kirjeen veljelleen *Ikonyhdistyksen* puheenjohtajalle V. P. Rjabušinskille, kun vanhat tuttavat eivät muistaneet hänen osuuttaan tapahtumien kulkuun: ”... ajatus kerätä vanhavenäläisen ikonimaalataiteen muistomerkkejä näyttelyä varten ja restauroida ne semmoisiksi kuin ne kerran olivat on minun ajatukseni ...”³⁰ Rjabušinskij osti isokokoisia, ikonostaa-seissa aikoinaan olleita ikoneita kiertäviltä kauppiailta, jotka tiesivät, mistä sai hylättyjä ikoneja ja kenelle niitä kannatti myydä. Tjulinin perheen ikonimaalarit restauroivat Rjabušinskin ikoneja vuodesta 1903, ja joitakin vuosia myöhemmin muut kerääjät ja ikonimaalarit aloittivat vastaavanlaisen yhteistyön.³¹

Kuten sanottu, yleisö sai ensimmäisen kerran nähdä restauroituja ikoneja vuosina 1911, 1912 ja 1913. Samaan aikaan *Aleksanteri III:n museossa* Pietarissa (*Venäläisen taiteen museo*) avattiin ikoniosasto. Sinne myös otettiin ikonimaalareita restauroimaan ikoneja.³² Voidaan sanoa, että viimeistään nyt ikonin status muuttui: kulttikuvasta tuli taideteos. Muutos liittyi ennen muuta restaurointiin, joka ruvettiin 1800-luvun jälkipuolella liittämään historian tutkimiseen. Ikonista uutta historiallista tietoa saatiin siten, että ikonista poistettiin restauroimalla maalauskerroksia, ns. päällemaalauksia. Muutos oli itse asiassa paljon radikaalimpi kuin olemme tottuneet ajattelemaan, sillä tuo ”päälle maalaaminen” kuului olennaisena osana ikonin pitkään perinteeseen.³³ Aina 1900-luvulle saakka pidettiin suotavana, että hurskas ortodoksi lahjoitti varoja, jotta ikoni kohennettaisiin värein, siis ”päälle maalamalla”, tai lisäämällä ikoniin riisa tai joku muu koristus. Kysymyksessä oli aina Jumalalle kannettu uhrilahja.³⁴ Sitten taidekriitikot ja uskontofilosofit alkoivat toivottaa loppua moiselle käytännölle, sillä heistä se oli silkkaa tyhmyyttä ja sivistymättömyyttä.³⁵ Eikö ikoniin pitäisi päin vastoin suhtautua hengellisesti ja mietiskellen, pohti esimerkiksi tunnettu uskontofilosofi E. N. Trubeckoj. Hänen silmissään tavallinen 1900-luvun alun venäläinen kirkkohurskaus oli ”hengellistä porvarillisuutta”, turhamaista koristelunhalua ja ”tiedostamatonta kuvainraastoa”, riisat piti ottaa pois!³⁶ Trubeckoin vaikutus on ollut niin

suuri, että tarkastelemme hetken ikonin yhteyttä hengellisyyteen, mietiskelyyn ja askeesiin. Miksi ne liitetään ikonien tulkintaan ja ennen muuta: liittyvätkö ne myös ikonien maalaamiseen?

E. N. Trubeckoj oli uskontofilosofi, jonka uusplatoninen perusvire juontui hänen oppi-isänsä Vladimir Solovëvin sofiologiasta sekä saksalaisen romantiikan ja idealismin perinteistä.³⁷ Trubeckoj edustaa uusortodoksisista ikoniteologiaa, samoin P. A. Florenskij ja Sergej Bulgakov. Florenskia ja Bulgakovia nuoremmat Georgij Florovskij, Vladimir Losskij ja Leonid Uspenskij eivät hyväksyneet sofia-oppia, mutta mielestäni heidän käsitystään taiteesta täytyy silti pitää uusplatonisena. Suotta ei G. V. Florovskij kuuluta ”kristillisen hellenismin ankaraa koulua” ja ”... liturgian hellenismia, ikonin hellenismia”.³⁸ Uusplatonisessa perinteessä ”ikoni” ei niinkään tarkoita esinettä, maalattua kuvaa, vaan hengen silmillä nähtyä ”taivaallista alkukuvaa”. Uusplatoninen kristillisuus suuntautuu kohti iankaikkista Jumalan Sanaa, jonka kautta maailma on luotu ja joka on luomakunnan Lunastaja.³⁹ Huomaako uusplatoninen kristillisuus sitten lainkaan historiallisen Jeesuksen ja hänen opetuksensa lähimmäisenrakkaudesta? Ainakaan Bysantin teologiassa lähimmäisenrakkaus ei näytä korostuneen Kristuksen seuraamisen tienä, enemmän Bysantissa puhuttiin ihmisen jumaloitumisesta ja luomakunnan kirkastumisesta, joihin mietiskelyn ja hengellisen näkemisen lopulta toivottiin johtavan.⁴⁰ Ja meidän kannaltamme on tärkeätä, että juuri tuon hengellisen näkemisen uusortodoksit löysivät ja ottivat käyttöönsä. Kuten saamme nähdä, juuri uusortodoksiset ajattelijat yhdistivät hengellisen näkemisen taiteelliseen luomistyöhön – oman aikansa taiteilijoista alkaneeseen uusittuun ikonimaalaukseen. Tai kuten L. A. Uspenskij sanoi: ”Kuvia joissa ilmenee ihmisen osallisuus hänen hengessä tutkisteleman maailman kirkastumiseen voivat luoda vain ne, joilla on oma kokemus tuosta hengellisestä tilasta”.⁴¹

Ensimmäisen maailmansodan aikana E. N. Trubeckoj julkaisi useasti siteeratut ”Kolme puhetta ikoneista”.⁴² Vuonna 1915 venäjäksi julkaistu *Umözrenie v kraskach* tunnetaan englanniksi käännettyssä kokoelmassa *Theology in Color* nimellä *A World View in Painting*.⁴³ Sen nimi voisi olla suomeksi ”Ikonien värit hengellisen näkemisen ilmentäjinä”.

Trubeckoin tekstin lähtökohtana on ahdistus, jonka sota Trubeckoissa herättää. Oikeastaan häntä ei ahdistaa sota, vaan se petomaisuus, jonka sota paljastaa ihmisessä.⁴⁴ Ja nyt voisi kai olettaa, että hurskas Trubeckoj kääntyisi Jumalan puoleen – ovathan Raamattu ja kirkon perinne täynnä tapauksia, joissa Jumala puuttuu elämään ja muuttaa sen kulun. Jumala rankaisee, kurittaa ja armahtaa. Mutta filosofi ei ole patriarkka eikä profeetta. Hänen tekstissään ei puhu ”Aabrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumala”. Trubeckoin Jumala lepää jossain maailman yläpuolella ikuisessa harmoniassa, johon ihmisen on kohottava mietiskelyn ja henkistymisen por-

taita. Noita portaita Trubeckoille ovat ikonien muodot ja värit. Ikoneihin syventyminen merkitsee hänelle matkaa ikuiseen rauhaan ja ykseyteen, jumalalliseen kauneuteen ja viimein ikäänkuin päivästä liikettä: kauneuden tuomista luomakuntaan.⁴⁵ Trubeckoj viittaa Solovëviin ja siteeraa Dostojevskia: ”Kauneus pelastaa maailman”. Trubeckoin mielestä tuo ajatus selittää, mitä ”ihmeitätekevä ikoni” tarkoittaa!⁴⁶ (Aivan kuin ihmeet olisivat kauneuselämyksiä eivätkä ihmeitä!) Epäilemättä Trubeckoin uusplatoninen saarna on saanut ja saa paljon vastakaikua. Se näkyy jo varhain käsitetyin niin, ettei ole eroa ”alkukuvien” katselemisen ja ”alkukuvien” luomisen, maalaamisen välillä. Niin ikonien katselijasta on tullut ikonien tekijä.

Kun palaamme 1910-luvun tapahtumiin, on sanottava ensimmäiseksi, ettei ikoniteologia suinkaan koitunut ikonimaalariammattikunnan eduksi, pikemminkin päin vastoin! On syytä toistaa: käsityöläinen ei ollut taiteilija. Hän ei valinnut alaansa vaan peri sen isältään tai joutui muiden olosuhteiden takia ikonimaalariksi. Kuka tällaiselta maalarilta olisi odottanut sitä henkistä ja filosofista valveutuneisuutta, jota ikoniteologia korosti! Mutta Trubeckoin lähipiirissä oli ainakin yksi taiteilija, V. A. Komarovskij, joka oli valmis valitsemaan ikonimaalauksen. Komarovskij saattoi sitäpaitsi laskea edukseen ikoniteologian edellyttämän omakohtaisen suhteen ortodoksisuuteen, jota ilman – niinhän sanottiin – ikoni ei olisi aito ikoni.

Tavallaan hyppy ikonien maailmaan oli Komarovskin kohdalla myös vastalause sille moraalille turmelukselle, jonka hän katsoi vallitsevan perinteellistä ikonimaalausta. Tutkimus on selvitelty 1900-luvun alun ikonikeräilyn eri puolia ja paljastunut yhtä ja toista: väärennöksiä, kaupallisuutta, ovelia metkuja.⁴⁷ Ikonikeräilijät eivät itse asiassa olleet tästä tietämättömiä. Pikemminkin he ummistivat silmänsä tai keskustelivat ongelmista vain omassa piirissään.⁴⁸ Mutta meidän on tärkeintä tietää, että taiteilijat kuuluivat väärinkäytöksistä. V. A. Komarovskij ei pitänyt ikonimaalareiden ja vanhauskoisten peliä lainkaan rehellisenä. Vielä vuonna 1930 hän valitti yhdelle ystävistään: ”Ikonimaalarit ovat kyllä hyviä restauroimaan, mutta vuosisatojen työ vanhauskoisten ehdoilla teki heistä mestariväärentäjiä. Eikä lahjakkainkaan ikonimaalari pysty muuhun kuin jäljentämiseen!”⁴⁹

Kun V. A. Komarovskij pääsi vuonna 1911 kosketuksiin ikonimaalareiden kanssa *Aleksanteri III:n museossa*, hän päätti kääntää selkänsä maalliselle taiteelle. Seuraavina vuosina Komarovskij opetteli tuntemaan ikonikaanonin ja hallitsemaan perinteellisen ikonimaalaustekniikan.⁵⁰ Voi hyvin sanoa, että hänellä oli pohjaa harrastukselleen, kreivillinen Komarovskien suku kun liittyi vankasti 1800-luvun slavofiileihin. Sitäpaitsi V. A. Komarovskin isä johti aikanaan Moskovan Kremlin *Varuskamari-museota*.⁵¹ Tunnetut aatelisperheet arvostivat Komarovskia ja tilasivat

häneltä ikoneja. Komarovskij maalasi taidemaalari D. S. Stelleckin kanssa kaksi ikonostaasia, vuosina 1911–1912 yhden kreivi Aleksandr Medemin kotikirkkoon Chvalynskissa Volgalla,⁵² toisen vuosina 1913–1914 J. A. Ol'suf'evin perheen hautakirkkoon Kulikovon kentällä.⁵³ Kumpikaan ikonostaasi ei liene säilynyt.⁵⁴

Komarovskin sanotaan antautuneen ensin niin täydellisesti maalamaan ikoneita, että hän karttoi muuta taidetta. Mielestäni Komarovskin sanat ystävälleen F. D. Samarinille ilmentävät hyvin, millaista käännettä – hyppäystä – ikonimaalariksi ryhtyminen saattoi merkitä. Näin Komarovskij kirjoitti vuonna 1912:

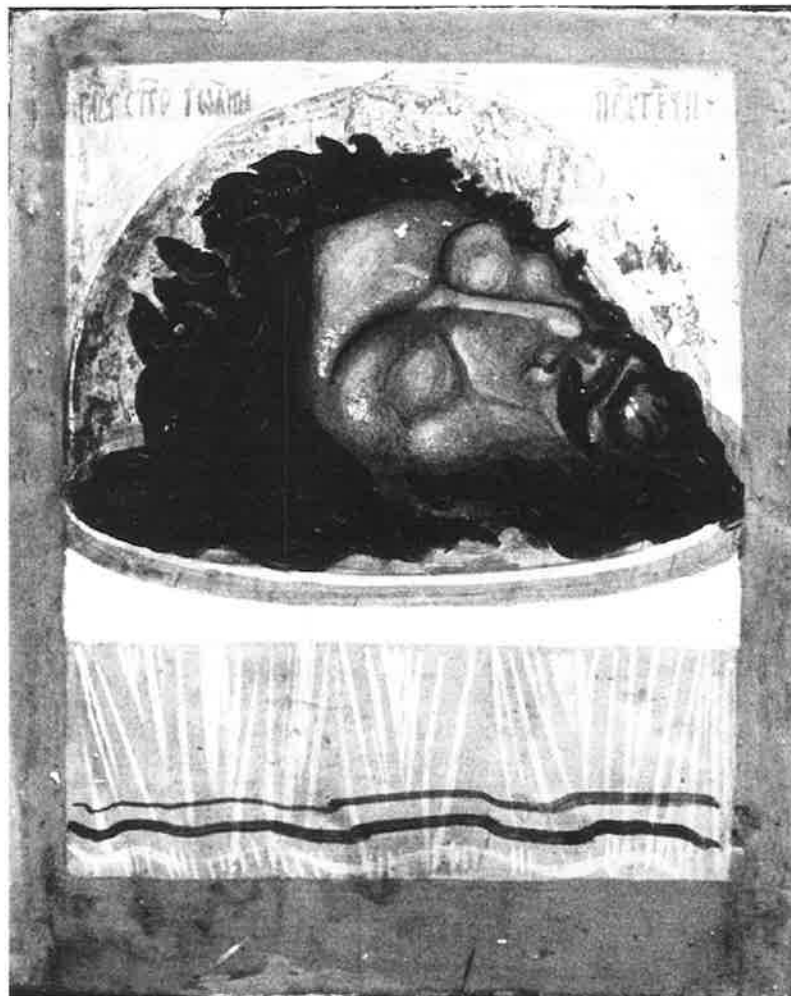
On päiviä, jolloin minun on tavattoman vaikea pakottaa itseni työhön, silloin kun näet ei ole ”oikeaa virettä” ja silti pitää vain maalata! Sitäpaitsi ikonimaalaus asettaa itsessään rajat luovuudelle. Varmaan se kasvattaa kestävyytteen, mutta kyllä se myös on tottumattomalle vaikeaa ja raskasta! Raskasta on, että omat taiteelliset lahjat pitää alistaa ahtaisiin rajoihin. Alussa se ei edes ole onnistua – työtä kannattaa vain tehdä mekaanisesti. Ja sekin on kiusallista, kun pitää maalata Stelleckin kanssa – hän saa aina maalata ikoneihin ääriäivät! Voitan haluttomuuteni vain, koska tiedän: tuo on kaikki minulle lopulta hyödyksi.⁵⁵

V. A. Komarovskin työ on tullut yleiseen tietoon vasta aivan hiljattain. Komarovskij teloitettiin vuonna 1937 ja se selittää, ettei Neuvostoliitossa ollut viisasta muistaa hänen olemassaoloaan. Komarovskin ikonituotanto on toistaiseksi kartoitettu vain osittain.⁵⁶ Kuitenkin jo nyt, kun tiedämme kuinka Komarovskista tuli ikonimaalar, tuo tieto auttaa panemaan kohdalleen monta seikkaa. Komarovskij ei esiintynyt käsityötradition jatkajana ja **se historiallinen arvo**, mikä käsityötraditioon liittyy, ei nähtävästi merkinnyt hänelle mitään. Saamme kohta nähdä, että samankaltaisia asenteita ilmeni myös diasporassa. Otan samalla vapauden muuttaa tekstini luonnetta. Kirjoitan kuudesta ikonista hukan samaan tapaan kuin näyttelyluetteloissa.

3. Muutamia diasporan ikoneita

3.1. J. N. Rejtlinger, *Pyhän Johannes Kastajan pää*

VOKL:n keskuksen *Jumalanäidin temppeliinkäymisen kirkko*, rue Olivier de Serres Pariisin lounaisosassa. Tempera tai sekatekniikka pohjustetulle puulle, 28 x 18,3 cm⁵⁷.



J. N. Rejtlinger, Pyhän Johannes Kastajan pää. Valokuva: Kari Kotkavaara.

Julija Rejtlingerin maalaama ikoni julkaistaan tietäkseni tässä ensi kertaa. Julija Rejtlinger (1898–1988), myöhemmin sisar *Ioanna*, oli vuodesta 1917 Sergej Bulgakovin opetuslapsi ja ystävä.⁵⁸ Hänen tiensä kulki Ukrainasta ja Puolasta Prahaan. Pääosan elämäntyöstään Rejtlinger teki Bulgakovin johtamassa *pyhän Sergein akatemiassa* Pariisissa,⁵⁹ jossa hän asui ja maalasi. Elämänsä loppuvuodet hän vietti Neuvostoliitossa.⁶⁰ Rejtlinger sai ensimmäiset herätteensä ikonimaalaukseen Igor’ Grabar’in toimittamasta kirjasta *Istorija ruskago iskuss’va (Venäläisen taiteen historia)*, joka esui Rejtlingerin käsiin otollisella hetkellä. Se tapahtui Varsovassa, yhdessä hänen maanpakolaisuutensa ensi etapeista.⁶¹ Ikonimaalauksessa Julija Rejtlingerillä oli aluksi monta opasta: ruhtinatar N. G. Jašvil, N. P. Kondakov,⁶² K. M. Katkov, P. M. Sofronov.⁶³ Ratkaisevan vaikutuksen Rejtlingeriin teki tunnetun modernistin Maurice Denis’n uskatollinen *art sacré*-suuntaus.⁶⁴ Yleisesti ottaen Rejtlingerin elämä ja teokset tunnetaan huonosti. Nikita Struve on julkaissut Rejtlingerin omia kirjoituksia ja hänellä koskevia dokumentteja *VOKL*:n aikakauskirjassa *Vestnik*. Rejtlingerin ikoneita on paljon, mutta kattavaa dokumentointia niistä ei ole.⁶⁵

Pyhän Johannes Kastajan pää on yllättävä ja vaikuttava sekoitus perinteellistä tyyliä ja barokin paatosta, siinä näkyy rohkea modernistinen ote. Ikonissa on punaruskean er. sävyjä, vaaleaa okraa, valkoista – sen yleissävy on lämmin. Sama aihe näkyy muutamissa 1900-luvun alun ikoneissa, mutta niissä Johannes Kastajan kasvot ovat kääntyneet vasemmalle.⁶⁶ Sitäpaitsi Rejtlinger on tehnyt Johannes Kastajan päästä kuva-alaan nähden varsin suuren. Johtunee kultaisen leikkauksen tavasta käytöstä, että vaikka pää on sovitettu ikonin yläpuoliskoon, alapuolisko kantaa yläpuoliskon painon niin, että kokonaisuus pysyy tasapainoisena. Ja miten hienosti pöytä liinoineen on kuvattu. Sehän on oikeastaan itsenäinen, abstrakti sommitelma!

Pyhän Johannes Kastajan pään näytti minulle alun perin isä Igor’ Vernik (1911–1994). Vernik osallistui *VOKL*:n toimintaan lapsesta asti ja palveli järjestöä myös pappina vuosikymmenet.⁶⁷ Siksi on perusteltua uskoa hänen ilmoitustaan, että *Johannes Kastajan pää* todella on Julija Rejtlingerin työ. Ikoni sopii myös niihin kuvauksiin, joita on Rejtlingerin jälkeensä jättämässä papereissa: ”Johannes Kastajan mestaus, melkoisen tyyliä, muttei vanhavenäläistä tyyliä”⁶⁸ sekä ”Johannes Kastajan pää, jonka maalasin luonnosta, elävästä mallista ...”⁶⁹ Nuo merkinrät viittaavat Prahan aikoihin, lähinnä kai vuoteen 1924. Rejtlingerin merkinnöistä selviää lisäksi, että hän Neuvostoliiton vuosinaan jäljitti ikoniaan tai sen valokuvaa Ranskasta saamatta kuitenkaan selvyyttä sen sijoituspaikasta.⁷⁰ Miksi *Pyhän Johannes Kastajan pää* sitten oli niin tärkeä, että Rejtlinger sitä vanhanakin muisteli? Rejtlinger kertoo luonnostelleensa ikonin kasvot elävästä mallista ja tuo malli oli itse asiassa Sergej Bulgakov –

”Ilepäävä isä Sergej”!⁷¹ Myös muualla muistelmissa isä Sergein Rejtlingerin tekemä vaikutus tulee ilmi. Rejtlinger muistelee: ”Kohtasin Bulgakovin ensimmäistä kertaa (aivan kuin nytkin näkisin hänet), hän on melkein pelottava: nuo palavat, läpätunkevat silmät ja kasvojen jännittyneisyys tekevät minuun sanomattoman vaikutuksen: profeetta!”⁷² Ikoniin kuvatun puoliprofiilin ja Bulgakovin yhdennäköisyyden voi varmistaa M. V. Nesterovin maalauksesta, jossa Sergej Bulgakov niinikään nähdään oikealle kääntyneenä, puolittain profiilissa.⁷³

3.2. Ruhtinatar N.G. Jašvil, *Jumalanäidin Kazanilainen ikoni*

Olga Gubina-Kelčevskán lahjoitus kirjoittajalle.

Muna- tai mahdollisesti kaseiinitempera ja lehtikulta pohjustetulle puulle, jossa tukikiilat, 22,3 x 17,8 cm.⁷⁴ Ruhtinatar Jašvil antoi ikonin sekä samansuuruisen Vapahtajaa esittävän ikonin häälahjaksi ystävilleen M. P. Georgievskaja-Gubinalle ja G. A. Gubinille 5.2.1925 Prahassa.⁷⁵

Jäätyään leskeksi vuonna 1894 ruhtinatar N. G. Jašvil (1861–1939) asui tilallaan Ukrainassa, jossa hän ajan idealistisen hengen mukaisesti kohensi alustalaistensa elämänoloja ja loi perustaa näiden harjoittamalle käsitteellisyydelle. Ruhtinatar harrasti itse taidemaalausta; M. V. Nesterov kuului hänen ystäviinsä. Vallankumous koetteli N. G. Jašvilia – hänen poikansa ja hänen vävynsä Duuman puheenjohtaja G. M. Rodzjanko murhattiin.⁷⁶ N. G. Jašvil pakeni Venäjältä ja asettui Prahaan, jossa hän ryhtyi maalaamaan ikoneja ystävänsä N. P. Kondakovin varautuneesta suhtautumisesta huolimatta.⁷⁷ Jašvilin suojatti nuori K. M. Katkov päätettiin marraskuussa 1927 lähettää Pariisiin maalaamaan ikonit Olšanen hautausmaalle Prahaan rakennettuun kirkkoon.⁷⁸ Katkov maalasi 64 ikonia I. J. Bilibinin ateljeessa vuosina 1928–1929.⁷⁹

Vuonna 1926 N. G. Jašvilista tuli yksi *Kondakov-instituutin* perustajista (Kondakov kuoli 17.2.1925).⁸⁰ Ruhtinatar vastasi monilta osin instituutin julkaisutoiminnasta, jota rahoitettiin mm. siten, että Jašvil maalasi ikonityylisiä joulukortteja, jotka painettiin englanninkielisiin tekstein ja myytiin Yhdysvaltoihin.⁸¹ Hänen aloitteestaan *Kondakov-instituutissa* annettiin akateemisen työn rinnalla ikonimaalausopetusta. Vuonna 1932 ja 1936 vanhauskoinen P. M. Sofronov opetti ikonimaalausta pienelle harrastajien joukolle, muina aikoina opetusta antoi N. G. Jašvil.⁸² Jašvilin kuolema näyttää katkaisseen *Kondakov-instituutin* vireillä olleen hankkeen julkaisusta ikonimaalausohjekirja.⁸³

Jumalanäidin Kazanilainen ikoni on aiheeltaan ja sommitelmaltaan tavanomaisen ikonografian mukainen puolivartalokuva, teknisesti se on suhteellisen avuton. Ikonin värityksessä on punaisen ja sinivihreän eri

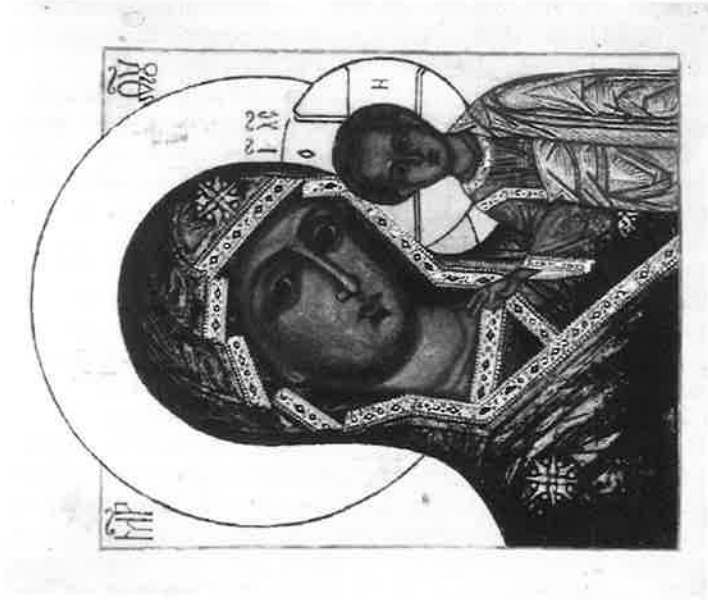
sävyjä sekä kultaa; kasvot ja kädet on muovattu ruskealla. Kristuksen vaatteissa näkyvä punainen ja turkoosi poikkeavat muutoin hillitystä ja tasapainoisesta värityksestä. Väriainetta ei ole jauhettu kyllin hienoksi ja siitä on merkinä paikka paikoin ikonin pinnassa erottuva rakeisuus. Taustan lehtikultaa on käsitelty taitavammin, sitä on hiottu ja lakattu eri kohdista niin, että sädekehien, varsinaisen taustan ja kehyksen välillä on selvät vivahde-erot.⁸⁴ Kuten 1900-luvun alun venäläisissä ikoneissa vaatteiden sädevaalennuksissa on runsaasti kultaa – mutta tässä jälki on kömpelö.

3.3. D. S. Stelleckij, *Ristiinnaulitseminen ja Venäjän pyhät*

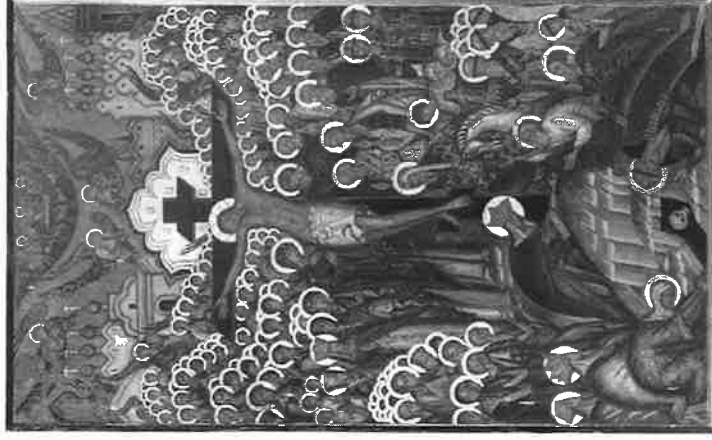
Helsingin Yksityisen ortodoksisen seurakunnan pyhän Nikolaoksen kirkko (Moskovan patriarkaatti).⁸⁵ Todennäköisesti sekatekniikka pohjustetulle puulle, 150 x 99,5 cm. Ikonissa on syvennetty kuvapinta. Sen oikeaan alareunaan on maalattu *D. Stelleckij 1928 Francija*.

D. S. Stelleckij (1875–1946) oli koulutukseltaan kuvanveistäjä, mutta hänet tunnettiin myös graafikkona, kirjankuvittajana ja lavastajana.⁸⁶ Stelleckij keräsi aineistoa vanhasta kansantäiteestä Pohjois-Venäjällä ja maalasi ikoneita V. A. Komarovskin kanssa.⁸⁷ Päädyttyään Ranskaan hän hankki talon Cannesin läheltä. Vasta, kun saksalaiset takavarikoivat talon sodan aikana, Stelleckij muutti Pariisiin. Stelleckij maalasi vuosikymmenten ajan sadunomaisia, venäläisiä teemoja, jotka täyttivät hänen talonsa seinät.⁸⁸ Hänen päätyönään on pidetty *pyhän Sergein akatemian* kirkkoa (uusgoottilainen, entinen saksalaisen luterilaisen seurakunnan kirkko Pariisin koillisosassa)⁸⁹, jonka seinämaalaukset ja ikonit (oikeastaan kolme rinnakkain olevaa, leveää ikonostaasia) hän teki ruhtinatar E. S. L'vovan ja P. S. Nikitiinin kanssa.⁹⁰ Työ alkoi 6.11.1925 ja päättyi 1.12.1927.⁹¹ Ikonien pohjat maalattiin rasvaisella temperalla, kaikki muu maalattiin öljyväreillä (Ruhtinatar E. S. L'vova maalasi kaikkien hahmojen kädet ja kasvot).⁹² *Ristiinnaulitseminen ja Venäjän pyhät* on valmistunut pian Sergein akatemian töiden päätyttyä ja näyttäisi, että se on tehty samalla tekniikalla.

Ristiinnaulitseminen ja Venäjän pyhät on yleissävyiltään tumma ja sitä hallitsevat punaisen, vihreän ja ruskean sävyt sekä kymmenissä sädekehissä terävänä esiin piirtyvä kultaa. Ikonin yläosassa nähdään pyhä Kolminaisuus kolmen enkelin hahmossa. Vapahtajan ristin juureissa seisovat Jumalanäiti ja Johannes Kastaja.⁹³ Ristin ympärillä on pyhiä ja enkeleitä, etummaisina keisariperheen nimikkopyhät, sekä oikealla, ristin alla Serafim Sarovilainen, jota Nikolai II ja Aleksandra Fëdorovna kurnoittivat. Ikonin taustalla kohoaa vanhaveläinen kremlin muurinhajcineen, sipulikupoleineen.



*Ruhtinatar Jašvil, Jumalanäidin Kazanilainen ikoni.
Valokuva: Petter Martiskainen.*



*D. S. Stelleckij, Ristiinnauditseminen ja Venäjän pyhät.
Valokuva: Petter Martiskainen.*

Ikonin yllälaitaan Stelleckij on tehnyt tekstin, jossa sanotaan: *Tämä pyhä ikoni on maalattu surmatun Keisarillisen Majesteetin Nikolai II:n, hänen keisarillisen perheensä ja kaikkien Venäjän sekasorrossa marttyyrikulneman kärsineitten rukoukseelliseksi muistoksi.* Ikoni maalattiin, kun oli kulunut kymmenen vuotta vallankumouksesta.⁹⁴ Väreiltään ja sommitelmaltaan se oli vuonna 1928 jo vanhanaikainen, raskaat linjat muistuttavat jugendista.⁹⁵

3.4. P. M. Sofronov, *Hellyyden Jumalanäiti*

Nationalmuseum, Tukholma, NMI 308d. Tempera pohjustetulle puulle, 36 x 30 cm. Ikonissa on syvennetty kuvapinta. *Hellyyden Jumalanäiti* on oikeastaan ”opetuskuva”, yksi neljästä ”opetuskuvasta”, jotka valaisevat ikonin valmistumisprosessia. Ainoastaan neljäs ja viimeinen ”opetuskuva” on valmis ikoni. Ruotsalainen ikonitutkija Helge Kjellin osti sarjan P. M. Sofronovilta vuoden 1929 vaiheilla Riisassa ja vuonna 1950 hän lahjoitti sen Nationalmuseumille.⁹⁶

P. M. Sofronov (1898–1973) oli talonpoikaissuvusta lähtöisin oleva ikonimaalari, jolle diasporan vanhauskoinen ja ortodoksinen älymystö loi lähetystehtävän ”ainoana taiteilijana”, joka yhä hallitsee ”jo melkein kokonaan kadotetun vanhavenäläisen ikonimaalaustekniikan”.⁹⁷ Kolmenkymmenen vanhasta Sofronovista tuli syksyllä 1928 ikonimaalauskurssien opettaja.⁹⁸ Sittemmin tuo lähetystehtävä vei hänet loputtomille matkoille pitkin Eurooppaa ja lopulta Yhdysvaltoihin.

Hellyyden Jumalanäiti on ikonografialtaan ja tekniikaltaan perinteellinen ja siinä vanhan ikonimaalauksen ilmaissuhteet on todella osattu ottaa käyttöön – ote on aivan toisenlainen kuin N. G. Jašvilin ikonissa yllä. Äidin ja lapsen ilmeet, eleet ja asento on esitetty hillitysti, samalla niissä on suurta lämpöä. Ja miten intensiiviset kasvot Jumalanäidillä ja Kristuslapsella onkaan! Jumalanäidin ja Kristuksen vaatteissa Sofronov on käyttänyt tummaa ja kirkasta punaista, okraa ja sinivihreää, joita hän on kauniisti keventänyt kultaisiin ja vaalein sädevaalennuksin. Kasvojen ruskeaan Sofronov on luonut hennon punerruksen. Ikonin tausta on oliivinvihreä, sädekehät ovat kultaiset ja kehys ruskea. Ikonin sädekehiin ja reunakoristeluun kuuluvat viivat, joissa taustan väriteemat toistuvat. Sofronov on vetänyt ne siroasti ja tarkasti: ikonia kelpaa kyllä verrata ennen vallankumousta Mstërassa ja muissa ikonikylissä maalattuihin ikoneihin.

Sofronov oli neljän vanha kun hänen isänsä kuoli. Ikonimaalarin uran Sofronoville oikeastaan tuli valinneeksi hänen äitinsä, tämä näet pani kaksitoistavuotiaan poikansa patriarkaalisen ja ankaran vanhauskoisen ikonimaalarin G. E. Frolovin oppiin.⁹⁹ Koulutus kesti neljä vuotta, sitten Frolov otti nuoren oppilaansa matkoilleen maalaamaan kirkoissa eri puo-



P. N. Sofronov, Hellyyden Jumalanäiti. Tukholma, Nationalmuseum. Valokuva: Statens konstmuseer.

lin Venäjää. Ensimmäinen maailmansota katkaisi tämän yhteistyön, se pakotti Sofronovin sekalaisiin töihin sekä asevelvollisuuteen Viron armeijassa. Vuonna 1926 Sofronov palasi Frelovin luo ja 1928 Sofronov sai I. N. Zavolokon kutsun Riikaan. Grebensčikovin talossa Sofronov opetti ikonimaalausta 1928–1930.¹⁰⁰ G. E. Frolov kuoli vuonna 1930 ja tämän jälkeen alkoi Sofronovin varsinainen vaellus Pariisiin, Belgian Chêvetogneen, Prahaan, aina välillä takaisin Viroon ja Latviaan, sitten vuonna 1933 useaksi vuodeksi Belgradiin Jugoslaviaan, josta kerran välillä Prahaan.¹⁰¹ Vuonna 1939 Vatikaani veti Sofronovin vuosiksi Rocmaan. Vasta vuonna 1947 hän matkusti Yhdysvaltoihin ja jäi Millvilleen New Jerseyn osavaltiossa.¹⁰²

Vanha G. E. Frolov (1854–1930) näyttää olleen Sofronoville hyvä isähahmo, jonka turvin hän loi oman uransa. Frolov toteutti askeetin kutsumustaan vanhanaikaisella tinkimättömyydellä – se vaikutelma jää hänen kirjoitustyylistään ja samoin siitä, miten muut vanhauskoiset Frolovia muistelevat.¹⁰³ Sofronovin työ Frolovin rinnalla oli totuttanut Sofronovin siihen, että liikkuvuus kuuluu ikonimaalarin elämään. Ja sittenkin Sofronovin kirjeitä lukiessa saa sen vaikutelman, että Frolovin kuoleman jälkeen Sofronov oli jollain uudella tavalla rauhaton. Hän puolustautui ruhtinatar Jašvilille: ”kun niin pitkästytää elää yhdessä paikassa”¹⁰⁴ ja ”minähän pidän kulkurielämästä”.¹⁰⁵ Ehkä Sofronov vuosien kuluessa todella sisäisti sen roolin, johon niin monet olivat valmiit hänet pukemaan. Ihailijoilleen Sofronov oli ”meidän aikamme paras ikonimaalari”¹⁰⁶ ja hänen taiteensa oli ”maailman vanhin taide”.¹⁰⁷

Roomassa *Collegium Russicumissa* Sofronovin opissa oli Robert de Caluwé, joka katolisen kirkon ns. itäisen riituksen pappina tuli sodan aikana Suomeen. De Caluwé oli kiistattomasti ensimmäinen Suomessa toimiva taiteilija, joka hallitsi perinteellisen ikonimaalaustekniikan.¹⁰⁸

Sofronovin maineesta puhuttaessa on lisättävä, että viime vuodet ovat tuoneet päivänvaloon muita Virossa, Latviassa ja Liettuassa työskennelleitä ikonimaalareita, jotka olivat Sofronovin aikalaisia ja jotka maalasivat perinteellisellä tekniikalla.¹⁰⁹ Sofronovin luulisi tienneen heidän olemassaolostaan. Kuitenkin, kun Sofronov vastasi kesällä 1932 *Kondakov-instituutin* kiertokyselyyn *Venäläiset ikonimaalausverstaat diasporassa* hän muisti pelkän epämääräisen kuulopuheen jostain Puolassa olevasta ikonimaalarista.¹¹⁰ Kiertokysely ei näytäkään tuoneen *Kondakov-instituutin* haaviin yhtään käsityötradition edustajaa Sofronovin lisäksi – ainoastaan taiteilijoita.

3.5. G. V. Morozov, Pyhittäjäisät Sergei Radonežilainen ja Serafim Sarovilainen

VOKL:n keskuksen Jumalanäidin temppeliinkäymisen kirkko, rue Olivier de Serres Pariisin lounaisosassa. Tempera pohjustetulle kovalevyllä, mitat ikonikaapin reunan alle jäävää osaa lukuunottamatta 72 x 45 cm. Kovalevyn oikea yläkulma on taipunut ja painunut ikonikaapin sisään. Ikoni on suunnilleen vuodelta 1935.¹¹¹ Pyhittäjien nimet on merkitty kummankin yläpuolelle: *Sv[jatyj] prep[odobnyj] Sergij Radon[ežskij]* sekä *Sv[jatyj] prep[odobnyj] Serafim” Sarov[skij]*.

G. V. Morozov (1900–1993) oli yksi pisimmän päivätyön tehneistä *Ikoniyhdistyksen* ikonimaalareista.¹¹² Helsingissä Morozov muistetaan siksi, että hänen 1950-luvun puolivälissä maalaamansa ikonit hallitsevat E. S. L’vovan maalaamien ikonien rinnalla I. N. Kudrjajtsewin *Eliaan-kirkkoa* Ortodoksisella hautausmaalla. Noiden ikonien herättävään vaikutukseen viitataan usein, kun on puhe perinteellisen ikonimaalauksen tulosta Suomeen.¹¹³ Morozovin ikoneja on monissa kirkoissa ja monissa maissa – en puutu niihin tässä.

Kotikaupungissaan Odessassa G. V. Morozovin isä oli työskennellyt ikonimaalausverstaassa ja Pariisissa hän piti vuoteen 1942 asti pientä myymälää, jossa möi akateemiseen tyyliin maalaamiaan ikoneja.¹¹⁴ Kotoaan G. V. Morozovilla oli isänsä V. L. Morozovin muistona pikkuriikkinen *Nikolaos Ihmeidentekijä* (5,5 x 4,2 cm), joka oli tehty öljyvärein puulle.¹¹⁵ Morozov muistelee, miten hän 1920-luvun lopussa innostui maalaamaan ikoneja öljyvärein ja tutkimaan samalla vanhaa maalaustekniikkaa Cennino Cenninin ohjeista. Sitten Morozov sai käsiinsä riikalaisen *Perezvony*-lehden ikoninumeron, joka antoi lopullisen sysäyksen opetella munatemperatekniikka. Morozov muistelee isänsä työskentelyä: ”... jo silloin minulla alkoi olla se käsitys, ettei niin [öljyväreillä] saa maalata.”¹¹⁶ Morozoville ovi ikonimaailmaan avautui lopullisesti juuri niillä VOKL:n ja *Ikoniyhdistyksen* kursseilla, joilla P. M. Sofronov opetti.¹¹⁷

Pyhittäjät Sergei Radožilainen ja Serafim Sarovilainen on kokovartalokuva kahdesta kilvoittelijasta, vasemmalla seisova pyhä Sergei siunaa oikealla kädellään, vasemmassa kädessä näkyy suljettu kirjoitusrulla. Vieressä oikealla seisova pyhä Serafim on myös kohottanut oikean kätensä ja painanut sen vasten kaulassaan riippuvaa epitrakilia, käsi on rinnan korkeudella (tuo kuva on tuttu pyhän Serafimin muotokuvista ja painokuvista, joita on paljon Suomessa). Pyhällä Serafimilla on vasemmassa kädessään rukousnauha. Keskellä ylhäällä nähdään puolikaareissa *Jumalansynnyttäjä Ennusmerkki*. Pyhien miesten kasvot ovat levolliset, heidän katseessaan on lapsen totisuutta. Ikonin väreissä vaihtelevat vihreän,

ruskean, punaisen ja sinisen sävyt – pehmeät ja himmeät sävyt.

