

# ORTODOKSIA

41

**Julkaisijat**

**ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO**

**ja**

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

**Toimituskunta**

*Veikko Purmonen, päätoimittaja*

*Teuvo Laitila, toimitussihteeri*

*Pentti Hakkarainen*

*Päivi Huuhtanen*

*Eino Murtorinne*

*Rauno Pietarinen*

Kuopio 1991

# ORTODOKSIA

41

Published by

FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOXY AND  
EAST EUROPEAN CHURCH STUDIES

## Editorial Board

*Veikko Purmonen*, Editor  
*Teuvo Laitila*, Editorial Secretary  
*Pentti Hakkarainen*  
*Päivi Huuhtanen*  
*Eino Murtorinne*  
*Rauno Pietarinen*

ISSN 0355-5690

Pieksämäki 1992 Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo

## SISÄLLYS

### ARTIKKELIT

<i>Pekka Jyrkinen:</i>	Ylienkehi Mikael ja Suur-Savon kristillisyyden synty .....	7
<i>Ismo Pellikka:</i>	Pyhät isät ja pyhät haltijat. Kristinuskon ja mansien uskonnon kohtaaminen 1900-luvun alussa .....	48
<i>Katja Pentikäinen:</i>	Pakolaisen uskonto. Tutkimuskohteena Itä-Karjalan pakolaiset .....	57
<i>Antti Marjanen:</i>	Onko Gnosis heräämässä uuteen kukoistukseen? Gnosiksen ja New Age -ajattelun suhteen arviointia .....	72
<i>Vappu Pyykkö:</i>	Suuret kappadokialaiset Isät ja Johannes Krysostomos kulttuurinsuojelijoina .....	85
<i>Pentti Hakkarainen:</i>	Egyptin yksityiset uskonnolliset laitokset (n. 400–700) .....	94
<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	Bysantti ja Venetsia .....	106
<i>Olavi Merras:</i>	Vigilia eilen ja tänään .....	125

### KATSAUKSIA

<i>Arkkipiispa Johannes:</i>	Mietteitä ja arvioiteja Kirkkojen maailmanneuvoston seitsemännän yleiskokouksen merkeissä .....	134
<i>Heikki Huttunen:</i>	Ortodoksisen kirkon ja orientaalistien ortodoksisten kirkkojen teologinen dialogi. Raportti yhteiskomission kolmannesta kokouksesta .....	139
<i>Joensuun piispa Ambrosius:</i>	Raportti kansainvälisen anglikaanis-ortodoksisen teologisen komission kokouksesta Torontossa 1990 .....	144

<i>Pauli Annala:</i>	Ecclesia militans sive triumphans – Eusebiuksen poliittinen teologia .....	145
<i>Marko Meijer:</i>	Kirkko kehityksen esteenä ja perustana. Venäjän ortodoksisen kirkon muuttuva kuva neuvostolehdistössä 1983–1991 .....	150
<i>Mikko Ketola:</i>	Länsi-Ukrainan uniaattikysymys uskonto- poliittisena ja ekumeenisena ongelmana ....	164

**KIRJALLISUUTTA .....** 177

**TIETOJA KIRJOITTAJISTA .....** 195

## CONTENTS

### ARTICLES (with an English summary)

<i>Pekka Jyrkinen:</i>	Archangel Michael and the origins of Christianity in Suur-Savo area, Finland . . . . .	7
<i>Ismo Pellikka:</i>	Holy fathers and holy spirits. The encounter of Christianity and Mansi religion in the beginning of the 20th century . .	48
<i>Katja Pentikäinen:</i>	The refugee's religion. Approaching the refugees from the Eastern Karelia . . . . .	57
<i>Antti Marjanen:</i>	Is Gnosis going to be reborn? An appraisal on relations between Gnosis and New Age movements . . . . .	72
<i>Vappu Pyykkö:</i>	The great Cappadocian Fathers and St. John Chrysostom as patrons of the Classical Heritage . . . . .	85
<i>Pentti Hakkarainen:</i>	Private religious foundations in Egypt (c. 400–700 AD) . . . . .	94
<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	Byzantium and Venice . . . . .	106
<i>Olavi Merras:</i>	Vigil yesterday and today . . . . .	125