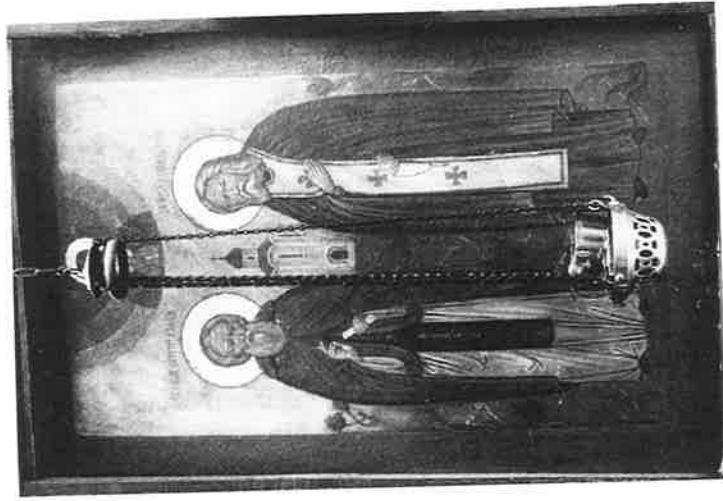
Itse asiassa ajatus panna pyhittäjä Sergei Radonežilainen ja Serafim Sarovilainen seisomaan rinnatusien perustuu akateemiseen kankaalle maalattuun ikoniin, jonka toisintoja näkee silloin tällöin venäläisissä kirkkoissa. Kun pyhittäjä Serafim vuonna 1903 oli kanonisoitu, juuri tuollainen kuva maalattiin Valamon ikoniateljeessa.¹¹⁸ Tämä akateeminen malli ja Morozovin ikoni ovat itse asiassa identtiset ellei oteta lukuun Jumalan-synnyttäjän kuvaa ja yksikupolista vanhavanäläistä kirkkoa Morozovin ikonissa. Morozov käytti akateemisia malleja ilmeisesti vain uransa alussa. Myöhemmin, kun I.N. Kudrjavtsew neuvotteli 1950-luvulla Helsingin *Eliaankirkkoon* maalattavista ikoneista, ainakin kaikki niiden mallit valikoitiin taidekirjoista.¹¹⁹

3.6. Grigorij Krug, *pyhä marttyyri Genoveva, Pariisin kaupungin suojelija*

Pyhän Hengen skiitan kirkko, Le-Mesnil-Saint-Denis lähellä Pariisia. Tempera pohjustetulle puulle, 67,7 x 22 cm. Marttyyriin nimi on kirjoitettu ikonin vasempaan ja oikeaan ylälaitaan: *S[vja]t[a]ja Genovefa*. Avoimeen evankeliumikirjaan Genovevan vasemmassa kädessään on kirjoitettu uskontunnustuksen alkusanat. Ikoni lienee maalattu vuoden 1950 tienoilla.¹²⁰

Genoveva, pariisilaisten suojeluspyhä *Sainte Geneviève* nähdään seisovana, myöhäisantiikin pukuun puettuna nuorena naisena tässä bysanttilaiseen tyyliin maalatussa kokovartalokuvassa. Genoveva pitää oikeassa kädessään palavaa kynttilää, vasemmassa kädessä hänellä on evankeliumikirja sekä Pariisin avaimet. Ikonin tummia värejä peittää kellastunut olifa ja on vaikea sanoa, miltä ikoni on alkujaan näyttänyt. Nyt siinä näkyy tummaa vihreää ja ruskeaa, kaikkein selvimpinä ikonin tummentuneesta pinnasta erottuvat evankeliumikirjan kirkkaanpunaiset reunat, ylälaidan punaiset kirjaimet sekä kultainen sädekehä.¹²¹

Grigorij, alun perin Georgij Krug (1908–1969) syntyi Pietarissa; hänen äitinsä oli venäläinen ja isänsä ruotsalainen – poikanen Georgij kastettiin luterilaiseksi. Krug asui 1920-luvun Virossa, jossa hän kävi koulunsa, opiskeli Tallinnan taideteollisessa korkeakoulussa grafiikkaa ja Tarton vapaassa taidekoulussa öljymaalausta.¹²² Virossa isä Lev Liperovskij tutustutti Krugin VOKL:n toimintaan – Krug kääntyi ortodoksiksi suunnilleen kahdeksantoista vuoden ikäisenä.¹²³ Vuonna 1931 T. L. Tolstajan *Académie Russe de Peinture* veti Krugin Pariisiin ja hän tutustui tässä taidekoulussa L. A. Uspenskiin.¹²⁴ Tunnettu vanha taidemaalari K. A. Somov auttoi monin tavoin kahta nuorta ystävästä, nämä pääsivät piirtämään ja maalaamaan Somovin taloon Normandiassa.¹²⁵ Krug rakasti repiniläistä



G. V. Morozov. Pyhittäjät Sergei Radonežilainen ja Serežim Sarovilainen. Valokuva: Maisa Kuusela.



Grigorij Krug, Pyhä marttyyri Genoveva. Valokuva: Maisa Kuusela.

realismia ja maalasi maisemia ja kaupunkielämän laitapuolta.¹²⁶ Sitten vuonna 1932 Krug ja Uspenskij löysivät ikonimaalauksen. He saivat *Ikoniyhdistyksestä* itselleen kaksi opettajaa Julija Rejtlingerin ja P. A. Fëdorovin.¹²⁷

Krugin ja Uspenskin tutustumisen aikoihin uskonnosta tuli keskeinen kummankin elämässä; Uspenskij ei sitä ennen ollut uskova kristitty.¹²⁸ Sanoihin aikoihin katkera riita Sergej Bulgakovin sofia-opista repi venäläisten ortodoksien joukkoa. Asiaan liittyi monia periaatteellisia puolia ja politiikkaa.¹²⁹ Bulgakovia vastusti Moskovan patriarkaatti, jota Krug ja Uspenskij taas pitivät aitona äitikirkkona.¹³⁰ He liittyivät pyhän Fotioksen *veljeskuntaan*, tutustuivat siinä Vladimir Losskiin ja Evgraf Kovalevskiin ja jakoivat veljeskunnan kiihkeän uskonnollisen innostuksen.¹³¹ Genoveva, tuo 400-luvun pyhimys, liittyi erikoislaatuisena symbolina kaikkeen tähän. *Fotioksen veljeskunnassa* tutkittiin vanhan, jakamattoman kirkon perinnettä, frankkilaista liturgiaa ja taidetta. Se ilmenee varhaisemmassa vaiheessa Krugin (ja ajoittain L. A. Uspenskin) ikonien aihevalinnoissa (Genoveva) ja tyyliissä (romaanisia piirteitä, ranskaksi kirjoitetut tekstit).¹³²

Sodan aikana Krug sairastui psyykkisesti. Hänen laaja tuotantonsa on jaettu kahteen periodiin. Sairastumiseen päättyy 1930-luvulla alkanut jakso. Krug oli psykiatrisessa hoidossa vuodesta 1942 sodan loppuun. Parantuttuaan hän jatkoi työtään ja maalasi freskoja ja ikoneja elämänsä loppuun asti.¹³³ Vuonna 1948 Krug vihittiin munkiksi ja hänestä tuli isä Grigorij.

4. ”Jos idea on tosi ... taide myös on täydellinen”

V. P. Rjabušinskij kirjoitti Pariisiin vuocinaan monta artikkelia ikoneista. Aitona uusplatonikkona hän julisti kauneuden hierarkiaa, asteittaista nousua kohti ”kauneuden lumihuippuja”. V. P. Rjabušinskin ajatukset taitavat hämmentää jokaista, joka ei tunne niiden saksalaistaustaa – Schellingiä, Hegeliä, Kantia. Rjabušinskij julistaa ”... nousumme jatkuu ja edessä avautuu ääretön tähtiholvi: hengen eteishuone ...” ja lopuksi Rjabušinskij huudahtaa: ”Jumala Kristus on Korkein Kauneus!”¹³⁴ Toisessa yhteydessä Rjabušinskij sanoo: ”Jos idea on tosi, elävä ja syvä, taide myös on täydellinen.”¹³⁵ Olemme edellä nähneet, miten tämänkaltaisen filosofinen lähestymistapa ikonimaalaukseen sai taiteilijan toisensa jälkeen ”kääntymään” ikonimaalariksi. Samalla se kasvatti eroa historiallisen ikonitradition ja uuden ikonitaiteen välillä. Ne ovat mirusta kaksi selvästi erillistä histo-

riallista ilmiötä. Myöhäisantiikin perinne ei jatku Suomessa eikä edes Venäjällä – kaikkialla ikonimaalaus elää renessanssia.

L. A. Uspenskin kreikkalainen oppilas Konstantinos Xynópoulos muistele kauniisti opettajaansa: kerran Vladimir Losskij vei Uspenskin Chârtresin katedraaliin katsomaan sen veistoksia ja lasimaalauksia. Tuo käynti (lasimaalauksista tulvii valo!) kirkasti kirkon taiteen Uspenskille,¹³⁶ se kai oli hänen kääntymyksensä. Olen artikkelissani kuvannut ikonimaalariksi ryhtymistä sanalla hyppy ja ajattellut Søren Kierkegaardia.¹³⁷ Hänen ajatuskulkunsa ei ole sama kuin uusortodoksien. Mutta hyppy tässäkin on kysymyksessä: kristityn tie taiteen korkeuksiin.

VIITTEET

- ¹ Jääskinen 1990, s. 47.
- ² Hanka 1994, erityisesti s. 35–39.
- ³ ”Ikonopisanie ili ikonopis” 1894, s. 902; ”Ikonopisanie” 1902, s. 31. Pietarin taideakatemiassa vuonna 1909 vallineesta suhtautumisesta ks. Iscelenov 1955, s. 10.
- ⁴ Tilanne on selvitetty monissa aikalaislähteissä, esim. Trenëv” 1910, sivulta 15. Ongelman mutkikkautta ilmentää vielä paremmin tutkimus, jonka varsinainen aihe eivät olleet ikonit, vaan ikonimaalareitten tekemät lakkaminiatyirit, ks. Bakušinskij 1934, s. 103–106 sekä viite 88 s. 257–259.
- ⁵ Vysočajšče učreždenyj komitet popečitel’stva o russkoj ikonopisi.
- ⁶ Trenëv” 1910, s. 27; Bakušinskij 1934, viite 88 s. 257–259. Iscelenovin mukaan yleisön odotukset olivat pysyneet muuttumattomina vielä 1950-luvun Pariisissa; Iscelenov 1955, s. 8.
- ⁷ Muratov 1923, s. 211–212.
- ⁸ Lakkaminiatyiritäide on Bakušinskin kirjan varsinainen aihe, Bakušinskij 1934.
- ⁹ Seminarij imeni Kondakova v Prage 1928, s. 29; Rhineland 1974, s. 333; Skalová 1991, s. 26–27.
- ¹⁰ Obščestvo Ikona v Pariže 1928, s. 30. Yhdistys on venäjäksi Obščestvo Ikona, ranskaksi L’Association Icône.
- ¹¹ Russkoe Studenčeskoe Christianskoe Dviženie, RSCHD, myöhemmin RCHD.
- ¹² Russkoe Studenčeskoe Pravoslavnoe Edinenie, RSPE.
- ¹³ Pljuchanov 1993.
- ¹⁴ Dančenko, Krasilin 1994, s. 9, 11, 22, 25, 31–32.
- ¹⁵ V kružke revnitelej stariny 1928, s. 32; Pljuchanov 1993, s. 288.
- ¹⁶ Pljuchanov 1993, s. 80–84, 288; Ljudmila Ostrouchova-Kotrubenkova’n tiedonanto, Praha lokakuussa 1992. Ostrouchova-Kotrubenkova asui samassa talossa kuin Kosinskien perhe ja muistaa: ”Tatjana oli kaunis tyttö. Hänellä oli onneton romanssi – sen jälkeen hän heittäytyi ortodoksisuuteen. Hänestä kai tuli nunna”.
- ¹⁷ Pljuchanov 1993, s. 283.
- ¹⁸ Pimen Maksimovič Sofronov, käsikirjoitetut biografiset tiedot, KI-19, 128:5–3 UDU/ČAV, s. 1; Šnejder” 1931, s. 31; Šnejder” 1934, s. 20.

- ¹⁹ Hanka 1994.
- ²⁰ Ikoniteologien vaikutukseen törmää hiukan yllättäen esimerkiksi Edward Lucie-Smithin tuoreessa, populaarissa taidesanakirjassa, ks. Lucie-Smith 1991, s. 101; vrt. myös Kotkavaara 1994.
- ²¹ Miten perusteellista opetus oli? Aikalaislähte Trenëv antaa siitä kriittisen ja vähättelevän arvion, ks. Trenëv 1910, s. 26. Kirichenko on positiivinen, mutta ylimalkainen: pelkkä "revival of Russian art", muttei ikonimaalauksesta varsinaisesti mitään. Kirichenko 1991, s. 174–175.
- ²² Perusteellisimmat historiografiset esitykset sivistyneistön matkasta historiaan ks. Vzdornov 1985 ja Vzdornov 1986. Tuon ilmiön vaikutuksesta arkkitehtuurissa, maalaustaiteessa ja taideteollisuudessa ks. myös Kirichenko 1991.
- ²³ Kirichenko 1991, s. 78–89.
- ²⁴ Vrt. Hanka 1994, s. 36.
- ²⁵ Kirichenko 1991, s. 134–135, 140–160.
- ²⁶ Muratov 1913, s. 31–32; Punin 1913, s. 38–39; Muratov 1923, s. 206–207; Vzdornov 1985, s. 27.
- ²⁷ Trubeckoj 1991 [1918], s. 95–98.
- ²⁸ Zavoloko 1991, 157.
- ²⁹ Vanhauskoisten asemasta Moskovan liike-elämän huipulla ks. Rieber 1982.
- ³⁰ S. P. Rjabušin (Milano) kirje V. P. Rjabušinsille (Pariisi) 6.2.1933, s. 4, OIA, kokoelma oli 1987–1988 järjestämättä. Vrt. Muratov 1933 ja Kotkavaara 1991, s. 93 viite 146.
- ³¹ Muratov 1923, s. 205–206; vrt. Bobrov 1987, s. 37–39.
- ³² Lichačëva 1988, s. 300.
- ³³ Anisimov 1928, s. 22; Bobrov 1979, s. 12, 14.
- ³⁴ Aune Jääskinen valaisee *Jumalanäidin Konevitsalaisen ikonin* ympärille luotua kulttia ja selvittää yksityiskohtaisesti mm. tuolle ihmeistään tunnetulle ikonille annettuja uhrilahjoja; Jääskinen 1971, s. 24, 58–64.
- ³⁵ Vološin 1914, s. 26–27; Trubeckoj 1991 [1916], s. 39; [1918], s. 95.
- ³⁶ Trubeckoj 1991 [1916] s. 67–68; [1918], p. 95–98.
- ³⁷ Florovskij 1988 [1937], s. 492; Zen'kovskij 1989 [1950], s. 331, 333; Byčkov 1993, 36–37; Kirichenko 1991, s. 200.
- ³⁸ Florovskij 1988 [1937], s. 509.
- ³⁹ Ladner 1983, s. 75–82.
- ⁴⁰ Ladner 1983, s. 83–86; 92–93, 106.
- ⁴¹ [Uspenskij] 1948, s. 23.
- ⁴² Trubeckoj 1991.
- ⁴³ Trubeckoj 1991, s. 5; [Trubeckoj] 1973, s. 13.
- ⁴⁴ Trubeckoj 1991, s. 7–10.
- ⁴⁵ Trubeckoj 1991 [1915] s. 15–16, 23–25; [1916] s. 42–43, 45–46, 60; [1918] s. 88, 97 jne.
- ⁴⁶ Trubeckoj 1991 [1915], s. 34.
- ⁴⁷ Lännessä noista asioista metelöi jokin aika sitten Vladimir Teterjatnikov; Teterjatnikov [1981]; asiallisesti ne panee historialliseen yhteyteensä Jurij Bobrov, ks. Bobrov 1987, s. 36–51.
- ⁴⁸ Bobrov 1987, s. 39 ja erikoisesti viite 26 s. 151.
- ⁴⁹ Zelenskaja 1992, s. 76 ja viite 21. Komarovskin kirje Sergej Mečëville, 1930. Kirje on ilmeisesti jäljennetty Komarovskien perhearkistossa olevaan vihkoon. En ole nähnyt alkuperäistä lähdettä.
- ⁵⁰ Zelenskaja 1992, s. 76.
- ⁵¹ Zelenskaja 1992, s. 73.

- ⁵² Zelenskaja 1992, s. 74–76.
- ⁵³ Zelenskaja 1992, s. 76–78.
- ⁵⁴ Zelenskaja 1992, s. 83.
- ⁵⁵ Zelenskaja 1992, s. 75 ja viite 10. En ole nähnyt alkuperäistä kirjettä.
- ⁵⁶ Zelenskaja 1992, s. 83–84.
- ⁵⁷ Ellei toisin mainita, jokaista ikonia koskevat tekniset tiedot perustuvat vain omaan silmämääräiseen arviooni. Venäläisten diasporassa maalaamien ikonien tekniikasta, kunnosta ja valmistumisajankohdasta on harvoin valmiita raportteja. Suomessa niitä tekee jossain määrin esimerkiksi Valamon konservointilaitos. Erikoisen maininnan ansaitsee tässä E. Dančenkón ja M. Krasilin tuore pieni julkaisu vuodelta 1994, samoin *Valsts pieminekļu inspekcija*, Latvian museovirasto, jonka ortodoksisia ja vanhauskoisia kirkkoja käsittelevä kortisto ei pääty ensimmäiseen maailmansotaan. Ranskassa ja Tšekin tasavallassa en ole nähnyt mitään vastaavaa.
- ⁵⁸ Struve 1988, s. 195–197; Rejtlinger 1990 (1), s. 90–91; Rejtlinger 1990 (2), s. 73–75.
- ⁵⁹ Sergievskoe podvor'e, Académie St. Serge.
- ⁶⁰ Ozoline 1983, s. 25; Struve 1988 s. 195–197; Rejtlinger 1990 (1), s. 93.
- ⁶¹ Rejtlinger 1990 (1), s. 93. Arvatenkin kyseessä oli Grabar'in teossarjan osa VI, johon on keskitetty vanhavanäläinen taide.
- ⁶² Rejtlinger oli yksi niistä kymmenestä oppilaasta, jotka N. G. Jašvil vei tapamaan N. P. Kondakovia 15.6.1924; Kondakovin päiväkirja ajalta 1.1.1923–31.8.1924, LAPNP.
- ⁶³ Rejtlinger 1990 (1), s. 94–95.
- ⁶⁴ Struve 1988, s. 195–196; Rejtlinger 1988, s. 199; Rejtlinger 1990 (1), s. 94–95.
- ⁶⁵ Nikita Struven tiedonanto, Pariisi toukokuussa 1992.
- ⁶⁶ Yksi tällainen Johannes Kastajan ikoni on *Helsingin yksityisen ortodoksisen seurakunnan pyhän Nikolaoksen kirkossa*. Ikoni riippuu kirkon eteläseinällä aivan D. S. Stelleckin kookkaan *Ristiinnaulitseminen ja Venäjän pyhät* -ikonin tuntumassa. Ks. myös *Trenëv* 1904, kuva XI.
- ⁶⁷ Isä Igor' Vernikin tiedonanto, Pariisi toukokuussa 1992.
- ⁶⁸ Rejtlinger 1988, s. 199.
- ⁶⁹ Rejtlinger 1990 (1), s. 94.
- ⁷⁰ Rejtlinger 1988, s. 199; Rejtlinger 1990 (1), s. 94 sekä viite 22 sivulla 104!
- ⁷¹ Rejtlinger 1990 (1), s. 94.
- ⁷² Rejtlinger 1990 (1), s. 91.
- ⁷³ Kysymyksessä on Nesterovin kuva rinnakkain astelevista P. A. Florenskista ja Sergej Bulgakovista. Se on julkaistu värireproduktiona nimellä *Die Philosophen* näyttelyluettelossa *1000 [Tausend] Jahre Russische Kunst*, kuva 449 sekä s. 310 ja 451.
- ⁷⁴ Arviot ikonista perustuvat konservaattori Helena Nikkasen silmämääräisesti tekemiin havaintoihin; H. Nikkasen kirje K. Kotkavaaralle 18.8.1992.
- ⁷⁵ Olga Gubina-Kelčevskán tiedonanto ja ikonilahjoitus, Praha toukokuussa 1988.
- ⁷⁶ Andreev 1939, s. 236–237.
- ⁷⁷ Andreev 1939, s. 237. Kondakovin muistiinpanot ovat vähäsanaisia ja täynnä hankalia lyhennyksiä. Lähinnä niistä ilmenee vain, että Jašvil ja tämän tytär usein vierailivat Kondakovin luona, viimeinen käynti tapahtui pari päivää ennen Kondakovin kuolemaa. Vierailujen yhteydessä puhetta ikoneista oli esimerkiksi 18.5.1923: *R[uhtinatar] N. Gr. Jašvil vei Suzd[alilaisen]*

- J[umalan] Ä[idin ikonin]*. N. P. Kondakovin päiväkirja ajalta 1.1. 1923–31.8. 1924 sekä päiväkirja ajalta 1.9. 1924–16.2. 1925. LAPNP.
- ⁷² N.P. Kondakov mainitsee Katkovin ja tämän ikoneja 14.7. 1924; Kondakovin päiväkirja ajalta 1.1. 1923–31.8. 1924, LAPNP. Pöytäkirja n. 7 *Uspenie-veljeskunnan* kokouksesta 7.11. [25.10.] 1927, & 4 sekä päätökset: 2; AHMP, *Uspenskoe Bratsivo*.
- ⁷³ Pöytäkirja numero 12 *Uspenie-veljeskunnan* kokouksesta 20.5. [7.5.] 1930, & 5, AHMP, *Uspenskoe Bratsivo*.
- ⁸⁰ Andreev 1939, s. 237–238; Rhineland 1974, s. 335; Skélová 1991, s. 27 sekä kuva 4 s. 47.
- ⁸¹ Rouva Ljudmila Ostrouchova-Kotrubenkovan ja Kondakov-instituutin jäsenen V. Mel'nikovin tiedonannot, Praha lokakuussa 1992. Ljudmila Ostrouchova-Kotrubenkovan isän P. A. Ostrouchovin valokuva-albumi sisältää useita N. G. Jašvilin tekemiä joulukortteja.
- ⁸² Andreev 1939, s. 237; Rhineland 1974, s. 235; *Pimen Maksimovič Sofronov*, biografisia tietoja sisältävä käsikirjoitus, KI-19, 128: 5–3, UDU/ČAV, s. 1–3.
- ⁸³ Vrt. Andreev 1939, s. 237; ikonimaalausohjekirjan aineistoa on säilynyt Kondakov-instituutin arkistossa, ks. KI-42, 322 UDU/ČAV.
- ⁸⁴ H. Nikkasen kirje K. Kotkavaaralle 18.8. 1992.
- ⁸⁵ Seurakunnan esimies kirkkoherra Mihail Politschenko ei ole selvillä siitä, miten Stelleckin ikoni on alunperin joutunut seurakuntaan. Seurakunnan taloudenhoitajan S. Järnefelt-Sundqvistin kirje K. Kotkavaaralle 3.10.1994.
- ⁸⁶ [Benois] 1911, s. 8; Semenov-Tjan-Šanskij, s. 1, OIA.
- ⁸⁷ Semenov-Tjan-Šanskij, s. 1–2; Zelenskaja 1992, s. 74–77.
- ⁸⁸ Zeeler 1947.
- ⁸⁹ Zander 1930; Makovskij 1956, s. 157.
- ⁹⁰ P. S. Nikitinin nauhoitettu haastattelu, OIA, ja siitä teettämäni konekirjoitettu versio.
- ⁹¹ Semenov-Tjan-Šanskij, s. 2, OIA.
- ⁹² P. S. Nikitinin haastattelu, OIA, sekä haastattelun konekirjoitettu versio, s. 7, 9–11. Olen keskustellut haastattelussa kuvaillusta tekniikasta konservattori Auli Martiskaisen ja pappismunkki Arsenin kanssa.
- ⁹³ Tämän ikonografisen sommitelman perusosaa (risti ja sen juurella seisomassa neljä hahmoa) Stelleckij käytti jo niissä piirroksissa, jotka hän teki V. N. Il'inin vuonna 1926 Pariisissa julkaistuun kirjaan. Sen mukaan esikuvina olivat "Novgorodin koulukunnan ikonit 1400-luvulta", vrt. Il'in 1926, esipuhe, sekä piirros *Golgotha*.
- ⁹⁴ Tämä mainittiin julkisuudessa samana vuonna, kun riikalainen *VAHP* julkaisi lehdessään kuvan Stelleckin ikonista. Ikonin yhteydessä ei ole minkäänlaista viittausta Helsinkiin. *Rodnaja starina* 1928, 5–6, kuvaliite sivujen 24 ja 25 välissä.
- ⁹⁵ Stelleckin taide herätti paljon kriittisiä arvioita. Yksi varhaisimmista arvostelijoista oli Alexandre Benois, ks. [Benois] 1911, s. 5–8. Ks. myös Kirichenko 1991, s. 253 ja 256 sekä kuvat 273, 277–279, joissa Stelleckin ote sentään vielä on omaperäinen, tuore.
- ⁹⁶ Kjellin 1956, s. 33; *Den ryska ikonens 1000 år* 1988, s. 67–69.
- ⁹⁷ Kondakov-instituutin kirjallinen suositustodistus, jonka D.A. Rasovskij kirjoitti Sofronovin pyynnöstä 23.4. 1934, KI-19, 128:75 UDU/ČAV sekä Sofronovin kirje N. G. Jašvilille Serbian Rakovicasta 23.4. 1934, KI-19, 128: 74 UDU/ČAV.
- ⁹⁸ V kružke revnitelej stariny 1928, s. 32; P.juchánov 1993, s. 288.

- ⁹⁹ Zavoloko 1931, s.18–19; Dančenko, Krasilin 1994, s. 35.
- ¹⁰⁰ *Pimen Maksimovič Sofronov*, käsinkirjoitetut biografiset tiedot, KI-19, 128:5–3 UDU/ČAV, s. 1; Danilov, Biographie résumé de Sophronov, s. 1–2, PCA; Karnow 1976, s. 210; Dančenko, Krasilin 1994, s. 32.
- ¹⁰¹ *Pimen Maksimovič Sofronov*, käsinkirjoitetut biografiset tiedot, KI-19, 128:5–3 UDU/ČAV, s. 1–3; Danilov, Biographie résumé de Sophronov, s. 2–3, PCA; Dančenko, Krasilin 1994, s. 32, jossa ”vuonna 1932 N. P. Kondakovin kutsu-
mana Prahaan” on erheellinen tieto. Myös muutama tätä seuraavista tiedoista on virheellinen.
- ¹⁰² Sofronovin kirje D. A. Rasovskille 31.10.1939, KI-19, 128:19 UDU/ČAV; Danilov, Biographie résumé de Sophronov, s. 3–4, PCA; Karnow 1976, s. 211.
- ¹⁰³ Frolov 1929, Zavoloko 1931; nuori taiteilija ja ikonimaalari I. I. Rybakov Grebensčikovin talossa, Riika joulukussa 1994.
- ¹⁰⁴ Sofronovin kirje N. G. Jašvilille Latvian Rezeknestä 23.9. 1932, KI-19, 128:87 UDU/ČAV.
- ¹⁰⁵ Sofronovin kirje N. G. Jašvilille Serbian Rakovicasta 13.7. 1935, KI-19, 128:59 UDU/ČAV.
- ¹⁰⁶ Sitaatti on otsikkona artikkelissa, joka julkaistiin viisi vuotta Sofronovin kuoleman jälkeen konservatiivisessa *Russkoe Vozroždeniessa*; Zavališin 1980, IV, 12.
- ¹⁰⁷ Randall 1968, PCA.
- ¹⁰⁸ De Caluwén tiedonanto huhtikuu 1983; Gluschkoff 1983; Kotkavaara 1986, s. 93–94.
- ¹⁰⁹ Ainakin seuraavat tunnetaan: Belogradov, M. M.; Bykodorov, S. T.; Leonov, S. A.; Michailov, I. I.; Solncev, M. G. – ks. Dančenko, Krasilin 1994, s. 9, 11, 22, 25, 31–32.
- ¹¹⁰ Monistettu kyselykirje ja osa vastauksista on säilytetty kansiossa *Anketa o malovani ikon v cizině*, KI-15, 5 UDU/ČAV; Sofronovin vastauksesta 10.1.1933, joka on osoitettu N. G. Jašvilille on vaikea sanoa mitään lopullista, sillä kirjeen jälkimmäinen lehti (useita lehtiä?) ei ole säilynyt. Kirje on eri kansiossa kuin yllä mainitut vastaukset – ks. KI-19, 128:85 UDU/ČAV.
- ¹¹¹ Ikonissa ei näy signatuuria. Sen attribuointi ja ajoitus perustuvat G. V. Morozovin tiedonantoon, Pariisi joulukuussa 1987.
- ¹¹² G. V. Morozovin tiedonannot, Pariisi marras- ja joulukuussa 1987, huhti- ja marraskuussa 1988; Nikkanen 1983, s. 170–171; *Hermeneia* 1994, 1, s. 59–60.
- ¹¹³ Nikkanen 1983, s. 171, Kotkavaara 1986, s. 91–92.
- ¹¹⁴ Nikkanen 1983, s. 170; Morozovin tiedonanto, Pariisi joulukuussa 1987.
- ¹¹⁵ Olen nähnyt ikonin G. V. Morozovin kotona joulukuussa 1987.
- ¹¹⁶ Morozovin suullisia tiedonantoja, Pariisi joulukuussa 1987. Mainittu *Perezvo-ny*-lehden numero on yhä tallella *Ikonyhdistyksen* kirjastohuoneessa Pariisissa, se on julkaistu vuonna 1929. Lehteä on luettu: siinä on reunamerkintöjä, jotka käsiala paljastaa V. P. Rjabušinskin tekemiksi.
- ¹¹⁷ Morozovin tiedonanto, Pariisi joulukuussa 1987; Nikkanen 1983, s. 170.
- ¹¹⁸ Valamossa maalattu ikoni on nykyisin hallitsevalla paikalla Vaasan *pyhän Nikolaoksen* kirkossa, se näkyy sisään tullessa edessä vasemmalla.
- ¹¹⁹ I. N. Kudrjajtsewin kirje N. I. Iscelenoville 24.1. 1954, IKA HYK-SK; N. I. Iscelenovin kirje Kudrjajtsewille 8.2. 1954, IKA HYK-SK.
- ¹²⁰ Ajoituksen perusteista ks. Bogenhardt [1977], s. 20–21, 77.
- ¹²¹ Bogenhardt [1977], s. 76–78.

- ¹²² Vasjutinskaja-Markade 1969, s. 88–90; Bogenhardt [1977], s. 6–8; 10–11.
- ¹²³ Vasjutinskaja-Markade 1969, s. 92; Bogenhardt [1977], s. 5.
- ¹²⁴ Vasjutinskaja-Markade 1969, s. 90; Bogenhardt [1977], s. 11–13.
- ¹²⁵ Somov 1979, s. 355, 356, 380, 420–421.
- ¹²⁶ Vasjutinskaja-Markade 1969, s. 90–91; Bogenhardt [1977], s. 13–14.
- ¹²⁷ Vasjutinskaja-Markade 1969, s. 92; Bogenhardt [1977], s. 17. Pariisissa P. A. Fëdorovin ikoneita on esimerkiksi VOKL:n kirkossa (rue Olivier de Serres), *nyhän Serafim Sarovilaisen kirkossa* (rue Lecourbe), venäläisen hautausmaan kirkossa (Ste. Geneviève des Bois). Yksi varhainen esimerkki on vuonna 1928 kankaalle maaiattu *Nikolaos Ihmeidentekijä* (92,5 X 73) VOKL:n kirkossa.
- ¹²⁸ Xynópoulos 1988, s. 77.
- ¹²⁹ Vedernikov 1972, s. 216–218; Bogenhardt [1977], s. 16, alaviite 1.
- ¹³⁰ Vedernikov 1972, s. 216–217; "Ettekö tiennyt, että Eaukkuvat meitä punaisiksi?" L. A. Uspenskaja, L. A. Uspenskin leski, Pariisi huhtikuussa 1988.
- ¹³¹ Zurcv 1976, 285–286.; Bogenhardt [1977], s. 15–16.
- ¹³² Vedernikov 1972, s. 218; Bogenhardt [1977], s. 15; Kartašev-Struve 1990, s. 29.
- ¹³³ Bogenhardt [1977], s. 19–21. Anne Bogenhardtin N. Struvelle (UER de Russe, Université de Paris X) tekemä opinnäyte sisältää Krugin ikonien ja freskojen kartoituksen. Opinnäytettä ei ole julkaistu, ei myöskään sen liitteeksi tehtyä diakkoelmaa; Anne Bogenhardt-Filipenkon tiedonanto, Pariisi syyskuussa 1992.
- ¹³⁴ Rjabušinskij, V. P. 1955 (1), s. 132–133.
- ¹³⁵ Rjabušinskij, V. P. 1955 (2), s. 117.
- ¹³⁶ Xynópoulos 1988, s. 77.
- ¹³⁷ Aattelu ei johda uskoon, siksi hyppy on Kierkegaardin mielestä välttämätön. Väikuttava on myös se ajattelun (teologian) ja uskon vastakkainasettelu, jonka N. A. Berdjaevin ystävä Lev Sestov (Schwarzman) esittää teoksissaan.

VENÄJÄNKIELISET NIMET: TRANSLITTEROINTI

Translitteroin artikkelissa ja viitteissä venäjänkieliset sanat ja nimet ISO-järjestelmän mukaan. Venäjän "h" on kuitenkin "ch", ei "t". Poikkeuksena tästä säännöstä ovat sellaiset Suomessa asuvat henkilöt, joiden nimi on vakiintunut toiseen asuun (Kudrjavtsev, ei Kudrjavcev). Tämän lisäksi viitteissä esiintyvät seuraavat poikkeukset: 1) kun kyseessä on venäjstä jollekin toiselle kielelle käännetyn teoksen tekijä jonka nimi ei esiinny atikkelissa, nimi on viitteessä sama kuin käännoksessä (Kirichenko eikä Kiričerko). 2) kun kyseessä on käännetyn kirjan tekijä, joka mainitaan artikkelissa, nimi on translitteroitu ja hakasuluissa. Siis [Uspenskij] kun käänno ilmoittaa Ouspensky.

SUULLISET TIEDONANNOT, KIRJEET

Arseni, pappismunkki; Anne Bogenhardt-Filipenko; Patrick Cendrier; isä Robert De Caluwé; Olga Gubina-Kelčevská; Sinikka Järnefelt-Sundqvist; Auli Martiskainen; V. Mel'nikov; G. V. Morozov; P. S. Nikitin; Helena Nikkanen; Ljudmila

Ostrouchova-Kotrubenková; Ivan Rybakov; Nikita Struve; L. A. Uspenskaja; isä Igor' Vernik; Z. E. Zaleskaja.

ARKISTOT, LYHENTEET

AHMP *Archív Hlavního Města Prahy* (Praha); **IKA HYK-SK** Ivan Kudrjavtsewin arkisto: talletettu *Helsingin yliopiston kirjaston Slaavilaiseen kirjastoon*; **LAPNP** *Literární Archív Památníku národního písemnictví*: N. P. Kondakovin yksityiset paperit, kokoelma oli vuonna 1989 Stare Hradyn linnassa järjestämättömänä; **OIA** *Obščestvo Ikona, Ikonijhdistys*. Arkiston perustana ovat V. P. Rjabušinskin ja N. I. Iscelenovin paperit. Vuosina 1987–1988 ja 1992 ne olivat järjestämättä (Pariisi); **PCA** Patrick Cendrier, yksityinen arkisto: valokuvia ja lehtiartikkeleita, joissa puutteelliset lähdemerkinnät (Pariisi); **UDU/ČAV** *Ústav Dějin Umění/ Česká Akademie Věd: Kondakov-instituutin* arkiston ja kirjaston nykyinen haltija (Praha).

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Anisimov 1928 *Vladimírskaja ikona Božiej Materi* (Zografika, Pamjatniki ikonopisi 1) Praga 1928
 Bakušinskij 1934 *Iskusstvo Palecha*, Moskva-Leningrad 1934
 [Benois] Benua 1911 *Iskusstvo Stelleckago, Apollon* 1911, 4, s. 15–16.
 Bobrov 1987 *Istorija restavracii drevnerusskoj živopisi*, Leningrad 1987
 Bogenhardt [1977] *Etude sur l'oeuvre et la vie du révérend père Gregoire Krug, Peintre d'icônes de notre siècle, 1–2*; UER de Russe, Université de Paris X
 Byčkov 1993 *Die neorthodoxe Theologie der Ikone, Ostkirchliche Studien* 1993, 42, s. 36–50.
 Dančenko-Krasilin 1994 *Materialy k slovarju ikonopiscev XVII–XX vekov*, Moskva 1994.
Den ryska ikonon 1000 år, Nationalmusei katalog n. 513, Uddevalla 1988.
 Florovskij 1988 [1937] *Puti russkogo bogoslovija*, Paris 1988.
 Frolov 1929 *O poslednich dnjach "čelovečeskich"*, *Rodnaja starina* 1929, 7, s. 15–17.
 Gluschkoff 1983 *Mitrarovasti Robert de Caluwé 70 vuotta, Aamun Koitto* 1983, 11, s. 171.
 Grabar' [red.: 1914] *Istorija russkago iskusstva*, VI, Moskva.
 Hanka 1994 *Suomenlinnan Aleksanteri Nevskin kirkko ja akateemisen taiteen lähteet, Ortodoksinen kirkko ja akateemisen taiteen ihanteet, Viaporin Aleksanteri Nevskin katedraalin ikoneita*, Kuopio 1994, s. 35–96.
Hermeneia 1994, 1.
 "Ikonopisanie" 1902 *Bol' šaja enciklopedija*, 10, S. –, Peterburg" 1902.
 "Ikonopisanie ili ikonopis'" 1894 *Brokgauz" -Efron*, *Enciklopedičeskij slovar'*, 12, S. Peterburg", 1894.
 Il'in 1926 *Zapečatannyj grob*", *pascha netlenija*, Paris 1926. OIA.
 Iscelenov 1955 *O russkoj ikonopisi, Vozroždenie* 1955, 39, s. 5–13.
 Jääskinen 1971 *The Icon of the Virgin of Konevitsa, A Study of the "Dove Icon" and its Iconographical Background*, Helsinki 1971.
 Jääskinen 1990 *Ikonitaide, Ars Suomen taide*, 5, Keuruu 1990 s. 47–59, 300–301.

- Kartašev, Struve 1990 *70 let Izdatel'stva "YMCA-Press"*, Paris 1990.
- Kirichenko 1991 *The Russian Style*, Compiled by Mikhail Anikst, Singapore 1991.
- Kjellin 1956 *Ryska ikoner*, Stockholm 1956.
- Kotkavaara 1986 Den avklädda ikonerna. Det reformerade ikonmåleriet och dess uppkomst i Finland, Pro graduavhandling i konsthistoria, Åbo Akademi 1986.
- Kotkavaara 1991 *The Icon in Exile, Émigré icon painting and its background in prerevolutionary Russia*, Licentiate thesis in art history, Åbo Akademi 1991.
- Kotkavaara 1994 Parjatut akateemiset ikonit – kappale asenteiden historiaa, *Ortodoksinen kirkko ja akateemisen taiteen ihanteet*, Viaporin Aleksanteri Nevskin katedraalin ikoneita, Kuopio 1994, s. 12–20.
- Ladner 1983 *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy. Images and Ideas in the Middle Ages*, Roma 1983, s. 73–111.
- Licháčeva 1988 *Iz istorii otdela drevnerusskogo iskusstva russkogo muzeja (1898–1917)*, Akademiya Nauk SSSR, *Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytiya*, Moskva 1989, s. 296–303.
- Lucie-Smith 1991 *The Thames and Hudson Dictionary of Art Terms*, Toledo 1991.
- Makovskij 1956 D. S. Stelleckij, *Grani*, 1956, 31, s. 153–164.
- Muratov 1913 EPOCHI drevne-russkoj ikonopisi, Vystavka drevne-russkago iskusstva v Moskve, *Starye gody* 1913, aprel', s. 31–38.
- Muratov 1923 Otkrytiya drevnjago russkago iskusstva, *Sovremennaja zapiski* 1923, 14, s. 197–218.
- Muratov 1933 Vokrug ikony 1–4, *Vozroždenie* 2797, 2799, 2803, 2809.
- Nikkanen 1983 Helsingin hautausmaan kirkon ikonostaasin maalar., *Aamun Koitto* 1983, 11, s. 170–171.
- Obščestvo Ikona v Pariže 1928 *Rodnaja starina* 1928, 5–6.
- Ozołine 1983 Le renouveau contemporain de l'iconographie orthodoxe et les débuts de l' école dite de Paris, *Colloque sur l'Orthodoxie en France* 1983, s. 23–27.
- Perezvny* 1929, 4, OIA.
- Pljuchanov 1993 *RSCHD v Latvii i Estonii*, YMCA-Press 1993.
- Punin 1913 Vystavka drevne-russkago iskusstva, *Apollon'* 1913, 5, s. 38–42.
- Randal 1968 Milville Man is One of Few Icon Artists in World, *New Jersey New[s?]*, *Sunday Bulletin* 18.2.1968, PCA.
- Rejtlinger 1988 Ioanna, sestra, Iz pisem k moskovskoj moloděži, *Vestnik RCHD* 1983, V 3, N 154, s. 198–201.
- Rejtlinger 1990 (1) Ioanna, sestra, Otryvki vospominanija ob o. Sergii, *Vestnik RCHD*, V 2, N 159, s. 51–79.
- Rejtlinger 1990 (2) Ioanna, sestra, Avtobiografija, *Vestnik RCHD*, V 2, N 159, s. 84–104.
- Rhinlander 1974 Exiled Russian Scholars in Prague: The Kondakov Seminar and Institute, *Canadian Slavonic Papers* 1974, V 16, N 3, s. 331–352.
- Rjabušinskij, V. P. 1955 (1) Krizis religioznago iskusstva na zapade i rol' ikony pri etom", 1–2, 1) *Vozroždenie* 1955, 37, s. 128–133; 2) *Vozroždenie* 1955, 39, s. 22–25.
- Rjabušinskij, V. P. 1955 (2) Značenie russkoj emigracii v idejnoj žizni sovremenago mira, *Vozroždenie* 1955, 40, s. 116–119.
- Rodnaja starina* 1928. OIA.; HYK-SK.

- Semenov-Tjan-Šanskij Pamjati Stelleckago, päiväämatõn, 9 konekirjoitusliuskaa, OIA.
- Škalová 1991 Das Prager Seminarium Kondakovianum, später das Archeologische Kondakov-Institut und sein Archiv (1925–1952). A Thousand-Year Heritage of Christian Art in Russia, symposium 1988, *Slavica Gandensia* 1991, 18, s. 21–24.
- Seminarij imeni Kondakova v Prage 1928 *Rodnaja starina* 1928, 4, s. 32.
- Šnejder" 1931 Obščestvo Ikona, *Cerkovnyj vestnik" zapadnoevropejskoj eparchii, Le Messenger de l'Eglise Russe à l'étranger* 1931, 1, s. 30–32.
- Šnejder 1934 Obščestvo Ikona, *Cerkovnyj vestnik" zapadnoevropejskoj eparchii, Le Messenger de l'Eglise Russe à l'étranger* 1934, 11–12, s. 19–21.
- Somov 1979 *Konstantin Andreevič Somov, Mir chudožnika, pis'ma, dnevniki, suždenija sovremennikov, vstupitel'naja stat'ja, sostavlenie, primečanija i letopis' žizni i tvorčestva K. A. Somova J. N. Podkopaevoj i A. N. Svešnikovoj*, Moskva 1979.
- Struve 1988 *Sestra Ioanna Rejtlinger, Vestnik RCHD, V 3, N 154, s. 194–197. 1000 [Tausend] Jahre Russische Kunst*, Schleswig-Holsteinisches Landesmuseum 1988, Hessisches Landesmuseum, Kulturministerium der UdSSR 1988, Hamburg 1988.
- Teteriatnikov [1981] *Icons and Fakes. Notes on the George Hann Collection, a three volume xeroxed issue distributed by the Teteriatnikov Art Expertise. Kungliga Biblioteket*, Stockholm.
- Trenëv" 1904 *Ikonostas" cerkvi Ioanna Bogoslova pri Techničeskom" železnodorožnom" učilišče v" g. Borisoglebske. Sovremennaja frjaz'*. Moskva 1904.
- Trenëv" 1910 *O russkoj ikonopisi po povodu voprosa o nej v" Gosudarstvennoj Dume*, Moskva 1910.
- Trubeckoj 1991 *Tri očerka o russkoj ikone*, Novosibirsk 1991.
- [Uspenskij 1948] *L' Icône, Vision du monde spirituel, Quelques mots sur son sens dogmatique, Mélanges de l' Institut Orthodoxe Français de Paris, Léonide Ouspensky de la confrérie de Saint-Photius, professeur d'icongraphie à l'Institut. Paris* 1948.
- Vasjutinskaja-Markade 1969 *Svetloj pamjati otca Grigorija Kruga, Vozroždenie* 1969, 216, s. 88–97.
- V kružke revnitelej stariny 1928 *Rodnaja starina* 1928, 4.
- Vedernikov 1972 *Vladimir Losskij i ego bogoslovie, Bogoslovskie trudy* 8, Moskva 1972, s. 215–230.
- Vološin" 1914 *Čemu učat" ikony?, Apollon"* 1914, 5, s. 26–29.
- Vzdornov 1985 *Otkrytie drevnerusskoj živopisi, dorevolucionnyj period, Chudožestvennoe nasledie*, 10, Moskva 1985, s. 24–39.
- Vzdornov 1986 *Istorija otkrytija i izučenija russkoj srednevekovoj živopisi XIX vek, Ministerstvo Kul'tury SSSR*, Moskva 1986.
- Zander 1930 *V" obiteli prepodobnago Sergija, Pravoslavnaja mysl', Chronika Bogoslovskago instituta v" Pariže, 2, Pariž* 1930, s. 188–199.
- Zavoloko 1931 *Svetloj pamjati Gavriila Efimoviča Frolova, Rodnaja starina* 1931, 10, s. 18–19.
- Zavoloko 1991 *Istorija cerkvi Christovoj*, Riga 1991.
- Zeeler 1947 *D. S. Stelleckij, Russkaja mysl'* 19.4.1947.
- Zelenskaja 1992 *Chudožnik Vladimir Komarovskij, Danilovskij blagovestnik* 1992, 4, s. 73–84.
- Zen'kovskij 1989 [1950] *Istorija russkoj filosofii*, 2, Paris 1989.

Zurov i 1976 Monach-ikonopisec G. I. Krug, *The New Review, Novyj Žurnal* 1976, 124, s. 283–288.
 Xynópoulos 1988 Leonídas Ouspenský, *Sýnaxi* 1988, 28, s. 77–83.

SUMMARY

Kari Kotkavaara: *The Twentieth Century Russian Artists as Icon Painters*

Since the 1960's icons have been painted in Finland with the traditional Byzantine technique, and it is a widely held opinion that these icons represent an unbroken tradition going back to the late Antiquity. The point of departure of this article is the late nineteenth century vernacular icon painting in Russia and the events which sealed the fate of this declining tradition. The dialogue between professional Russian painters (V. M. Vasnetsov, V. A. Komarovskii) and old restored icons is examined, and the decline of the icon as an object of cult is also paid attention to. The focus then returns to artists who – inspired by Neo-Orthodox thinkers such as E. N. Trubetskoi – celebrate icons as manifestations of the spiritual ascent of the human soul (Komarovskii, L. A. Uspenskii). Many of these artists started to paint icons themselves. In Soviet Russia the vernacular production of icons ceased and, subsequently, an icon painting of the expatriate Russians emerged. Of course, the commitment of professional Russian artists to icons and icon painting pertained to the neo-religious undercurrent of the Russian Silver Age. In this article this commitment is called a "leap to the icon".

Six twentieth century icons are discussed in another section of the article: 1) *St. John the Baptist* by Iuliia Reitlinger (Prague ca. 1924, now Paris); 2) *The Mother of God of Kazan* by Princess Iashvil (Prague 1925, now Turku); 3) *The Crucifixion and the Saints of Russia* by D. S. Stelletskaia (Cannes or Paris 1928, now Helsinki); 4) *The Mother of God of Tenderness* by P. M. Sofronov (Riga ca. 1928, now Stockholm); 5) *Ss. Sergii of Radonezh and Serafim of Sarov* by G. V. Morozov (Paris ca. 1935); 6) *St. Geneviève* by Grigorii Krug (Le-Mesnil-Saint-Denis ca. 1950).

In relation to the reproduced icons a "history from below" is sought through primary sources, most of which originate from European centers of émigré Orthodoxy in the 1920's and the 1930's; from Paris, Prague, Estonia and Latvia. Primary sources help to reconstruct a connection between the icons and their painters. We see that *St. John the Baptist* actually portrays Father Sergei Bulgakov: the sketch was made while the model was asleep. And the Old Believer P. N. Sofronov seems to have been the first professional icon painter ever to give lessons to mixed companies; to modern companies of artists and amateurs.

Mikko Ketola

Ukrainan kirkkokunnat neuvostoajan jälkeisessä murroksessa 1991–1993

Uniaattien eli *ukrainalaiskatolilaisten* (suositeltavampi nimitys) ja ortodoksien suhteet Länsi-Ukrainassa ovat olleet 1980-luvun lopulta lähtien erittäin tulehtuneet. Tämä on luonut synkän varjon katolis-ortodoksisen vuoropuhelun ylle, sillä ongelma ei ole koetellut vain ukrainalaiskatolisen kirkon ja Moskovan patriarkaatin välejä, vaan se on koskettanut myös Vatikaanin ja Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin suhteita.*

Suurimmat kiistat kirkkojenvälisissä suhteissa Länsi-Ukrainan alueella ovat aiheutuneet siitä, että maan alla pitkään toimineet ukrainalaiskatolilaiset poliittisten olojen vapauduttua ryhtyivät vaatimaan ja valtaamaan entisiä kirkkojaan ortodokseilta takaisin. Ukrainalaiskatolisen kirkon jäsenmäärä kasvoi 1980-luvun lopusta lähtien huimaa vauhtia, kun lukuisat ennen virallisesti ortodoksiset seurakunnat siirtyivät pappeineen ja kirkkorakennuksineen ukrainalaiskatolisen kirkon helmaan.

Sekaannusta lisäsi vielä se, että vuonna 1921 epäkanonisesti perustettu ja neuvostoaikana kielletty Ukrainan autokefaalinen ortodoksinen kirkko aloitti toimintansa julkisesti uudelleen 1980-luvun lopulla. Eniten tilanteesta on kärsinyt Moskovan patriarkaatti, joka on menettänyt seurakuntalaisiaan kumpaankin ukrainalais-kansalliseen kirkkoon. Vastavetonaan patriarkaatti yritti lisätä vaikutusvaltaansa myöntämällä alaiselleen Ukrainan ortodoksiselle eksarkaatile vuonna 1990 autonomian ja siten lisää itsenäisyyttä. Se ei kuitenkaan muuttanut kehityksen suuntaa.

* Artikkelin on jatkanut tekijän Ortodoksia 41:ssä julkaisemalle katsaukselle *Länsi-Ukrainan uniaattikysymys uskontopoliittisena ja ekumeenisena ongelmana*.

1. Ukrainan itsenäistyminen ja suhteet Venäjään

Ukrainassa kirkkopoliittikkaa on välistä vaikea erottaa muusta politiikasta. Siksi kirkollisia oloja seurattaessa on pidettävä mielessä maan poliittinen kehitys.

Moskovassa elokuussa 1991 epäonnistunut vallansaappausyritys vauhditti Neuvostoliiton hajoamista. Ukrainassa järjestettiin kansanäänestys itsenäisyydestä 1.12. 1991, jolloin 90 % äänestäneistä kannatti sitä. Ukrainan korkein neuvosto julisti maan itsenäiseksi 5.12. ja presidentiksi tuli kansallismielisyyden aallon harjalla ratsastanut entinen kommunisti *Leonid Kravtshuk*.

Ukraina perusti yhdessä Venäjän ja Valko-Venäjän kanssa Itsenäisten valtojen yhteisön (IVY) 8.12. 1991. Suhteet Venäjään eivät kuitenkaan olleet ongelmattomat, vaan maat olivat eri mieltä mm. rajakysymyksistä ja asevoimiin liittyvistä järjestelyistä. Konservatiiviset venäläiset nationalistit eivät olisi halunneet päästää Ukrainaa irti Venäjän vaikutuspiiristä. Monet sellaisetkin, jotka olivat valmiita hyväksymään Neuvostoliiton hajoamisen, olivat kuitenkin uskoneet, että Ukraina kaikesta huolimatta pysyisi Venäjän yhteydessä. Tällaiset näkemykset olivat yleisiä myös Ukrainassa.

Venäjän ja Ukrainan välit kiristyivät jo keväällä 1992, kun maiden välille syntyi vakavaa kiistaa Mustanmeren laivastosta ja Krimin niemimaasta, jossa valtaosa väestöstä on venäläisiä. Maiden presidentit sopivat keskenään laivaston jakamisesta, mutta heinäkuussa 1993 Venäjän korkein neuvosto julisti Krimillä sijaitsevan Sevastopolin tukikohdan kuuluvaksi Venäjään vastoin presidenttien sopimusta.

Toinen maiden suhteita kiristänyt seikka oli ydinasekysymys. Huhtikuussa 1992 Ukraina aloitti alueellaan olevien taktisten ydinaseiden siirron Venäjälle. Saatuaan niiden siirron suoritetuksi se julisti kesällä 1993 loput alueellaan olevat ydinaseet omikseen. Näin maiden välit olivat kesään 1993 tultaessa monesta syystä joutuneet kriisiin.

Myös Ukrainan talous oli pahoissa vaikeuksissa. Talousuudistukset eivät tuottaneet tulosta, ja Venäjä kohotti toimittamansa energian hinnan lähes pilviin. Marraskuussa 1992 Ukrainan taloudessa jouduttiin ottamaan käyttöön erilaisia sääntelykeinoja. Kaikissa vaikeuksissaan Ukraina ei kuitenkaan sortunut verisiin sisäisiin konflikteihin, mikä erotti sen useimmista muista Neuvostoliitosta lohjenneista valtioista. Tähän oli selityksenä itsenäisyysliikkeen saama laaja-alainen poliittinen kannatus. Päämäärän takana olivat eri poliittiset ryhmät uudistusmielisistä kommunisteista Länsi-Ukrainan nationalisteihin.¹

Tutkimusjaksona Ukrainassa oli noin 52 miljoonaa asukasta, joista

ukrainalaisia oli 73 % ja venäläisiä 22 %. Eniten venäläisiä oli maan itäosissa. Ortodoksien määrä oli arviolta 20–30 miljoonaa, ukrainalaiskatolilaisia oli viitisen miljoonaa ja roomalaiskatolilaisia n. 400 000. Varsinkin ortodoksien määrää koskevat arviot vaihtelevat suuresti.

2. Ukrainalaiskatolinen kirkko vakiinnuttaa vaikutuspiirinsä

Länsi-Ukrainaa 1980-luvun lopusta ravistellut taistelu kirkkorakennuksista jatkui vielä loppusyksystä 1991, vaikkakaan ei niin kiihkeänä kuin aiemmin. Ilmeisesti suurin osa Länsi-Ukrainan kiistanalaisista kirkkoista oli tässä vaiheessa jo vaihtanut omistajaa, sillä syyskuussa neuvotteluja käytiin jo Länsi-Ukrainan ulkopuolella, mm. erään kiovalaisen kirkon luovuttamisesta ukrainalaiskatoliselle kirkolle. Nämä keskustelut tuottivatkin tulosta, vaikka ukrainalaiskatolilaisten käyttöönsä tällä kertaa saama tila ei sopinutkaan kovin hyvin jumalanpalveluksiin. Viranomaiset tarkoittivat ratkaisun väliaikaiseksi; tila saisi palvella ukrainalaiskatolilaisia siihen asti, kunnes he rakentaisivat Kiovaan oman kirkon.²

Ilmeisesti viranomaiset asettivat tahallaan esteitä, sillä Kiova oli jo selvästi ortodoksisen kirkon valta-aluetta ja ukrainalaiskatolilaisten vaatimusta saattoi alunperinkin pitää hieman provosoivana.

Ukrainalaiskatolisen kirkon pyrkimykset ulottaa toimintansa varsinaisen valta-alueensa ulkopuolelle eivät sujuneet muutenkaan vastuksitta. Sen sai kokea esimerkiksi kardinaali *Lubatshivski* matkustaessaan loka-kuussa 1991 Tshernovtysin Etelä-Galitsiaan, missä väestön valtaosa oli perinteisesti ollut ortodokseja. Alueen ortodoksinen piispa Onufri lähetti kardinaalille sähkösen, jossa hän syytti tätä käsien tahraamisesta ortodoksien vereen. Kiovassa ukrainalaiskatolilaisia syytettiin liiallisesta käännytysinnostasta ja kehoitettiin Ukrainan väestöä varustautumaan uniaattien ”lähetyskiihkoa” vastaan.³

Kitka alkoi kasvaa heti, kun uniaatit yrittivät siirtyä ortodoksien rintamalle. Vaikka ukrainalaiskatolisella kirkolla oli toiminnalleen jo Ukrainan hallituksen periaatteellinen suostumus, paikalliset viranomaiset aiheuttivat edelleen ongelmia.

Ukrainalaiskatolinen kirkko kävi kirkkopoliittista rajankäyntiä myös Puolan suunnassa. Kardinaali *Lubatshivski* kävi syyskuussa 1991 Lvovissa keskusteluita Puolan hallituksen lähetystön kanssa, joka oli tullut tekemään sopimusta diplomaattisten suhteiden solmimisesta Puolan ja Ukrainan välillä. Kardinaalin ja lähetystön neuvotteluiden keskeisenä aiheena

oli Puolan valtion ja siellä toimivan ukrainalaiskatolisen kirkon välien parantaminen. Syynä neuvonpitoon olivat Puolan ukrainalaisen vähemmistön esittämät syytökset Puolan valtion heihin kohdistamasta diskriminoinnista.⁴ Voi olettaa, että valitus kohdistui myös Puolan roomalaiskatoliseen kirkkoon, jolla on Puolassa suuri vaikutusvalta hallituksen politiikkaan.

Ukrainan julistauduttua itsenäiseksi joulukuun 1991 alussa kardinaali Lubatshivski vetosi Vatikaaniin, jotta se tunnustaisi Ukrainan ja myöntäisi ukrainalaiskatoliselle kirkolle patriarkaatin aseman. Euroopan katolisten piispien erityissynodissa puhunut Lubatshivski väitti, että uniaattien ja ortodoksien välit Ukrainassa olivat todellisuudessa paljon paremmat kuin mitä tiedostusvälineet esittivät.⁵

Ukrainalaiskatolisella kirkoilla oli selvästi tarvetta lisätä kirkkopoliittista painoarvoaan ja painottaa teologista omaleimaisuuttaan.

Ukrainalaiskatolisen kirkon pyrkimys suurempaan itsenäisyyteen

Ukrainan itsenäistyttyä Vatikaani solmi diplomaattisuhteet sen kanssa helmikuussa 1992. Maaliskuun lopussa paavi nimitti *Antonio Francon* lähettilääkseen Ukrainaan. Franco oli aiemmin toiminut lähettiläänä Boliiviassa, Iranissa ja YK:ssa. Viimeksi hän oli hoitanut Vatikaanin hallinnossa Ukrainaa koskevia kysymyksiä.⁶

Toukokuun 15.–31. välisenä aikana viisimiljoonainen ukrainalaiskatolinen kirkko piti Lvovissa ensimmäisen piispainkokouksensa Ukrainan maaperällä toisen maailmansodan jälkeen. Istunnot pidettiin *Gregorius Voittajan katedraalissa*, samassa kirkossa, jossa vuonna 1946 oli pidetty Stalinin määräämä ns. pseudosynodi, joka oli päättänyt ukrainalaiskatolisen kirkon liittämisestä Venäjän ortodoksiseen kirkkoon. Kokouksen johtajana toimi kardinaali Lubatshivski ja siihen otti osaa 30 piispaa Ukrainasta ja ulkomailta.

Kokouksen asialistalla oli mm. kirkon hallinnon ja rakenteitten uudistaminen, pappiskoulutus, seurakuntien toimintaedellytykset ja ennen muuta suhteet ortodokseihin. Suunnitelmiin kuului myös metropoliitan istuimen perustaminen Kiovaan. Ukrainan hallitus oli valmis tukemaan viimeksi mainittua hanketta, mikä kertoi ukrainalaiskatolisen kirkon poliittisen aseman paranemisesta. Paavin toiveena oli, että kokous osoittaisi päätöksissään varovaisuutta ja viisautta, mikä luonnollisesti tarkoitti, ettei ennestään vaikeita suhteita ortodokseihin enää kuormitettaisi. Kokouksen päätöksillä olisi suora vaikutus virallisiin katolis-ortodoksisiin keskusteluihin.⁷

Avajaisjumalanpalveluksessa pitämässään saarnassa kardinaali Lubatshivski kuvaili kokousta ratkaisevaksi koko ukrainalaiskatolisen kirkon

tulevaisuuden kannalta. Yhtenä sen tärkeimmistä tehtävistä hän piti päättämistä siitä, kuinka laajalle sen jurisdiktion katsottaisiin ulottuvan. Lubatshivskin puheista ilmeni, että myös Baltian ja Valko-Venäjän uniaatit haluttiin Lvovin alaisuuteen. Paavin lähettiläs Franco taas painotti, että bysanttilaisen ja latinalaisen riituksen katolilaisten olisi Ukrainassa pyrittävä elämään yhteisymmärryksessä ja sovussa paitsi toistensa myös muiden kristittyjen kanssa. Kokouksen osanottajille Franco ilmoitti, että hän oli saanut paavilta tehtäväksi poistaa ongelmat, jotka olivat syntyneet Moskovan patriarkaatin ja Vatikaanin välille. Vatikaani oli valinnut Ukrainan koekentäksi todellisen dialogin syntymiselle ortodoksien ja roomalaiskatolilaisten kesken.

Hallinnollisten uudistusten lopullinen tavoite kirkolla oli, että Vatikaani myöntäisi sille patriarkaatin aseman ja että Lubatshivski korotettaisiin patriarkaksi. Asiassa vedottiin myös Vatikaanin toisen konsiilin päätöksiin. Jo nyt kirkon ylintä hallinnollista elintä kutsuttiin patriarkan kuuriaksi.

Jonkinlaista valtataistelua oli havaittavissa Ukrainassa ja diasporassa toimivien piispojen välillä. Lubatshivski teki selväksi, että Vatikaanin uusi idän kirkkoa koskeva lainsäädäntö antoi hänelle entistä enemmän päätäntävaltaa kaikissa ukrainalaiskatolista kirkkoa koskevissa asioissa. Lopullinen vahvistus kaikille päätöksille tulisi Vatikaanista.⁸

Kokoukseen osallistuneet piispat ilmaisivat ”Ukrainan kansalle” suuntaamassaan sanomassa toiveensa Ukrainan erillään toimivien kirkkojen jälleenyhdistämisestä, johon heidän mukaansa oli hyvät historialliset ja teologiset perustelut. Ukrainan kirkkoja yhdisti ”Pyhän Vladimirin usko, bysanttilainen riitus, yhteinen kieli sekä Pyhä liturgia ja kirkkoisien perintö”. Paikalla ollut ekumeenisen patriarkaatin edustaja sai kuulla, että piispat näkivät paluun Pyhän Vladimirin edustamaan ”Kiovan kristikuntaan” paluuna aikaan, jolloin idän ja lännen kirkkojen välillä ei ollut vastakkainjakoa. Tulevaisuudessa Ukrainan kansan keskuudessa vallitsisi ”todellinen ekumeenisuuden henki ja yhtenäisyyden ilmapiiri”.⁹

Vatikaanin vahvistus kokouksen päätöksille siirtyi vuoden 1993 puolelle, mikä hermostutti kardinaali Lubatshivskiä. Paavin lähettiläs Franco ilmoitti maaliskuussa, että erityisesti patriarkaatti-kysymykseen ei ollut odotettavissa pikaista ratkaisua. Hän huomautti Vatikaanilta saamaansa *suurarkkipiispa*-titteliin tyytymättömälle Lubatshivskille, että suurarkkipiispalla oli lähes samat päätösvaltuudet kuin patriarkalla. Lubatshivski vastasi tähän, että tavallisille uskoviille suurarkkipiispa ei sanonut mitään toisin kuin *patriarkka*, jonka merkitys oli kaikille selvä.¹⁰

Ukrainalaiskatolisen kirkon vireille panemat hallinnolliset uudistukset johtivat lopulta uusien hiippakuntien perustamiseen; heinäkuussa 1993 Vatikaani hyväksyi neljän uuden hiippakunnan muodostamisen. Uusien

piispojen nimittämisen jälkeen redemptoristit muodostivat merkittävimmän osan ukrainalaiskatolisen kirkon piispakuntaa; aiemmin oli tärkein rooli ollut basiliaaneilla. Elokuussa kardinaali Lubatshivski kävi Vatikanissa paavin puheilla keskustelemassa vielä avoimma olleista kysymyksistä.¹¹

Vatikaania nähtävästi arvelutti ukrainalaiskatolisen kirkon pyrkimys entistä suurempaan itsenäisyyteen. Varsinkin kaavailut yhdestä yhtenäisestä Ukrainan kirkosta lienevät aiheuttaneet Vatikanissa pelkoja otteen menettämisestä ukrainalaisiin. Ukrainassa toimivan roomalaiskatolisen kirkon kannalta oli parempi, että siellä toimi ortodoksisen kirkon ohella paavin alainen erillinen uniaattikirkko.

Ukrainalaiskatolisella kirkolla oli kaikista Ukrainan kirkkokunnista parhaimmat edellytykset esteettömään toimintaan. Se oli selvästi kansallinen kirkko, jolla ei ollut rasitteena syytteitä yhteistoiminnasta neuvostohallinnon tai KGB:n kanssa. Päinvastoin se saattoi oikeutuksella sanoa olevansa viranomaisten vainoama ja syrjimä kirkko. Ukrainan hallituksella ei ollut mitään syytä asettaa periaatteellisia rajoituksia sen toiminnalle eikä se olisi siihen kyennytäkään. Ukrainalaiskatolisella kirkolla oli Länsi-Ukrainassa niin suuri kansallinen ja poliittinen painoarvo, että hallitus olisi tehnyt poliittisen itsemurhan kääntyessään sitä vastaan.

Suhteet valtiovaltaan ja ortodokseihin lämpiävät

Elokuun 1992 lopussa ukrainalaiskatolisen kirkon entisen pään, vuonna 1984 kuolleen kardinaali *Josyf Slipyj*'n maalliset jäännökset tuotiin lasiarkussa Vatikanista Lvoviin. Slipyj oli joutunut viettämään 18 vuotta Neuvostoliiton vankileireissä, kunnes hän vuonna 1963 oli paavin pyynnöstä saanut matkustaa Roomaan, jossa hän oli asunut kuolemaansa saakka. Arkku oli kansan nähtävillä useita päiviä ja 29.8. järjestettiin hautajaisjuhlatilaisuudet. Tilaisuuteen osallistui mm. Ukrainan presidentti Kravtshuk sekä eri kirkkokuntien edustajia niin Ukrainasta kuin ulkomailta. Näiden joukossa olivat roomalaiskatolisen kirkon, armenialaiskatolisen kirkon, Ukrainan ortodoksisen kirkon, Ukrainan autokefaalisen ortodoksisen kirkon sekä Vatikanin edustajat. Tapahuma sai näin paitsi vahvasti kansallisen myös ekumeenisen leiman. Länsiukrainalaisille se oli lisäksi merkki poliittisen muutoksen todellisuudesta. Ukrainalaisille kardinaali Slipyj oli symboli taistelusta yhtenäisen Ukrainan kirkon ja kansan puolesta.¹²

Suhteet ukrainalaiskatolisen kirkon ja Ukrainan hallituksen välillä eivät kuitenkaan olleet vielä täysin kitkattomat. Kirkon maineen virallinen palauttaminen viipyi eikä se ollut toistuvista pyynnöistä huolimatta saanut takaisin kaikkea kommunistien siltä takavarikoimaa omaisuutta. Uk-

rainalaiskatolilaiset arvostelivat erityisesti uskonnollisten asiain ministeriä.¹³

Lokakuussa 1993 Ukrainassa vieraili Vatikaanin idän kirkon kongregaation johtaja, kardinaali *Silvestrini*, joka tapasi paitsi ukrainalais- ja roomalaiskatolilaisten edustajia myös presidentti Kravtshukin sekä hallituksen jäseniä. Silvestrini toi muassaan tiedon, että paavi toivoi voivansa vieraillla Ukrainassa lähitulevaisuudessa. Silvestrinin matkan toinen tärkeä aihe oli katolisen ja ortodoksisen kirkon välien parantaminen.¹⁴

Ukrainalaiskatolisen kirkon suhteet ortodokseihin olivatkin parantuneet niin paljon, että uniaattien taholla puhuttiin yhä useammin mahdollisesta liitosta maan ortodoksisen kirkon kanssa. Lvovin kardinaalin yleisvikaarin Ivan Datshkon syksyllä 1993 antaman lausunnon mukaan siihen oli valmiutta kummallakin taholla. Pahimpana esteenä yhdistymiselle hän piti Ukrainan ortodoksian hajanaisuutta ja keskinäistä kamppailua. Edellytyksenä liitolle hän piti sitä, että ”Rooma, Moskova ja Bysantti” ensin sopisivat asiasta keskenään. Hän antoi ymmärtää, että yhteinen patriarkka voisi tulla ortodoksien riveistä. Ukrainalaiskatolisen kirkon tavoitteena oli kuitenkin ensin saada itselleen Roomalta patriarkaatin asema.¹⁵

Datshko ei ottanut kantaa Ukrainan kilpailevien ortodoksisten kirkkojen keskinäiseen paremmuuteen tai niiden toiminnan laillisuuteen. Voi kuitenkin olettaa, että ukrainalaiskatolinen kirkko olisi harkinnut liittoa ainoastaan jonkin ukrainalais-kansallisen ortodoksisen kirkon kanssa, joita tässä vaiheessa oli jo kaksi.

Datshkon kommentit liittyivät ukrainalaiskatolisen kirkon sisällä syntyneeseen ristivetoon. Katsomuseroja ei ollut niinkään naimattomien ja avioliitossa elävien pappien välillä, vaan maan alta esiin tulleiden ja ortodoksisesta kirkosta siirtyneiden välillä. Ortodoksiasta siirtyneillä on yleensä parempi koulutus ja he toimivat tätä nykyä erilaisissa hallintotehtävissä. Entiset maan alla toimineet papit taas ovat ylpeitä kokemistaan vaikeuksista. Edelleen esiin olivat nousseet uudestaan jo Itävalta-Unkarin ajoilta peräisin olevat vastakkaisuudet redemptoristien ja basiliaanien välillä. Kyseessä on kiista siitä, suuntautuuko ukrainalaiskatolinen kirkko enemmän ortodoksiaan vai katolisuuteen, joten myös Vatikaani seuraa kehitystä tarkasti. ”Ortodoksista suuntausta” edustavat redemptoristit ovat enemmistönä kirkon piispakunnassa. Rajanveto on herättänyt hämmennystä kirkkokansan keskuudessa, joka ei enää tiedä, missä ”aito ja oikea kirkko” on.¹⁶

Ongelmallinen suhde Puolan roomalaiskatoliseen kirkkoon

Ukrainalaiskatolisella kirkolla ei enää kevään 1992 jälkeen ollut suurempia välikohtauksia ortodoksisen kirkon kanssa Länsi-Ukrainassa. Sen si-

jaan ongelmia aiheutti suhde roomalaiskatolilaisiin. Kyse ei ollut niinkään teologisista erimielisyyksistä, vaan hankausta aiheutti erisijaisesti ukrainalaisten uniaattien asema Puolassa, missä roomalaiskatolisen kirkon väitettiin ottaneen siellä vähemmistönä eläviltä uniaateilta lukuisia kirkkoja omaan käyttöönsä. Tämän taas sai tuntea nahkoissaan Länsi-Ukrainassa elävä roomalaiskatolinen puolalaisvähemmistö.¹⁷ Kyseessä oli kansallisuuksien välinen kauna, joka ilmeni näkyvimmin kirkollisella tasolla.

Seuraava vaihe kehityksessä oli se, että Puolassa tapahtuneesta ukrainalaiskatolilaisten sorrosta kärsimään joutuneet Ukrainan roomalaiskatolilaiset ryhtyivät arvostelemaan Puolasta saapuvia roomalaiskatolisia papeja ja munkkeja puolalais-kansallisesta propagandasta. Syn arvosteluun olivat antaneet keväällä 1993 sattuneet tapaukset, jolloin Puolasta saapuneet sielunhoitajat olivat julkisesti vaatineet Puolalle takaisin alueita, jotka olivat kuuluneet sille ennen toista maailmansotaa. Lvovin roomalaiskatolinen arkkipiispa *Marian Jaworski* kielsi toukokuussa 1993 tämän vuoksi Puolasta tulleilta papeilta kaikenlaisen poliittisen agitaation ja kehotti näitä ottamaan työssään huomioon paikalliset tavat ja poliittiset olot.¹⁸

Varovaisuuteen oli syytä senkin vuoksi, etteivät roomalaiskatolilaiset ja etenkin puolalaiset olleet Ukrainassa erityisen pidettyjä.

Puolalaispapit olivat tehneet ilmeisen virhelaskelman. Länsi-Ukrainan asukkailla, olivat he sitten kumman tahansa riituksen katolilaisia, tuskin oli halua ryhtyä hankkiutumaan Puolan alamaisiksi. Ukrainalaiskatolilaisilla oli Ukrainan kansalaisina uskonnollinen ja poliittinen toimintavapaus, joten heillä ei ollut mitään syytä ajatellakaan kotiseutujensa liittämistä valtioon, jonka tiedettiin väheksyvän omaa ukrainalaisvähemmistöään. Kun taas rajojen muuttamiseen ei ollut mitään realistisia mahdollisuuksia, ei Ukrainan roomalaiskatolilaistenkaan kannattanut leikkiä tulella ja yhtyä puolalaisten uskonveljiensä vaatimuksiin.

Puolalais-ukrainalaisen konfliktin syvenemisen katkaisi Lvovissa toukokuussa 1993 pidetty kirkollinen kokous, jonka johtajina toimivat ukrainalaiskatolisen kirkon pää kardinaali Lubatshivski, Lvovin roomalaiskatolinen arkkipiispa Jaworski, joka tunnetaan paavin läheisenä luotettuna, ja paavin lähettiläs Franco. Kummankin kirkon piispat sopivat vastaisuudessa lisäävänsä kirkkojensa yhteydenpitoa, jotta kohtalokkailta väärinkäsityksiltä välttyttäisiin. Käytännössä oli tarkoitus lisätä keskinäistä keskustelua ja järjestää säännöllisiä tapaamisia. Yhdessä oli tarkoitus neuvotella mm. Vatikaanin aloitteista.¹⁹

Puolalaisyntyinen paavi *Johannes Paavali II* varmasti ymmärsi puolalaisten ja ukrainalaisten välillä olleita jännitteitä. Vastakkaisuudet roomalais- ja ukrainalaiskatolilaisten välillä olivat lisäksi omiaan luomaan

kannatusta Vatikaania hermostuttaneille suunnitelmille yhden kansallisen bysanttilaisen riituksen kirkon perustamisesta Ukrainaan.

3. Ukrainan ortodoksian hajaannus

Vuodesta 1991 lähtien Ukrainan kirkollisen elämän näkyvimmäksi piirteeksi tuli ortodoksien keskinäinen kamppailu. Ensimmäinen merkki lisääntyvästä rauhattomuudesta Ukrainan ortodoksien keskuudessa oli, kun *Ukrainan autokefaalisen ortodoksisen kirkon* (UAOK) piispat ilmoittivat syksyllä 1991 solmineensa ehtoollisyhteyden Moskovan patriarkaatin alaisen *Ukrainan ortodoksisen kirkon* (UOK) kanssa. Yhteyden solmiminen oli kuitenkin tapahtunut autokefalistien Amerikassa olevan patriarkka *Mstislavin* tietämättä, joka saatuaan kuulla tapahtuneesta peruutti solmitun yhteyden. Päätökselleen hän sai UAOK:n maallikkoveljestöjen ja papiston tuen. Patriarkka Mstislavin mukaan ennen lähentymistä Ukrainan ortodoksisen kirkon johdon olisi ensin julkisesti kaduttava yhteistyötään kommunistihallinnon ja KGB:n kanssa.²⁰ Syytös kohdistui ilmeisen selvästi metropoliitta *Filaretiin* (Denisenko) ja kuvasteli yleisemmin UOK:oon Ukrainassa kohdistuneita epäilyjä.

Ehtoollisyhteyden solmiminen oli ilmeisesti 4.9. 1991 pidetyn Ukrainan autokefaalisen ortodoksisen kirkon piispaikokouksen hedelmiä. Tässä kokouksessa UAOK:n piispat esittivät virkaveljilleen UOK:ssa vetoamuksen yhtenäisen ukrainalaisen ortodoksisen kirkon ja uuden patriarkan istuimen perustamisesta.²¹

Yritys oli kuitenkin vailla onnistumisen mahdollisuuksia. Vaikka uusi kansallinen kirkko olisi epäilemättä saanut Ukrainan hallituksen tuen, kirkkopoliittinen ilmasto oli hankkeelle kuitenkin hyvin epäsuotuisa. Erietyisesti tavallisia kirkon jäseniä olisi ollut vaikea saada asialle myönteisiksi; katkerat kamppailut kirkkorakennuksista olivat uskovien tuoreessa muistissa ja paikoin taistelu jatkui edelleen. Kummallakin taholla oli lisäksi merkittäviä eroja kirkkokäsityksessä: autokefalistit kannattivat maallikkojen aktiivista osallistumista kirkon toimintaan ortodoksisen *so-bornost*-periaatteen mukaisesti, kun taas Moskovan patriarkaatin alainen kirkko toimi paljon hierarkkisemmin.

Ukrainan ortodoksinen kirkko anoo autokefaliaa

Kun Moskovan patriarkaatti oli vuonna 1990 myöntänyt Ukrainan ortodokseille autonomisen kirkon aseman, perusteena oli ollut ”sovinismin,

separatismiin ja kansallisen epäsovun” välttäminen ja päämääränä paikalliskirkon vetovoiman kasvattaminen suhteessa ukrainalaisiin nationalistisiin, jotka tällöin olivat kerääntymässä Ukrainan autokefaalisen ortodoksisen kirkon ympärille.

Kysymys autokefalian myöntämisestä paikalliskirkolle on ongelma ortodoksiassa. Kysymystä on tarkoitettu käsitellä jo vuosikymmeniä valmisteilla olleessa panortodoksisessa kirkolliskokouksessa. Kun Moskovan patriarkatti vuonna 1971 myönsi alaiselleen Amerikan ortodoksille kirkolle autokefalian, toimen kyllä hyväksyivät Neuvostoliiton vaikutuspiirissä olleet ortodoksiset kirkot, mutta muut ortodoksiset kirkot pitivät tapahtunutta epäkanonisena.²²

Marraskuussa 1991 Ukrainan ortodoksisen kirkon kirkolliskokous teki metropoliitta Filaretin johdolla päätöksen täydellisen itsenäisyyden eli autokefalian anomisesta Moskovan patriarkaatilta. Kirkolliskokouksen mukaan autokefalia eheyttäisi Ukrainan ortodoksiaa, olisi vastapaino uniaattien ja roomalaiskatolilaisten ekspansiolle sekä helpottaisi sovinnon saavuttamista Ukrainan eri tunnustuskuntien ja kansallisuuksien välillä. Yleistavoite olisi koko Ukrainan kansan yhtenäisyys. Viitaten Ukrainan valtiollisiin pyrkimyksiin kirkolliskokous julisti, että itsenäinen kirkko itsenäisessä valtiossa olisi sekä kanonisesti oikeutettu että historiallisesti johdonmukainen päämäärä. Kirkolliskokous pyysi, että Venäjän ortodoksinen kirkko ajaisi Kiovan patriarkaatin perustamista muiden idän patriarkkojen ja paikalliskirkkojen johtajien keskuudessa.²³

Ilmaus Ukrainan ortodoksian eheyttämisestä sisälsi nähtävästi ajatuksen jo toiminnassa olleen epäkanonisen autokefaalisen kirkon sulauttamisesta tai yhdistämisestä uuteen kanoniseen autokefaaliseen ukrainalaiseen kirkkoon. Ajatus ei välttämättä ollut kovin epärealistinen, kun ottaa huomioon vähän aiemmin julkisuudessa olleen ilmoituksen ehtoollisyhteyden solmimisesta näiden kahden kirkon välillä. Ilmeisesti kummasakin kirkossa oli tahtoja, jotka olivat valmiita tiiviimpään yhteyteen. Kirkolliskokouksen julistuksessa kuului jo selvä ukrainalaismielinen korostus.

Ukraina julistautui 1.12. 1991 pidetyssä kansanäänestyksessä riippumattomaksi Neuvostoliitosta. Ukrainan kirkkokunnat saivat tuloksesta uutta tukea itsenäisyysvaatimuksilleen. Ukrainan ortodoksisen kirkon piispat kiirehtivät tammikuun 1992 lopussa Moskovan patriarkaatilta vastausta marraskuiseen anomukseensa ja epäilivät patriarkaattia asian tahallisuudesta viivytyksestä. He väittivät ”tiettyjen voimien Moskovassa” kylvävän riitaa kirkon jäsenten keskuuteen eräillä alueilla ja siten itse asiassa toimivan Ukrainan ortodoksiaa vastaan. Erityisesti he syyttivät joukkotiedotusvälineitä herjauksen kampanjasta metropoliitta Filaretia vastaan. Ukrainan piispat torjuivat kuulemansa vihjailut, joiden mukaan kaikki ano-

muksen allekirjoittaneet piispat eivät olisi toimineet vapaaehtoisesti. He kielsivät valtion painostaneen heitä tässä kysymyksessä.²⁴

Ukrainan piispat eivät syyttäneet suoraan Moskovan patriarkaattia li-kaisesta pelistä, vaikka rivien välissä antoivat niin ymmärtää.

Moskovan patriarkaatin Pyhä synodi ihmetteli Ukrainan piispojen epäilyä asian viivyttämisestä. Se huomautti, että autokefalia-anomus pitäisi käsitellä piispainkokouksen tasolla; Pyhän synodin kompetenssi ei asiassa riittänyt. Synodi koki joutuneensa perusteitta syytetyksi sekaantumisesta kirkonvastaisiin toimiin Ukrainassa. Se kiisti ehdottomasti osuutensa Ukrainan kirkkokiistoihin ja huomautti, että lehdistön käymä kampanja suuntautui ensisijaisesti Pyhää synodia ja yleensä kirkon arvovaltaa vastaan. Synodi oli kuitenkin sitä mieltä, että Ukrainan ortodoksisen kirkon papisto ja maallikot eivät olleet saaneet vapaasti ilmaista kantaansa autokefaliaan ja että joissakin tapauksessa vastustajia oli painostettu tai rangaistu laittomasti.²⁵

Yksi selitys UOK:n piispojen kiireelle saattoi olla se, että myös UAOK tavoitteli entistä itsevarmemmin autokefaliansa virallista tunnustamista. UAOK:n Kiovan metropoliitta Antoni antoi helmikuussa 1992 julkisuu-teen lausunnon, jonka mukaan hän oli vakuuttunut ekumeenisen patriar-kan suopeudesta UAOK:n tunnustamista kohtaan.²⁶ UAOK:n tunnustami-nen olisi epäilemättä merkinnyt UOK:n arvovallan ja vetovoiman jyrkkää laskua ukrainalaisten silmissä. Metropoliitta Antonin optimismille tuskin kuitenkaan oli mitään kouriintuntuvia perusteita.

Moskovan patriarkaatti vapauttaa metropoliitta Filaretin tehtävistään

Venäjän ortodoksisen kirkon piispainkokous käsitteli Ukrainan ortodoksi-sen kirkon anomusta huhtikuun 1992 alussa. Kokouksen ilmapiiriä ja tiedottamista pidettiin harvinaisen vapaana ja avomielisenä; tiedotusväli-neet saivat jatkuvasti tietoa kokouksen kulusta ja päätöksistä. Ukrainalais-ten autokefalia-anomus ei ollut ainoa asia kokouksen esityslistalla, mutta sille omistettiin runsaasti aikaa. Tämä kuvasti kysymyksen tärkeyttä.

Läsnäolleiden ukrainalaisten piispojen puheenvuoroista ilmeni, että autokefaliaa kannatettiin selvästi Ukrainan läntisissä hiippakunnissa, mut-ta että Keski- ja Itä-Ukrainassa papiston ja maallikoitten enemmistö vastusti sitä. Kaikkiaan autokefalian puolesta puhui kuusi 21 ukrainalais-piispasta. Autokefalian myöntäminen ei saanut lainkaan kannatusta ei-ukrainalaisilta edustajilta. Kokous päätti, että koko Ukrainan ortodoksisen kirkon olisi oltava yksiselitteisesti anomuksen takana, ennen kuin sitä voitaisiin käsitellä VOK:n paikallisessa kirkolliskokouksessa.