### REPORTS AND SHORTER CONTRIBUTIONS

<i>Archbishop John of Karelia and all Finland:</i>	Some thoughts and reflections on the seventh general assembly of WCC . . . . .	134
<i>Heikki Huttunen:</i>	The theological dialogue between the Orthodox church and the Oriental Orthodox churches. Report on the joint commission's	

	third conference .....	139
<i>Bishop Ambrosius of Joensuu:</i>	Report on the international conference of the Anglican-Orthodox commission in Toronto, 1990 .....	144
<i>Pauli Annala:</i>	Ecclesia militans sive triumphans – the political theology of bishop Eusebius of Caesarea .....	145
<i>Marko Meijer:</i>	The church as an obstacle and the foundation of progress. The changing image of the Russian Orthodox church in the Soviet press in 1983–1991 .....	150
<i>Mikko Ketola:</i>	The Uniates of West Ukraine as a religious political and ecumenical problem: .....	164

**BOOK REVIEWS** ..... 177

**NOTES ON CONTRIBUTORS** ..... 195

**Pekka Jyrkinen**

## **Ylienkehi Mikael ja Suur-Savon kristillisyyden synty\***

### **YLIENKELI MIKAEL JA ENKELIT HISTORIASSA**

#### **Vanha testamentti**

»Siihen aikaan nousee Miikael, se suuri enkeliruhtinas, joka seisoo sinun kanssasi lasten suojana... Ja taidolliset loistavat, niinkuin taivaanvahvuus loistaa» (Daniel 12:1, 3).

Suomen kielen sana enkeli tulee Uuden testamentin alkukielen kreikan sanasta *angelos*, joka merkitsee sanansaattajaa, lähettilästä.<sup>1</sup> Vanhan testamentin alkukielessä hepreassa samaa merkitsevä sana *ma'lak* tarkoittaa olentoa, *enkeliä*, jonka Jumala itse lähettää erilaisiin tarpeellisiin tehtäviin ihmisten luokse.<sup>2</sup> Vanha testamentti kertoo enkeleistä, jotka lähestyvät ihmisiä eri tavoin, usein ihmisten kaltaisessa nähtävässä muodossa ja jotka tuovat lähettäjältään sanoman tulossa olevasta pelastuksesta tai uhkaavasta vaarasta.<sup>3</sup> Enkeli voi myös itse tehdä pelastavaa työtä yksityisen ihmisen tai kansan parissa ja hyväksi.<sup>4</sup> »Väkevinä sankareina» enkelit voivat Israelia puolustaessaan suorittaa myös sotaisia urotekoja, kuten »Herran sota-joukosta» ja erityisesti enkeliruhtinas Mikaelista kerrotaan.<sup>5</sup> Paitsi maan päälle erilaisissa tehtävissä lähetettyinä enkelit palvelevat Jumalan taivaallisenä hoviväkenä. Tässä yhteydessä Vanhassa testamentissa mainitaan monikossa taivaallisina olentoina kerubit ja serafit.<sup>6</sup>

Vanhassa testamentissa enkeleitä koskevissa kuvauksissa on hyvin selvästi havaittavissa muinaisitämäisen mytologian, erityisesti Assyrian ja Babylonian uskontojen vaikutusta.<sup>7</sup> Toisaalta Salomonin temppelin luoma enkelikultti antaa ymmärtää, ettei se ole pakanallista perua.<sup>8</sup>

Kun liitonarkki tehtiin, Jumala sanoi Moosekselle:

\* Artikkelin perustuu tekijän Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian laitokselle tehtyyn pro gradu -tutkielmaan.

»Tee kaksi kultakerubia, tee ne kohotakoista tekoa, armoistuimen molempiin päihin... ja kerubit levittäköön siipensä ylöspäin, niin että ne peittävät siivillänsä armoistuimen, ja niiden kasvat olkoot vastakkain; armoistuinta kohti olkoot kerubien kasvat käännetty... Ja siinä minä ilmestyri sinulle ja puhun sinulle armoistuinta, niiden kahden kerubin välistä, jotka ovat lain arkin päällä, kaiken sen, minkä minä sinun kauttasi israelilaisille säädän» (2 Moos 25:18–22).