Kokouksen pöytäkirjaan merkittiin myös metropoliitta Filaretin ilmoi-tus aikeestaan pyytää seuraavassa Ukrainan ortodoksisen kirkon piispain-

kokouksessa vapautusta metropoliitan asemasta. Motiivikseen hän ilmoitti kirkollisen rauhan säilyttämisen. Smolenskin ja Kaliningradin metropoliitan *Kirillin* mukaan Filaret myönsi omat virheensä autokefalian ajamisessa ja vannoi ”käsi raamatulla” eroavansa. Filaretin eroa pidettiin välttämättömänä Ukrainan piispojen keskuudessa syntyneiden erimielisyyksien sovittamiseksi.²⁷

Filaret oli joutunut pakon eteen. Lehdistössä jo pitkään häntä vastaan esitetyt syytökset oli viimein nostettu avoimesti esille myös kirkollisissa elimissä. Häntä syytettiin elämisestä avioliiton kaltaisessa suhteessa, joka oli ristiriidassa munkkiperiaatteiden ja siten piispuuden kanssa, ja hänen kanssaan elävän naisen aiheuttamista skandaaleista. Sen lisäksi häntä pidettiin yhtenä päävastuullisena Ukrainaa repivässä kirkkokiihosta. Vaikeuttava tekijä oli varmasti myös KGB-lähteistä paljastunut metropoliitan aktiivinen yhteistyö kyseisen instituution kanssa, johon liittyi ilmeisesti hämääriä raha-asioita. Kun nämä syytökset oli esitetty piispainkokouksessa, Filaret oli lopulta taipunut edellä mainittuun ratkaisuun. Hänelle oli luvattu, että hän voisi jatkaa piispana jossakin vähempiarvoisessa hiippakunnassa. Filaret oli luvannut kutsua Ukrainan ortodoksisen kirkon piispainkokouksen koolle lähitulevaisuudessa.²⁸

Ukrainan ortodoksisille papeille ja uskoville suuntaamassaan sanomassa piispainkokous toivoi että asiassa edettäisiin ilman väkivaltaa, äärimmäisyyksiä ja poliittista painostusta. Autokefalian myöntäminen voisi tapahtua vasta sen jälkeen, kun Venäjän ortodoksisen kirkon paikalliskirkolliskokous kaikkien ortodoksisien paikalliskirkkojen tukemana tekisi asiaa koskevan päätöksen.²⁹

Ukrainan presidentti Leonid Kravtshuk oli myös pyrkinyt edistämään Ukrainan ortodoksisen kirkon autokefaliaa lähettämällä patriarkka Aleksille asiaa koskevan kirjeen. Patriarkka *Aleks*i tiedotti piispainkokouksen päätöksistä henkilökohtaisesti Kravtshukille ja vakuutti että kysymys autokefaliasta pysyisi esityslistalla. Hän varoitti, että asian liika kiirehtiminen voisi johtaa yhä syvempään kirkolliseen kriisiin ja jopa yhteiskunnallisiin levottomuuksiin. Patriarkka kertoi Filaretin luopumisaikasta ja pyysi presidentiltä tukea pian valittavalle kirkon uudelle päälle. Samalla hän toivoi, että kaikille ukrainalaisille ja heidän uskonnolliselle yhteisölleen taattaisiin uskonnonvapaus.³⁰

Huolimatta kirjeen päällisin puolin korrektista ja kohteliaasta tyylistä siitä saattoi aistia Ukrainan valtionpäämiehelle suunnatun moitteen ja jopa varoituksen.

Lupauksestaan huolimatta metropoliitta Filaret ei ryhtynyt toimiin piispainkokouksen koollekutsumiseksi. Päinvastoin hän antoi lehdistön avulla julkisuuteen tiedon, ettei hän suinkaan aikonut luopua virastaan, koska hänen aiempi ilmoituksensa oli johtunut pelkästään Pyhän synodin häntä

vastaan kohdistamasta ”hervittävästä” painostuksesta. Vastatoimena Pyhä synodi piti 7. toukokuuta 1992 laajennetun erityisistunnon, joka kehotti Filaretia viipymättä eroamaan ja vapautti hänet kaikista virkavelvollisuuksista, mm. synodin jäsenyydestä. Hänelle sallittiin ainoastaan piispainkokouksen koollekutsuminen eroamisilmoituksensa antamista varten.³¹

Patriarkka Aleksi saattoi nojautua vaatimuksissaan laajojen ukrainalaisten kirkollisten piirien tukeen. Huhtikuun lopulla Odessan ja Zhitomirin hiippakunnissa pidetyissä kokouksissa merkittävä joukko Ukrainan ortodoksisen kirkon piispoja, papistoa, luostarien ja veljestöjen edustajia sekä maallikoita oli syyttänyt Filaretia piispainkokouksen herjaamisesta, väärästä valasta ja vaatinut ehdottomasti hänen erottamistaan. Odessan hiippakunnan papisto oli ilmoittanut haluavansa suoraan Moskovan patriarkaatin alaisuuteen. Useat seurakunnat olivat lakanneet muistamasta Filaretia liturgisissa esirukouksissaan. Autokefalian tavoittelemisessa nähtiin piilevän myös teologisia vaaroja; eräiden arvostelijoiden mukaan se heikentäisi Ukrainan ortodoksian vastustuskykyä suhteessa roomalaiskatoliseen kirkkoon, koska Ukrainassa ei esim. ollut omaa teologista akatemiaa.³²

Viimeksi mainittu näkökohta kuvasteli Venäjällä voimistunutta kritiikkiä roomalaiskatolisen kirkon entisen Neuvostoliiton alueille kohdistunutta ekspansiota kohtaan. Filaretin toiminnan aiheuttama suuttumus oli ilmeisen aitoa ja niin laajaa, että patriarkan ei tarvinnut epäillä Pyhän synodin määräysten saamaa kannatusta Ukrainan kirkkokansan keskuudessa.

Ukrainan kirkollinen tilanne yleensä ja Filaretin asema erityisesti oli julkisuudessa suuren mielenkiinnon kohteena. Synodin erityisistunnon jälkeen pidetyssä lehdistötilaisuudessa Aleksi lausui, että itsenäisyyden myöntäminen jollekin osalle kirkkoa ei ollut mahdotonta, mutta sen tulisi silloin olla puhtaasti kirkollinen prosessi ilman ulkopuolista vaikutusta. Ennen muuta edellytyksenä siinä tapauksessa olisi Ukrainan ortodoksisen kirkon yksimielisyys. Erityisesti hän kritisoi Ukrainan hallitusta ja presidentti Kravtshukia, joka oli pyrkinyt painostamaan sekä VOK:n piispainkokousta että Pyhää synodia autokefalian myöntämisessä ja vaatinut nimittämään Filaretin Ukrainan ortodoksien patriarkaksi. Patriarkan mukaan oli mahdotonta ryhtyä hajottamaan Venäjän ortodoksista kirkkoa samaan tapaan kuin Neuvostoliittoa. Samassa yhteydessä Aleksi sanoi, ettei kirkko tavoitellut poliittista tai valtiollista vaikutusvaltaa.³³

Kun Filaret ei Pyhän synodin kehotuksista huolimatta kutsunut piispainkokousta koolle, synodi määräsi toukokuun 1992 lopulla Harkovan ja Bogoduhovin metropoliitta *Nikodimin* (Rusnak) tekemään sen. Hänet määrättiin Ukrainan ortodoksisen kirkon väliaikaiseksi pääksi siihen asti,

kunnes piispainkokous valitsisi salaisessa vaalissa vähintään kolmen ehdokkaan joukosta uuden metropoliitan.³⁴

Ukrainan ja Venäjän valtiollisten välien kiristyminen keväällä 1992 vaikutti selvästi myös kirkollisiin suhteisiin. Yhteisinä piirteinä olivat venäläisen osapuolen haluttomuus päästää ukrainalaisia omille teilleen ja vastaavasti ukrainalaisten korostunut itsetietoisuus ja siihen liittyvät uhmas esiintyminen. Filaretin toimia arvioitaessa täytyy ottaa huomioon se pettymys ja katkeruus, jonka tappio Moskovan patriarkanvaalissa vuonna 1990 oli varmasti hänelle aiheuttanut. Nyt hänellä oli uusi tilaisuus saada oma kirkko johdettavakseen.

Moskovan patriarkaatin toimia arvioitaessa täytyy ottaa huomioon myös se, että Ukrainan menettäminen merkitsisi sille huomattavaa arvovallan laskua muiden ortodoksisten paikalliskirkkojen keskuudessa.

Filaret liittoutuu autokefalistien kanssa

Ukrainan kirkollisen valtataistelun toivottiin rauhoittuvan, kun Ukrainan ortodoksisen kirkon piispainkokous valitsi 27.5. 1992 Harkovassa Rostovin ja Novotserkasskin 56-vuotiaan piispan *Vladimirin* (Szbodan) Kiovan ja koko Ukrainan uudeksi metropoliitaksi. Vladimir oli toiminut Moskovan Hengellisen akatemian rehtorina 1973–1982 ja vuodesta 1990 lähtien Moskovan patriarkaatin hallinnollisena johtajana. Hän oli ollut myös yksi vuoden 1990 patriarkanvaalin kolmesta kandidaatista. UOK sai näin johtajakseen koko Venäjän ortodoksisen kirkon piirissä arvostetun piispan.

Pyhä synodi vahvisti päätöksen kesäkuun puolivälissä ja alensi Filaretin maallikkosäätyn. UOK:n kirkolliskokous kehotti katkaisemaan kaikki yhteydet Filaretiin, jonka toimilla ei vastaisuudessa olisi mitään yhteyttä Ukrainan ortodoksisen kirkkoon. Kokous päätti myös huomauttaa presidentti Kravtshukille niistä jännitteistä, jotka olivat syntyneet paikallisten viranomaisten karkeasta sekaantumisesta kirkon sisäisiin asioihin eräillä alueilla. Ukrainan ortodoksisen kirkon oli määrä jatkaa toimintaansa edelleen autonomisena mutta hyvässä yhteisymmärryksessä muiden paikalliskirkkojen kanssa.³⁵

Tässä vaiheessa ilmeni kuitenkin se, miten vahvasti Ukrainan hallitus ja erityisesti presidentti Kravtshuk oli Filaretin ja hänen ajamiensa tavoitteiden tukena. Neuvostoajan peruja ollut uskonnollisten asiain neuvosto, joka vielä jatkoi toimintaansa Ukrainassa, ei tunnustanut vaalitulosta, vaan piti Filaretia edelleen kirkon johtajana. Vladimirin metropoliitaksi valinneita piispoja se nimitti pseudopiispoiksi.³⁶

Filaret joutui turvautumaan epävirallisten ukrainalaisten ”suojeluskuntajoukkojen”, ns. mustapaitojen, apuun estääkseen Vladimirin kannattajia

valtaamasta metropoliitan asuntoa ja Pyhän Vladimirin katedraalia. Filaret yritti myös saada *Kiovan luolaluostarin* haltuunsa. Siinä tarkoituksessa hän lähti kohti luostaria satojen mustapaitojen saattamana, joiden oli tarkoitus auttaa häntä pääsemään luostariin sisälle. Filaretia ja hänen joukkojaan oli kuitenkin raporttien mukaan vastassa yhtä suuri määrä babushkoja, jotka passiivisella vastarinnalla estivät tunkeilijoita pääsemästä luostariin.

Filaretin seuraava siirto tuli varmasti yllätyksenä useimmille tahoille. Hän nimittäin solmi kannattajineen 25.6. 1992 unionin Ukrainan autokefaalisen ortodoksisen kirkon kanssa, joka sitten valitsi hänet kirkon Amerikasassa elävän 94-vuotiaan pään, patriarkka Mstislavin sijaiseksi. Uusi ”*Yhdistynyt ortodoksinen kirkko*” ilmoitti kaiken ortodoksisen kirkon Ukrainassa olevan omaisuuden kuuluvan sille.³⁷

Presidentti Kravtshuk sanoi olevansa tyytyväinen siihen, että itsenäisellä Ukrainalla oli nyt oma ortodoksinen kirkko. Hän kiisti väitteet, että poliittiset tarkoitukset olisivat näytelleet ratkaisevaa roolia unionin syntymisessä.³⁸

Todennäköisesti asia oli juuri päinvastoin kuin Kravtshuk väitti. Sekä UOK:n että UAOK:n piiristä löytyi kyllä halua läheiseen yhteistyöhön ja jopa liittoon, mutta unionin kannatus rajoittui lähinnä vain Länsi-Ukrainan alueelle. Ilman Ukrainan hallituksen apua Filaret ei olisi voinut ajatellaan ulottavansa vaikutusvaltaansa muun Ukrainan alueelle.

Ukrainan ortodoksisen kirkon kirkolliskokous kokoontui 26.6. Kiovasa, vain päivää sen jälkeen, kun Filaret oli solminut liiton autokefaalistien kanssa. Kokous vahvisti Harkovan piispainkokouksen tekemän päätöksen Filaretin erottamisesta ja alentamisesta sekä sen, että uuden metropoliitan valinnut piispainkokous oli ollut kanoninen ja että äänestys oli tapahtunut demokraattisesti ja laillisesti. Muut ortodoksiset paikalliskirkot olivat tunnustaneet metropoliitta Vladimirin Ukrainan ortodoksisen kirkon uudeksi pääksi.

Koska Filaret ei ollut totellut piispainkokouksen päätöksiä, kirkolliskokous pyysi presidentti Kravtshukia panemaan lain voimalla toimeen UOK:n Filaretia koskevat päätökset. Ennen muuta kokous halusi Filaretin luovuttavan metropoliitan asunnon ja katedraalin Kiovasa sekä kaiken UOK:oa koskevien asioiden hoidon piispainkokouksen nimittämälle komissiolle. Viestissä varoitettiin, että kirkolliskokous ei ottaisi vastuuta kirkon jäsenten vastatoimista siinä tapauksessa, että päätöksiä ei pantaisi toimeen. Kokous vaati Filaretia edesvastuuseen seura- ja hiippakunnissa aiheuttamistaan levottomuuksista.

Kravtshukille huomautettiin, että Filaret oli toimiensa vuoksi joutunut koko ortodoksisen maailman ankaran arvostelun kohteeksi. Tämän vuoksi

hänenstä ei olisi mitään hyötyä autokefalisteille näiden tavoitellessa sisarkirkkojen tunnustusta. Unionia ei ollut perustettu kirkollis-kanoniselle vaan puhtaasti poliittiselle pohjalle. Kirkolliskokous ilmoitti, että unionin myötä olivat hävinneet edellytykset ratkaista UOK:n ja UAOK:n välistä dialogia, jonka tavoitteena oli ollut yhdistyminen kanoniselle pohjalla.

Kirkolliskokous vakuutti Kravtshukille, että UOK vaalisi edelleen täydellistä itsenäisyyttään ja itsehallintoaan kanonisin menettelytavoin ja pyrki toiminnassaan ottamaan huomioon itsenäisen Ukrainan edun. Tämä ei kuitenkaan onnistuisi, ellei metropoliitta Vladimir saisi asemalleen presidentin tunnustusta.³⁹

Ukrainan hallitus oli saatava vakuuttuneeksi siitä, ettei UOK:n toiminnasta ollut sille mitään poliittista vaaraa.

Nähtävästi Filaretin liittyminen autokefalisteihin tapahtui patriarkka Mstislavin tietämättä. Epäkanonisella pohjalla olevien autokefalistien mahdollisuudet saada muiden ortodoksisten sisarkirkkojen tunnustus kirkolle eivät varmasti parantuneet Filaretin vastaanottamisen myötä. Tilanne Kiovassa oli kaaottinen. Filaret asui edelleen Kiovan metropoliitan asunnossa ja pyrki muutenkin käyttämään entisiä valtaoikeuksiaan. Valtaosa Ukrainan ortodoksisen kirkon jäsenistöstä ilmaisi kuitenkin selvästi uskollisuutensa metropoliitta Vladimirille.

Filaret ja presidentti Kravtshuk yrittivät yhdessä luoda syrjäytetystä metropoliitasta patriootista marttyyria, jota Moskova oli rankaissut tämän itsenäisyyspyrkimysten vuoksi. Metropoliitta Vladimiria ja hänelle uskollisia piispoja nimitettiin Moskovan viidenneksi kolonaksi, jonka oli tarkoitus kirkollisen naamioinnin alla johdattaa Ukraina jälleen Moskovan alaisuuteen.

Ukrainassa perustettiin näihin aikoihin myös *Komitea Ukrainan ortodoksian suojelemiseksi*, johon eräiden tietojen mukaan kuului piispoja kunnastakin kilpailevasta ortodoksisesta kirkosta. Yleisesti myönnettiin, ettei Filaretin ja Kravtshukin propaganda ollut täysin tuulesta temmattua, vaan että Moskovassa oli myös piirejä, jotka olivat valmiita käyttämään Ukrainan ortodoksisen kirkkoa välineenä Ukrainan alistamiseksi Moskovan valtaan. Myöhemmin ilmeni, että Filaretilla oli komitean syntymisessä tärkeä osa.⁴⁰

Tapahtumien kulku Ukrainassa oli välillä kaaottista ja sucrastaan absurdiä. Kirkolliset ja poliittiset tavoitteet yhdistettiin häikäilemättömästi. Ukrainan hallituksen päämääränä oli luoda tuekseen luotettava kansallinen kirkko, johon Venäjän ortodoksisella kirkolla ja hallituksella ei olisi minikäänlaista vaikutusvaltaa. Erityisen hankala tilanne oli Ukrainan ortodoksiselle kirkolle, joka oli Filaretin erottamisen jälkeen palannut kanonisen kehityksen tielle kohti itsenäisyyttä, mutta jota yhä vahvasti epäiltiin

Moskovan kätyriksi. Ironisena voi pitää KGB-yhteyksistä ja venäläisestä ylimielisyydestä syytetyn Filaretin muuttumista ukrainalaiseksi patrioottiksi. Kravtshuk ja Filaret olivat nyt yhdessä länsiukrainalaisten voimakkaasti tukeman *Irti Moskovasta* -liikkeen johdossa.

”Ukrainan ortodoksinen kirkko – Kiovan patriarkaatti” saa epävirallisen valtiokirkon aseman

Yhdistynyt ortodoksinen kirkko osoittautui vain uuden kirkkoluomuksen väliaikaiseksi nimeksi; virallisesti siitä alettiin käyttää nimeä *Ukrainan ortodoksinen kirkko – Kiovan patriarkaatti* (UOK-KP). Uuden kirkon perustamisen väitettiin saaneen myös Ukrainassa käväisseen patriarkka Mstislavin siunauksen, joka ei myöskään olisi vastustanut Filaretin toimimista hänen sijaisenaan. Yhdistymissopimuksessa lausuttiin, että uusi kirkko oli sekä Ukrainan ortodoksinen että Ukrainan autokefaalisen ortodoksinen kirkon suora perillinen, jota siten velvoittivat kaikki kummankin kirkon solmimat sopimukset. Samoin sille kuului molempien kirkkojen kiinteä ja irtain omaisuus pankkitilit ja kirkot mukaan lukien.⁴¹

Sopimuksessa kieltäydettiin ottamasta huomioon sitä, että Filaret oli laillisessa järjestyksessä erotettu Ukrainan ortodoksinen kirkon johtajan asemasta ennen sopimuksen solmimista. Uuden kirkon omaisuutta koskeva kohta oli varma riitojen aiheuttaja ja kirkollisen kriisin syventäjä.

Ukrainan ortodoksinen kirkon uusi metropoliitta Vladimir lähetti elokuussa 1992 presidentti Kravtshukille ja Ukrainan parlamentille uuden vetoomuksen, jossa hän valitti Filaretin toiminnan synnyttäneen suurta levottomuutta Ukrainan kirkkokansan keskuudessa. Vladimir ilmoitti, että laittomuudet ja väkivalta (kerrottiin jopa hyökkäyksistä piispojen ja pappien kimppuun sekä pappien välisistä tappeluista) heikensivät jatkuvasti kirkon jäsenten luottamusta viranomaisiin. Yhteiskunnallisen järjestyksen säilyttämiseksi Vladimir pyysi, että presidentti ja parlamentti ryhtyisivät toimiin ihmisoikeuksien ja uskonnonvapauden turvaamiseksi Ukrainassa.

Vetoomusta levitettiin myös syyskuussa *Euroopan kirkkojen konferenssin* (EKK) kokouksessa Prahassa, missä UOK:n edustaja vaati EKK:ia lähettämään ekumeenisen komission selvittämään tilannetta Ukrainassa. Oman osansa väkivaltasyytöksistä saivat ukrainalaiskatolilaiset.⁴² Elokuussa myös Ukrainan kansalliskokous vetosi kiisteleviin osapuoliin ja kehotti näitä vuoropuheluun.⁴³

Länsi-Ukrainassa hetkeä aiemmin vallinnut taistelu ortodoksien ja uniaattien välillä oli nyt siirtynyt idemmäksi ja muuttunut Filaretia kannattavien äärinationalististen ja Vladimirille uskollisten ortodoksien väliseksi kovaotteiseksi kamppailuksi kirkkorakennuksista ja muusta kirkon omaisuudesta. Monin paikoin viranomaiset nähtävästi käänsivät katseen-

sa muualle tai tukivat aktiivisesti filaretilaisia kirkkojenvälisissä riidoissa. Näin tapahtui esim. syyskuussa 1992 Dnepropetrovs'kissa, missä joukko Filaretin kannattajia tunkeutui erään UOK:oon kuuluvan seurakunnan jumalanpalvelukseen vallatakseen kirkon itselleen. Joukon kärjessä oli Ukrainan parlamentin jäseniä. Sillä kertaa miliisi keskeytti mellakan.⁴⁴

Huomionarvoista kirkoista käydyissä kahakoissa oli valtiiovallan edustajien rooli. Useiden raporttien mukaan Filaretin kannattajien johtajina näissä välikohtauksissa toimi Ukrainan parlamentin tai korkeimman neuvoston jäseniä. Keväällä 1993 tällaisista tapauksista kerrottiin mm. *Rovnon* alueella. Paitsi että seurakuntia hädettiin kirkoistaan ja pakotettiin pitämään jumalanpalveluksensa ulkosalla, niiden jäseniä painostettiin liittymään UOK-KP:iin. Viranomaiset kohdistivat samanlaista painostusta myös luostareihin. UOK:n vastaisessa propagandassa julistettiin, että itseensä Ukrainaan ei sopinut kirkko, jonka hengellinen keskus oli Moskovassa.⁴⁵

Rauhattomuudet kirkollisessa elämässä kuuluivat venäläisvastaisuuden kärjistyneimpiin ilmentymiin Ukrainassa. Muuten maa oli säästynyt melko hyvin sisäisiltä kansallisilta konflikteilta.

Filaret kohtaa vastustusta autokefalistien piirissä

Filaretin liittyminen autokefalisteihin ei ollut kaikkien tämän kirkon jäsenten mieleen. Merkittävin heistä oli Zhitomirin ja Ovrushin piispa *Ioann* (Bodnartshuk), joka oli 1980-luvun lopulla jättänyt Moskovan patriarkaatin ja sen jälkeen herättänyt UAOK:n henkiin. Vahvasti ukrainalaismielinen Ioann oli oman kertomansa mukaan tällöin jättänyt UOK:n metropoliitta Filaretin pahennusta aiheuttaneen viranhoidon sekä tämän jyrkän ukrainalaisvastaisen asenteen vuoksi. Kun piispa Ioann nyt oli joutunut uudelleen Filaretin alaisuuteen uudessa kirkossa, hän oli eronnut siitä ja pyrki takaisin äitikirkkoon. Koska Ioann oli käytännössä pääsyllinen Ukrainan kirkkoskismaan, hänen anomuksensa siirrettiin käsiteltäväksi kirkon ylimpään oikeuselimeen, Venäjän ortodoksisen kirkon paikalliskirkolliskokoukseen. UOK kävi neuvotteluita myös eräiden muiden UAOK:n piispojen kanssa näiden siirtymisestä UOK:oon.⁴⁶

Loppuvuodesta 1992 paljastui, etteivät väitteet autokefalistien Amerikassa asuvan patriarkka Mstislavin uudelle kirkolle ja Filaretille antamasta siunauksesta olleetkaan pitäneet paikkaansa. Patriarkka protestoi nimensä väärinkäyttöä vastaan mm. virallisessa paimenkirjeessä lokakuun lopussa. Hän sanoi, että kesäkuinen yhdistymiskokous oli pidetty hänen nimissään mutta hänen tietämättään. Hänen mukaansa maineensa tahranneen Filaretin nimittäminen kirkon johtoon oli hyödyksi vain kirkon vastustajille.

Patriarkka sanoi arvostavansa UOK:n uutta metropoliittaa Vladimiria ja olevansa valmis keskusteluihin tämän kanssa.

Vastatoimena patriarkka Mstislavin lausunnoille Filaret kutsui joulukuussa koolle piispainkokouksen, joka erotti patriarkan virastaan.⁴⁷

Ekumeeninen patriarkaatti ryhtyi loppuvuodesta 1992 sovittelijaksi Moskovan patriarkaatin ja UOK-KP:n välille. *Bartholomeos I* lähetti siinä tarkoituksessa edustajansa Moskovaan ja Kiovaan. Yhtenä ratkaisumahdollisuutena esitettiin, että Moskovan ja Kiovan väliseen valtataisteluun kyllästyneet seurakunnat voisivat halutessaan siirtyä Konstantinopolin alaisuuteen.⁴⁸

Nähtävästi ekumeenisen patriarkan sovittelleen asenteen rohkaisemana Filaret kutsui tämän joulukuussa 1992 UOK-KP:n seuraavaan kirkolliskokoukseen, jossa oli tarkoitus valita Filaret patriarkaksi. Patriarkka ei kuitenkaan ottanut Filaretin lähetystä vastaan. Patriarkka Aleksii oli Filaretin erottamisen jälkeen pyytänyt kaikkia sisarkirkkoja välttämään kosketuksia tähän. Ekumeeninen patriarkaatti oli jo elokuussa hyväksynyt Filaretin erottamisen ja tunnustanut metropoliitta Vladimirin ainoaksi kanonisesti valituksi kirkonpääksi Ukrainassa.⁴⁹

Filaret joutui näin huomaamaan, ettei hän löytänyt tukijoita muualta kuin Ukrainasta. Presidentti Kravtshukin tuki riitti pitämään hänet vallassa Ukrainassa, mutta kansainvälistä kirkollista vaikutusvaltaa se ei hänelle tuonut.

Vuoden 1992 lopussa julkistettiin tilastotietoja eri kirkkoihin kuuluvien seurakuntien määrästä Ukrainassa. Niiden mukaan Ukrainan ortodoksisella kirkolla oli 5 500, UOK-PK:lla 1 500, ukrainalaiskattolisella kirkolla 2 700 ja roomalaiskattolisella kirkolla 400 seurakuntaa. Kolmen viimeksi mainitun kirkon seurakunnat keskittyivät Länsi-Ukrainaan, tarkemmin sanottuna alueille, jotka ennen toista maailmansotaa olivat kuuluneet joko Puolaan tai Tšekkoslovakiaan. Niillä taas Moskovan patriarkaatin edustus oli melko vähäinen. UOK:n seurakuntien suuri määrä ei välttämättä korreloi suoraan kirkon vaikutusvallan kanssa, sillä seurakunnan rekisteröimiseen riitti kymmenen henkeä. Tämä pitää ottaa huomioon tietenkin muidenkin kirkkojen kohdalla.⁵⁰

Filaret sai pian havaita, ettei hänen kannatuksensa autokefalistien patriarkaksi ollut varmallalla pohjalla. Hänen mainensa oli mustaantunut niin paljon, ettei häntä valittukaan suoraan UOK-KP:n patriarkaksi kirkon kesäkuussa 1993 pitämässä piispainkokouksessa, kuten hän oli odottanut. Jonkin aikaa ennen kokousta kuolleen patriarkka Mstislavin viran väliaikaiseksi hoitajaksi valittiin Tshernigovin ja Sumyn metropoliitta *Vladimir* (Romanjuk), koska kaksi vahvinta ehdokasta, Filaret ja metropoliitta *Antoni* (Masendytsh), eivät kumpikaan saaneet taakseen kokouksen

enemmistöä. Todellista valtaa kirkossa käytti kuitenkin vaalinkin jälkeen patriarkan sijaiseksi valittu Filaret.⁵¹

Presidentti Kravtshukin antama tuki Filaretille ei välttämättä pelkästään nostanut Filaretin osakkeita autokefalistien piirissä, vaan saattoi jopa syödä hänen mahdollisuuksiaan. Kaikki eivät varmasti olleet myöskään vakuuttuneita hänen äkillisestä muutoksestaan neuvosto- ja venäläisvallan uskollisen tukijan roolistaan ukrainalaisten täydellisen itsenäisyyden kannattajaksi.

Ukrainaan syntyy kolmas ortodoksinen kirkko – ”todellinen” autokefaalinen kirkko

Edellä mainittiin, että eräät UAOK:n piispat olivat kääntyneet Moskovan patriarkaatin puoleen palatakseen äitikirkon helmaan. Heidän motiivinaan oli halu välttyä joutumasta Filaretin alaisuuteen. Tämä oli selvä ilmaus Filaretin aiheuttamasta jakaantumasta UAOK:ssa.

Vielä selvemmin jako ilmeni siinä, kun neljä autokefalistien piispaa ilmoitti edustavansa (todellista) Ukrainan autokefaalista ortodoksista kirkkoa.⁵² Tämä kirkollinen ryhmittymä kannattajineen järjesti syyskuussa 1993 kirkolliskokouksen, jossa kirkolle valittiin patriarkka. Virkaan valittiin 78-vuotias, vähän ennen kokousta piispaksi vihitty *Dmitri* (Jarema). Hänellä oli tietävästi hyvät suhteet uniaatteihin ja hän piti tärkeänä, että Ukrainan ortodoksien yhdistymisprosessiin kytkettäisiin myös ukrainalaiskatoninen kirkko. Patriarkan vaali olisi voitu panna toimeen jo aiemmin, mutta ryhmittymän piirissä oli ensin haluttu tunnustella Ukrainan ortodoksisten kirkkojen yhdistymismahdollisuuksia. Tämä kirkko ilmoitti siihen kuuluvia seurakuntia olevan noin 800.⁵³

Ukrainassa toimi näin jo kolme ortodoksista kirkkoa. Uusimman, ”*todellisen autokefaalisen kirkon*” asennoituminen sekä ukrainalaiskatoliseen että Ukrainan ortodoksiseen kirkkoon oli huomattavan sovitteleva ja yhteistyöhaluinen. Toisaalta sen yhdistymishalukkuus saattoi johtua taktisista syistä; sen kannatus ei ollut niin vahvalla pohjalla kuin UOK-KP:n eikä se voinut laskea valtion tuen varaan. Sillä ei ollut tulevaisuutta ilman vahvempia liittolaisia. Lisäksi UAOK(t) oli yhtä epäkanoninen kuin kilpailijansa, joten sillä ei ollut mahdollisuuksia saada itselleen tunnustusta sisarkirkoilta.

Pian Ukrainassa oli kaksi ortodoksista patriarkkaa. Lokakuussa 1993 UOK-KP nimittäin järjesti ns. yleisukrainalaisen kirkolliskokouksen, jonka oli määrä vihdoin valita kirkolle vakinainen patriarkka. Virkaan oli neljä ehdokasta: virkaa kesästä lähtien hoitanut Tshernigovin ja Sumyn metropoliitta Vladimir, metropoliitta Filaret, arkkipiispa Ioann (Bodnart-

shuk) sekä Amerikasta saapunut metropoliitta Antoni (Scharba). Vaalin voittajaksi selviytyi metropoliitta Vladimir. Presidentti Kravtshukin suosikki Filaret joutui tässäkin vaalissa tyytymään kakkossijaan huolimatta siitä, että hän oli ilmoittanut valtion tuen kirkolle jatkuvan vain, mikäli hän olisi kirkon johdossa. Uusi patriarkka asetettiin juhlallisesti virkaansa Kiovassa *Sofian katedraalissa* 24.10. 1993. Katedraali oli valtion hallinnassa, mutta Kravtshuk luovutti sen tilaisuutta varten UOK-KP:n käyttöön. Samanlaista kunniaa ei suotu UAOK(t):lle sen asettaessa oman patriarkkansa virkaan.

Patriarkan virkaanasettamisen jälkeen presidentti Kravtshuk lähetti edustajansa Konstantinopoliin pyytämään patriarkka Bartholomeos I:n tunnustusta UOK-KP:lle, jota Kravtshuk näin ilmaisi pitävänsä omana valtionkirkkonaan. Ekumeeninen patriarkka ilmaisi ymmärtävänsä ukrainalaisten pyrkimyksiä, mutta korosti että asiassa olisi noudatettava laillista järjestystä, eikä siten voinut toteuttaa Kravtshukin pyyntöä.⁵⁴

Hyväksynnän hakeminen Konstantinopolista oli kuitenkin toivoton yritys, sillä patriarkka oli heinäkuisen Venäjän-vierailunsa aikana selvin sanoin Aleksin kanssa antamassaan julkilausumassa tuominnut Ukrainan kirkollisen jaon. Ekumeeninen patriarkka oli myös ilmoittanut virallisesti, että hän tunnusti metropoliitta Vladimirin ainoaksi kanonisesti valituksi kirkonpääksi Ukrainassa.⁵⁵

Jotkut ulkomaiset tarkkailijat uskoivat kuitenkin Bartholomeos I:n suhtautuvan todellisuudessa suopeammin ukrainalaisten kirkollisiin itsenäistymispyrkimyksiin kuin mitä hän antoi virallisissa lausunnoissaan ymmärtää.⁵⁶

Moskovan patriarkaatin Pyhä synodi tuomitsi molemmat patriarkanvaalit laittomiksi ja piti kummankin patriarkaatin perustamista kirkon ulkopuolisten poliittisten voimien aikaansaannoksena. Synodi piti patriarkan viran vastaanottaneita henkilöitä syillisinä jumalanpilkkään.⁵⁷

Patriarkaatin kovaan syytökseen oli omiaan vaikuttamaan maiden poliittisten suhteiden välinen kriisi, johon oli ajautettu jo kesällä. Patriarkaatin päätös oli varmasti mieluinen Venäjän konservatiivisille nationalisteille, jotka tunnetusti pitivät Ukrainaa osana Venäjän vaikutuspiiriä. Näihin aikoihin Venäjän ortodoksista kirkkoa syyteltiin jo ääriationalististen aineiden suosimisesta.

Moskovan patriarkaatin alaisen Ukrainan ortodoksisen kirkon kannatuksesta vuoden 1993 lopussa on vaikea sanoa mitään varmaa. Vaikka se on ilmoittanut kirkkoon kuuluvan n. 5 000 seurakuntaa, niitä on kuitenkin siirtynyt koko ajan – joko vapaaehtoisesti tai vallattuina – UOK-KP:n piiriin. Myös päinvastaista siirtymää kerrotaan tapahtuneen. UOK ei parantanut mainettaan ukrainalaisten keskuudessa sillä, että se jäi syksyllä

1993 mielenosoituksellisesti pois tilaisuuksista, joita järjestettiin Stalinin aikaisen pakkokollektivoinnin ja sen yhteydessä tapahtuneen ukrainalais-kansallisten voimien tuhoamisen muistoksi. Tämä tulkittiin todisteeksi kirkon kielteisestä asenteesta Ukrainaa kohtaan ja uskollisuudenosoitukseksi Moskovalle. Eräiden tietojen mukaan kirkosta olisi tämän ”virhesiirron” vuoksi eronnut n. 25 000 jäsentä.⁵⁸

Toisaalta vuoden 1993 lopulla viisi UOK-KP:n 12 piispasta ilmoitti aikeestaan palata Moskovan patriarkaatin alaisuuteen. Syyksi he ilmoittivat toisaalta kirkkonsa epäkanonisen aseman, toisaalta Filaretin harjoittaman vallan väärinkäytön ja tämän rikkomukset kirkollisia asetuksia vastaan. Yksi paluuhalukkaista oli UOK-KP:n johtomiehiin kuulunut, metropoliitaksi vihitty Antoni (Masendytsh), joka oli joutunut riitoihin Filaretin kanssa. Moskovan patriarkaatti otti hänet vastaan, kylläkin vain arkki- mandriitan arvoisena. Hänet luvattiin kuitenkin vihkiä pian piispaksi. Piispojen paluun arvioitiin merkitsevän huomattavia muutoksia Ukrainan ”kirkolliseen maisemaan”.⁵⁹

Erityisesti talouden heikko tila pakotti Ukrainan hallituksen järjestämään eduskuntavaalit keväällä 1994 ja presidentinvaalin kesällä 1994. Vaaleissa Kravtshukin ajama linja sai epäluottamuslauseen ja uudeksi presidentiksi valittiin läheisempää yhteistyötä Venäjän kanssa ajava Leonid Kutshma. Hänen kannatuksensa oli suurin Itä-Ukrainassa, jossa vahva venäläisvähemmistö oli halukas unioniin Venäjän kanssa. Venäjän-vastaisuuttaan korostanutta Kravtshukia tuettiin erityisesti Länsi-Ukrainassa, jossa hän sai 90 % äänistä.

Nähtäväksi jää, miten Ukrainan uusin poliittinen kehitys vaikuttaa maan ortodoksian hajanaisuuteen. Ero länteen suuntautuneen Länsi-Ukrainan ja enemmän Venäjän vaikutuksessa olevan muun Ukrainan välillä tuskin häviää. Se merkitsee sitä, että Länsi-Ukrainassa menestyy vain sellainen ortodoksinen kirkko, joka sanoutuu selvästi irti Moskovan vaikutusvallasta. Todennäköisesti UOK-KP:n toiminta keskittyy yhä enemmän Länsi-Ukrainaan, kun taas UOK vakiinnuttaa asemansa Keski- ja Itä-Ukrainassa. Mikäli UOK:lle myönnetään autokefalia, se alkaa vetää puoleensa myös länsiukrainalaisia ortodokseja.

4. Uniaattikysymys katolis-ortodoksisen dialogin koetinkivenä

Tarkasteltuamme edellä tilanetta Ukrainassa kirkkokunnittain siirrymme nyt seuraamaan uniaattikysymyksen vaikutuksia katolisten ja ortodoksien väliseen ekumeeniseen vuoropuheluun. Lähdemme liikkeelle vuoden 1992 alusta.

Vaikka ortodoksien taholla edelleen syytettiin uniaatteja väkivaltaisista ja laittomista menetelmistä, vuoden 1991 puolella Moskovan patriarkaatin ja Vatikaanin suhteisiin tullut pakkaskausi alkoi muuttua suojasääksi jo vuoden 1992 alkupuolella. Patriarkka Aleksi ilmoitti olevansa valmis keskustelemaan Vatikaanin edustajien kanssa sekä katolisen kirkon toimintaan entisen Neuvostoliiton alueella että ukrainalaiskatolisen kirkon omaisuuden palauttamiseen liittyvistä kysymyksistä. Vatikaanin kristittyjen ykseyden neuvoston johtaja kardinaali *Cassidy* oli sitä mieltä, että monet vaikeudet kirkkojen välillä johtuivat vain väärinkäsityksistä.⁶⁰

Myös ekumeeninen patriarkka Bartholomeos I piti tärkeänä ekumeenisen vuoropuhelun jatkumista. Hän hyväksyi kuitenkin Venäjän ortodoksisen kirkon päätöksen jäädä pois joulukuussa 1991 pidetystä Euroopan roomalaiskatolisten piispojen erityissynodista, johon patriarkka Aleksikin oli kutsuttu.⁶¹ Aleksin poisjäänti oli ollut protesti ukrainalaiskatolisen kirkon toimintatapoja vastaan.

Moskovan patriarkaatin ja Vatikaanin edustajat tapasivat Genevessä maaliskuun 1992 alussa. Kokouksella oli sikäli suuri merkitys, että se pidettiin vain pari viikkoa ennen ortodoksisten kirkonjohtajien huippukokousta Konstantinopolissa. Ortodoksien ja Vatikaanin suhteet olivat hyvin huonot ja oli jopa puhetta niiden täydellisestä katkaisemisesta. Suhteita rasittivat ennen muuta ortodoksien syytökset roomalaiskatolisen kirkon sopimattomasta ja vilpillisestä työntymisestä ortodoksien perinteisille vaikutusalueille Itä-Euroopassa. Geneven kokoukselta odotettiin merkkejä sovittelusta.⁶²

Kokouksen järjestäminen osoitti, että kummallakin osapuolella oli halua luoda edellytyksiä jo yli kymmenen vuotta käynnissä olleen ekumeenisen dialogin jatkumiselle. Neuvottelupaikan valinta kertoi tilanteen herkkyydestä.

Genevessä Vatikaanin lähetystöä johti kardinaali *Cassidy* ja Moskovan patriarkaattia edusti kirkon ulkoasiain osaston johtaja, Smolenskin ja Kaliningradin metropoliitta Kirill. Kokouksen tuloksia pidettiin erittäin lupaavina tulevan ortodoksisen huippukokouksen kannalta. Sopuun päästiin mm. siitä, että katolilaisten ja ortodoksien välillä Itä-Euroopassa, erityisesti Ukrainassa, syntyneitä riitoja ratkottaisiin ”ekumeenisen konsultaa-

tioprosessin” avulla. Kustakin alueesta vastuussa oleva kato:inen ja ortodoksinen piispa pitäisivät säännöllisesti yhteyttä toisiinsa.

Moskovan patriarkaatti suostui lisäksi siihen, että roomalaiskatolinen kirkko voisi laajentaa toimintaansa Venäjällä sellaisilla alueilla, joilla oli jo katolilaisia, kuten esim. Siperiassa Stalinin ajan pakkosiirtojen vuoksi. Tällöin toimintaa ei voisi pitää proselytisminä vaan vastauksena pastoraalisiin tarpeisiin. Edellytyksenä näissäkin tapauksissa olisi, että paikallinen ortodoksi piispa pidettäisiin ajan tasalla.⁶³

Konstantinopolissa maaliskuun puolivälissä 1992 kokoontuneet ortodoksisten kirkkojen johtajat ilmaisivatkin sitten halunsa jatkaa vuoropuhelua Vatikaanin kanssa. Kokous tuomitsi kuitenkin ”tiettyjen roomalaiskatolisen kirkon piirien proselyyttiset menetelmät”, ja ekumeeninen patriarkka arvosteli Vatikaanin uutta idänpolitiikkaa. Hänen mukaansa Vatikaarin tulisi osoittaa solidaarisuutta kommunistien valvonnasta vapautunutta ortodoksista kirkkoa kohtaan sen sijaan, että se harjoittaisi aktiivista lähetystyötä perinteisesti ortodoksisilla alueilla. Kokous piti kysymystä unioitujen kirkkojen asemasta ”särkevänä haavana” ortodoksis-katolisessa dialogissa.⁶⁴

Vatikaani ei suoralta kädeltä tunnustanut syyllisyyttään ortodoksien kääntymykseen, mutta ymmärsi ortodoksien huolen asiasta. Se pyrki parantamaan suhteitaan Venäjän ortodoksiseen kirkkoon ja helpottamaan ekumeenisen dialogin jatkumista julkaisemalla elokuussa 1992 uudet sääntöohjeet entisen Neuvostoliiton alueella tapahtuvalle hengelliselle työlle. Niissä kehoitettiin välttämään kaikkea kääntymykseksi tulkittavaa toimintaa sekä pyrkimään avoimuuteen ja yhteistyöhön paikallisten ortodoksisten piispojen ja pappien kanssa.⁶⁵

Virallisesti kirkkojenvälinen vuoropuhelu jatkui kesäkuussa 1993. Katolis-ortodoksinen dialogikomissio kokoontui tällöin Libanonissa ensimmäistä kertaa kommunismin luhistumisen jälkeen. Edellisen kerran komissio oli kokoontunut Freisingissa Länsi-Saksassa vuonna 1990, jolloin keskustelujen ainoa aihe oli ollut uniatismi. Uniatismi oli pääaiheena myös Libanonin kokouksessa, vaikka lähes yhtä polttavaksi nousi periaatteellinen kysymys katolisen kirkon lähetystyön oikeutuksesta ortodoksien omikseen katsomilla alueilla. Kokouksen järjestymistä pidettiin yleisesti todistuksena ekumeenisen vuoropuhelun pelastamisesta.⁶⁶

VIITTEET

¹ *Veronika Wendland* Die ukrainischen Länder von 1945 bis 1993. – Geschichte der Ukraine. Hrsg. von Frank Golczewski. Göttingen 1993, 303–311; *Gerhard und Nadja Simon* Verfall und Untergang des sowjetischen Imperiums. München 1993, 159–164.

- ² *Glaube in der 2. Welt (G2W)* 10/1991, 10 & 11/1991, 7.
³ *G2W* 11/1991, 7 & 1/1992, 15.
⁴ *G2W* 10/1991, 10.
⁵ *Kathpress*. Tagesdienst der österreichischen katholischen Presseagentur (*Kp*) 235/5.12.1991, 8.
⁶ *G2W* 5/1992, 13.
⁷ *Kp* 94/15.5.1992, 4.
⁸ *Kp* 95/18.5.1992, 7–8 & 99/22.5.1992, 5 & 103/29.5.1992, 6; *G2W* 6/1992, 12.
⁹ *Kp* 108/5.6.1992, 3.
¹⁰ *Kp* 57/10.3.1993, 7 & 85/14.4.1992, 9.
¹¹ *Kp* 181/7.8.1993, 8; *G2W* 9/1993, 10.
¹² *Kp* 164/27.8.1992, 6–7 & 165/28.8.1992, 6 & 167/1.9.1992, 8; *G2W* 10/1992, 15.
¹³ *Kp* 56/8.3.1993, 8.
¹⁴ *Kp* 235/9.10.1993, 10 & 241/16.10.1993, 13 & 244/20.10.1993, 12.
¹⁵ *Kp* 106/8.5.1993, 6–7; *G2W* 6/1993, 11.
¹⁶ *Joseph Casanova i Martorell* Aus der Ukrainisch-Katholischen Kirche. – Kirche im Osten 36. Göttingen 1993, 154–155.
¹⁷ *Kp* 48/27.2.1993, 9 & 82/8.4.1993, 5; *G2W* 5/1993, 13.
¹⁸ *Kp* 104/6.5.1993, 9–10; *G2W* 6/1993, 11.
¹⁹ *Kp* 117/22.5.1993, 8; *G2W* 7–8/1993, 12.
²⁰ *G2W* 11/1991, 7.
²¹ *G2W* 12/1991, 8.
²² *G2W* 1/1992, 15; *Teuvo Laitila* Venäjän ortodoksinen kirkko. – Usko, toivo ja vallankumous. Kristinusko ja kirkot Neuvostoliitossa. Keuruu 1991, 173.
²³ *Journal of the Moscow Patriarchate (JMP)* 3/1992, 11–12; *Information Bulletin*. Department for external church relations: Moscow patriarchate. (*IB*) 5/1992, 3; *Kp* 6/11.1.1992, 5.
²⁴ *JMP* 3/1992, 13; *IB* 5/1992, 3–4.
²⁵ *JMP* 3/1992, 13; *IB* 5/1992, 4, 7.
²⁶ *Kp* 41/28.2.1992, 7.
²⁷ *JMP* 4/1992, 14–15 & 5/1992, 6, 21; *Katholische Nachrichten Agentur (KNA)/Ökumenische Information (ÖKI)* 18/29.4.1992, 13–17.
²⁸ *G2W* 5/1992, 13; *KNA/ÖKI* 18/29.4.1992, 17; *Gerd Stricker* Religion in Rußland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1993, 132.
²⁹ *JMP* 4/1992, 15; *KNA/ÖKI* 18/29.4.1992, 17.
³⁰ *JMP* 4/1992, 16.
³¹ *JMP* 5/1992, 2–3, 22; *Kp* 89/8.5.1992, 3–4; *G2W* 5/1992, 13.
³² *JMP* 5/1992, 4, 20; *Kp* 89/8.5.1992, 4.
³³ *JMP* 5/1992, 6–7.
³⁴ *JMP* 5/1992, 3.
³⁵ *JMP* 6/1992, 26–27; *G2W* 6/1992, 12; *KNA/ÖKI* 25/17.6.1992, 14; *Stricker* 1993, 132.
³⁶ *Kp* 121/26.6.1992, 7.
³⁷ *G2W* 7–8/1992, 14.
³⁸ *Kp* 126/7.7.1992, 8.
³⁹ *JMP* 6/1992, 29.
⁴⁰ *G2W* 9/1992, 13 & 10/1992, 14.
⁴¹ *G2W* 10/1992, 14.

- ⁴² *Kp* 174/10.9.1992, 7; *G2W* 10/1992, 15.
⁴³ *G2W* 11/1992, 10.
⁴⁴ *G2W* 12/1992, 12.
⁴⁵ *IB* 17/10.9.1993, 1–5; *G2W* 9/1993, 10.
⁴⁶ *G2W* 10/1992, 15 & 12/1992, 13 & 2/1993, 13; *IB* 15/10.8.1993, 4–5.
⁴⁷ *G2W* 1/1993, 14 & 2/1993, 13.
⁴⁸ *Kp* 218/7.11.1992, 8.
⁴⁹ *IB* 1/15.1.1993, 9; *G2W* 11/1992, 10 & 2/1993, 13.
⁵⁰ *G2W* 3/1993, 14.
⁵¹ *Kp* 139/19.6.1993, 13; *G2W* 7–8/1993, 12 & 11/1993, 11.
⁵² Koska käytännössä oli kyseessä uusi kirkko, käytän lyhennettä UAOK(t).
⁵³ *G2W* 11/1993, 12.
⁵⁴ *Kp* 252/30.10.1993, 9; *G2W* 11/1993, 12; *KNA/ÖKI* 14–15/30.3.1994, 20.
⁵⁵ *IB* 14/26.7.1993, 2.
⁵⁶ *Kp* 205/4.9.1993, 6–8.
⁵⁷ *IB* 21/15.11.1993, 7.
⁵⁸ *G2W* 11/1993, 12 & 3/1994, 30.
⁵⁹ *Kp* 10/15.1.1994, 7; *G2W* 1/1994, 12; *KNA/ÖKI* 14–15/30.3.1994, 21.
⁶⁰ *Kp* 4/8.1.1992, 5 & 21/31.1.1992, 8 & 23/4.2.1992, 4.
⁶¹ *Kp* 21/31.1.1992, 4.
⁶² *Kp* 41/28.2.1992, 11.
⁶³ *Kp* 45/5.3.1992, 6.
⁶⁴ *Kp* 52/16.3.1992, 9.
⁶⁵ *Kp* 161/22.8.1992, 6–7.
⁶⁶ *Kp* 141/19.6.1993, 12 & 145/26.6.1993, 13. Edellisestä kokouksesta *Matti Sidoroff* Roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon teologinen dialogi. – Ortodoksia 40 (1991).

SUMMARY

Mikko Ketola: *The Ukrainian Churches in the Confusion of the First Post-Soviet Years 1991–1993*

Church life in the Ukraine since 1989 was increasingly shaped by the conflict between the Orthodox and the emerging Ukrainian Catholics. By the end of 1991 the worst seemed to be over. The Ukrainian Catholic Church had strengthened its position enough to be regarded as a major political force especially in the Western Ukraine, the home of the independence movement. The Ukrainian government could not afford to ignore it any more. However, the church could not claim many members in the rest of the country which was overwhelmingly Orthodox-dominated.

There developed a minor crisis in the relations between the Ukrainian Catholics and the Polish Roman Catholics. The reason for this was that some Polish Roman Catholic pastors had set forth territorial claims on behalf of the Polish state during their pastoral activities among the Ukrainian Catholic population. The result was that the head of the Roman Catholic Church in the Ukraine forbade the Polish pastors all political agitation while working in the Ukraine.

As the religious storm in the Western Ukraine gradually abated, confusion among the Ukrainian Orthodox grew worse. The more nationalist-minded

Orthodox church hierarchs wanted to cut all ties with Moscow and create a national Orthodox church loyal to the Ukrainian state. The Moscow Patriarchate, however, did not want to loosen its grip on the Ukrainian believers. The Patriarchate was represented in the Ukraine by the Ukrainian Orthodox Church; its opponent was the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church which had been suppressed during the Soviet era.

June 1992 was a turning point. Filaret, the former metropolitan of Kiev, who had been defrocked by the Moscow Patriarchate a little earlier because of his bad reputation and the offence he had caused, allied himself with the autocephalists. The new ecclesiastical alliance adopted the name Ukrainian Orthodox Church – Kiev Patriarchate. It was politically backed by the Ukrainian president, Leonid Kravtshuk, and the Ukrainian government. It was practically regarded as the state church. However, the new church had no canonical foundation and thus was not recognized by any of the Orthodox churches. President Kravtshuk tried in vain to get a recognition for "his" church from the Ecumenical Patriarchate.

By 1993 the situation was disheartening. The church life among the Orthodox was in many places almost chaotic. In many districts violence erupted when advocates of each side, the nationalists sometimes led by members of the Ukrainian parliament, fought for possession of church buildings.

The disorder in the Ukraine, especially the uniate question took its toll also on the ecumenical consultations between the Orthodox and the Catholic churches. After the 1990 meeting in Freising the next round of negotiations was postponed until June 1993, when an understanding was reached and a consultation could finally be organized in Lebanon.

Kimmo Kääriäinen

Proselytismi Venäjällä

Johdanto

Venäjällä on 1990-luvun alusta lähtien käyty vilkasta keskustelua ulkomaisten uskonnollisten yhdyskuntien toiminnasta Venäjällä. Keskustelu on koskenut pääasiassa protestanttisten lähetysjärjestöjen ja saarnaajien toimintaa, mutta myös erilaisten uususkontojen ja venäläisten lahkojen toimintaa on arvosteltu. Näiden liikkeiden toiminta on muutamassa vuodessa räjähdysmäisesti lisääntynyt. Keskustelu on koskettanut myös Suomea, mm. Kalevi Lehtisen Venäjälle suuntautuneiden missioiden vuoksi, jotka ovat Suomessakin jakaneet mielipiteitä. Myös Moskovan ja koko Venäjän patriarkka Aleksii II käsitteli tätä teemaa monissa puheissaan vieraillessaan Suomessa syyskuussa 1994.

Ulkomaisten lähetysjärjestöjen toimintaa Venäjällä on vastustettu useilla erityyppisillä argumenteilla. Perusargumentit voidaan ryhmitellä seuraavalla tavalla:

- 1) Venäjä on perinteisesti ortodoksinen maa ja sen vuoksi mm. protestanttisten lähetysjärjestöjen toiminta on proselytismia;
- 2) Ulkomaiset lähetysjärjestöt tuovat mukanaan Venäjälle vieraita arvoja ja ihanteita;
- 3) Ulkomaisten lähetysjärjestöjen toiminta aiheuttaa sosiaalisia epäkoh-
tia (lapset jättävät vanhempansa, joukkoitsemurhat, jne.);
- 4) Ulkomaisilla lähetysjärjestöillä on käytettävissään runsaasti rahaa, minkä vuoksi eri uskontojen keskinäinen ”kilpailu” ei ole tasaväkistä.

Pääosin näiden argumenttien pohjalta on myös vaadittu muutoksia Venäjän uskonnonvapauslakiin. Muutosehdotusten mukaan ulkomaisten lähetysjärjestöjen toiminta tulisi tehdä luvanvaraiseksi. Uusi lakiehdotus oli parlamentin käsiteltävänä heinäkuussa 1993, mutta sen käsittely jäi kesken parlamentin hajottua lokakuussa 1993. Lainsäädäntöä koskeva keskustelu on kuitenkin yhä käynnissä.

Tarkastelen tässä artikkelissa edellä mainittuja proselytismia koskevia argumentteja ja niistä käytyä venäläistä keskustelua, sekä uskonnon-

vapauslain muuttamisesta käytyä keskustelua. Artikkelit pohjautuu pääosin venäläiseen lehdistö- ja aikakauskirja-aineistoon sekä Venäjällä suoritettujen uskonnollisuutta koskevien tutkimusten tuloksiin.

Venäjä – ortodoksinen maa?

Venäjän ortodoksisen kirkon (VOK) piirissä on melko laajasti puolustettu näkemystä, jonka mukaan Venäjä on perinteisesti ortodoksinen maa. Tässä ajattelussa yli 70-vuotinen kommunistivalta nähdään lähinnä poikkeamana oikeasta uskosta ja sen vuoksi vaaditaan paluuta kommunistivaltaa edeltäneeseen tilanteeseen. Menneisyys haluttaisiin siirtää tähän hetkeen – usein kuitenkin romantisoitujen Venäjän yhteiskunnallista ja uskonnollista tilannetta ennen vallankumousta.

Vallankumousta edeltäneellä Venäjällä ortodoksisuus oli vallitseva uskonto. Tämä ei kuitenkaan merkinnyt sitä, että läheskään kaikki olisivat olleet ortodokseja: 1800-luvun lopulla ortodokseja arvioitiin olevan 65 % väestöstä (luku sisälsi myös ns. vanhauskoiset, joiden osuuden arvioitiin olevan jopa 15 % väestöstä), muslimeja 17 %, katolisia 8 % ja protestantteja 6 %. Ortodoksisuuden valta-asemaa pyrittiin kuitenkin vahvistamaan vielä tsaarinvallan viimeisinä vuosikymmeninä erilaisin hallinnollisin keinoin. Tsaari Nikolai II:n (1894–1917) aikana eurooppalaisten reuna-alueiden (Puolan, Baltian ja osaksi myös Suomen) omakielinen hallinto lakkautettiin ja niiden erityisasemaa muutenkin rajoitettiin. Lisäksi ortodoksista uskoa pyrittiin levittämään toisuskoisten keskuuteen monilla erilaisilla menetelmillä. Erityisen voimakkaasti näitä venäläistämisyrittämiä ajoi yliprokuraattori K. P. Pobedonostsev, joka vastusti kaikkea ortodoksisuudesta poikkeavaa (esim. protestanttisuutta ja katolisuutta). Hänen mukaansa tällaiset ilmiöt vaaransivat kirkollisen ja valtiollisen yhtenäisyyden ja sen vuoksi ne tuli joko hävittää tai venäläistää.¹

Kommunistivallan aikana kaikki uskonnot joutuivat hyökkäyksen kohteeksi. Ajoittain protestanttisuuden asema oli muita parempi (esim. 1920-luvulla), ajoittain taas ortodoksisuuden. Perustavoite kuitenkin pysyi pääosin samana: uskonto tulee hävittää ja korvata se ”tieteellisellä ateistisella maailmankatsomuksella.” Uskonnot saattoivat kuitenkin hankkia itselleen rajoitettua elintilaa jos niiden johtajat suostuivat kommunistivallan esittämiin vaatimuksiin. Tästä ”kaupankäynnistä” huolimatta uskontojen asema Neuvostoliitossa oli erittäin vaikea, uskonnoista oli saatavilla niukasti tietoa, uskovat joutuivat toistuvasti painostuksen ja vainojen koh-

teeksi ja samanaikaisesti oli käynnissä massiivinen ateistinen kasvatus-työ.²

Neuvostovallan ajalta oli mahdotonta saada luotettavaa tietoa uskovien määrästä. Uskonnolliset yhdyskunnat eivät pitäneet jäsenrekisterejä eikä uskontoa koskeviin sosiologisiin tutkimuksiin voinut luottaa. Ateistisen propagandan esittämät arviot, joiden mukaan ”miltei kaikki neuvostokansalaiset on jo vapautettu uskonnollisesta harhasta” tuskin kuvasivat koko todellisuutta. Siitä huolimatta ateistinen valistustyö yhdessä harjoitetun uskontopolitiikan kanssa onnistui varsin tehokkaasti kitkemään uskonnollisuutta ja uskontoa koskevaa perustietoa.³

Vasta 1980-luvun lopulta lähtien uskonnollisuutta on ollut mahdollista selvittää erilaisten tutkimusten avulla. Yksi ensimmäisiä länsimaisten standardien mukaan suoritettuja uskontososiologisia tutkimuksia toteutettiin Moskovassa vuonna 1988 neuvostoliittolaisten ja amerikkalaisten sosiologiien yhteistyönä. Sen mukaan uskoviksi tunnustautuvia oli vain 10 % haastatelluista.⁴ On ilmeistä, että millenniumista ja sitä seuraanneesta uskontopolitiikan muutoksesta huolimatta näissä tuloksissa heijastui vielä neuvostoajalle tyypillinen varauksellisuus haastattelututkimuksia kohtaan. Näin ollen on varsin todennäköistä, että kaikki uskovat eivät tuoneet vakaumustaan esille. Vaikka todellinen uskonnollisuus olisi ollutkin jorokin verran suurempaa, oli 70-vuotinen kommunistivalta kuitenkin tehnyt tehtävänsä.⁵

1990-luvun alussa suoritettujen sosiologisten tutkimusten mukaan uskovien määrä alkoi nopeasti lisääntyä 1980-luvun lopulta lähtien. Vuonna 1991 jo lähes 30 % venäläisistä sanoi uskovansa Jumalaan. Tähän kehitykseen vaikutti luonnollisesti se, että uskontoja koskevaa informaatiota oli nyt runsaasti saatavilla. Lisäksi kommunismin romahtaminen jätti jälkeensä aatteellisen tyhjiön, jossa maailmankatsomuksellinen etsintä suuntautui voimakkaasti uskontoon ja nationalismiin.⁶

Uskovien määrän kasvu on kuitenkin viime vuosina tasaantunut. Yksi arvostetuimmista venäläisistä sosiologisista tutkimuslaitoksista VCIOM (The Russian Centre for Public Opinion Research) suoritti syyskuussa 1993 haastattelututkimuksen venäläisten uskonnollisuudesta. Sen mukaan uskovina pitää itseään 38 % venäläisistä.⁷ Vastaavaan tulokseen päätyi myös tutkimuslaitos Uskonto nyky-yhteiskunnassa keväällä ja kesällä 1993 toteuttamassaan haastattelututkimuksessa.⁸

Edellä mainittujen tutkimusten tuloksia arvioitaessa on kuitenkin huomattava, että Jumalaan uskoviksi lasketaan kaikkien eri uskontojen edustajat. Suurimman ei-kristillisen uskonnon muodostaa tällöin islam. Muslimeja arvioidaan olevan Venäjällä noin 20 miljoonaa, mikä vastaa noin 13 %:a väestöstä. Protestantteja puolestaan arvioidaan olevan noin 3 miljoonaa (2 % väestöstä).⁹

Edellä esitettyjen tutkimustulosten pohjalta on ongelmallista väittää Venäjän olevan ortodoksinen maa, jos vain runsas kolmannes väestöstä uskoo Jumalaan ja jos tähän lukuun sisältyvät vielä muiden kristillisten kirkkojen uskovat, muhamettilaiset ja muut Venäjällä vaikuttavat uskonnot. Tätä taustaa vasten ei myöskään ole perusteita nimittää kaikkea ulkomaisten lähetysjärjestöjen toimintaa proselytismiksi.

”Vieraiden” käsitysten levittäminen Venäjälle

Venäjän ortodoksisen kirkon piirissä on esitetty käsityksiä, joiden mukaan ulkomaiset lähetysjärjestöt levittävät Venäjälle vieraita arvoja ja ihanteita ja sen vuoksi niiden toimintaa pitäisi rajoittaa. Nämä käsitykset tulevat lähelle tiettyjen nationalististen ryhmien korostuksia. On kuitenkin vaikea määrittellä VOK:n ”virallista” linjaa suhteessa nationalismiin ihanteisiin, kun metropoliittojenkin tasolla mielipiteet poikkeavat jyrkästi toisistaan. Joukko poliittisesti aktiivisia fundamentalistisia teologeja on kuitenkin selvästi asettunut puolustamaan äärinationalismille tyypillisiä käsityksiä ja samalla he vastustavat voimakkaasti kaikkia lännestä tulevia vaikutteita. Tämän lähestymistavan tunnetuin edustaja on Pietarin ja Laatokan metropoliitta Ioann.

Äärinationalistiset ortodoksiteologit pitävät demokratiaa ja markkinataloutta saatanallisina. Heidän mukaansa demokratia on väärä hallintomuoto, joka rohkaisee kaikenlaista korruptiota ja moraalittomuutta. Muiden muassa metropoliitta Ioann sanoo kaikkien demokratian periaatteiden olevan peitettyä valhetta, sillä vaikka demokratian pitäisi merkitä kansanvaltaa, missään demokratiaksi itseään kutsuvassa maassa kansa ei hallitse, vaan pieni poliittinen eliitti. Äärinationalistit pyrkivät myös osoittamaan yhteyden liberaalin demokratian ja moraalittomuuden välillä. He ovat sitä mieltä, että jo liberaalit periaatteet sinänsä johtavat moraalittomaan käytäytymiseen. Ihmisten luonnollisten tarpeiden ja vapauden puolustaminen johtaa väistämättä väkivaltaan ja ihmisluonnon pahuuden hyväksymiseen.¹⁰

Nämä ortodoksifundamentalistien ajatukset liittyvät läheisesti venäläiseen messianismiin ja 1800-luvun lopun panslavismiin. Venäläiset nähdään valittuna kansana ja Venäjä on se alue, jossa selvitetään konflikti hyvän ja pahan välillä. Fundamentalistiteologit myös selittävät Venäjän historiaa tässä valossa. Vaikka Venäjä on aina ollut Jumalan nöyryä palvelija, se on usein joutunut kärsimään ja taistelemaan oikean uskon puolesta. Koska Venäjä on oikean uskon edustaja, sillä on myös monia vihollisia

eikä mitään kansaa vihata niin kuin venäläisiä. Tämä pohjimmiltaan hengellinen sota on saanut lukuisia ilmenemismuotoja Venäjän historiansa aikana käymissä sodissa. Kaikki Venäjän käymät sodat ovat kuitenkin olleet sotia "Jumalan asian" puolesta. Kaiken aikaa Venäjää ovat uhanneet erityisesti sen arkkiviholliset juutalaiset ja länsi, jotka ovat nytkin erityisen aktiivisia. Osa lännen hyökkäyksiä ovat protestanttisten lähetysjärjestöjen edustajat, jotka väärän opin lisäksi välittävät hengellisen naamion takaa Venäjälle vieraita ihanteita.¹¹

Tämä dogmaattinen kirkon siipi haluaisi palauttaa kuudennen vuosisadan bysanttilaisen symphonian periaatteen. Valtion taholta tämä merkitsisi kirkon oppien puolustamista ja papistosta huolehtimista. Valtion tulisi myös tukea taistelua "hereesioita" vastaan. Kirkko puolestaan ohjaisi ihmisiä puhtaaseen, pyhään kristilliseen elämään ja siten myös tottelemaan kaikkia valtion asettamia lakeja. Ortodoksisella kirkolla olisi tämän ajattelun mukaan erityisasema muihin uskonsuuntiin verrattuna. Tähän läheiseen kirkon ja valtion symbioosiin ja käsitykseen ortodoksisuudesta "oikeana uskontona" liittyy myös voimakas suvaitsemattomuus protestanttisuutta ja katolisuutta kohtaan. Ne luokitellaan hereesioiksi. Tämä selittää osaltaan myös voimakasta ekumenian vastaista henkeä näiden ortodoksifundamentalistien keskuudessa.¹²

Äärinationalismiin liittyvät tulkinnat ortodoksisuudesta edustavat kuitenkin vain osaa VOK:n piirissä esitetyistä käsityksistä. Valtiokirkkoajattelulle ja monille fundamentalistiteologioiden esittämille ajatuksille ja tavoitteille löytyy runsaasti vastustajia ortodoksisen papiston ja VOK:n johdon piirissä. Samoin lukuisat teologit suhtautuvat myönteisesti ekumeniaan.¹³

Patriarkka Aleksii II puolustaa kirkon ja valtion erottamista toisistaan. Hänen mukaansa ortodoksisuuden tekeminen valtionuskonnoksi olisi kirkon kannalta huono ratkaisu, sillä se samalla merkitsisi kirkon alistamista yhdeksi valtion instituutioksi.¹⁴ Myös patriarkan työtoveri diakoni Andrej Kurajev arvostelee ajatusta ortodoksisuuden tekemisestä valtionuskonnoksi. Lisäksi hän arvostelee niitä teologisia argumentteja, joilla pyritään puolustamaan Venäjän jumalallista asemaa. Hänen mukaansa kristityn tulee palvella ainoastaan Jumalaa, ei Venäjää.¹⁵ Pietarin hengellisen akatemian opettajana toimiva arkkipiispa Mihail torjuu lisäksi fundamentalistisen kirkon siiven ekumenian vastaisuuden. Hänen mukaansa on absurdia väittää ekumeniaa hereesiaksi. Hänen mukaansa sellainen käsitys, jossa pyrkimystä kristittyjen yhteyteen, keskinäiseen apuun ja parempaan yhteisymmärrykseen pidetään hereesiana, on itse ristiriidassa Jumalan sanan kanssa. Mihailin mukaan kaikki muurit kristittyjen välillä ovat ihmisten tekemiä.¹⁶ Kaliningradin ja Smolenskin metropoliitta Kirill arvostelee fundamentalistiteologeja myös länttä yksipuolisesti kritisoivista käsityksistä.

Vaikka VOK:n tehtävä onkin suojella perinteisiä venäläisiä arvoja, tulee sen hänen mukaansa samalla olla avoin länteen. Kirill huomauttaa myös, että erityisesti lännen kirkkojen piirissä on paljon niitä, jotka taistelevat yhteiskunnassa vallitsevia materialistisia ihanteita vastaan.¹⁷

Vaikka VOK:ssa suhtautuminen nationalismiin, demokratiaan, ekumeniaan ja ajatukseen valtiokirkosta jakaa voimakkaasti mielipiteitä, on rintama suhteessa ulkomaisiin lähetysjärjestöihin paljon yhtenäisempi. Myös patriarkka on arvostellut voimakkaasti niiden toimintaa Venäjällä. Patriarkan johdolla VOK:ssa on varsin laajalla rintamalla ryhdytty ajamaan lainsäädännöllisiä rajoituksia näiden järjestöjen toimintaan. Venäjällä raja jonkun käsityksen kritisoimisen ja sen kieltämisen välillä onkin perinteisesti ollut häilyvä.

Protestanttisten ja katolisten lähetysjärjestöjen toiminnan kritisoiminen sillä perusteella, että ne levittäisivät ”Venäjälle vieraita käsityksiä” on kuitenkin ongelmallista jo sen vuoksi, että koko venäläisyys-käsite on hyvin epämääräinen. Usein se ymmärretään samaan tapaan kuin äärintotalismin piirissä, jolloin se heijastaa kaipuuta menetettyyn Kievin aikaan ja sen aikaiseen elämäntapaan.¹⁸ Jos tätä käytetään mittapuuna, Venäjällä ei ylipäänsä ole enää paljon venäläisyyttä. VOK:ssa ei myöskään yleisesti hyväksytä tällaista venäläisyyden määrittelyä. Lisäksi VOK:n johto hyväksyy (muutamia poikkeuksia lukuunottamatta) demokratian ja markkinatalouden, jotka ovat venäjälle paljon ”vieraampia” kuin protestanttisuus, katolisuus ja erilaiset lahkot.

Ulkomaisten lähetysjärjestöjen aiheuttamat sosiaaliset epäkohdat

Ulkomaisten lähetysjärjestöjen sanotaan aiheuttavan erilaisia sosiaalisia epäkohtia Venäjällä. Niiden sanotaan mm. rikkovan perheitä, kun lapset alkavat seurata jonkin uskonnon karismaattisia opettajia.

Ulkomaisista järjestöistä tämä kritiikki kohdistuu erityisesti Hare Krishna -liikkeeseen. Kritiikkiä ei kuitenkaan voi kohdistaa järjestön kaikkiin ilmenemismuotoihin, sillä ainoastaan järjestön ns. varsinaiset jäsenet asuvat temppeleissä ja noudattavat yhtenäistä elämäntapaa. Vaikka liike on kulkueineen huomiotaherättävä, sen vaikutuspiiri on rajoittunut lähinnä Venäjän suurimpiin kaupunkeihin. Vuonna 1993 Hare Krishna -yhdistyksiä oli rekisteröity 53. Ns. varsinaisten jäsenten määrä on varsin vaatimaton. Esimerkiksi yli 5 miljoonan asukkaan Pietarissa on kaksi temppeliä ja niissä yhteensä alle sata varsinaista jäsentä. Hare Krishna

-liikkeen vaikutusta Venäjällä ei myöskään voi pitää seurauksena ulkomaisten järjestöjen toiminnasta, sillä Venäjälle liike on tullut venäläisten asianharrastajien kautta, jotka ovat esim. Intiassa tutustuneet sen oppeihin ja toimintaan.¹⁹

Arvosteltaessa eri lähetysjärjestöjen toimintaa niiden aiheuttamien sosiaalisten epäkohtien vuoksi manitaan tässä yhteydessä usein Jumalanäidin keskus. Tällä järjestöllä ei kuitenkaan ole mitään tekemistä ulkomaisen protestanttisten järjestöjen kanssa, vaan liikkeen juuret ovat ortodoksisuudessa. Järjestö on saanut melko paljon julkisuutta paitsi omaperäisten toimintamuotojensa ja oppiensä vuoksi, myös siksi, että liikkeen johtaja Iosann Bereslavski esiintyy usein radiossa ja televisiossa kertomassa saamistaan ilmestyksistä. Liikkeen opillisiin korostuksiin kuuluva naisviha saa liikkeen ”isät” vaatimaan kaikenikäisten miesten irtautumista kodistaan. Aviomiehet hylkäävät vaimonsa ja pojat äitinsä pelastuakseen ”kuolemansynnistä”. Lisäksi keskuksen jäsenten tulee luovuttaa kaikki omaisuutensa keskukselle, hylätä maalliset ammattinsa ja omistautua julistustyölle.²⁰

Toinen venäläinen lahko, jonka toimintaa arvostellaan kärkevästi, on Valkoinen veljeskunta. Sen jumalana on liikkeen perustajan vaimo Maria Zvigun, entinen Komsomol-nuorisoliikkeen johtaja. Lahko lupaa pelastuksen vain niille, jotka uskovat sen jumalaan. Myös tähän lahkoon kuuluu opetuksia, jotka voivat hajottaa perheitä (esim. vaatimus kommuunissa elämisestä). Tälläkään ryhmällä ei kuitenkaan ole mitään tekemistä ulkomaisten lähetysjärjestöjen kanssa, vaan kyseessä on selvästi venäläinen lahko.²¹

Edellä mainituilla Venäjällä vaikuttavilla uskonnollisilla liikkeillä on siis sellaisia toimintamuotoja, joilla voidaan katsoa olevan kielteisiä vaikutuksia jäsenkuntansa ja niiden lähipiirin elämässä. Kyseiset liikkeet ovat kuitenkin joko täysin venäläisiä tai venäläisten toimesta organisoituja. Näin ollen näihin liikkeisiin viitaten ei ole perusteita kritisoida ulkomaisia lähetysjärjestöjä yhteiskunnassa syntyvistä sosiaalisista epäkohdista.

Uskontojen välisen ”kilpailun” resurssit

Ortodoksisen kirkon sanotaan olevan ulkomaisia lähetysjärjestöjä heikommassa taloudellisessa asemassa ja tämän sanotaan johtavan epätasaiseen kilpailuasetelmaan eri uskonuuntien välillä. Ulkomaiset lähetysjärjestöt mm. vuokraavat stadioneja ja urheiluhalleja omia kokkuksiaan

varten ja pystyvät levittämään oppejaan joukkotiedotuksen, myös TV:n välityksellä. Lisäksi ne mainostavat omasta toiminnastaan varsin näkyvästi sekä sanomalehdissä että julkisissa tiloissa. Voimakasta kritiikkiä kohdistetaan amerikkalaisiin televisio-evankelistoihin, joiden sanotaan mainostavan oppiaan samalla tavalla kuin hampurilaisia tai Coca Colaa. Samoin kritiikin kohteena ovat toistuvasti olleet Kalevi Lehtisen missiot, erityisesti missio Volga ja missio Ural.²²

Metropoliitta Kirillin mukaan VOK vastustaa erityisesti sellaista hengellistä toimintaa, jossa ulkomaiset saarnaajat käyttävät voimakkaita psykologisen vaikuttamisen keinoja, levittävät vääriä käsityksiä VOK:sta ja houkuttelevat ihmisiä lahjoilla ja ilmaisilla matkoilla ulkomaille.²³

Tähän ulkomaisten lähetysjärjestöjen kritiikkiin liittyy voimakkaita yleistyksiä. Länsimaisten järjestöjen ajatellaan olevan rikkaita, koska ne tulevat lännestä ja niillä on käytössään dollareita. Osa Venäjälle suuntautuvista missioista pohjautuu hyvin varakkaiden lähetysjärjestöjen toimintaan. Useiden järjestöjen rahoitus on kuitenkin hoidettu samaan tapaan kuin Kalevi Lehtisen missioissa, jolloin rahoitus pohjautuu lukuisten yksityishenkilöiden lahjoituksiin ja käytettävissä olevat varat ovat Venäjänkin mittasuhteissa varsin vaatimattomia.

Ortodoksisella kirkolla on joka tapauksessa ylivoimainen ”kilpailu-asema” 1000-vuotisen perinteensä, tuhansien kirkkojensa ja kymmenien tuhansien työntekijöidensä pohjalta. VOK:a onkin arvosteltu siitä, että se kiinnittää liikaa huomiota muiden uskonnollisten järjestöjen toiminnan kritisointiin (mm. sanoen niiden menestyksen johtuvan paremmasta taloudellisesta asemasta) oman toimintansa kehittämisen kustannuksella. Tässä yhteydessä on erityisesti viitattu ortodoksisissa jumalanpalveluksissa käytettyyn kirkkoslaaviin, joka tekee liturgian ymmärtämisen valtaosalle venäläisistä hyvin vaikeaksi.²⁴

Uskonnonvapauslaista käyty keskustelu

Edellä esiteltyjen argumenttien pohjalta on pyritty saamaan aikaan muutoksia Venäjän uskonnonvapauslaissa. Tavoitteena on ollut erityisesti ulkomaisten uskonnollisten ryhmien toiminnan rajoittaminen. Voimassa olevan uskonnonvapauslain katsotaan olevan liian suvaitseva suhteessa ulkomaisiin lähetysjärjestöihin.

Venäjän Federaation uskonnonvapauslaki vahvistettiin 25.10.1990, muutama viikko yleisliittolaisen lain jälkeen. Lain valmistelu oli ollut nopeaa. Kun demokraattiset voimat voittivat parlamenttivaaleissa maalisi-

kuussa 1990, kansanedustajat päättivät, että valtion ja kirkon suhde tulee määritellä tavalla, joka on sopusoinnussa ihmisoikeuksien ja oikeusvaltion periaatteiden kanssa.²⁵

Uskonnonvapauslain artiklassa n:o 5 määriteltiin uskonnonvapauden keskeiset periaatteet:

- kansalaisten tasavertaisuus riippumatta heidän suhtautumisestaan uskontoon
- uskonnollisten ja ateististen organisaatioiden erottaminen valtiosta
- valtiollisen kasvatusjärjestelmän maallinen luonne
- uskonnollisten yhdyskuntien tasa-arvoinen asema lain edessä²⁶

Venäjän Federaation uskonnonvapauslaki siis korosti uskonnon ja valtion erottamista toisistaan ja kaikkien eri uskonnollisten yhteisöjen tasavertaisuutta. Uskonnon yhteisöjen keskinäinen suhde oli määritelty erityisesti artiklassa n:o 10 ”Uskonnon yhdyskuntien tasavertaisuus lain edessä”:

”Kaikki uskonnot ja uskonnolliset yhdyskunnat ovat valtion lain edessä samanarvoisessa asemassa. Millään uskonnolla tai uskonnollisella yhdyskunnalla ei ole mitään etuoikeuksia eikä rajoituksia verrattuna toisiin. Valtio on tunnustuksellisissa ja vakaumuksellisissa kysymyksissä neutraali, mikä merkitsee sitä, ettei se asetu jonkun uskonnon tai maailmankatsomuksen puolelle eikä se sitoudu myöskään antamaan mitään erityisiä oikeuksia tai privilegioita.”²⁷

Venäjällä voimaan astunut uskonnonvapauslaki oli syntynyt olosuhteissa, joissa Neuvostoliitto oli vielä olemassa. Näin ollen siinä jouduttiin ottamaan kantaa vuosikymmeniä kestäneeseen uskontojen parostamiseen ja yhden ideologian ylivaltaan. Muutamassa vuodessa tilanne oli ehtinyt muuttua merkittävästi Neuvostoliiton hajottua, mikä hyvinkin olisi voinut synnyttää tarpeen uskonnonvapauslain jonkinasteiseen muuttamiseen. Keskeisenä syynä uskonnonvapauslain muuttamista koskeneeseen aloitteeseen ei kuitenkaan ollut lain jälkeenjääneisyys, vaan luoli ei-ortodoksisten uskonnollisten järjestöjen toiminnasta Venäjällä. Patriarkka Aleksii ilmaisi tämän huolen 8.12.1992 parlamentille lähettämässään kirjessä, jossa hän pyysi puuttamaan ei-ortodoksisten uskonnollisten järjestöjen toimintaan Venäjällä.²⁸

Uuden lakiesityksen artiklassa n:o 5 määriteltiin uskonnonvapauslain keskeisen sisällön identtisin sanamuodoin kuin voimassaolevassa laissa. Lisäyksenä kuitenkin mainittiin seuraavaa:

”Uskonnon yhdistysten ja organisaatioiden laillisia aktiviteetteja suojataan valtion toimesta ja valtio myös edistää kansalaisten keskinäisen suvaitsevaisuuden ja kunnioituksen kehittämistä ateistien ja uskovien välillä ja eri tunnustuskuntien ja uskovien välillä.”²⁹

Merkittävimmät muutokset aikaisempaan uskonnonvapauslakiin verrattuna koskivat ulkomaisten uskonnollisten yhdyskuntien toimintaa Venäjällä. Uudessa lakiehdotuksessa edellä siteerattu artikla n:o 10 oli kokonaan poistettu. Sen tilalle oli laadittu artikla n:o 14, jossa ulkomaisten uskonnollisten järjestöjen toimintaa pyrittiin merkittävästi rajoittamaan:

”Ulkomaisten uskonnollisten organisaatioiden edustajat, yksityiset uskonnolliset johtajat, joilla ei ole Venäjän kansallisuutta, samoin kuin venäläisten uskonnollisten järjestöjen johtajat ja papit, jotka toimivat virassaan ulkomaisten uskonnollisten järjestöjen edustajina, on saatava valtion lupa toiminnalleen.

Ulkomaisilla uskonnollisilla järjestöillä, niiden toimistoilla ja edustajilla samoin kuin yksilöillä, jotka eivät ole Venäjän kansalaisia, ei ole oikeutta harjoittaa uskonnollista, lähetys-, julkaisu- eikä propagandatoimintaa.”³⁰

Lakiehdotusta käsiteltiin Venäjän parlamentissa 14. heinäkuuta 1993. Lakiehdotuksen käsittelypäiväksi patriarkka Aleksii II oli lähettänyt kirjeen parlamentin puhemiehelle Ruslan Hasbulatoville ja kansanedustajille, jossa hän vetosi lakiluonnoksen hyväksymisen puolesta. Patriarkka kirjoitti seuraavaasti:

”Venäjän ortodoksisen kirkon puolesta, johon valtaosa venäläisistä kuuluu, vakuutan, että ehdotetut muutokset ja lisäykset tyydyttävät ortodoksisen papiston ja kirkkokansan odotuksia ja tarpeita ja avaavat uusia näköaloja kirkon julistukselle nykyisessä venäläisessä yhteiskunnassa.

On ilahduttavaa, että lain nykyinen muunnos tekee kirkosta sosiaalisen voiman, joka on poliittisten riitojen yläpuolella ja on yksi vakuutus kansojen yhteydestä, rauhasta ja yksimielisyydestä, vapaana poliittisten ryhmien painostuksesta.

On selvää, että lain laatijat haluavat tuoda järjestyksen ulkomaisten uskonnollisten järjestöjen edustajien toimintaan Venäjällä. Puolustaen jokaisen yksilön hengellistä vapautta ja oikeutta valita uskontonsa tai ideologiansa ja muuttaa valintaansa, me Venäjän ortodoksiset uskovaiset olemme vakuuttuneita, ettei tätä valintaa tule tyrkyttää meille ulkopuolelta, erityisesti käyttäen hyväksi kansamme vaikeaa taloudellista tilannetta tai ihmisten voimakasta painostamista.

Vaikuttaa siltä, että valtio, jonka tehtävänä on suojella sen kansalaisia, voisi olla tarkempi tukiessaan ei-traditionaalisia uskonnollisia ryhmiä, joista monet toimivat suorassa ristiriidassa lain kanssa ja luovat totalitaarisia rakenteita, jotka täysin käyttävät hyväksi niissä mukana olevia ihmisiä. Tämän vuoksi on tärkeää, että uusi laki sisältää normeja, jotka luovat tasapainoisen lähestymistavan ei-traditionaalisten uskonnollisten organisaatioiden rekisteröintiin.”³¹

Patriarkan esittämissä perusteluissa lakiluonnoksen hyväksymisen puolesta on useita ongelmia. Edellä käsiteltiin jo venäläisten uskonnollisuutta

neuvostovallan päätyttyä. On uskaliaasta sanoa, että valtaosa venäläisistä kuuluu ortodoksiseen kirkkoon, jos Jumalaan uskovien määrä (kaikki uskonnosuunnat mukaanlukien) on reilu kolmannes väestöstä.³²

Patriarkka puolusti ulkomaisten uskonnollisten yhdyskuntien toiminnan rajoittamista myös sillä, että se vastaisi ortodoksisen papiston ja kirkkokansan odotuksia ja tarpeita. Kirkkokansan mielipidettä oli tutkittu vuonna 1992 juuri tässä asiassa. Tutkimuksen suoritti VCIOM professori Juri Levadan johdolla. Haastatelluilta kysyttiin: ”Oletko siinä mieltä, että ortodoksisuudella tulisi olla jonkinlainen suosituimmuusasema suhteessa ateisteihin tai muiden uskontojen edustajiin”? Ortodokseina itseään pitävien keskuudessa vastaukset jakautuivat neliportaisella asteikolla seuraavasti:

täysin samaa mieltä	10 %
jokseenkin samaa mieltä	7 %
jokseenkin eri mieltä	20 %
täysin eri mieltä	50 %

Tämän tutkimuksen mukaan siis 70 % ortodokseina itseään pitävistä vastustaa erityisaseman myöntämistä Venäjän ortodoksille kirkolle suhteessa muihin uskonnollisiin yhdyskuntiin, joihin myös ulkomaiset uskonnolliset järjestöt kuuluvat.³³ Myös metropoliitta Kirill yhtyy näihin tutkimustuloksiin. Hänen mukaansa valtaosa VOK:n jäsenistä puolustaa kaikkien uskontojen tasavertaisuutta.³⁴

Samansuuntaisen johtopäätöksen voi vetää myös kesällä 1993 suoritetusta tutkimuksesta, jossa kysymys oli asetettu seuraavasti: ”Tuleeko uskontoja voida levittää myös niillä alueilla, joilla ne eivät ole perinteisesti vaikuttaneet”? Vastaukset annettuihin vaihtoehtoihin jakautuivat seuraavasti:

– jokaista uskontoa tulee levittää siellä, missä se on perinteisesti vaikuttanut	34 %
– uskontojen yhteiselo lähentää eri kansallisuuksiin kuuluvia ihmisiä	8 %
– jokaisella uskonnolla tulee olla vapaa pääsy mihin tahansa maahan ja minkä tahansa kansallisuuden keskuuteen	48 %
– vaikea vastata	10 % ³⁵

Samassa tutkimuksessa kysyttiin myös erikseen suhtautumisesta ulkomaisen lähetysjärjestöjen (katoliset, protestantit, Hare Krishna -liike, jne.) esiintymiseen Venäjän radiossa ja televisiossa. Ortodokseina itseään pitä-

vistä 39 % suhtautui heihin joko myönteisesti tai pikemmin myönteisesti, 32 % suhtautui kielteisesti tai pikemmin kielteisesti ja 29 %:lle asialla ei ollut merkitystä.³⁶

Näiden tutkimustulosten perusteella patriarkan väite siitä, että lain asettamat rajoitukset uskonnollisten yhdyskuntien toiminnalle vastaisivat ortodoksisen kirkkokansan ajattelua, ei pidä paikkaansa.