Tämä Raamatun kohta on siirtynyt juutalaisesta perinteestä kristilliseen kirkkoon. Tiedetään jo varhain alkukirkossa koristetun kirkon seiniä ja erityisesti alttarihuonetta enkelikuvilla. Kirkkoisä Johannes Krysostomos kirjoittaa Mooseksen kirjan kohtaa lainaten: »Kiitosuhrien aikana enkelit ympäröivät papin ja koko taivaallinen kuoro laulaa ja he täyttävät koko alttarihuoneen kunnioittaen Häntä, joka on uhrina».<sup>9</sup>

Laajempi ja järjestelmällisempi oppi enkelistä syntyy juutalaisuudessa vasta Babylonin vankeuden jälkeen.<sup>10</sup> Rabbi Simeon ben Lagiš sanoo: »Enkelten nimet, samoin kuin kuukausien nimet, tulivat meille Babylonista».<sup>11</sup> Ennen sanottiin: »Silloin lensi minun luokseni yksi serafeista, kädesään hehkuva kivi» (Jes 6:6) tai »Serafit seisovivat Hänen ympärillään, kullakin kuusi siipeä» (Jes 6:2). Mutta Babylonin vankeuden jälkeen sanotaan: »Ja kun minä vielä puhuin rukouksessa, tuli se mies Gabriel, jonka minä olin nähnyt ennenäyssä» (Dan 9:21) tai sanotaan: »Eikä ole ketään vahvistamassa minua heitä vastaan paitsi teidän enkeliruhtinaanne Mikael» (Dan 10:21). Vanhan testamentin nuorimmissa kirjoissa ja niiden jälkeisessä myöhäisjuutalaisessa kirjallisuudessa enkelit saavat osittain Persian zathustralaisen uskonnon nuoremman linjan parsilaisuuden vaikutuksesta yhä suuremman merkityksen Jumalan ja ihmisten välisinä taivaallisina henkiolentoina.<sup>12</sup> Parsilaisuudelle ominainen dualismi, jyrkkä jako valon ja pimeyden enkeleihin korostuu, vaikka jo Vanhan testamentin vanhimmissakin kirjoituksissa tunnetaan pahojen enkelien olemassaolo. Enkelien lukumäärä on Raamatun mukaan hyvin suuri ja sitä kuvaavat Danielin kirjan maininnat »tuhannen tuhatta» ja »kymmenen tuhatta kertaa kymmenen tuhatta».<sup>13</sup>

Nimeltä Vanhassa testamentissa mainitaan enkeleistä Mikaelin lisäksi vain Gabriel ja Rafael (Dan 8:16 ja Tobias 5:4).<sup>14</sup> Ainoastaan siinä, missä Mikael taistelee perkeleen kanssa Mooseksen sielusta, hänet mainitaan nimeltä.<sup>15</sup> Muissa vanhatestamentillisissa kertomuksissa enkelin oletetaan olevan Mikael:<sup>16</sup> poisajetun Haagarin lohdutus (1 Moos 21:17), Iisakin udraaminen (1 Moos 22:15), Bileamin aasin tarina (4 Moos 22:22), Joosuan kenkien riisuminen (Joos 5:15), Gideonin marssi midianilaisia vastaan (Tuom 6:11), kolme nuorukaista tulisessa pätsissä (Dan 3:17), Daniel jalopeurain luolassa (Dan 6:22) ja Baabelin lohikäärme (Jer 51:34).

Myöhäisjuutalaisuudessa kehittyi oppi seitsemästä arkki- eli ylienkelis-



tä. Kolmen edellä mainitun lisäksi niihin kuuluvat Uriel (etiopialaisessa traditiossa Suriel tai Surial) Reguel tai Raguel (tunnetaan myös nimellä Jehudiel tai Sadakyal), Sarakiel (Salatiel, Samiel, Sealtiel, Ananyal) ja Tem(e)iel (Jeremiel, Fanuel, Barakiel).<sup>17</sup> 600-luvulla jKr. arabien keskuudessa syntynyt uusi uskonto, islamilaisuus ja sen pyhä kirja, Koraani, tuntevat nimeltä neljä enkeliä: Mikaelin ja Gabrielin sekä kuoleman enkeliin, Izrailin ja maailmanlopussa torvea puhaltavan Israfilin.<sup>18</sup>