Saatekirjeessään parlamentille patriarkka käytti myös hyvin voimakkaita yleistyksiä kuvatessaan ulkomaisia lähetysjärjestöjä sanoen niiden ”luovan totalitaristisia rakenteita” ja ”käyttäen täysin hyväksi niissä mukana olevia ihmisiä”. Nämä määritelmät sopivat lähinnä edellä kuvattuihin venäläisperäisiin lahkoihin, jotka kuitenkin olisivat jääneet lain rajoitusten ulkopuolelle.

Johtopäätöksiä

Proselytismista käydyssä venäläisessä keskustelussa on vaikea määritellä VOK:n virallista linjaa, sillä kirkon johdon käsitykset poikkeavat osittain voimakkaastikin toisistaan. Erityisen ongelmallisia ovat metropoliitta Ioannin käsitykset, jotka demokratian ja kaiken länsimaisen vastustuksessa ovat hyvin lähellä äärinationalismia.

Kaikissa edellä kuvatuissa proselytismia vastustavissa argumenteissa on heikkouksia:

- (1) Ortodoksisuuden valta-aseman saavuttamiseen ennen lokakuun vallankumousta liittyy monia kriittistä keskustelua vaativia Aspekteja, jos tämän tilanteen sanotaan olevan se, johon kommunistivallan jälkeen pitäisi palata. Venäjän yhteiskunnallista ja uskonnollista tilannetta ennen vallankumousta romantisoidaan perusteettomasti. Lisäksi nykyisestä uskonnollisuudesta Venäjällä on annettu virheellinen kuva: lukuisten tutkimusten mukaan valtaosa venäläisistä ei ole ortodokseja, ei edes Jumalaa uskovia, vaan uskonnon suhteen välinpitämättömiä.
- (2) Se, mikä on Venäjälle vierasta, riippuu venäläisyyden määrittelemisestä. Siitä taas on olemassa lukuisia erilaisia käsityksiä Kievin ajan ihannoinnista demokratian ja länsimaisuuden korostamiseen.
- (3) Kritisoidessa ulkomaisia lähetysjärjestöjä niiden aiheuttamista sosiaalisista epäkohdista, on todellisuudessa puhuttu lähinnä venäläisistä laškoista.
- (4) Jotkut Venäjällä vaikuttavat ulkomaiset lähetysjärjestöt ovat varak-

kaita, mutta kattavuutensa ja työntekijämääränsä puolesta VOK:lla on ylivoimainen ”kilpailuetu”.

Uskonnonvapauslaista käydyssä keskustelussa ilmenee Venäjällä tapahtunut yleisempi kehitys. 1980-luvun lopulla, etsittäessä uutta suuntaa kommunismin luhistuessa, keskeisimpänä trendinä oli pykimys kohti länsimaista demokratiaa. Poliitikassa se ilmeni pyrkimyksenä totalitaristisesta valtiosta demokraattiseen, taloudessa keskitetystä järjestelmästä markkinatalouteen ja aatteellisesti monoliittisesta yhteiskunnasta pluralistiseen. Ortodoksisen kirkon aseman vahvistuminen oli yksi symboli demokraattisesta muutoksesta ja pyrkimyksestä kohti eurooppalaista uskonnon- ja omantunnonvapautta. Vuosina 1988–1990 ortodoksisuus ja ortodoksiksi tunnustautuminen merkitsi yleensä myös myönteisyyttä länsimaisille ihanteille ja demokratialle. Tänä aikana saatiin myös laadittua valtion ja eri uskontokuntien yhteistyönä sekä yleisliittolainen että Venäjän federaation uskonnonvapauslaki, jotka toivat ratkaisevan muutoksen uskonnollisten yhdyskuntien juridiselle asemalle. Vuoden 1991 jälkeen tilanne alkoi kuitenkin nopeasti muuttua. Samanaikaisesti kun politiikassa nationalistiset pyrkimykset voimistuivat ja alettiin esittää kritiikkiä demokratiaa kohtaan, myös VOK:n piirissä vastaavat äänenpainot lisääntyivät. Ne johtivat myös pyrkimykseen uskonnonvapauslain muuttamisesta.

Venäjän nykyisessä uskonnollisessa tilanteessa on osittain kysymys myös ”taistelusta” siitä, miten uudet uskonnolliset rajat vedetään kommunismin romahdettua. Tässä ”taistelussa” VOK haluaisi voittaa itselleen aikaa. Sen vuoksi kirkon piirissä mm. sanotaan, ettei Venäjä ole vielä valmis pluralismiin, vaan maassa tarvittaisiin joidenkin vuosien aatteellinen ja uskonnollinen rauhoitus aika. On ymmärrettävää, että tällaisessa tilanteessa käytetään myös hyvin populistisia argumentteja, joiden uskotaan vaikuttavan erityisesti oman jäsenkunnan keskuudessa. Samantapaisten populististen argumenttien käyttö kirkkojen välisissä ekumeenisissa suhteissa on kuitenkin arveluttavaa.

Venäjän uskonnollisen tilanteen kehitystendenssejä on pyritty selvittämään haastattelemalla johtavia venäläisiä uskontotieteilijöitä, eri uskonnollisten suuntausten johtajia ja jäseniä sekä uskonnollis-poliittisten liikkeiden aktivisteja. Näitä henkilöitä huolestutti erityisesti eri tunnustuskuntien välisten ristiriitojen lisääntyminen. Tähän kehitykseen vaikuttaa heidän mukaansa useita tekijöitä, joista keskeisimpinä he mainitsivat poliittikköjen pyrkimykset käyttää hyväkseen eri tunnustuskuntia (erityisesti ortodoksisuutta) omien tavoitteidensa saavuttamisessa, pyrkimykset tehdä ortodoksisuudesta jonkin asteinen valtionuskonto ja uskontoasioista vastaavien viranomaisten toimenpiteet, joilla he eivät noudata perustasallista periaattetta eri tunnustuskuntien tasavertaisuudesta lain edessä.³⁷

VIITTEET

¹ Stricker 1989, 15–26; ks. esim. Lahtinen et.al. 1991, 23–30.

Myös ortodoksisuuden valta-aseman saavuttamiseen vallankumousta edeltäneellä Venäjällä liittyy omia ongelmiaan. Vladimirin kasteesta tsaarinvallan viimeisiin vuosiin ortodoksisuutta levitettiin Venäjällä myös sellaisilla tavoilla, jotka eivät useinkaan jättäneet kansalle valinnanvapautta uskonnon suhteen. Useissa historian vaiheissa erityisesti toisuskoiset joutuivat voimakkaan käännätyksen kohteeksi. Mm. venäläinen uskontotieteilijä A. A. Nurullajev huomauttaa, että ”oikeaan uskoon” käännätykseksi käytettiin evankeliumin julistamisen ohella paljon väkivaltaa ja ajoittain myös palkkioita (esim. tsaari Nikolai I:n aikana juutalaisille maksettiin kääntymisestä ortodoksisuuteen). Vastaavasti ortodoksin kääntymässä muuhun uskontoon seurauksena saattoi olla jopa 10 vuotta vankeutta tai karkoitus Siperiaan. (Nurullajev 1994, 48–50)

² Esim. Lahtinen et.al. 1991, luku IV ja 298–299, 350–352.

³ Kääriäinen 1993, 55–57. 1960- ja 1970-luvuilla saatiin ajoittain myös sellaisia tutkimustuloksia, jotka osoittivat ateistisen työn tehottomuutta. Nämä tulokset kuitenkin julistettiin yleensä salaisiksi.

⁴ Marinov 1989, 18–19.

⁵ Furman 1989, 5–7; ks. myös Kääriäinen 1993, 134–137.

⁶ Filatov-Furman 1992, 3–5; Byzov-Filatov 1993, 11–18.

⁷ Borzenko 1993, 5–6.

⁸ Mchedlov et.al. 1994, 150.

⁹ Podberezkiy 1993, 139–142.

¹⁰ Ioann; Sovetskaja Rossija 20.2.1993; 22.3.1993. Osittain tämän ryhmän jyrkkyys on selitettävissä sillä, että he pyrkivät nyt rakentamaan selkeää venäläistä identiteettiä, johon kommunistivallan aikana ei ollut mahdollisuutta.

¹¹ Ioann; Sovetskaja Rossija 15.7.1993; ks. myös Poloshin; Rossijskaja gazeta 4.8.1993.

Protestanttisten lähetysjärjestöjen toiminnan on jopa sanottu olevan väline Yhdysvaltojen virallisen ideologian ja politiikan levittämiseksi Venäjälle (Poloshin 1993). Tämä ajattelutapa on hyvin lähellä neuvostoaikaista kommunistista antiamerikkalaisuutta. On mielenkiintoista, että kommunistisen antiamerikkalaisuuden jälkeen nousee pian uusi antiamerikkalainen tendenssi, joka käyttää pitkälti samantapaisia argumentteja kuin aikaisempi.

¹² Ioann; Sovetskaja Rossija 15.7.1993; 22.3.1993; Serafim 1992, 71–72. (Arkkipiispa Serafimin kirja ”Venäläinen ideologia” on kirjoitettu aluperin eksiilissä vuonna 1939, mutta julkaistu Venäjällä vasta 1992.) Bysantilaisen symphonian-periaatteen ohella puhutaan myös 1600-luvun alun patriarkan vallan palauttamisesta.

¹³ Muiden muassa metropoliitta Kirill käsittelee VOK:n linjasta syntyneitä virhetulkintoja artikkelissaan ”Ortodoksisuus uusissa olosuhteissa”. Siinä hän torjuu ortodoksisfundamentalistien yksipuoliset käsitykset.

¹⁴ Patriarkka Aleksii II:n haastattelu; Nezavisivaja gazeta 6.1.1993.

¹⁵ Kurajev; Komsomolskaja pravda 18.8.1992.

¹⁶ Arkkipiispa Mikhailin haastattelu; Nezavisimaja gazeta 14.11.1993.

¹⁷ Metropoliitta Kirillin haastattelu; Nezavisimaja gazeta 5.6.1993.

Kirillin mukaan kirkko ei esimerkiksi suhtaudu kielteisesti markkinatalouden yleensä, vaan ainoastaan niihin markkinatalouden muotoihin, joissa pyritään epärehellisin keinoin lisäämään omaa varallisuutta. Kirkko ei myöskään

hyväksy asennetta, jossa materiaalista pidetään tärkeämpänä kuin henkistä. (Kirill 1994, 25–26)

Kirill ei myöskään täysin torju muiden uskontojen moraalikäsitteitä. Hänen mukaansa myös ei-kristillisissä uskonnoissa luodaan tietty moraalijärjestelmä, sillä ihmisen on mahdotonta elää ilman moraalila. Hän kuitenkin huomauttaa, että vain Kristuksessa on mahdollista ihmisen täydellinen moraalinen uudestsyntyminen ja pelastuminen väärin syntyneestä luonnosta. Vain Jumalan vaikutuksesta ihmisestä voi tulla ”uusi luomus Kristuksessa” ja hän tekee hyviä tekoja, jotka kuitenkin eivät ole ihmisen omia aikaansaannoksia, vaan Jumalan vaikutusta. Tätä ”uutta elämää Kristuksessa” kirkko ei Kirillin mukaan koskaan muuta keinotekoiseen eklektiseen eettiseen lakiin. (Kirill 1994, 28–29)

¹⁸ Kievin ajan ohella venäläisyyttä määritellään myös 1600-luvun lopun ja 1700-luvun alun yhteiskunnallisen tilanteen mukaisesti, jolloin toisaalta hyödynnettiin läntisiä vaikutteita, mutta samalla pyrittiin estämään se, että ne olisivat heikentäneet venäläistä perinnettä. (Krotov 1993, 102–108)

¹⁹ Agadjanian 1993A, 155–161.

²⁰ Babasjan 1993A, 13–16.

²¹ Babasjan 1993B, 18–19.

²² Ks. esim. Kalinin; Rossijskaja gazeta 21.5.1993; Kurajev; Rossijskaja gazeta 22.10.1992.

²³ Kirill 1994, 32.

²⁴ Stricker 1994, 17–21; ks. myös Pospelovsky 1994, 27–29.

²⁵ Stricker 1993, 12–14.

²⁶ Zakony Rossii.

²⁷ Ibid.

²⁸ Agadjanian 1993B, 5–8.

²⁹ Ks. esim. Stricker 1993, 16.

³⁰ Ibid. On esitetty myös arvioita joiden mukaan tämä lainmuutos olisi kohdistettu ennen kaikkea ortodoksista eksiilikirkkoa vastaan, joka oli perustanut seurakuntia Venäjälle.

³¹ Patriarkka Aleksii II:n kirje puhemies Ruslan Hasbulatoville 14.7.1993; englanninkielinen käännös kirjeestä Kirkon tiedotuskeskuksen kautta.

³² Ortodokseina itseään pitävien määrästä on toisistaan poikkeavia tutkimustuloksia. Venäjän tiedeakatemian haastattelututkimusten mukaan ortodoksien (nimenomaan VOK:oon sitoutuvien) määrä oli pudonnut jyrkästi vuodesta 1990 (46 %) vuoteen 1992 (9 %) ja samalla niiden henkilöiden määrä, jotka pitivät itseään ”kristittyinä yleensä” oli merkittävästi lisääntynyt lähes yhtä paljon: 1990 (22 %) ja 1992 (52 %). Vorontsova–Filatov 1993, 146.

³³ VCIOM 1992, 58–60.

Kysymystä eri uskontokunttien asemasta voidaan tarkastella myös siitä näkökulmasta käsin, miten eri uskontokuntiin sitoutuneet kokevat vallitsevan tilanteen. Tätä selvitettiin seuraavalla kysymyksellä: Oletteko sitä mieltä, että Venäjällä vallitsee kaikkien uskontojen tasavertaisuus lain edessä? Protestanttien ja ortodoksien vastaukset jakoutuivat seuraavasti:

	kyllä	ei	ort.kirkolla erityisasema
protestantit	6 %	32 %	47 %
ortodoksit	31 %	32 %	17 %

Näiden tulosten mukaan vallitsevaakaan tilannetta ei pidetä eri uskontojen suhteen tasavertaisena. Lain muutos patriarkan vaatimaan suuntaan olisi vain kärjistänyt tilannetta. (Mchedlov et.al. 1994, 154–155)

³⁴ Kirill 1994, 30–31.

³⁵ Mchedlov et.al. 1994, 159.

³⁶ Mchedlov et.al. 1994, 155–156.

Useiden tutkimusten mukaan uskontokuntia paljon huonommassa asemassa on erityyppinen vapaa-ajattelu ja materialistinen filosofia. Myös silloin, kun ne esittävät kritiikkiä magiaa ja taikuutta vastaan, ne leimataan huonoksi mauksi tai sivistymättömyydeksi. Lisäksi uskonnonvapauden puolustamisen nimissä kaikenlaista vapaa-ajattelua ja filosofista materialismia jopa vainotaan. (ks. esim. Mchedlov 1994, 152)

³⁷ Mchedlov et.al. 1994, 159–160.

LÄHTEET

Agadjanian, Alexandre

1993A Les cultes orientaux et la nouvelle religiosite en Russie. *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 3–4/1993.

1993B Religious Pluralism in the Orthodox Russia: Political Controversy and its Social Background. Moscow.

Babasjan, Natalija

1993A Gottes falsche Mutter. *G2W*, Nr 10/1993.

1993B Weisse Bruderschaft mit schwarzer Seele. *G2W*, Nr 10/1993.

Borzenko, Vladimir

1993 Religija v postkommunističekoj Rossii. *Ekonomičeskie i sotsial'nye peremeny* n:o 8/1993. VCIOM. Moskva.

Bysov, L. – Filatov, S.

1993 Religija i politika v obščestvennom soznanii sovetskogo naroda. *Religija i demokratija*. Moskva. 1993.

Filatov, S. B. – Furman, D. E.

1992 Religija i politika v massovom soznanii. *Sotskologičeskie issledovanija* n:o 7/1992.

Furman, D. E.

1989 Religija, ateizm i perestroika. *Na puti k svobode sovesti*. Moskva.

Ioann (Metropoliitta)

1993 Bitva za Rossija, *Sovetskaja Rossija*, 20.2.1993

1993 Plach po Rusi velijoj, *Sovetskaja Rossija*, 22.3.1993.

1993 Russkij uzal, *Sovetskaja Rossija*, 15.7.1993.

Kalinin, Aleksandr

1993 Evangelie ot zapada, *Rossijskaja gazeta*, 21.5.1993.

Kirill (Metropoliitta)

1994 Pravoslavie v novykh uslovijakh. Svoboda sovesti v dukhovnom vozrozhdenii otechestva. Moskva.

Krotav, Yakov

1993 The Orthodox Church in an Unorthodox Russia. Russian Culture at the Threshold of the third Millennium of Christianity. Moscow.

Krupin, Vladimir

1992 Spasetsja Rossija – spasetsja i mir, Sovetskaja Rossija, 4.7.1992.

Kuraev Andrej

1992 Bog s etiketkoj "meid in", Rossijskaja gazeta, 22.10.1992.

Kääräinen, Kimmo

1993 Atheism and Perestroika. Suomalainen tiedeakatemia. Sarja B. Nide 270, Helsinki.

Lahtinen, Aarno – Laitila, Teuvo – Sutner, Ernst Chr.

1991 Usko, toivo ja vallankumous – Kristinuskon ja kirkot Neuvostoliitossa. Helsinki.

Marinov, V.

1989 Tri voprosa o religii. Nauka i religija n:o 7/1989.

Mchedlov, M. P. – Nurullajev, A. A. – Filimonov, E. G. – Elbakjan, E. S.

1994 Religioznyj faktor v sotsial'no-politicheskoi zhizni Rossii. Obnovlenie Rossii: trudnyj poisk reshenij. Moskva.

Nurullajev, A.A.

1994 Prozelitizm i svoboda religioznoj propagandy. Svoboda sovesti v dukhovnom vozrozhdenii otechestva. Moskva.

Podberzkiĭ, Igor, V.

1993 Les protestants en russie. Revue d'études comparatives Est-Ouest, 3–4/1993.

Polosin, Vjacheslav

1993 O chem shumite, zamorskie messii? Rossijskaja gazeta, 4.8.1993.

Pospelovskiy, Dimitry

1994 Moskauer Patriarchat lässt Pfarrerkirche schliessen. G2W 3/1994.

Serafim (Arkkipiispa)

1992 Russkaja ideologija. Sankt Peterburg.

Stricker, Gerd

1989 Religionen in der UdSSR. G2W-Verlag. Zollikon.

1994 Gottesdienst in einer fremden Sprache. G2W 9/1994.

VCIOM

1992 VCIOM-Information. Moscow.

Vorontsova, L.M. – Filatov, S.B.

1993 Religioznost' – demokraticnost' – autoritarnost'. Politicheskie issledovani-
ja n:o 3/1993.

Zakony Rossii

1991 Zakon o svobode veroispovedenii. Moskva.

SUMMARY:

Since the early 1990's the Russian Orthodox Church (ROC) has opposed the activities of foreign religious movements in Russia, labelling them as *proselytism*. Several times it has also tried to influence on the parliament in order to change the law concerning the freedom of conscience in order to gain a privileged position. The ROC has used at least four types of arguments in opposing the activities of foreign religious movements: (1) Russia is traditionally an orthodox country; therefore, e.g. the protestant and catholic missions are proselytism, (2) foreign religious movements bring values and ideals which are alien for Russia, (3) foreign religious movements cause social problems in the Russian society and (4) foreign religious movements are rich; therefore, the "competition" between confessions is not equal. All of these arguments are either one-sided or misleading. (1) The privileged position of the ROC before the October revolution was partly based on proselytism and pressure of other religions and confessions; in addition, the majority of the population of today's Russians are not orthodox, but non-believers; therefore, it is problematic to label all the protestant and catholic missions as proselytism. (2) What is alien for Russia depends on the definition of "Russian"; however, even inside the ROC there are various contradicting definitions for this concept. (3) They are not foreign religious movements that cause the greatest problems for Russian society and for the ROC, but the orthodox sects. (4) Some foreign religious movements are rich; however, because of its staff, thousands of churches and the tradition of 1000-years the ROC has the best position in the "competition" between different confessions.

Arto Luukkanen

Postkommunistisen Venäjän uskontopoliittisen tilanteen tausta

Venäjän ortodoksisen kirkon suhde valtaan ja vallanpitäjiin ei ole koskaan ollut täysin jännitteetön. Ehkä dramaattisimmin tämä kuvastui viimeksi vuoden 1993 epäonnisessa ”*Hasbulatov-putschissa*”, jolloin patriarkka *Aleksi II* yritti ensin turhaan sovittaa Danilovin luostarin neuvotteluissa parlamentin ja presidentin välillä, mutta antoi lopulta tukensa jeltsiniläiselle järjestelmälle. Jo pelkästään se, että molemmat osapuolet kääntyivät kirkon puoleen sovittelijana osoittaa, että Venäjän ortodoksisesta kirkosta (VOK) on tullut 74 neuvostovuoden jälkeen poliittinen voimatekijä. Hajoavassa ja hitaan anarkian tilaan joutuneessa maassa entiset hylätyt arvot, kansallisuusmielisyys ja uskonto, ovat rynnistäneet voimallisesti takaisin. Kcურიintuntuvina esimerkkeinä tästä ovat *Pamyatin* tai *Zhirinovskin*, liberaali-demokraattisten pseudofasististen liikkeiden nousu.

Yleinen mielenkiinto Venäjän tilannetta kohtaan kuvastuu myös harjoitetussa tieteellisessä tutkimuksessa. Venäjän lähimenneisyyden ja etenkin NL:n historian tutkiminen ei ole koskaan ollut pelkästään faktojen esiin nostamista, vaan se voi herättää ja onkin herättänyt myös myrskyisiä poliittisia intohimoja tutkijoiden keskuudessa. Tässä mielessä länsimaiset Venäjän poliittisen historian tutkijat voidaan jakaa karkeasti ottaen kolmeen eri ryhmään sillä perusteella, miten he ovat suhtautuneet kommunistiseen järjestelmään tai venäläiseen kansallisuusmielisyteen: hyväksyvätkö he Neuvostovallan saavutukset, venäläisyyden hegemonian vai suhtautuvako he siihen kriittisesti. Luonnehdin seuraavassa näitä ryhmiä lyhyesti.

Eräät anglo-amerikkalaiset tutkijat (esim. *Richard Pipes*, *Franz Borke-nax*, *Richard Stites*) ovat tarkastelleet Venäjän ja NL:n historiaa *kriittisesti*. Heidän tutkimusotettaan on kuitenkin arvosteltu siitä, että se on edistänyt enimmäkseen kylmän sodan päämääriä.

Tälle ryhmälle vastakkainen koulukunta on koostunut tutkijoista, jotka ovat *suhtautuneet ymmärtävämmiin neuvostovaltaan*. Neuvostovallan olemassaolon aikana kyseinen koulukunta on ollut erityisen arvovaltainen ja sen edustajista tunnetuimpina voidaan mainita esim. *E. H. Carr* tai *I. Deutscher*. On kuitenkin olemassa useita arvovaltaisia tutkijoita, joita ei

voida suoraan asettaa näihin ”ahtaisiin” kategorioihin (esim. *Moshe Lewin*, *Sheila Fitzpatrick*, *Leonard Schapiro* tai *Robert Service*). Joka tapauksessa debattia edellä mainittujen koulukuntien välillä on käyty kitkerilläkin äänenpainoilla ko. alan periodikaaleissa. Esimerkkinä voidaan mainita *Slavic Review*'ssa 80-luvun alkupuolella käyty keskustelu *Richard Pipes*'n ja *Moshe Lewinin* välillä.

Kolmas ryhmä koostuu venäläisistä tutkijoista. Neuvostoaikana tähän ryhmään kuului ainoastaan emigrantteja tai heidän jälkeläisiään. Ennen tätä ryhmää ei pidetty tieteellisesti merkittävänä heidän tutkimuksellisen tendenssimäisyytensä (jyrkkä neuvostovastaisuus ja isovenäläisyyden ihannoiti) vuoksi. Ryhmän julkaisut, lähinnä Pariisin kaltaisissa suurissa emigranttikeskuksissa, ovat sisältäneet etupäässä ns. *samizdat*-materiaalia, muistelmia tai poliittisia kommentaareja. Tässä ryhmässä neuvostojärjestelmä on nähty *N. A. Berdjajevin* mallin mukaan demonisena voimana ja sen edustajia on parhaimmillaankin pidetty pelkinä gangstereina. Neuvostojärjestelmän uhrit: ortodoksinen kirkko ja sen papisto ovat taas heidän kirjallisissa tuotteissaan saaneet puhtaan martyyrin osan. Kyseiset tutkijat ovat myös korostaneet äärimmilleen isovenäläisyyden kulttuurilista ja sivistyksellistä merkitystä. Nykyään suosittuna tutkimusaiheena ko. tutkijoilla on ollut erityisesti 1900-luvun alku ja esim. pääministeri *Stolypinin* reformien uudistava merkitys Venäjälle. Kyseiset tutkijat ovat pyrkineet korostamaan sitä, että Venäjä oli tällöin itseasiassa perin nykyaikainen valtio ja sen poliittinen järjestelmä matkalla kohti perustuslaillista monarkiaa.

Tämän ryhmän tieteellistä tutkimuksellista otetta, kuten yleensä emigranttien lähestymistapaa oman kotimaansa historiaan, on usein pidetty liian ambivalenttina, mutta neuvostovallan romahdettua tämä ryhmä sai oman poliittisen satisfikaationsa (”neuvostojärjestelmä oli todella niin mätä kuin me aina sanoimme – olimme oikeassa!”). Kuuluisimpina tähän ryhmään kuuluvina voidaan mainita (ennen neuvostojärjestelmän kaatumista) esim. kirjailija *A. Solzhenitsyn*, tutkijat *A. Sinyavsky*, *A. Levitin*, *V. Shavrov*, nykyään Venäjällä *A. Nezhnyi* tai *V. Alekseev*.

Itä-Euroopan tutkimus koki uuden renessanssin perestroikan alkaessa vuoden 1985 jälkeen. Venäjän ortodoksisista kirkkoa ja NL:ssa harjoitettua uskontopolitiikkaa käsittelevät tutkimukset ja monografiat saivat kliimaksinsa vuonna 1988 Venäjän kirkon millenium-juhlien edellä. Myös suomalaiset teologit ovat osallistuneet kiitettävän aktiivisesti tähän tutkimusbuumiin. Valitettavasti itse neuvosto-arkistot aukesivat vasta hieman myöhemmin. Niiden avautuminen vuoden 1991 elokuun kaappauksen jälkeen onkin monien mielestä mahdollistanut vakavan tieteellisen työskentelyn. Länsimaalaiset tutkijat voivat nyt ensimmäistä kertaa tutustua itse autenttiseen lähdemateriaaliin.

Samaan aikaan myös itse NL:n uskontopoliittikka muuttui ja valtio NL:n uskontopoliittista järjestelmää aikoinaan tutkinut tiedemies, *Walter Kolarz* ennusti jo vuonna 1961 ilmestyneessä kirjassaan, että Marxismi-Leninismi tulisi tekemään ”historiallisen kompromissin” uskonnon kanssa. Hän oli vakuuttunut siitä, että neuvostojohdajien suhtautuminen uskontoon muuttuisi merkittävästi tulevaisuudessa. Todellisuus osoittautui kuitenkin toisenlaiseksi; leninistisen perinnön soihdunkantajat eivät kyenneet revisioon ja vaikka esimerkiksi *Gorbatsov* ”perestroikan” aikana etsikin kirkon tukea omille uudistuksilleen, ei hän koskaan aloittanut ideologista tilintekoa. Vaikka ”perestroika” osoittautuikin vain lyhyeksi ”kerenskiadiksi”, niin se selvästi osoitti, ettei kommunistinen totalitarismi voinut uudistua. Valheelle ja terrorille perustunutta komentoa ei voinut järjestyttää tuhoamatta kommunistista järjestelmää.

Tästä alkoi neuvostojärjestelmän lopun alku. Kun johtajat eivät enää kyenneet uudistamaan oman olemassaolonsa perusteita ja kun tavalliset ihmiset alkoivat ymmärtää valheiden ontouden, he menettivät lopullisesti uskonsa kommunistisiin ideaaleihin. Järjestelmä ei voinut enää toimia kun ei ollut enää ihmisiä, joilla olisi ollut totalitaarisessa järjestelmässä vaadittavaa sokeaa uskoa ja naiviutta. Loppujen lopuksi johtajakaan eivät enää uskoneet aatteeseensa. On kuvaavaa, että Gorbatsovkaan ei halunnut epäonnistuneen 1991 vallankaappauksen jälkeen tunnustautua kommunistiksi, vaan näki oman tulevaisuutensa uutena venäläisenä *Olof Palmena*. Toisaalta myös vuoden 1991 elokuun vallankaappajien uho vaihtui yllättävän nopeasti tappion vatkahuuruihin.

Miten ortodoksinen kirkko on sitten suhtautunut näihin poliittisiin muutoksiin? On selvää, että ”klerikaalifasismien” merkeissä politisoituva ortodoksinen kirkko päätyisi uuden, nousevan totalitarismin auliiksi rengiksi tai tahrin itsensä älymystön ja demokratian silmissä. Tämä on pelottava kehitystrendi ja viime aikojen tapahtumat eivät ole suinkaan hälventäneet pelkoja uudesta ”alttarin ja valtaistuimen” liitosta Venäjällä. Nykyisessä poliittisessä tilanteessa onkin siksi hyvä kerrata bolshevikkien uskontopoliittikan päälinjoja ja sitä minkälaisia historiallisia rasitteita kirkko–valtio suhteilla Venäjällä ja Neuvostoliitossa on ollut.

NL:n kommunistipuolueen uskontopoliittikan kehityslinjat 1917–1991

Bolshevikkien ja kirkon välisen konfliktin taustalla vaikuttivat ennenkaikkea historialliset jännitteet tsaristisen järjestelmän ja venäläisen vallanku-

mousperinteen välillä. *Pietari Suuri* oli jo vuonna 1721 alistanut Venäjän ortodoksisen kirkon autoritäärisen valtion käsikassaraksi. Siitä tuli keisarin kirkko, joka oli voimaton arvostelevaan vallitsevaa yhteiskuntajärjestelmää.¹

Toisaalta Venäjän sosiaalidemokraattinen liike vastusti uskontoa omista marxilaista lähtökohdistaan käsin mutta heidän antiklerikalaisuutensa sai lisämaustetta myös Venäjän vallankumouksellisesta traditiosta: niin mätä hallitus, kuin myös luokkavihollisen halukas renki, ortodoksinen kirkko, piti kaataa. Uskonto sinänsä oli, kuten *Vladimir Ilitsh Lenin* (1870–1924) katsoi, työläisten tietoisuuden sumentaja – oopiumi, jota niin tsaristinen hallitus kuin porvaristokin tietoisesti tuputti kansalle. Toisaalta kirkon intellektuaaliset vastaukset tuntuivat useimmista venäläisen intelligent-sian jäsenistä vanhanaikaisilta ja epätieteellisiltä, kuten *Lev Davidovitsh Trotski* (1879–1940) katsoi.²

Älymystön edustajien lisäksi Venäjän sosiaalidemokraattiseen liikkeeseen värväytyi ”proselyyttejä”, intelligentsian laitamilta, kuten Isaac Deutscher on kuvaavasti maininnut. He olivat usein saaneet peruskoulutuksensa, *I. V. Stalinin* (1879–1953) tavoin, kirkollisissa seminaareissa. Pappisuralle johtava kasvatus oli heille miltei ainoa keino päästä osalliseksi korkeammasta sivistyksestä. On ilmeistä, että venäläisen älymystön sovitamattomalta näyttävä sota kirkon kanssa ei ollut näille marxismin proselyyteile mikään itsestäänselvyys vaan uusi dogmi, joka täytyi omak-sua ennen initiaatiota ”jumalattomaan” marxilaiseen veljeskuntaan.³

Sisällissota ja dogmien sota 1917–1920

Vuoden 1918 tammikuussa uusi neuvostohallitus aloitti Venäjän sekulari-soimisen ja erotti kirkon valtiosta. Tässä ns. ”erodekreetissä” VOK menetti yhteiskunnallisen ja juridisen asemansa sekä myös omaisuutensa. Uudistus muistutti Ranskan vuoden 1905 uskontolainsäädäntöä mutta vain ulkoisesti. Dekreetin intentio olikin juuri uuden hallituksen ajamassa ”henkisessä hygieniassa”. Vallankumoukselliset dekreetit tarjosivat mahdollisuuden päästä samaan aikaan eroon niin porvarillisesta talousjärjestelmästä kuin myös riistäjien ylläpitämästä valtionkirkosta.⁴

Mainituista lainsäädännöllisistä toimista huolimatta ensimmäiset yri-tykset ”modus vivendiin” uusien vallanpitäjien ja ortodoksisien kirkon välillä tapahtuivat jo muutaman kuukauden kuluttua vuoden 1917 loka-kuun vallankumouksesta. Vuoden 1918 tammikuussa uudet vallanpitäjät olivat erottaneet kirkon ja valtion toisistaan, mutta ulkoisten ja sisäisten

vihosten uhkaama neuvostovaltio näytti olevan valmis kompromissiin ortodoksien kanssa. Keväällä 1918 uudet vallanpitäjät kutsuivatkin Venäjän ortodoksien edustajat neuvottelemaan erodekreetin sisällöstä ja soveltamisesta. Siitä huolimatta, että tämä kevään 1918 ”hergähdystauko” luokkavihosten kanssa oli mitä suurimmassa määrin vain taktiikkaa, on huomattava, että näissä epävirallisissa neuvotteluissa tunnustettiin ensimmäistä kertaa ”de facto” ortodoksisen kirkon asema Venäjän kansan valtauskontona.

Vaikka sisällissodan puhkeaminen ja sotakommunismien kausi hävitti- väkin nopeasti mahdollisuuden sopuun kirkon ja neuvostovaltion välillä, niin voidaan kuitenkin todeta, että neuvostovaltion virallinen uskontopoliittikka oli yleislinjaltaan sisällissodan aikana suhteellisen ”maltillista”. Bolshevikit halusivat välttää avointa konfliktia uskonnon ja kirkkojen kanssa, eivätkä pyrkineet provosoimaan uskonnollista sotaa sisällissodan keskel- lä. Virallisena linjana olikin lähinnä vain eristää papisto ja kirkko poliitti- sesta toiminnasta ja kohdistaa terrori ainoastaan vastavallankumoukselli- seen papistoon. Usein kuitenkin paikalliset terroritoimet luokkavihosta vastaan saivat ”ennaltaehkäisevän” luonteen ja kohdistuivat summit- taisesti niin poliittisesti aktiivisiin kuin epäpoliittisiinkin papiston edus- tajiin.⁵

NEP-kausi 1921–1929

Eräs luonnollinen motiivi NEP-politiikan omaksumiseen oli se, että neu- vostovalta oli alkuvuosinaan mitä suurimmassa määrin riippuvainen Ve- näjän talonpoikaiston tuottamasta viljasta. Neuvostovaltion varovainen suhtautuminen talonpoikiin vaikutti myös harjoitettuun uskontopoliitiik- kaan. Venäläinen maaseutu oli ortodoksisen kirkon vahvin tukialue ja tämän takia mahdolliset uskonnolliset rettelöt kirkon kanssa olisivat luon- nollisesti heijastuneet elintarviketilanteeseen. Myös Kronstadin kapina 1921 oli dramaattisella tavalla tuonut esille maassa vallinneen tyytymättö- myyden. Bolshevikit vakuutuivat sovinnollisten uudistusten välttämättö- myydestä, mutta toisaalta NEP-kausi merkitsi myös poliittisen opposition lopullista vaimentamista. Tämä ristiriita aiheutti mielipide-eroja myös har- joitettuun uskontopoliittikkaan nähden; ”vasemmisto-kommunistien” mie- lestä ortodoksinen kirkko ja kaikki uskonnolliset organisaatiot olivat osa poliittista oppositiota ja siksi kirkot piti sisällissodan jälkeen vaimentaa kuten menshevikkien ja SR-puolueen rippeet. Toisaalta juuri elintarvike- kysymys ja halu olla loukkaamatta ortodoksisten talonpoikien uskonnolli-

sia tunteita olivat maltillisten kommunistien vakavimpia argumentteja sovinnollisen uskontopoliitiikan puolesta.

Kuvatut tekijät olivat olivat synnä myös yllättävään kokeiluun sisällissodan aikana ja NEP-kaudella. Bolshevikkihallitus pyrki nimittäin näinä vuosina kannustamaan sosialistisen maatalouden kokeiluja ja kannustamaan myös ”miltei kommunistisien periaatteiden” mukaan toimivia uuden sosialistisen maatalouden ituja, ns. lahkolaisten maatalouskommuuneja. Nämä *duhoborien*, *molokaanien*, *mennoniittien* ym. kommuunit olivat syntyneet vallankumouksen jälkeen ja tarjosivat Venäjän monilukuisille lahkolaisille mahdollisuuden elää alkukristillisten opetusten mukaan. Perustajiensa epäitsekään työnteon ja motivaation takia kyseiset kommuunit menestyivätkin monesti paremmin kuin maallisemmille periaatteille nojautuvat sosialistiset kokeilut.⁶

Mainituilla kokeiluilla oli neuvostojohdon joukossa omat liittolaisensa kuten mm. *V. D. Bonch-Bruevich* (1873–1955) ja *A. V. Lunatsarski* (1875–1933). Kommunistisessa puolueessa toimi jopa ns. lahkolaiskommunistien ryhmittymä, joka johtajansa *I. M. Tregubovin* johdolla pääsi esiintymään mm. VTsIK:n, silloisen neuvosto-parlamentin VII yleisvenäläisessä kokouksessa.⁷ Tätä ryhmää tukivat toiminnallaan myös oikeistokommunisteiksi luonnehditut *A. I. Rykov* (1881–1938) ja valtionpäämies *M. I. Kalinin* (1875–1946), joiden lahkolaismyönteinen kanta heijastui ehkä parhaiten ennen 13. puoluekokousta tapahtuneessa lehdistökeskustelussa ja itse puoluekokouksessa, jossa omaksuttiin varsin sovinnollinen kanta lahkolaisiin ja etnisiin uskontoihin. Kongressin päätöslauselmat korostivat myös maltillisuutta uskononvastaisessa työssä.⁸

Kysymys uskonnosta ei kuitenkaan ollut ongelmaton ja bolshevikit eivät olleet yksimielisesti NEP-kauden myönnytysten takana. Nämä erimielisyydet heijastuivat myös vuosina 1921–22 valtion ja kirkon suhteissa. Sisällissodan jälkeinen nälänhätä Volgalla saavutti niin ennennäkemättömät mittasuhteet, että neuvostohallitus, Sovnarkom, joutui pyytämään apua ulkomailta. Virallisen neuvostokäsityksen mukaan hallitus halusi takavarikoida ortodoksisen kirkon kalleudet ruuan ostamiseksi ulkomailta. Todellisuudessa neuvostovallan motiivina ei kuitenkaan ollut niinkään filantropia vaan se tosiasia, että NEP-politiikan mukana valtio oli joutunut äkilliseen ja kohtalokkaaseen kassakriisiin ja niin sisällissodan rintamilta vapautuva sotakomissaari *Trotsky* komennettiin hankkimaan neuvostovaltiolle jostain likviditeettiä. Ei olekaan mikään yhteensattuma, että *Trotsky* johti määrätietoisesti linjaa, jonka avulla pyrittiin toisaalta päättäväiseen uskononvastaiseen kampanjointiin ja samalla jalometallien keräämiseen kirkoista. *Lenin* kannatti *Trotskyin* suunnitelmaa yhdessä politbyroon ydinryhmän kanssa. Kirkko vastusti ehtoollisvälineiden mielivaltaista takavarikointia ja näin neuvostovalta sai hyvän syyn takavarikoida nämä

kalleudet väkivalloin. Suuri joukko vastustelevia kirkonmiehiä ja maallikoita joutui valtion turvallisuuselinten käsittelyyn.

Vuoden 1922 "ehtoollisväline-konflikti" osoittaa bolshevikkien varhaisen uskontopoliittisten tavoitteiden kaksijakoisuuden. Toisaalta kommunistit halusivat saada ortodoksisen kirkon ja papiston tunnustuksen neuvostojärjestykselle. Tämän lisäksi vuoden 1921–22 kriisitilanteessa *Trotski* pyrki politbyron ydinryhmän – *Leninin, Stalinin, G. E. Zinovevin* (1883–1936), *L. B. Kamenevin* (1883–1936) – siunauksella parhaansa mukaan hajoittamaan kirkon ja masinoimaan ortodoksisen kirkon sisälle hajaannuksen. GPU:n uskonnollisten yhteisöjen valvontaan erikoistuneen 6. osaston johtajan E. A. Tushkov mainitsikin raportissaan että "hajoitahallitse" metodi toimi aluksi erittäin hyvin. Niin neuvostovaltion synnyttämä "Elävä Kirkko" kuin myös patriarkka Tihonin ympärille kokoontunut vanhakantainen ortodoksinen kirkko syyttivät toisiaan "vastavallankumouksellisuudesta" ja neuvostovihamielisyydestä.