Vanhassa testamentissa ylienkelin toimenkuvan keskeiset piirteet ovat Jumalan valitseman kansan suojeleminen ja Jumalan tahdon ilmoittaminen ihmisille, jotka Jumala on itse erityisiksi valinnut sanansaattajikseen.<sup>19</sup> Tätä ylienkelin tehtävää korostaa voimakkaasti enkelin nimi Mi-ka-el.<sup>20</sup> Nimi on heprean kieltä ja sisältää kokonaisen lauseen: »Kuka on niin kuin Jumala».<sup>21</sup> Enkelit ovat saaneet Jumalalta erityisiä palvelustehtäviä, mutta kukaan ei voi olla Jumalan vertainen.<sup>22</sup>

Kaikissa Raamatun kirjoissa lukuun ottamatta Ruutin ja Esterin kirjaa sekä Johanneksen kirjeitä ja Jaakobin kirjetä mainitaan enkelit.<sup>23</sup> Niiden kuvaus tulee paljon täsmällisemmäksi ja merkityksellisemmäksi maanpakolaisuuden jälkeisenä aikana.<sup>24</sup> Selvimmäksi ja täydellisimmäksi se tulee vasta Uudessa testamentissa.<sup>25</sup>

## Uusi testamentti

Uusi testamentti ei olennaisesti tuo uutta Vanhan testamentin enkelioppiin, mutta enkelien toiminta jatkossa liittyy entistä keskeisimpiin tapahtumiin.<sup>26</sup> Enkelit ovat »palvelevia henkiä, palvelukseen lähetettyjä niitä varten, jotka saavat autuuden periä» (Hebr 1:14). Mikael mainitaan nimeltä vain kahdessa Uuden testamentin kohdassa, Ilmestyskirjassa ja Juudan kirjeessä.<sup>27</sup> Molemmissa kohdissa häntä ja hänen toimintaansa esitellään kaikille lukijoille itsestään selvänä, tutuna asiana. Vanhan testamentin myöhäisjuutalaiseen apokalyptiikkaan perehtyneinä ensimmäisten sukupolvien kristityt tunsivat hänet hyvin.<sup>28</sup> Mikael on ainoa enkeli, jonka evankelista Johannes mainitsee nimeltä.<sup>29</sup>

Lyhyessä Juudan kirjeessä käsitellään myöhäisjuutalaisuudelle luonteenomaista pyhää arkuutta enkelivaltojen edessä. Esimerkkinä kahden enkelin keskustelusta mainitaan ylienkelel Mikaelin riitely ja väittely perkeleen kanssa, väittely, josta yksityiskohtaisemmin kerrotaan juutalaisessa Mooseksen ylösottamisen kirjassa (Assumtio Mosis).<sup>30</sup> Jumala oli antanut ylienkelel Mikaelille, Israelin suojelusenkelille, tehtäväksi Mooseksen hautaamisen, eikä taivaan korkeimpiin olentoihin kuuluva Mikael Mooseksen

ruumiista kiistellessään luotuna olentona rojhennut lausua herjaavaa tuomiota langennutta enkelikumppaniaan vastaan, koska tämäkin oli Jumalan luoma, vaan tyytyi jättämään tuomion yksin Jumalalle.<sup>31</sup>

Tässä Uuden testamentin kohdassa Mikael esiintyy Israelin suojelusenkelinä ja enkeleistä ensimmäisenä hän on taivaallisten sotajoukkojen johtaja. Juutalaiset pitivät Mikaelia nimenomaan jumalallisen oikeuden esittäjänä ja hänet esitetään Mooseksen vaiheissa lain antamisen välittäjänä ja elämän kirjojen pitäjänä viimeisellä tuomiolla.<sup>32</sup> Ylimpänä enkeleistä Mikael seisoo Jumalan oikealla puolella välittäen ihmisten rukoukset ja hyvät pyrkimykset sekä johdattaen riemuitsevaan seurakuntaan siirtyneet taivaalliseen Jerusalemiin. Viimeisenä päivänä hän punnitsee ihmisten hyvät teot ja rajatapauksissa vaikuttaa myönteiseen tulokseen painamalla vaakakupin ihmisten hyväksi. Paholainen jää aina häviölle Mikaelin kanssa ja tuomiopäivänäkin Mikaelin herätettyä pasuunaan puhaltuen kuolleet paholaisen on tyydyttävä voimattomana seuraamaan sivusta tapahtumain kulkua.<sup>33</sup> Nämä molemmat puolet Mikaelin toimenkuvassa, sotajoukkojen johtajan ja ylituomarin tehtävät, tulevat esille myös kristillisessä taiteessa, missä Mikaelin symboleja ovat vaaka, miekka, sotilaan puku, pasuuna, sauva ja Kristus-monogrammilla varustettu lautanen.<sup>34</sup>