Tämän kiivaan yhteenoton tuloksena ortodoksisen kirkon johtajien suhtautuminen uuteen neuvostovaltaan muuttui huomattavasti. Heti vallankumouksen jälkeen Patriarkka *Tikhon* (V. I. Belavin, 1865–1925) julisti vuonna 1918 erodekreetin ja tapahtuneiden väkivaltaisuuksien johdosta neuvostovallan kirkonkiroukseen. Monet kirkon huomattavista johtajista eivät myöskään salanneet sitä, että he tulisivat ilolla tervehtimään mahdollista valkoisten restauraatiota. Neuvostovalta osoittautui kuitenkin kirkonmiesten toiveita kestävämmäksi. Sisällissodan loppupuolella kirkonmiehet alkoivatkin korostaa sitä, että uskonto ei sovi politiikkaan ja että ortodoksien pitäisi olla puolueettomia sisällissodassa.⁹

Lopulta, vuosien 1921–22 "ehtoollisväline-konfliktin" jälkeen, neuvostovallan masinoima "Elävä Kirkko"-liike tunnusti uuden järjestelmän ainoaksi oikeaksi esivallaksi ja pian sen jälkeen vuonna 1923 myös vangitti Patriarkka *Tihon* jouduttautui myöntämään virheensä ja tunnusti neuvostovallan.

Kulttuurivallankumouksesta terroriin – sodan ja rauhan vuodet 1929–1953

Sovinnollinen suhtautuminen talonpoikiin ja heidän uskonnollisiin "ennakkoluuloihinsa" oli eräs NEP-kauden tärkeimmistä uskontopoliittisista tunnusmerkeistä. Vaikka neuvostovalta olikin vuosina 1921–22 pyrkinyt hajoittamaan Venäjän ortodoksisen kirkon järjestämällä sisäisen hajaannuksen, niin NEP:n vakiintuessa se pyrki suhtautumaan tasapuolisesti

molempiin kirkollisen riidan osapuoliin. NEP-kauden ilmapiiri järkkäsi kuitenkin jo 20-luvun loppupuolelta lähtien. *Stalin* vahvisti oman asemansa puolueen johdossa 15. puoluekokouksessa 1927 joulukuussa ja aloitti taistelunsa omia ”oikeistolaisia” liittolaisia vastaan. Tähän kampanjaan kuului yhtenä olennaisena osana puolueen nuorison valjastaminen vanhoja hallintomiehiä ja puolueen johtajia, ts. *Stalinin* vihollisia vastaan. Tämä ns. Kulttuurivallankumous (1928–1932) toteutettiin yhdessä pakkokollektivisoinnin ja suuren teollistamisohjelman kanssa. Nämä mullistukset osoittautuivat kohtalokkaiksi kirkolle. Pakkokollektivisointi tuhosi traditionaalisen venäläisen maaseudun ja samalla Venäjän ortodoksisen kirkon paikallisen rakenteen. Pakkokollektivisoinnin aikana puolueen ”kevyt ratsuväki”, komsomolit ohjattiin maaseudulle luokkataisteluun kulakkeja ja pappeja vastaan. *Stalinin* ideologian mukaan kulakkeja tukivat maaseudulla ”ideologiset kulakit”, jotka yhdessä papin ”kapitalismin agitprop-punktin” kanssa toimivat aktiivisesti sosialismin tuhoamiseksi.¹⁰

Näihin toimenpiteisiin liittynyt vuoden 1929 lainsäädäntö huononsi ratkaisevasti erilaisten uskonnollisten yhteisöiden asemaa mm. lahkolaisten maatalouskommuunit likvidoitiin osana pakkokollektivisointia. Samoin vuoden 1929 perustuslaissa ei ollut enää mainintaa uskonnollisen propagandan oikeudesta. Se oli vedetty pois siksi, että puolueen johtelimet havaitsivat tätä oikeutta käytetyn ”vastavallankumouksellisiin” päämääriin.

Uskonnonvastaisen toiminnan kiihtyminen vaikutti myös osaltaan neuvostokouluissa tapahtuvaan opetukseen. Ennen vuotta 1929 oli Narkompros, Kansanvalistuskomissariaatti pyrkinyt ainoastaan ”uskonnottomaan” opetukseen ja neuvostokouluissa ei ollut erityistä aktiivista ateistista opetusta. Nyt kulttuurivallankumouksen pyörteissä ateistinen kasvatus ulotettiin myös koululaitokseen ja Narkompros aloitti ns. ”uskonnonvastaisen opetuksen”.¹¹

Ns. ”Suuri Terrori” ulottui koko venäläiseen yhteiskuntaan ja myös kirkko joutui kärsimään siitä. Uskonto ei kuitenkaan kuollut. Tähän vaikutti erityisesti se, että kulttuurivallankumouksen jälkeen *Stalin* ei enää tarvinnut ”vasemmistolaisten” palveluksia. Samaan aikaan vanha venäläinen traditio ei ollut enää ”porvarillista mädännäisyyttä”. Näin tähän perinteeseen liittyvä ortodoksinen traditio sai epäsuorasti olemassaolon oikeutuksen. Epämuodollinen yhteiskuntarauha sai vahvistuksen Neuvostoliiton ja Natsi-Saksan välisen sodan sytyttyä vuonna 1941. *Stalinin* epäroйдessä ja pysyessä hiljaa, Metropoliitta *Sergei* kehotti uskovaisia puolustamaan isänmaataan. Kehitys huipentui pian epäviralliseen ”konkordaattiin”. Kyseisen ”epäpyhän allianssin” kulissit olivat dramaattiset. Syyskuun 5. päivän iltana vuonna 1943 *Stalin*, entinen hengellisen seminaarin oppilas ja ateistisen valtion päämies, otti Kremlissä vastaan *Ser-*

gein, Leningradin metropoliitta *Aleksin*, Kievin metropoliitta *Nikolain* ja vahvasti yhteiskuntarauhan valtion ja kirkon välillä. Tämä tapaaminen oli alkuna vuosikymmenen kestäväälle sovulle neuvostotalitarismin ja kirkon välillä. Siinä kirkko antoi varauksettoman tukensa neuvostoval- lalle fasismiin vastaisessa taistelussa ja avusti sitä myöhemmin NL:n ulkopoliittisessa toiminnassa ulkomailla levittämällä ”rauhan propa- gandaa”. Valtio taas huolehti VOK:n toimintaedellytysten turvaami- sesta.

Hrustsevin hyppy sosialismiin 1953–1964 ja ”pysähtyneisyyden kausi” 1965–1984

N. S. Hrustsevin (1894–1971) kauden uskonnonvastainen toiminta tuli monille uskonnollisille yhteisöille epämiellyttävänä yllätyksenä. Tämä uudistaja ja destalinisoinin aloittaja osoittautuikin innokkaaksi uskonnon- vastaisen työn kannattajaksi. Tällä kertaa puolueen johto ei tarvinnut mitään radikaalia lainsäädännön muutosta kuten vuonna 1929. Uskonto- politiikan joustava muutos oli mahdollista, koska Stalinin kauden myön- nytyksiä ei rajattu millään lainsäädännöllisellä toimenpiteellä.

Uskonnonvastaisen toiminnan huomattava kiihtyminen vuodesta 1959 kuvasti paradoksaalisesti Hrustsevin suojasää politiikkaa. Entisen aatteen ”jumalan”, Stalinin, kaataminen vaati uutta ideologista justifikaatiota. *Hrustsevin* sanoma puolueelle oli yksinkertainen: jos Stalin oli syyllistyy- nyt ylilyönteihin ja perversioihin, niin nyt oli aika palata takaisin ”leninis- tiseen perintöön”. Uudet ideaalit tulivat ilmi vuoden 1961 III puolueohjel- massa, joka painotti sitä, että neuvosto-yhteiskunnasta tulisi lopullisesti kommunistinen 20 vuoden kuluttua eli n. 1980. Kyseisen yhteiskunnan saavuttamiseksi oli tietysti päästävä eroon ”kapitalistisen yhteiskunnan ennakkoluuloista ja jätteistä” ja tällä tavalla oli luonnollista että Venäjän ortodoksinen kirkko joutui tulilinjalle.¹²

Seurauksena puolueen uudesta mielenkiinnosta uskonnonvastaiseen toimintaan oli ”tieteellinen ateismi” nimisen pseudotieteen perustaminen. Tämän pseudotieteen tarkoitus oli ilmeisesti kahdensuuntainen; sen piti ensinnäkin avustaa *Hrustsevin* uskonnonvastaisissa kampanjassa ja antaa ideologisia aseita puolueen toiminnalle tällä alueella. Toiseksi tämän puo- lueen mahtikäskyllä perustetun tieteen piti tukea yliopistoissa marxismi- leninismien opetusta. Saman suuntainen oli myös vuonna 1959 päätös ”Nauka i Religija” lehden perustamisesta. *Hrustsevin* kukistuttua ja *L. I. Brezhnev* (1906–1982) aikakauden alettua nämä orgaanit jäivät eläviksi

muistomerkeiksi yrityksestä tehdä hyppäys kommunistiseen yhteiskuntaan, jossa uskontoa ei olisi.¹³

Brezhnevin aikana tuli ilmeiseksi, että neuvostojärjestelmä ei hautaakaan kapitalismia 1980-luvulla vaan päinvastoin. Ennustuksia oli siksi tarkistettava ja näin luotiin ns. ”kehittyneen sosialismin” termi, joka tarkoitti sitä että Neuvostoliitto oli astunut välivaiheeseen, jossa ei vielä oltaisi täydellisessä kommunistisessa yhteiskunnassa mutta jossa kuitenkin koko ajan, määräämättömän ajanjakson aikana, luotaisiin yhteiskuntaa, jossa lopulta toteutuisi periaate: ”jokaiselle tarpeidensa mukaan – jokaiselta kykyjensä mukaan”. Tämä virallisen dogmin muuttuminen heijastui myös valtion ja kirkon suhteisiin. Puolueen piirissä tajuttiin entistä selvemmin se, että uskonnosta ei päästäisi lähiaikoina eroon vaan sitä olisi parempi valvoa kuin vainota. Näin kiivaista uskonnonvastaisista kampanjoinneista siirryttiin taktiikkaan, jossa kirkkojen ja uskonnollisten organisaatioiden toimintaa pyrittiin valvomaan ja säätelemään hallinnollisin keinoin, kuten ns. *Furovin* raportissa on mainittu.¹⁴ Rekisteröimättömät yhdistykset pyrittiin kriminalisoimaan ja niitä uskonnollisia toisinajatteli-joita, joita ei saatu alistumaan, kohdeltiin usein hyvinkin kovakouraisesti.

VOK:n kannalta tämä ”hiljainen lannistaminen” oli useinkin yhtä ongelmallista kuin avoin vaino. Kuten *Furovin* raportissa annettiin ymmärtää, kirkon johtajia kyllä tarvittiin ulkomailla vakuuttamaan länsimainen yleisö siitä, että Neuvostoliitossa uskontoa ei vainottu. Niinpä Kirkkojen Maailmanneuvoston ym. muiden ekumeenisten liikkeiden toiminnalla oli Venäjän ortodoksiselle kirkolle suuri arvo tietynlaisena omien toimintaedellytysten turvaajana.

Perestroikan kausi 1985–1991 ja nykyinen kehitys

Brezhnevin jälkeisen lyhyen interregnumin jälkeen Neuvostoliiton johon astui vuonna 1985 *M. S. Gorbatsšov*, joka aivan ensimmäisinä vuosiin jatkoi edeltäjänsä *Andropovin* aloittamaa kurikampanjaa. Uskontopolitiikassa tämä merkitsi tiukkaa ideologista taistelua uskovaisia toisinajatteli-joita ja etnisiä uskontoja vastaan.¹⁵

Suuntaa oli kuitenkin nopeasti tarkastettava. Kuten vuoden 1983 *A. Aganbegianin* ja *T. Zaslavskajan* julkaisema ”Novosibirskin raportti” paljasti, neuvostotalouden vaikeudet olivat eskaloituneet siinä määrin, että ilman tuntuvia poliittisia uudistuksia sosialistinen järjestelmä romahdtaisi. Tätä varten *Gorbatsšov*in johdolla luovuttiin entisistä ideologisista

dogmeista ja ”kehittynyt sosialismi” korvattiin ”perestroika” – uudelleenrakennus, iskulauseella. Puolueen enemmistö ei kuitenkaan ollut halukas uudistuksiin, jotka olisivat vähentäneet sen valtaa. Lyhyestä perestroikan kaudesta sukeutuikin vähitellen taistelu puoluejohtajan ja hänen oman puoleensa välillä.

Gorbatshev etsi tukea omille uudistuksilleen puolueen ulkopuolelta ja näin kirkosta tuli tahtomattaan tämän taistelun toinen osapuoli. Liennytykseen pyrkivä uskontopolitiikka olikin eräs keino saavuttaa ortodoksien tuki uudistuksille. Nämä pyrkimykset tulivat hyvin ilmi ennen Venäjän kirkon 1000-vuotisjuhlia, jolloin *Gorbatshev* otti 29. huhtikuuta 1988 vastaan silloisen patriarkka *Pimenin*. Myöhemmin kesällä juhlien yhteydessä tämä VOK:n yhteiskunnallinen rehabilitaatio tuli esille tiedotusvälineissä yhä enemmän.¹⁶

Neuvostoyhteiskunnan hajaannuksen edetessä ja *Gorbatshevin* aseman heiketessä, kirkon toivottiin ottavan myös yhä enemmän vastuuta yhteiskunnan moraalista ja arvoista. Uskovaisia kosiskeltiin liittolaisiksi taistelussa rikollisuutta, prostituutiota ja huumeita vastaan. Kirkko tuki osaltaan näitä kaikkia tavoitteita ja toivoi vastapalvelukseksi omien toimintaedellystensä turvaamista lainsäädännöllisin keinoin. Uutta uskontolainsäädäntöä saatiin kuitenkin odottaa aina neuvostovallanajan loppuun saakka, jolloin neuvostoparlamentti monien viivytysten ja keskustelujen jälkeen hyväksyi syyskuussa 1990 lain uskonnon ja omantunnon vapaudesta.¹⁷

Neuvostoyhteiskunnan lopullinen romahdus vuonna 1991 merkitsi myös neuvostoyhteiskunnan entisten arvojen täydellistä romahtamista. Venäläiseen yhteiskuntaan oli syntynyt arvotyhjiö, johon yhteiskunnan marginaalialueille tungetut ilmiöt, uskonto ja kansallisuusmielisyys, nyt ryntäivät. Esimerkkinä tästä on *Pamyatin* kaltaisten kiihkovenäläisten yhdistysten nousu. Näiden poliittisten ryhmittymien iskulauseiden kirjo ulottuu ortodoksisista arvoista soviniin ja antisemitisiin. Myös *Zhirinovskyn* ”liberaali-demokraattinen” puolue on mukana tässä rintamassa ja nähtäväksi jää aikooko myös ortodoksinen kirkko asettua heidän rinnalleen. Vaikka Patriarkka *Aleksi II* onkin ollut varsin varovainen kannanotoissaan niin useat Venäjän ortodoksisen kirkon johtajista ovat osoittaneet avointa sympatiaa näille liikkeille. Kyseiset ”klerikaali-fasistit”¹⁸ yhdistävät omassa teologiassaan niin kiihkokansalliset arvot kuin ortodoksisuuden.

VIIITTEET

- ¹ Armstrong 1967, 31; Waldron 1989, 103–107.
- ² PSS 12, 143–144, PSS 15, 156–157; PSS 26, 224–226, 232–234; Deutscher 1970, 11, 31.
- ³ Deutscher 1967, 26, 35; Tucker 1990, 3–4, 7.
- ⁴ DSV I, 371–374; McManners 1972, 166–167; Sypnowich 1987, 308.
- ⁵ PSS 38, 118, Z8, 61–62, 287; Dziak 1988, 22–23; Knight 1988, 12.
- ⁶ Kolarz 1961, 289–290; Stites 1989, 212–213.
- ⁷ VSS VII, 274–276; Alekseev 1991, 113.
- ⁸ Pravda 15.5.1924, No. 108; Z13, 472–477.
- ⁹ Curtiss 1965, 48–51, 57–59, 101; Blane 1971, 307–308.
- ¹⁰ Fitzpatrick 1979, 158–162; Davies 1980, 228–229; Joravsky 1985, 93–94.
- ¹¹ Curtiss 1965, 213–214; KPSS IV, 102.
- ¹² Ks. III puolueohjelma: Schapiro 1962, 255–312.
- ¹³ Ks. ”tieteellisestä ateismista”: Kimmo Kääriäinen, *Discussion on Scientific Atheism as a Soviet Science 1960–1985*. Suomalainen Tiedeakatemia. Helsinki 1989; Kimmo Kääriäinen, *Atheism and Perestroika*. Suomalainen Tiedeakatemia. Helsinki. 1993.
- ¹⁴ Oppenheim 1991, 291–311.
- ¹⁵ Ramet 1993, 33.
- ¹⁶ Ramet 1993, 33–34.
- ¹⁷ Ellis 1993, 103.
- ¹⁸ Kt. Thomas Parland, *The Rejection in Russia of Totalitarian Socialism and Liberal Democracy: A Study of The Russian New Right*. Commentationes Scientiarum Socialium. Diss. 1993. Helsinki.

PAINETUT LÄHTEET

DSV Декреты Советской Власти. I–III. Издательство политической литературы. Москва. 1957–1964.

ITsK KPSS

1990 Известия ЦК КПСС. Издавались в 1919–1929 гг. Возобновлены в 1989 г. Том. 4. (303). Издание центрального комитета КПСС. Москва

PSS Полное Собрание Сочинений В.И. Ленин. Том 1–55. Изд. 5. Москва. 1960–1965.

3. SANOMALEHDET

Pravda 15.5.1924. No. 108.

4. KIRJALLISUUS

Alekseev, Valery Arkadevich

- 1991 Иллюзии и догмы. (Illuusiot ja dogmit) Издательство политической литературы. Москва.

Armstrong, Benjamin, Leighton

- 1967 The Attitude of the Soviet State to Religion, 1959–1966 as Expressed in Official Russian Periodicals. Diss. Ann Arbor, Michigan.

Blane, Andrew, Q

- 1971 "The Protestant Sectarians" Aspect of Religion in The Soviet Union 1917–1967. Edited by Richard H. Marshall, Jr. Associate Editors, Thomas E. Bird, Andrew Q. Blane. The University of Chicago Press. Chicago.

Curtiss, John, Shelton

- 1955 The Russian Church and The Soviet State 1917–1950. Boston.

Davies, R, W

- 1930 "The Socialist Offensive. The Collectivization of Soviet Agriculture, 1929–1930". Vol.1. The Industrialization of Soviet Russia. The MacMillan Press. London.

Deutscher, Isaac

- 1967 Stalin: A Political Biography. Second Edition. Oxford University Press. London.
1970 The Prophet Armed: Trotsky, 1879–1921. London.

Dziak, John, J

- 1983 Chekisty. A History of The KGB. Lexington Books. Lexington, Massachusetts.

Ellis, Jane

- 1993 "Some Reflections About Religious Policy Under Kharchev". Religious Policy in The Soviet Union. Edited by Sabrina Petra Ramet. Cambridge University Press. Cambridge.

Fitzpatrick, Sheila

- 1979 Education and Social Mobility in The Soviet Union, 1921–1934. Studies of The Russian Institute Columbia University. Cambridge University Press. Cambridge.

Joravsky, David

- 1985 "Cultural Revolution and Fortress Mentality". Bolshevik Culture: Experiment and Order in The Russian Revolution. A Special Study of The Kennan Institute for Advanced Russian Studies, The Wilson Centre No.5. Edited by Abbott Gleason, Peter Kenez and Richard Stites. Indiana University Press. Bloomington.

Knight, Amy, W

1988 *The KGB: Police and Politics in the Soviet Union*. Unwin Hyman, Boston.

Kolarz, Walter

1961 *Religion in The Soviet Union*. MacMillan. London.

McManners, John

1972 *Church and State in France, 1870–1914*. S.P.C.K. for The Church Historical Society. Church History Outlines; 6. London.

Oppenheim, Raymond

1991 "Are The Furov Reports Authentic?". *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*. Edited by Geoffrey A. Hosking. MacMillan in Association with SSEES. London.

Ramet, Sabrina, Petra

1993 "Religious Policy in The Era of Gorbachev". *Religious Policy in The Soviet Union*. Edited by Sabrina Petra Ramet. Cambridge University Press. Cambridge.

Schapiro, Leonard

1962 *The U.S.S.R. An the Future: An Analysis of The New Programme of the CPSU*. Edited by Leonard Schapiro, Associate Editor: Albert Boiter. Institute of The Study of The USSR. Ser. 1; 68. Praeger Paperbacks. Munich.

Stites, Richard

1989 *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in Russian Revolution*. Oxford University Press. New York.

Sypnowich, Christine

1987 "The Withering Away" of Law". *Studies in Soviet Thought. A Review*. Published by the Institute of East-European Studies at the University of Fribourg (Switzerland), The Centre seminar For Political Theory and Philosophy at The University of Munich. Vol. 33. D.Reidel, Dordrecht.

Waldron, Peter

1989 "Religious Toleration in Late Imperial Russia". *Civil Rights in Imperial Russia*. Edited by Olga Crisp and Linda Edmondson. Clarendon Press. Oxford. *Religion in The Soviet Union*. MacMillan. London.

Schapiro, Leonard

1962 *The U.S.S.R. An the Future: AN Analysis of The NEW Programme of the CPSU*. Edited by Leonard Schapiro, Associate Editor: Albert Boiter. Institute of The Study of The USSR. Ser. 1; 68. Praeger Paperbacks. Munich.

THE BACKGROUND OF THE RELIGIOUS-POLITICAL SITUATION IN THE POST-COMMUNIST RUSSIA

The political relations between Russian Orthodox Church and communist ruling regime proved to be problematic from the very beginning of the Soviet period. However, new material from Soviet archives reveal astonishing facts concerning this subject which has only rarely been investigated. In this article Arto Luukkanen deals with the religious policy of the Russian Communist Party 1917–1991. It is based on his published dissertation: "The Party of Unbelief – The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917–1929". – *Studia Historica* 48. Helsinki.

The Orthodox Church in America

In 1994 the Autocephalous Orthodox Church in America celebrated the bicentennial anniversary of the first organized mission to North America.

It is a great privilege for me to be asked to write articles for Orthodox people in Finland about the past and present of Orthodoxy in America. There are several instances in the past when the Churches of Finland and America have had mutual interests and were confronted with the same historical events such as the Russian Revolution in October 1917, after which both Churches had no choice but to become autonomous.

The present Orthodox Church in America consists of parishioners of many different national origins. There are 16 dioceses including an Albanian archdiocese, a Bulgarian diocese, an Exarchate in Mexico, and Rumanian episcopates.

The Church is administered by the Most Blessed Theodosius, Archbishop of Washington and Metropolitan of All America and Canada and 10 archbishops and bishops, and includes over 600 parishes and missions.

The Church has three seminaries: St. Herman's Orthodox Theological Seminary in Alaska, St. Tikhon's in Pennsylvania and St. Vladimir's in New York.

There are several monasteries and monastic communities in North America. The Church is administered through its Ministries of Education and Community Life, Mission and Stewardship, Pastoral Life, Witness and Communication, and Church Order. All these Ministries are under the direction of His Beatitude Metropolitan Theodosius. Each Ministry includes an Episcopal moderator, a co-ordinator and a program minister. There are many youth camps for children in the summer and almost every church supports a Sunday school for religious education. The Church has numerous central and diocesan publications, social services and philanthropical services and is always ready to assist needy individuals. In theological schools many students receive financial support from the Church. The Church also has a home in New York for the elderly.

The Church also gives substantial assistance to Orthodox Churches in Eastern Europe which, since the fall of the Communist Government, have an opportunity to rebuild their churches and missions. All this is the result of much sacrificial activity by missionaries, many of whom are already glorified or will be future Saints of the Church.

The Orthodox Mission in America originated in Russia. The Russian

expansion to America began after Vitus Bering and Aleksei Chirikov had "discovered" America from the west in 1741. Drawn to the the Aleutians by the multitude of fur bearing animals in the waters of Alaska, Russian traders and explorers from Siberia began to appear in increasing numbers on the Aleutians and elsewhere on Alaska's southern coast. When Russian traders settled in Alaska, they began to baptize the inhabitants there. Soon it became necessary to have regular clergy for missionary service; Grigoriĭ Shelikhov, one of the the founders of the Shelikhov-Golikov Company, the precursor of the Russian-American Company, requested the Holy Synod of the Russian Church to send missionary priests to Alaska.

In compliance with his request, the Holy Synod, in 1793, was authorized by the Empress Catharine the Great to send five priests, one monk and four novices from the Valamo and Konevitsa monasteries to America. This group of missionaries with Archimandrite Ioasaf as their leader, arrived on Kodiak Island, Alaska, on September 24, 1794. This date is accepted as the official beginning of the organized Orthodox Mission in North America. Within a year these missionaries brought more than eight thousand Natives into the Church. One of the missionaries, Father Iuvenaliĭ, was martyred in 1796 while on one of his missionary journeys and was glorified as a Saint in 1979. Archimandrite Ioasaf was consecrated a Bishop to head the American Orthodox Mission in 1799, but while returning from Siberia from the consecration, he and all his staff perished in the sea. Over time other missionaries also died or returned to Russia and only Fr. Herman was left, living on Spruce Island in a place which he called New Valaam. For his work among the Natives, Father Herman, in 1970, was canonized by the Orthodox Church.

For a long time the American Mission was without a Bishop. In 1824 a young priest, Father Ioann Veniaminov, came to Unalaska. He was responsible for many Orthodox accomplishments in Alaska. He instructed the Natives not only in religion but, interested in their well being, he instructed them in hygiene, and household management. He developed an orthography for the Aleut language and also wrote a grammar of it. In addition to this he translated parts of the Holy Scripture into Aleut and wrote the first original piece of literature in the language. He also taught literacy in two languages to the people on Unalaska and all nearby islands.

In 1834 Fr. Ioann was transferred to Sitka, where he served as the priest of the capital of the Russian colonies for the next four years. In 1840, while on a visit in St. Petersburg, his wife died, and the following year he was consecrated as Bishop Innocent (the name he received on becoming a monk) and led the Alaska Mission for 15 years, opening a seminary and organizing an Ecclesiastical Consistory. He also designed the St.

Michael's Cathedral in Sitka and supervised its construction from 1844 to 1848. The work itself was done by Finnish carpenters. In 1855, Bishop Innocent was transferred to Siberia with the title Archbishop of Iakutia, and when he wanted to retire in 1868, he was elected Metropolitan of Moscow, in which position he served until his death in 1879. (On October 6, 1977, in recognition of his missionary work as Apostle of Alaska, the Holy Synod of the Church of Russia canonized Bishop Innocent.)

From Alaska the Russians established themselves in California where they built a small fort known today as Fort Ross. In 1844, however, the Russian colony sold its possessions in California. Many Natives and Creoles held high positions in Alaska as captains, priests, and teachers. Many Finns also served in Russian America. Among them were two governors, Arvid Adolf Etholén (1840–45) and Johan Hampus Furuhjelm (1859–63). There were around 150 Lutherans in the colonies in those days, representing the Finnish, Swedish and German nationalities. During Etholén's tenure Uno Cygnaeus served as their pastor.

The Civil War in 1863 brought the Russian fleet to New York and San Francisco to protect the Union. Chaplains from the Russian ships served the Orthodox people of San Francisco, where by that time not only Russians but many Greeks, Serbians, Syrians and other Orthodox immigrants were residing. The future Orthodox Bishop Nestor was coincidentally the chaplain on the fleet's flag ship *Osliaabl*.

In 1867 Alaska was sold by Russia to the United States. In the purchase agreement, the U.S. government accepted some obligations, among them to preserve the property of the Orthodox Mission in Alaska. The Russian Imperial Government agreed to continue its support of the American Orthodox Mission there. The Russian government also supported Orthodox clergy and churches and chapels in places where there were Russian ambassadors and consuls.

Historians point out that the Orthodox Church had the leading role in education in Alaska. All parishes had schools, even more than one in some. The Russian Orthodox Church supported Orthodox church schools until 1912 when the last such school in operation was closed in St. Paul in the Pribylov Islands. Even after this there were "church schools" in operation in many places in Alaska. Literacy in Russian and the Native language was taught in these schools which mostly met on Saturdays. After the Russian Revolution in 1917 all support from Russia to the Orthodox church in the United States ceased.

The labor of many missionaries: Ss. Herman, Iuvenaliĭ, Innocent (Veniaminov), the newly canonized St. Iakov (Netsvetov) and many, many others was not in vain. The missionaries designed orthographies for four Native languages in Alaska and wrote sketches of grammars of them

and published books in these Native language besides many other achievements.

Bishop Innocent was followed by Bishop Pëtr (1859–1867) and Bishop Pavel (1867–1870) who were vicar bishops of the Kamtchatka Diocese with the title of Novo-Arkhangel'sk (present day Sitka), a city on Sitka Island (present day Baranof Island). In 1870, the American Orthodox Mission was organized into the Diocese of the Aleutian Islands and Alaska, and the Bishop was appointed there by the Holy Synod. At the same time the bishop's see was transferred to San Francisco, where it was first held by Bishop John (Mitropolskiĭ) from 1872 until 1876, when he was transferred to Russia.

Bishop Nestor (Zakkis) succeeded Bishop John in 1879 and was in charge of the diocese until 1882, when he disappeared from an Alaska Commercial Company ship near St. Michael just north of the mouth of the Yukon River, while returning from a missionary voyage in Alaska. No clear evidence of what happened to the bishop was ever discovered. Bishop Nestor, during his short administration, made substantial contributions to the preservation and growth of the Church including the purchase of a building for the Diocesan cathedral, and the establishment of a good choir to meet the needs of the Orthodox population and to attract new converts. He supported translations of Holy Scripture and Divine Services, and ordered typesets to print books in local languages. He achieved much, building a base for the future mission of the Orthodox Church in North America.¹ After the tragic death of Bishop Nestor, Archpriest V. Vechtomov headed the administration of the Diocese until 1888 when Bishop Vladimir (Sokolovskii) was sent to America. A military ship was sent by the Russian Government for him to use to visit parishes in Alaska. He was Diocesan Bishop only until 1891. During this time there were twice fires in the cathedral under suspicious circumstances, but in spite of this, this was the time when preparations made by the Most Reverend Bishop Nestor bore fruit. This was the time when Orthodoxy began to spread from West to East all over North America.

After Bishop Vladimir the diocese was headed from 1891 to 1898 by Bishop Nicholas (Ziorov). During this time the *Russian Orthodox American Messenger*, an English and Russian language weekly was founded with Father Aleksandr Hotovitskiĭ as its first editor. Father Aleksandr later served as the vicar of the Orthodox parish of Helsinki, and after his return to Russia was martyred. He was canonized by the Russian Orthodox Church in 1994.

From 1898 to 1907 the diocese was led by Bishop Tikhon (Bellavin). In 1900 he received the title of archbishop, and the name of the diocese now

became the Archdiocese of the Aleutians and North America. In 1905 the archbishop's see was transferred from San Francisco to New York, where the administrative center of the Orthodox Church in America still remains. Archbishop Tikhon later became the Patriarch of Moscow and was canonized in 1988 during the celebration of the Millennium of Orthodoxy in Russia. In North America he was succeeded by Metropolitan Platon (Rozhdestvenskii) who led the church during 1907–14 and 1922–34.

Alaska received a vicar bishop again in 1903. The first one to serve there was Bishop Innocent (Pustynskii) from 1903 to 1909. He was succeeded by Bishop Alexander (Nemolovskii) from 1909 to 1916 and Bishop Philip (Stravitskii) between 1916–1917. The latter left Sitka in 1917 in order to participate in the All-Russian Church Council and was unable to return because of the Russian Revolution.

George Soldatow

Member of the Canonization Commission
Orthodox Church In America

VIITTEET

- ¹ *The Right Reverend Nestor, Bishop of the Aleutians and Alaska 1879–1882. Correspondence, Reports, Diary* is printed in English and dedicated to the Bicentennial Celebration of Orthodox Christianity in North America by AARDM Press, Minneapolis, 1994. 2 volumes, 476 pages.

Isä Aleksander Hotovitskin kanonisaatio

Joulukuun neljäntenä päivänä 1994 vietettiin Moskovassa uusien venäläisten pyhien kanonisaatiojuhlaa. Pyhäksi julistettujen joukossa oli myös Helsingin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherrana 1914–1917 toiminut rovasti Aleksander Hotovitski. Moskovan ja koko Venäjän patriarkan Aleksin kutsusta sain olla mukana tuossa suomalaistenkin ortodoksien kannalta hyvin merkittävässä tapahtumassa.

Tämä pyhäksi julistaminen liittyi Amerikan ortodoksisuuden 200-vuotisjuhlien viettoon, mistä johtuen juhlaan saapui lukuisia amerikkalaisia vieraita. Niinpä Helsingista Moskovaan sain matkustaa yhdessä Amerikan ortodoksisen kirkon päämiehen, metropoliitta Theodosiuksen kanssa. Moskovan lentokentällä vieraita vastaanottamassa olivat patriarkka Aleks ja Venäjän kirkon ulkomaanosaston johtaja, metropoliitta Kirill.

Pyhän Danielin luostarissa sijaitsevassa patriarkaatin keskuksessa oli jo useiden päivien ajan ollut koolla Venäjän kirkon piispainkokous, johon osallistui 129 piispaa. Kanonisaatiojuhla oli samalla tuon piispainkokouksen päätöstilaisuus.

Aattoillan juhlava vigiliapalvelus toimitettiin patriarkan johdolla Jumal-ilmestymiselle omistetussa katedraalissa. Kirkko oli ääriään myöten täynnä harrasta juhlakansaa. Itse juhlapäivän liturgia sen sijaan toimitettiin Kremlissä, historiallisessa Uspenskin katedraalissa. Patriarkan lisäksi palvelusta oli toimittamassa 13 piispaa ja 12 pappia. Ulkomaisista paikalliskirkoista olivat edustettuina Antiokia, Jerusalem, Bulgaria, Yhdysvallat ja Suomi. Paikalla oli myös kymmeniä venäläisten ja ulkomaisten tiedotusvälineiden edustajia.

Pyhäksi julistaminen tapahtui liturgian pienen saaton aikana. Isä Aleksander Hotovitskin lisäksi muita kanonisoitavia olivat 1800-luvun suuri kirkonjohtaja ja teologi, Moskovan metropoliitta Filaret, sekä Amerikan kirkon piirissä isä Aleksanderin tavoin vaikuttanut isä Ioan Kotsurov, joka ensimmäisenä pappina kärsi marttyyrikuoleman kommunistien vainoissa vuonna 1917.

Varsinainen pyhäksi julistaminen oli hyvin yksinkertainen tapahtuma. Kanonisoitikkomission puheenjohtaja metropoliitta Juvenali luki kutakin kanonisoitavaa koskevan piispainkokouksen päätöksen. Sen jälkeen tuotiin esille uuden pyhän ikoni, jolla kansaa siunattiin. Samalla kuoro lauloi



Isä Aleksander Hotovitski (1872–1937)

asianomaiselle pyhälle omistettua troparia ja ylistysveisua. Vain metropoliitta Filaretin reliikit ilmoitettiin säilyneiksi.

Kanonisaatiopäätöksessä isä Aleksander Hotovitskin todettiin olleen merkittävä ortodoksinen lähetystyöntekijä Amerikan mantereella, yksi läheisimmistä ja uskollisimmista patriarkka Tihonin ja patriarkka Sergein avustajista. Hän päätti pyhän elämänsä kärsimyksissä Kristuksen puolesta.

Päätöstekstissä ilmoitettiin lisäksi, että pyhän Aleksanderin muistopäivää vietetään kanonisaation vuosipäivänä eli 4. joulukuuta. Pyhän kunniaksi laaditaan tarvittavat jumalanpalvelustekstit ja maalataan ikoni sekä kirjoitetaan elämäkerta. Kanonisaatiosta ilmoitetaan asianmukaisesti myös venäläiselle kirkkokansalle samoin kuin muiden kirkkojen päämiehille, jotta uuden pyhän nimi tulisi merkityksi eri paikalliskirkkojen kalenteriin.

Liturgian päätyttyä tarjotun aterian yhteydessä patriarkka Aleksi lahjoitti kopiot pyhän Aleksanderin ikonista sijoitettaviksi Uspenskin katedraaliin ja Pyhän Kolminaisuuden kirkkoon. Samalla hän lähetti Helsingin seurakunnalle lämpimän tervehdyksen ja siunauksen toivotukset.

Kun perehdymme pyhäksi julistetun isä Aleksanderin elämänvaiheisiin, voimme todeta, että hän oli aikansa kosmopoliitti. Hän suoritti papillista palvelusta eri puolilla maailmaa, sekä idässä että lännessä: Yhdysvalloissa, Suomessa ja Venäjällä. Aleksander Hotovitski syntyi vuonna 1872 Ukrainassa pappisseminaarin rehtorina toimineen papin perheeseen, opiskeli ensin isänsä johtamassa seminaarissa ja suoritti sitten loppututkinnon Pietarin hengellisessä akatemiassa. Opintojen päätyttyä hänet nimitettiin New Yorkissa toimineen venäläisen seurakunnan kanttoriksi. Avioliiton solmittuaan ja saatuaan pappisvihkimyksen hänestä kuitenkin pian tuli seurakunnan esimies. Tuossa tehtävässä hän toimi lähes kaksi vuosikymmentä, vuodesta 1896 vuoteen 1914.

Kirkkoherrana isä Aleksander toimi erityisen aktiivisesti uuden kirkon rakennushankkeen parissa. Vuonna 1902 vihitty Pyhän Nikolaoksen katedraali on vieläkin Moskovan patriarkaatin alaisen kirkon keskus New Yorkissa.

New Yorkin aikoinaan Aleksander Hotovitski toimi menestyksellisesti myös monissa kirkon ja yhteiskunnan sekä erilaisten järjestöjen luottamustehtävissä. Erityisesti julkaisutoiminnan alalla hän teki uraauurtavaa työtä. Hän toimitti mm. venäläisten ortodoksien aikakauslehteä "Russian Orthodox American Messenger".

Isä Aleksanderin työ Amerikassa päättyi, kun hänet oman hakemuksensa perusteella vuonna 1914 nimitettiin Uspenskin katedraalin kirkkoherraksi ja samalla muidenkin Helsingissä toimivien kirkkojen piirivalvojaksi. Papillisten ja hallinnollisten tehtävien ohella hän toimi hyvin an-

siokkaasti perustamansa seurakuntalehden (Gelsingforskiij Prihodskij Listok) toimittajana. Tuo Ortodoksiviestin edeltäjä ilmestyi noin kolmen vuoden ajan, yhteensä 20 numeroa. Lehdessä on runsaasti myös isä Aleksanderin itsensä kirjoittamia saarnoja, runoja ja kuvauksia erilaisista kirkollisen elämän tapahtumista.

Edellä mainitut kirjoitukset osoittavat, että isä Aleksander oli palavasieluinen julistaja, kutsumuksestaan tietoinen sielunpaimen, syvälinen teologi ja esirukoilija. Poliittisilta näkemyksiltään hän oli uskollinen keisarikunnan kannattaja ja aito venäläisen isänmaan ystävä.

Ne Helsingin seurakuntalaiset, jotka lapsuudessaan ovat tunteneet isä Aleksander Hotovitskin, muistavat häntä suurella kunnioituksella ja rakkaudella. Muistelijoiden mieleen ovat erityisesti jääneet hyvät saarnat, lapsiystävällisyys ja ukrainalainen korostus venäjänkielisessä puheessa. Eräs vanhus muistaa lapsena käyneensä synnintunnustuksella isä Aleksanderin luona ja olleensa yhdessä äitinsä kanssa myös sisälähetyskursseilla, joilla uskonnollisten asioiden lisäksi selviteltiin muitakin elämäntarkoituksellisia kysymyksiä. Isä Aleksanderin opetukset jättivät lapsen mieleen syvän vaikutuksen.

Vallankumouksen aikoihin isä Hotovitski kutsuttiin Moskovaan Kristus Vapahtajan katedraalin kalustonhoitajaksi. Vuoden 1917 lopulla hän osallistui Suomen hiippakunnan edustajana Venäjän ortodoksien kirkolliskokoukseen, joka päätti kirkon hallinnonuudistuksesta ja patriarkan viran uudelleen perustamisesta. Erityisen voimakkaasti isä Aleksanderin kerrotaan kannattaneen patriarkan viran perustamista ja sitä kautta oikeaan kanoniseen käytäntöön palaamista kirkon hallinnossa.

Isä Aleksanderin elämän viimeisistä vuosikymmenistä ei ole säilynyt kovinkaan paljon tietoja. Tinkimättömänä kirkonpalvelijana ja papin kutsumukselleen uskollisena hän joutui sovittamattomiin ristiriitoihin kommunistihallinnon kanssa. Monien muiden pappien tavoin hänet karkotettiin Siperiaan, jossa hän kärsi marttyyrikuoleman. Hänet teloitettiin ampuamalla vuonna 1937.

Isä Aleksander Hotovitski pysyi uskollisena Kristuksen todistajana yhtä hyvin kuolemassa kuin elämässään. Siten hänestä on tullut Jumalan kirkastama uskovien esikuva ja esirukoilija, jonka puoleen voimme kääntyä ja pyytää, että hän rukoilisi Jumalaa meidän puolestamme.

Veikko Purmonen

Valamo-tutkijoiden seminaarit: tasokkaita esityksiä, mutta vähän yleisöä

Valamon tutkiminen suomalaisin voimin oli tuskin ehtinyt alkaa, kun talvisota syttyi ja luostari joutui siirtymään pois Laatokan saariryhmältä ja muuttamaan muotoaan radikaalisti. Ymmärrettävistä syistä tutkimusintressi tuolloin laantui, ja ennen pitkää tulivat muistelmateokset, joissa Valamon-kävijät kertoivat kokemuksiaan 1920- ja 1930-lukujen Valamossa. Johannes Suholan alun perin *pro gradu* -työnä tehty *Askeesi ja sen ilmenemismuodot Valamossa* oli ilmestynyt 1936, ja sen jälkeen lähes ainoana tutkijoina Valamon historiaan paneutuivat 1960-luvulta alkaen Heikki Kirkinen ja hänen oppilaansa Heikki Koukkunen, joista viime mainittu ura tutkijana jäi valitettavan lyhyeksi.

Viisi vuotta sitten luostarikilvoittelijat palasivat Valamon saarille, ja lieneekö kohtalon sanelemaa, että tieteen maailmassa kiinnostus Valamoa kohtaan alkoi elpyä samoihin aikoihin. Valamoa tutkitaan nyt useamman tutkijan voimin sekä Suomessa että Venäjällä. Näkyvänä osoituksena tästä on Heinäveden Valamossa järjestetty kaksi Valamo-tutkijoiden seminaaria, joista ensimmäisen esitelmät on nyt julkaistu kirjana, joka on samalla Valamon luostarin kirjaston julkaisusarjan ensimmäinen teos. Nimeksi on tälle 130-sivuiselle kokoelmalle annettu *Te menitte merer saareen ...*, joka on säe pyhittäjien Sergei ja Herman Valamolaisien tropariveisusta. Sisältönä ovat ensimmäisen Valamo-tutkimuksen seminaarin yhdeksän esitelmää sekä Hannu Kilpeläisen katsaus Valamo-tutkimuksen vaiheisiin Suomessa. Esipuheen ”Erakkojen saari tutkimuksen kohteena” on laatinut arkkimandriitta Panteleimon.

Kirjan ehdottomasti mielenkiintoisimmasta annista vastaavat Heikki Kirkinen ja tanskalainen John Lind, jotka ottavat mittaa toisistaan kysymyksessä siitä, milloin ja miten Valamon luostari on perustettu ja kuinka se on tapahtunut. Sellaisesta lukijasta, joka ei ole historian tutkimuksen spesialisti, tilanne vaikuttaa ratkaisemattomalta. Kirkinen nimittäin nojaa pääasiassa ”Valaamskaja beseda” -nimiseen kirjoitukseen, jonka nimen hän itse suomentaa ”Valamon kertomuksiksi”. Se on kiistakirjoitus, joka liittyy Venäjän luostareiden maanomistuksesta 1500-luvulla käytyyn kiistaan, joka henkilöityi Nil Sorskiin ja Joasaf Volokolamskiin persooniin. Kirkinen mukaan tässä kirjoituksessa nojataan Valamon perustajien Sergei

ja Herman Valamolaisten auktoriteettiin ja samassa yhteydessä esitetään katkelma näiden pyhittäjien sittemmin tuhoutuneesta tai kadonneesta hagiografisesta elämäkerrasta.

John Lind argumentoi oman teoriansa puolesta ja Kirkisen teoriaa vastaan esittämällä kantanaan, ettei ”Valaamskaja beseda” sisällä sellaista informaatiota, josta voitaisiin päätellä jotain Valamon luostarin varhaisvaiheista. Oman teoriansa hän perustaa käsikirjoitukseen, jota hän lyhyesti kutsuu nimellä ”Kertomus Valamon luostarista”. Tämä kirjoitus kommentaareineen on julkaistu sekä venäjäksi että englanniksi *Ortodoksian* numerossa 42 (1993). Kirkinen vastaa Lindille huomauttamalla, että tämän luoman teorian mukaan Efrem Perekomskiï olisi ollut perustamassa luostaria Valamoon, ennen kuin hän oman hagiografisen elämäkertansa mukaan olisi edes syntynyt. Tieteellisen keskustelun edistymisen vuoksi olisi toivottavaa, että ”Valaamskaja beseda” saataisiin julkaistua suomeksi, jolloin tieteellinen yhteisö laajemminkin, maallikoista puhumattakaan, voisi ottaa kantaa kysymykseen Valamon perustamisen tavasta ja ajankohdasta. Samalla toivoisi myös Lindin vastaavan siihen kritiikkiin, jota Kirkinen esittää.

Muut artikkelit käsittelevät Valamoa maailmansotien välillä (Sari Hirvonen, Hannu Kilpeläinen, Petri Raivo), Valamon maanomistusta 1400-luvulta 1700-luvun alkuun (Irina Tšernjakova, Petroskoi), luostaria ja pyhiinvaellusta tutkimuksen kohteena (René Gothóni), Sergei Valamolaisen luostarisääntöä (Natalia Ohotina-Lind), sekä Athoksen, Venäjän ja Valamon yhteyksiä 1800-luvulla (Ismo Pellikka). Näistä kaksi viimeaikaista valottavat luostarielämää ja sen kehitystä veljestön näkökulmasta, kun taas Hirvosen artikkeli 1920-luvun kalenterikiistasta ja Kilpeläisen artikkeli kilvoittelijoiden ja maallikoiden suhteista 1930-luvulla tuovat kuvaan mukaan myös muitakin kuin vain enkelielämän viettäjiä.

Toinen Valamo-tutkimuksen seminaari pidettiin Heinäveden Valamossa 2.–4.1994 otsikolla ”Valamon identiteetti”. Tämän seminaarin suurimpana ongelmana oli kuulijoiden vähälukuisuus, ”maksaneita katsojia” oli vain kahdeksan ja esitelmöitsijöitä yhteensä 13. Kun seminaarin järjestäjä oli Valamon kansanopisto, joka toimii tulosvastuun pohjalta, on selvää, ettei tällaista toimintaa voida pitemmän päälle harjoittaa.

On vaikea sanoa, mistä yleisökato johtui, huonosti valitusta ajankohdasta vai siitä, että yhdeksi päätähdeksi suunniteltu Laila Hietamies oli – asiaa kohtaan osoittamastaan kiinnostuksesta huolimatta – estynyt saapumasta paikalle. Seminaarin osanottajat eivät siis päässeet vertailemaan Hietamiehen ja arkkimandriitta Panteleimonin käsityksiä piispa Kipriannista. Laatokan Valamossa toimivan luostarin johtaja arkkimandriitta Pankratii ei pystynyt paikkaamaan sellaisten tunnettujen julkisuuden hahmojen kuten Laila Hietamiehen ja Heikki Kirkisen jättämää aukkoa,

vaikka hänen esitelmänsä, joka koski Laatokan Valamon luostarin identiteettiä ja nykytilaa, osoittautuikin erinomaisen mielenkiintoiseksi ja perusteelliseksi. Voidaan vielä todeta, että ainakin Valamo-seuran taholta ilmoitettiin, että kiinnostusta seminaaria kohtaan olisi ollut, mutta että useille seuran aktiiveille ajoitus ei sopinut. Oli asia sitten niin tai näin, Valamo-tutkijoiden on nyt syytä miettiä missä muodossa he voivat kokoontumisiansa jatkaa, kuten arkkimandriitta Panteleimonin totesi.

Itse seminaariesitelmät käsittelivät tällä kertaa laajempaa aluetta kuin vain Valamo. Isä Petri Piironen puhui bysanttilaisesta luostarista yleisesti. Raija-Liisa Pöllä esitelmöi puolestaan Solovetskin luostarista ja sen suhteesta Vienan karjalaisiin. Hän toi esille, kuinka luostari kontrolloi koko Vienanmeren rannikon taloutta saattaen toiminnallaan alueen talonpojat melkoiseen ahdinkoon. Mielenkiintoista olisi saada tietää onko tällä asialla ollut suoraa syy-yhteyttä Vienanmeren rannikon venäläistymiseen.

Sari Hirvonen ja Hannu Kilpeläinen käsittelivät omissa esitelmissään Valamon identiteetin kulttuurillisia ja etnisiä taustoja. Yleisö sai pohdittavakseen kaksi erilaista näkemystä siitä, oliko luostari vielä sotien välilläkin venäläinen (Hirvosen kanta) vai oliko se silloin suomalais-karjalainen (Kilpeläisen kanta). Selväähän on, että veljestön suuri enemmistö oli venäläistä syntyperää, ja maallikoista taas valtaosa oli karjalaisia ja nimenomaan Raja-Karjalan asukkaita. Jälkimmäinen näkemys vaatisi nähdäkseen tuekseen joitain erityisen vahvoja argumentteja, jotta se voisi tulla laajemmin hyväksytyksi.

Edellisten lisäksi kuultiin esityksiä venäläisestä sielusta ja sen ilmeneemisestä venäläisessä pyhiinvaellustraditiossa (Ismo Pellikka), Uuden-Valamon hautausmaasta ja sinne haudatuista kilvoittelijoista (Juha Järvinen), Valamon luostarin lahjoitusmaista 1700-luvulla (Jyrki Paaskoski), Valamo koskevista arkistolähteistä Petroskoissa (Irina Tšernjakova), ortodoksisten maisemaelementtien sietämisestä sotienvälisen ajan Raja-Karjalassa ja muussa Suomessa (Petri Raivo), Uuden Valamon identiteetistä (isä Rauno Pietarinen) sekä allekirjoittaneen lyhyt katsaus Valamon munkkien Venäjän Amerikassa eli nykyisessä Alaskassa 1700-luvun lopulla tekemään lähetystyöhön ja sen alkuvaiheisiin.

Edellä sanotusta voitaneen tehdä sellainen päätelmä, että kaikki seminaarissa käsitellyt aiheet eivät kiinnosta ns. suurta yleisöä, joille seminaari oli paljolti suunnattu. Valamo-tutkijat ovatkin jo alkaneet pohtia varsinaisten tieteellisten seminaarien järjestämistä, jolloin suuren yleisön mieltymyksistä oltaisiin vähemmässä määrin riippuvaisia. Tarkoituksena on saada mukaan myös lisää tutkijoita Venäjältä. Tällöin seminaareja ei liene kuitenkaan mielekästä järjestää vuosittain, vaan korkeintaan joka toinen tai kolmas vuosi. Houkutteleva ajatus olisi yrittää järjestää tällainen seminaari Laatokan Valamossa. Tällöin tulisi kuitenkin tarkoin harkita, mitä

aiheita seminaarissa käsiteltäisiin, ketkä esitelmöisivät, ja minkälaiselle yleisölle seminaari olisi suunnattu. Ehkäpä tästä voisi myös avautua mahdollisuus saada aikaan lähentymistä Laatokan Valamon veljestön ja suomalaisten välillä.

Toinen mielenkiintoinen tulevaisuuden kysymys on seminaariesitelmien julkaisu. On olemassa mahdollisuus, että joulukuun 1994 seminaarin esitelmistä koottaisiin kirja, jonka julkaisisi kaupallinen kustantamo. Mikäli näin onnellisesti kävisi, olisi julkaisun oltava yleistajuisempi kuin mitä nyt julkaistu kokoelma on. Toisaalta taas Valamo-tutkimukselle voisi näin aueta tie suurten lukijajoukkojen tietoisuuteen.

Panu Hallamaa

Kirjallisuutta

Bysantin tutkimuksen puolustus

Jarmo Hakkarainen, *Ajaton Bysantti*. (Ortodoksisen teologian laitoksen julkaisuja 11. Joensuun yliopisto: Ortodoksisen teologian laitos 1994. 247 s., kuv.

Historiantutkimuksessa on viime vuosikymmeninä noussut esille ns. kansan ja yksittäisten ihmisten elämän sekä erilaisten valtakulttuurille vastakkaisten tai sen reuna-alueilla liikkuvien ilmiöiden (esimerkiksi uskonnollisen toisinajattelun tai rikollisuuden) tutkimus. Sitä on jonkin verran sovellettu myös suomalaiseseen Bysantin tutkimukseen. Yksi Bysantin tutkimuksen tuotteliaimpia puolestapuhujia ja samalla itse tutkimuskohteen merkityksen innokas puolustaja on ollut Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian laitoksen kirkkohistorian yliassistentti Jarmo Hakkarainen. Hänen uusin teoksensa, *Ajaton Bysantti*, on tarkoitettu etenkin Bysantin kirkkohistorian opiskelijoiden, mutta myös muiden aiheesta kiinnostuneiden käyttöön.

Bysantin merkitys länsimaiselle yhteiskunnalle ja länsimaiselle ihmiselle on Hakkaraisen mukaan Bysantin ja erityisesti sen kirkon sosiaalisessa ja hengellisessä sanomassa, joka on inhimillisyydessään ajatonta.

Teos jakautuu 18:aan temaattiseen päälukuun, joiden sisällä edetään pääosaksi kronologisesti. Aiheet ulottuvat Bysantin tutkimuksen historiasta ja Bysantin hellenistisestä perinnöstä valtakunnan talouselämään, hallintoon ja suhteisiin etenkin slaavilaisen maailman kanssa. Aiheita tarkastellaan niin kirkollisen kuin ns. maallisenkin historian näkökulmasta. Kirkosta ja ikonitaiteesta ei kuitenkaan ole omaa lukua, vaikka Hakkarainen tutkimushistorian esittelyssä arvostelee eräitä aiempia Bysantin yleisesityksiä siitä, ettei niissä ole kiinnitetty näihin kahteen riittävästi huomiota.

Ajattomassa Bysantissa on eräitä ongelmia. Suurin näistä on mielestäni kysymys teoksen rakenteesta. Temaattisuus on johtanut siihen, että samoja asioita (esimerkiksi ns. seloottien kapinaa Thessalonikissa 1340-luvulla, Bysantin tutkimusta, hallintoa ja taloutta) käsitellään useaan otteeseen. Kronologinen tarkastelu olisi vähentänyt tätä tautologiaa.

Toinen teoksen ongelma liittyy sen oppi- tai kurssikirjaluonteeseen. Minusta Hakkarainen olettaa lukijan tietävän varsin paljon Bysantista jo etukäteen. Opiskelijalle helpompaa olisi ehkä ollut esitellä tutkimuksen lisäksi myös Bysantista kertovat kirjalliset ja esineelliset lähteet ja niihin liittyvät metodiset ja lähdekritiittiset ongelmat; edetä sen jälkeen Bysantin eri aikakausiin (tai eri teemoihin) liittyviin keskeisiin kysymyksiin ja esitellä niiden mahdollisia vastauksia nykytutkimuksen (parin edustavan teoksen) valossa; ja vasta sitten siirtyä itse Bysantin vaiheiden ja ilmiöiden kuvaamiseen. Myös suomalainen Bysantti-tutkimus (esimerkiksi Henrik Zilliacus, Heikki Kirkinen, Paavo Castrén ja Helsingin yliopiston klassillisen filologian laitoksen varhaisen Bysantin tutkimus, Bysantin Tutkimuksen Seura julkaisuineen, Aune Jääskisen ikonitutkimus Bysanttia koskevilta osin) olisi ansainnut muutaman sanan, samoin kuin pohjoismainen tutkimus (mm. Hakkaraisen viitteissä mainitsema Lars Rydén).

Vierastan myös Hakkaraisen tapaa sijoittaa nimikkeeseen ”Kirjallisuus” alle sekä lähteet että tutkimukset. Kartta vaikkapa teoksen alussa tai lopussa olisi helpottanut etenkin vähemmän tunnettujen paikkojen sijoittamista Bysantin alueelle.

Teoksen oikoluku on paikoin jäänyt kesken. Esimerkiksi Konstantinopolin valloittanut sulttaani Mehmed II Fatih esiintyy muodossa Muhammed II. Kreikkalaisesta perinteentutkijasta Georgios Megaksesta on tullut Bysantin tutkija. Kirjallisuusluettelossa K. N. Sathasin *Mesaioniki biblioteke* on muuntunut muotoon *Bibliotheca graeca medii aevi*.

Edellä sanotusta huolimatta *Ajattoman Bysantin* ansiona on pidettävä erityisesti bysanttilaisen ihmisen nostamista esille hallitsijoiden ja patriarkkojen rinnalle. Kuten Hakkarainen toteaa, tavallinen ihminen on liian usein unohdettu historian-tutkimuksessa ja huomio on kiinnitetty valtaa pitäneisiin, merkkimiehiin.

Teuvo Laitila

Protoierej Vladislav Cypin, *Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1917–1990*. Uchebnik dlja pravoslavnyh duhovnyh seminarij. Izdatel'skij dom Moskovskogo Patriarhata ”Hronika”. Moskva 1994. 252 s.

Moskovan patriarkaatti on alkanut julkaista hengellisiä seminaareja varten oppikirjasarjaa, jonka päätoimittajana on Moskovan hengellisen akatemian ja seminaarin rehtori piispa Filaret (Karagodin). Oppikirjoista ensimmäisenä ilmestyi esipappi Vladislav Cypinin kirjoittama yleisesitys Venäjän ortodoksisen kirkon (VOK) vaiheista neuvostovallan aikana 1917–1990. Kirjasta on otettu 30 000 kappaleen painos. Vuoden 1994 maaliskuussa sen hinta oli moskovalaisen Novospasskij'n luostarin kirjakaupassa 1900 ruplaa. Kirjan esipuheen on kirjoittanut patriarkka Aleksij, joka kuvaa neuvostovallan aikaa kirkon ja Venäjän kansan kannalta traagiseksi jaksoksi.

Eniten sivuja kirjassa saa vuoden 1917 vallankumouksesta toisen maailmansodan päättymiseen ulottuva ajanjakso. Sodanjälkeistä aikaa käsittelevien lukujen lisäksi esitellään lyhyesti Venäjän kirkon toimintaa ulkomailla. Kirjan lopussa on liitteenä yhdeksän kirkollista dokumenttia vuosilta 1917–1927. Niiden joukossa on esimerkiksi ortodoksiipiispojen Solovetskin vankileiriltä toukokuussa 1926 lähettämä kirje, joka oli osoitettu neuvostohallitukselle.

Kirjan kuvituksena on pääasiassa kirkon merkkimiesten kuvia.

Cypin aloittaa esityksensä kertomalla perusteellisesti VOK:n kirkolliskokouksesta (1917–1918), joka perusti patriarkaatin uudelleen ja pyrki lisäämään kirkon itsenäisyyttä. Hallitsevana oli ajatus, että kirkko olisi sisäisissä asioissaan riippumaton hallintovallasta ja toimisi omien dogmiensa ja kaanoniansa mukaisesti. Cypinin mielestä kirkolliskokous oli käännteentekevä tapahtuma, joka valmisti kirkkoa kestäämään tulevat vaikeudet.

Vallankumoustahtumien muuttaessa perusteellisesti kirkon ja valtion suhteita keskeisenä hahmona toimi juuri patriarkaksi valittu Tihon. Cypin korostaa Tihonin epäpoliittisuutta kaikissa tilanteissa. Hänen mielestään patriarkan tavoitteena oli vain lopettaa väkivaltaisuuudet ja turvata kirkon toiminta. Hän pitää Tihoniin ja VOK:oon yleensä kohdistettuja syytöksiä valkoisen vallan tukemisesta aiheettomina. Patriarkka halusi kannanotoillaan tuomita viattomiin ihmisiin kohdistuneen väkivallan, eikä neuvostovaltaa, kuten on usein ajateltu. Cypin korostaa, ettei

VOK ollut kansalaissodassa kummankaan puolella ja että valkoiset eivät olleet juuri sen myönteisempiä kirkkoa kohtaan kuin bolshevikitkaan. Valkoisista suuri osa suhtautui välinpitämättömästi uskontoon ja kirkkoon, ja myös he syyllistyivät kirkkuvastaisiin terroritekoihin.

Cypin syyttää venäläisiä emigranttipiirejä siitä, etteivät nämä ymmärtäneet kirkon tilannetta ja epäpoliittisuutta. Heidän toimintansa ja kannanottojensa takia Tihon joutui valtiovallan epäluulojen kohteeksi ja välillä kotiarestiin. Tihon tunnusti neuvostovallan elokuussa 1923. Se oli kirjoittajan mielestä merkityksellistä kirkon säilymisen kannalta, koska se vei pohjaa pois epälojalisuussyytöksiltä, joita esitettiin myös kirkon sisällä.

VOK:n voimia veivät kaiken muun ohella myös sisäiset ristiriidat. Cypin selvittää tarkasti kirkon sisällä syntyneiden skismaattisten liikkeiden, kuten nk. elävän kirkon muotoutumista. Valtiovallan mahdollista osuutta niiden synnyssä hän ei tuo esiin. Sekavassa tilanteessa "tihonilainen kirkko" oli Cypinin mielestä se, joka säilytti kanonisuutensa.

Kanonisuus säilyi Cypinin mukaan myös silloin, kun metropoliitta Sergij mutkikkaiden tapahtumien jälkeen asettui patriarkan sijaiseksi. Sergij jatkoi Tihonin jalanjäljissä pyrkien takaamaan kirkon säilymisen yhteiskunnassa. Sekä vuoden 1927 lojaalisuusjulistuksen että vuoden 1930 lehtihaastattelussa annettujen lausuntejien takana oli Sergij'n pyrkimys toimia kirkon parhaaksi. Valtio oli jatkanut kirkonmiesten pidättämistä ja lähettämistä leireille, ja kollektivoinnin aikana vaino oli vain pahentunut. Metropoliitta totesi kuitenkin lehtimiehille, että vaikka laittomuuksia kirkkoa kohtaan tapahtuikin, vainosta ei ollut kyse. VOK ei Sergij'n mielestä myöskään tarvinnut paavin tai Canterburyn arkkipiispan myötätunnon-osoituksia. Cypinin mukaan Sergij "ei halunnut dramatisoida tilannetta".

Pari päivää haastattelujen jälkeen Sergei kuitenkin vetosi valtioltaan kirkkuvastaisten toimien lopettamiseksi. Kirkkojen sulkeminen laantui jonkin verran vuonna 1931 ja patriarkaatti sai julkaista omaa lehteä muutaman vuoden ajan. Vaino jatkui entistä pahempaan vuodesta 1934.

Sodan uhatessa terrori hiljeni. Kirjassa ei mainita talvisotaa tai Saksan ja Neuvostoliiton välistä etupiirijakosopimusta. Kaiken kaikkiaan Cypin keskittyy kuvaamaan VOK:n aktiivista isänmaallista toimintaa ja sen seurauksena saavutettua kirkon ja valtion suhteiden paranemista. Miehitetyillä alueilla ilmeni yhteistointaa saksalaisten kanssa ja separatistisia hankkeita kirkon piirissä.

Silloin tällöin Cypinin tekstissä pistävät silmään nationalistissävyyiset tulkinnat. Hän kertoo esimerkiksi maaliskuussa 1918 solmitun Brest-Litovskin rauhan olleen VOK:n toiveiden vastainen, koska siinä "ryöstettiin" Venäjältä muiden muassa Suomi, Baltian maat, osa Valkovenäjää ja Ukraina (s. 31). Erityisen pahana Cypin pitää viimeksi mainitun erottamista läheisestä yhteydestä Venäjään ja ortodokseille tärkeän Kiovan jäämistä rajan taakse. Toisen maailmansodan alkua kuvatessaan hän toteaa, että Venäjältä "riistettyjä" alueita – kuten Länsi-Ukraina ja Baltia – "palautettiin" sen yhteyteen (s. 107).

Cypin kertoo myös sodan jälkeen tapahtuneen uniaattien yhdistymisen VOK:oon tapahtuneen heidän omasta aloitteestaan. Vain "kourallinen" uniaatteja pysyi VOK:n ulkopuolella.

Sodanjälkeistä vuosikymmentä kirjoittaja pitää kirkolle suhteellisen hyvänä aikana. Elämä oli uudelleenjärjestelyjä ja ulkomaisten yhteyksien avaamista. VOK meni mukaan myös ekumeeniseen liikkeeseen ja osallistui aktiivisesti rauhantyöhön. Cypinin mukaan rauhantyö oli ja on kirkon omasta olemuksesta ja tehtävästä kumpuavaa työtä, eikä hän pidä oikeutettuina väitteitä siitä, että se olisi ollut

neuvostovaltion inspiroimaa poliittista toimintaa. Pohdinta siitä, missä määrin valtiovallalla oli vaikutusta ulkomaansuhteiden avautumiseen ja suuntautumiseen, puuttuu kirjasta kokonaan.

Jumalanpalveluksiin osallistuneiden määrä kasvoi jonkin verran 1950-luvulla. Kirjoittaja myöntää suuren osan kirkkokansasta olleen alhaisesti koulutettuja vanhempia naisia. Samalla hän toteaa vanhan älymystösukupolven pitäneen yhteytensä kirkkoon nuoren koulutetun väestön sen sijaan ollessa lähes täysin vieraantunut kirkosta.

Kirkollisen elämän elpymisen katkaisi Hrushchevin uskonnonvastainen kampanja, jonka aikana suuri määrä kirkkoja ja luostareita lakkautettiin. Viranomaiset pakottivat piispainkokouksen hyväksymään vuonna 1961 uuden seurakuntien hallintoa koskevan säädöksen, joka vei papistolta oikeuden osallistua seurakuntansa taloudenhoitoon. Hrushchevin syrjäyttämisen jälkeen painostus kirkkoa kohtaan hellitti, mutta kampanjan aikana suljettuja kirkkoja ei avattu. Lisäksi maalta kaupunkiin tapahtuneen muuttoliikkeen seurauksena maaseutukirkkoja suljettiin.

Cypinin mielestä 1970-luvun toisinajattelijoissa oli sekä vilpittömästi kirkon ja yhteiskunnan tilanteesta huolestuneita, mutta naiiveja henkilöitä, että niitä, joiden toimintaa ohjasi laskelmoitu poliittisuus. Hänen mielestään toisinajattelun taustalla oli ateistisessa ympäristössä kasvanut älymystösukupolvi, jolla ei ollut kristillistä perhetaustaa. Esimerkiksi Nikolaj Eshlimanin ja Gleb Jakuninin vuonna 1965 kirjoittamissa kirjeissä Cypin kuvaa totuuden sekoittuneen demagogiaan, kansankiihotukseen (s. 167).

Cypin keskittyy kirjassaan sen nimen mukaisesti kirkon historiaan; valtion uskonpolitiikan kiemuroita hän ei kovinkaan tarkasti selvitä. Monet avoimet, kipeät kysymykset jäävät ilman vastausta – itse asiassa kysymyksetkin jäävät kysymättä.

Cypinin kirja on mielenkiintoinen esimerkki siitä, millaisiin lähihistorian tulkintoihin Venäjän ortodoksinen kirkko tahtoo uutta sukupolveaan opettaa.

Hanna-Maija Ketola

Raija-Liisa Pöllä, *Solovetskin luostari. Venäjän historian peili*. Valamon luostarin julkaisuja 60. Kuv. Jyväskylä 1994. 144 s.

Solovetskin luostari Vienanmeressä lienee suomalaisille edelleen melko vieras paikka huolimatta siitä, että sinne on järjestetty turistimatkoja jo muutamana vuoden ajan. Tosin matkoja ei vuosittain järjestetä kovin monta, sillä luostarisuuren arka ympäristö ei kestä suurta matkailijamäärää. Solovetskin historiasta ei aiemmin ole ollut tarjolla suomenkielistä yleiskatsausta, joka ulottuisi nykyaikaan asti. Fil. kand. Raija-Liisa Pöllä on ottanut tehtäväkseen luoda sellaisen.

Pöllällä ei ole ollut puutetta aineistosta, sillä Solovetskia koskevaa kirjallisuutta, mm. muistelmia on varsinkin venäjäksi olemassa aika lailla. Aineiston määräästä nähtävästi johtuu, että teksti on välistä melkoista sillisalaattia. On luonnollista, että tekijä on halunnut tuoda esille mahdollisimman paljon mielenkiintoista tietoa, ja sitähän Solovetskin historiaan liittyy. Luostarin perustaminen 1400-luvulla, sen osuus suomalaisia vastaan käydyissä kahakoissa 1500-luvulla, sen rooli vanhauskoisten tukikohtana 1600-luvulla, Pietari Suuren vierailu luostarissa 1702, Krimin

sodan aikaiset tapahtumat 1854–55 ja neuvostoajan vankileirivaihe ovat vain muutamia luostarin historian kiintoisia vaiheita.

Suuren tietomäärän pakkaaminen näinkin vähäiseen sivumäärään on aiheuttanut sen, että esityksestä on tullut hieman poukkoileva, aivan kuin tieto olisi jäänyt kirjoittajalta lopullisesti jäsentämättä ja sulattamatta. Mukaan on tullut paljon sinänsä aivan kiinnostavaa pikkutietoa, mm. Pietari Suuren vierailu on kuvattu ylenpalttisen yksityiskohtaisesti, kun taas mm. luostarin historian kytkeytyminen Venäjän valtiolliseen ja kirkolliseen historiaan jää yleensä melko epäselväksi. Ikävimminkin tämä piirre näkyy vankileiriaikaa koskevassa jaksossa, jolla ei ole mitään kytkeä Neuvostoliiton poliittiseen historiaan.

Solovetskin verisestä epookista 1920–1930-luvuilla tekijä olisi saanut lisätietoa esim. allekirjoittaneen luostaria koskevasta artikkelista ja sen lähdeluettelosta *Ortodoksia-aikakauskirjassa* nro 40.

Kirjoittaja suhtautuu ilahduttavan kriittisesti luostarin sotilaallisen ja kulttuurisen merkityksen ihannoimiseen, mitä on hänen mukaansa havaittavissa useimpien venäläisten ja jopa neuvostokauden historioitsijoilla. Hänen mielestään se on paheksuttavaa, sillä se palvelee aina tiettyjä tarkoituksia. Mitä tarkoituksia, sitä hän ei sen kummemmin selitä. Parhaimmillaan tekijä on kertoessaan luostarin historiaan liittyvistä legendoista ja kuvatessaan omia vaikutelmiaan luostarista. Niissä kuvastuu viehättävästi tekijän haltioituminen aiheestaan. Oleg Aleksandrovits Semenenkon mustavalkoisissa valokuvissa on vain yksi vika: se, että niitä on liian vähän!

Mikko Ketola

Erkki Vettenniemi, *Toinen hallitus. Aleksandr Solzhenitsyn, venäläinen kirjailija*. Kustannus oy Taifuuni. Helsinki 1994. 182 s.

Solzhenitsyn kuuluu niihin henkilöihin, joista puhutaan yleensä itsestään selvästi pelkällä sukunimellä, ammattia tai kansallisuutta mainitsematta. On kuitenkin kysäenalaista, tiedetäänkö Suomessa kenestä tai mistä todella puhutaan, kun Solzhenitsynin nimi mainitaan. Kepeästi esitetyjä mielipiteitä on monilla, todellista kirjailijan ajatuksiin ja teoksiin perehtymisestä kertynyttä tietoa harvoilla. Vettenniemen kirja toivottavasti muuttaa suhdetta päinvastaiseksi.

Solzhenitsynin ajatteluun tutustumista ei voi pitää hienosteluna tai turhuutena. ”Maantieteellemme emme voi mitään”, ja siksi ajan tasalla pysyminen Venäjän kehityksessä on meidänkin etumme. Solzhenitsyn taas nimetään aina, kun listataan nykyajan Venäjän vaikuttajia. Ja kaikki pragmaattiset näkökulmatkin unohtaen hänen teoksensa ovat yksinkertaisesti kiehtovaa luettavaa, hyvää kirjallisuutta. *Vankileirien saariston* lukeminen on monille ollut varsinainen valaistumiskokemus.

Mielenkiintoista on havaita, että vaikkapa Saksan lehdistössä (esim. *Der Spiegelissä*) Solzhenitsynin toimia ja ajattelua on käsitelty huomattavasti syvällisemmin ja asiallisemmin kuin Suomessa, missä häntä saatetaan luonnehtia pahemmin perustelematta patavanhoilliseksi isovenäläiseksi, demokratian viholliseksi tai peräti rasistiseksi. Saksalaisten mielenkiinto selittyy ainakin jossakin määrin sillä, että Solzhenitsynin omalta maaltaan vaatima *kansallinen katumus* menneisyyden pahoista teoista on läheinen ja kipeä asia myös saksalaisille.

Vetenniemen kirja on erinomainen, tiivis yleisesitys Solzhenitsynin elämänvaiheista, tuotannosta ja ajattelun pääpiirteistä. Jo pelkkä kirjailijan elämänvaiheiden mieleenpalauttaminen auttaa ymmärtämään monia hänen moraalisia vaatimuksiaan, jotka ensikuulemalta vaikuttavat aivan liian ehdottomilta tai pateettisilta. Hän on käynyt vankileirien kovan koulun, mutta ei silti esiinny marttyyrina tai erityistapauksena. Päinvastoin hän ironisesti arvelee, että hänestä itsestäänkin olisi tullut oivallinen KGB:n pyöveli, jos olosuhteet olisivat olleet toiset.

Solzhenitsynia on arvosteltu paluunsa turhasta viivytttämisestä kevääseen 1994, kun hän olisi voinut palata Venäjälle jo vuonna 1990. Häntä on toisaalta moitittu otollisen hetken hukkaamisesta, toisaalta hänen on arveltu halunneen vain nostattaa odotuksia, jotta hän voisi saapua juhlittuna ”Venäjän vapahtajana”. Vetenniemi huomauttaa, että kyse ei kuitenkaan ollut mistään poliittisesta tarkoituksenmukaisuudesta, vaan siitä, että kirjailija halusi ensin saada kesken olleen kirjallisen työnsä valmiiksi. Solzhenitsyn on tiukasti kieltäytynyt kaikista poliittisen johtajan rooleista, vaikka monet tahot mielellään näkisivät hänet kuulakuvanaan. Tähän täytyy lisätä, että yhtenä edellytyksenä paluulle kirjailija piti sitä, että hänen kirjojensa piti ensin olla kaikkien saatavilla. Kirjailijan työtään Solzhenitsyn ei ole toki lopettanut, vaan on ilmoittanut siirtyvänsä lyhyempään muotoon, kertomusten pariin (Der Spiegel 44/1994).

Vetenniemi korjaa vastaansanomattomasti perustellen monia vääriä ja suorastaan naurettaviakin käsityksiä. Merkittävin niistä on se, että Solzhenitsyn olisi vaarallinen nationalisti ja perinteinen isovenäläinen. ”Puutteellisen sisälukutaidon” vuoksi arvostelijoilta on jäänyt huomaamatta, että kirjailija jo 1970-luvulla vaati voimapolitiikasta luopumista, valloituksien vapauttamista ja omiin asioihin paneutumista. Samoilla linjoilla Solzhenitsyn on edelleenkin. Kun Ilta-Sanomat tammikuussa 1995 uutisoi Solzhenitsynin Tshetsenian itsenäisyyttä kannattavan lausunnon, se täysin virheellisesti pani hänen motiivinsa ”rasistisen epäluuloisuuden” tiliin. Puhuessaan duumalle lokakuussa 1994 kirjailija nimittäin juuri esitti, että Venäjä luopuisi valloitetuista toisten kansakuntien alueista ja vetäytyisi lopullisesti Kaukasiasta ja keskisestä Aasiasta. Tällaiset puheet eivät sovi Zhirinovskin ja hänen kaltaistensa pirtaan. Vetenniemen kirja näyttäisi olevan tarpeellista luettavaa myös suomalaisille Venäjään erikoistuneille toimittajille. Poikkeuksiakin on kuten HS:n Martti Valkonen, joka myös on kiinnittänyt huomiota Solzhenitsynin puheitten vääristelyyn.

Solzhenitsyn ei ole vanhoja rajoja takaisin haikaileva imperialisti, vaan Venäjän kansan parasta ajatteleva russofiili sekä politiikan ja talouselämän moraalinen arvostelija. Tältä kannalta on ymmärrettävä myös hänen huolensa Venäjän rajojen ulkopuolelle jääneistä venäläisistä. Solzhenitsynia on tässä asiassa tietenkin helppo tulkita väärin. On kuitenkin hyvä muistaa, että mies, joka vankeusaikanaan sai hyviä virolaisia ystäviä ja joka Vankileirien saariston kirjoittamisen aikaan sai Virosta turvapaikan, tuskin on ensimmäisenä vaatimassa esim. Viron palauttamista Venäjän yhteyteen.

Solzhenitsyn edustaa ennemminkin ”maltillista slavofiliaa” ja ”luontaista patriotismia”, jolle on tunnusomaista rakkaus omaan kotimaahan ja kansaan mutta ei toisten valtioiden tai kansallisuuksien kustannuksella. Panslavisti hän ei missään tapauksessa ole. Tässä yhteydessä voi mainita yhden hänen vankitovereistaan, kirjailija *Lev Kopelevin*, joka on kirjoissaan varoittanut valtion ja kansan samastamisesta. Suomessa varsin tuntematon Kopelev ansaitsisi tulla laajemmin tunnetuksi. Solzhenitsynin kanssa hän muodostaa mielenkiintoisen nykyajan zapadnikki-slavofiili -taisteluparin. Kuka suomentaisi Kopelevin hienon kolmiosaisen omaelämäkerran?

Solzhenitsynin uskonnollisen ulottuvuuden määrittelyssä Vettenniemi liittyy ranskalaiseen *André Glucksmannin*, jonka mielestä Solzhenitsyn liittyy Venäjän pitkään talonpoikais-kristilliseen perinteeseen. Vettenniemen mukaan musikanuskaisen Solzhenitsynin ajattelutapa on selvästi kristillinen mutta ei kuitenkaan leimallisesti ortodoksinen. Hänen mielestään Solzhenitsynin uskonnollisessa ajattelussa yhdistyvätkin sekä läntinen että itäinen kristillisuus. Vaikka Solzhenitsyn suositteleekin kristillistä moraalialia ja puhuu omantunnon erehtymättömyydestä, hän ei kuitenkaan ole mikään Venäjän Khomeini, kuten Ilta-Sanomien vuonna 1991 otsikoi. Solzhenitsynin ajattelun uskonnolliset ulottuvuudet kaipaivat kyllä vielä lisäanalyysia.

Solzhenitsyn arvosteli jo 1970-luvun alussa Venäjän ortodoksisia kirkkoja liiallisesta sopeutumisesta vallanpitäjien tahtoon. Huomattavaa kuitenkin on, ettei hän enää pidä tarpeellisena hyökätä kirkon KGB-yhteyksiä vastaan. Hän on todennut, että kirkko lyötiin neuvostoaikana maahan ja että se nyt yrittää päästä jaloilleen. Tätä pyrkimystä ei hänen mielestään edistä tiedotusvälineitten ja vallanpitäjien ”halpahintainen tapa” käyttää kirkkoa omiin tarkoituksiinsa. Jo-kut poliitikot esim. mielellään antavat filmata itseään tuohus kädessä jumalanpalveluksessa, mitä Solzhenitsyn suuresti paheksuu.

Yksi neuvostopropagandan synnyttämä, edelleen elinvoimainen käsitys on se, että Solzhenitsyn olisi antisemiitti. Hupaisaa asiassa on se, että ensin neuvostoviranomaiset yrittivät leimata hänet juutalaiseksi ja kun se ei onnistunut, häntä alettiin sättiä antisemiitiksi. Siihen kuoppaan lankeavat lehtimiehet ja -naiset vielä nykyäänkin.

Vuoden 1990 *Venäjän uudistusohjelmassaan* (ei suom.) Solzhenitsyn varoitti liiasta intoilusta ja länsimaisen demokratian suorasta soveltamisesta Venäjälle. Hän esittää, että demokratian on suuntauduttava alhaalta ylöspäin ja että ihmiset tottuvat demokratiaan helpoimmin paikallistason itsehallinnon avulla. Vaikka hän tunteekin vastenmielisyyttä eräitä länsimaisen demokratian ilmiöitä kuten puoluepolitiikointia kohtaan, on kuitenkin harhaanjohtavaa väittää, että Solzhenitsynin mielestä demokratia on huijausta, kuten mm. Ortodoksinen Kulttuuri -aikakauslehdessä (1-2/1994) on tehty. Totuudenmukaisempaa on sanoa, että Solzhenitsynin mielestä moni asia, mitä väitetään demokratiaksi, on huijausta.

Eräässä tuoreessa haastattelussa Solzhenitsyn näkee omaksi tehtäväkseen ennen muuta ruohonjuuritaso vaikuttamisen, yksittäisten ihmisten tai pienien yhteisöjen kohtaamisen ja näihin vetoamisen. Hänen toiveenaan on kansan yhdistäminen, minkä vuoksi hän ei halua sitoutua poliittisesti mihinkään tahtoon. Hän on kuitenkin valmis keskustelemaan myös poliitikkojen kanssa. Hänen sanomansa on ennen muuta moraalinen, ei poliittinen. Totalitarismin kautena kirjailijan tehtävä oli toimia ”toisena hallituksena”, mutta Solzhenitsynin mielestä se ei päde enää. Erityistä huolta hän kantaa maaseudun kohtalosta ja ihmisten konkreettisesta yhteydestä maahan.

Vaikka Vettenniemen perusasenne Solzhenitsyniin on sympaattinen ja jopa apologettinen, hän ei silti veisaa kirjailijalle arvostelukyvyttömyyden ylistysvirttä. Solzhenitsynilläkin on omat epäjohtonmukaisuutensa, jotka tekijä nostaa esiin. Solzhenitsyn on monisyinen ajattelija, jonka tuotanto tarjoaa lukemattomia tarttumakohtia. Erkki Vettenniemi on kirjoittanut tärkeän kirjan, jota voi täydestä sydäimestä suositella kaikille jotenkin Venäjän kanssa tekemisissä oleville tai siitä kiinnostuneille.

Mikko Ketola

TIETOJA KIRJOITTAJISTA/NOTES ON CONTRIBUTORS

- Marianna Flinckenberg-Gluschkoff, filosofian maisteri, Espoo. – Marianna Flinckenberg-Gluschkoff, Master of Philosophy, Espoo, Finland.
- Timo Frilander, teologian opiskelija Helsingin yliopistossa. – Timo Frilander, Student of Theology at the University of Helsinki.
- Jarmo Hakkarainen, ThM, Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian laitoksen kirkkohistorian yliassistentti., – Fr. Jarmo Hakkarainen, M. Div., Senior Assistant of Church History at the Department of Orthodox Theology, University of Joensuu.
- Pentti Hakkarainen, TK, Kajaanin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra. – Fr. Pentti Hakkarainen, Master of Theology, Rector of the Orthodox Parish of Kajaani, Finland.
- Panu Hallamaa, englantilaisen filologian opiskelija Helsingin yliopistossa. – Panu Hallamaa, Student of English at the University of Helsinki.
- Hanna-Maija Ketola, teologian maisteri, Helsinki. – Hanna-Maija Ketola, Master of Theology.
- Mikko Ketola, teologian maisteri, Helsingin yliopiston uusimman ajan kirkkohistorian vs. assistentti. – Mikko Ketola, Master of Theology, Acting Assistant of Modern Church History, University of Helsinki.
- Heikki Kirkinen, Joensuun yliopiston historian professori, eläkkeellä. Heikki Kirkinen, Emeritus-professor of History at the University of Joensuu.
- Kari Kotkavaara, filosofie licentiat, assistent vid konstvetenskapliga institutionen, Åbo Akademi. – Kari Kotkavaara, Licentiate in Philosophy, Assistant at the Department of Art History, Åbo Akademi University, Turku, Finland.
- Kimmo Kääriäinen, teologisen etiikan ynnä uskonnonfilosofian dosentti Helsingin yliopistossa. – Kimmo Kääriäinen, Docent of Theological Ethics and the Philosophy of Religion at the University of Helsinki.
- Teuvo Laitila, filosofian lisensiaatti, Aamun Koiton päätoimittaja, Kuopio. – Teuvo Laitila, Licentiate of Philosophy, Kuopio.
- Arto Luukkanen, teologian tohtori, Helsinki. – Luukkanen Arto, PhD., Helsinki.
- Veikko Purmonen, Helsingin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra. – Fr. Veikko Purmonen, Dean of the Orthodox Parish of Helsinki.
- Fr. George Soldatow, Member of the Canonization Commission Orthodox Church in America.