Toinen Uuden testamentin kohta, missä ylienkeleli Mikael mainitaan, on Johanneksen ilmestys.<sup>35</sup> Ilmestyskirjan 12. luku sisältää dramaattisen värikkään kuvauksen henkivaltojen taistelusta.<sup>36</sup> Ylienkeleli Mikael esiintyy taivaallisen sotajoukon johtajana eli tehtävässä, josta hänet parhaiten tunemme ja josta hänen nimensä merkityssisältö parhaiten selittyy.<sup>37</sup> Taivaassa syttyy sota kahden enkelijoukon välillä, Mikaelin ja hänen johtamansa enkelijoukon ja seitsenpäisen, kymmensarvisen suuren tulipunaisen lohikäärmeen ja tämän enkelien välillä. Mikael voittaa lohikäärmeen, jolla ei sen jälkeen enää ole sijaa taivaassa, vaan joka heitetään maan päälle. Mikaelin voittoon päättyvä kosminen taistelu ei kuitenkaan ole vielä lopullinen voitto pimeyden valloista, vaan tappion kärsinyt lohikäärme asettautuu Ilmestyskirjan mukaan tämän maailman ruhtinaaksi ja ratkaiseva taistelu tullaan käymään aikanaan maan päällä.<sup>38</sup>

Mikaelin ja hänen enkeleittensä taistelu moninimistä saatanaa ja hänen väkeänsä vastaan kuuluu eräänä keskeisenä osana kristilliseen pelastushistoriaan.<sup>39</sup> Valontuojaksi tekeytyvän pimeyden ruhtinaan varsinaisena pyrkimyksenä on kaikkien ihmisten eksyttäminen, houkuttelu Jumalan käskyjen rikkomiseen. Mikaelin taivaassa käydyssä taistelussa saavuttama voitto julistaa voittoa synnin vallasta.<sup>40</sup> Kun Mikael ikoneissa kuvataan monesti Kristus-monogrammeilla varustettu lautanen kädessä, halutaan kiinnittää huomiota taivaallisen sotaväen päällikön tehtävään aloittaa ratkaiseva hyökkäyssota Kristuksen nimissä, kutsua enkelijoukot taisteluun pimeyden valtoja vastaan.<sup>41</sup> Mikaelin ylivoimaisuus johtuu yksin Jumalan voimasta,

joka Uuden testamentin mukaan on tullut julki Kristuksessa, hänen ristin-kuolemassaan ja ylösnousemuksessaan.<sup>42</sup> Aiemmin mainittu Mikaelin tehtävä ihmisten tekojen punnitsijana liittyy juuri tähän pelastushistorian keskeiseen asiaan.<sup>43</sup> Vaikka taistelu pimeyden valtoja vastaan alkaa ihmisten maailman ulkopuolella, olemme kaikki Uuden testamentin opetuksen mukaan siitä osallisia, tahdoimmepa tai emme.<sup>44</sup> Tästä ylienkelel Mikaelin Jumalan toimeksiannosta aloitetusta kosmisesta taistelusta apostoli Paavali kirjoittaa: »Sillä meillä ei ole taistelu verta ja lihaa vastaan, vaan hallituksia vastaan, valtoja vastaan, pahuuden henkiolentoja vastaan taivaan avaruuksissa» (Ef 6:12). Tässä taistelussa on tarpeellista pukeutua koko Jumalan sota-asuun.

## Dionysios Pseudo-Areiopagi

Apostoli Paavalin Ateenan Areiopagilla pitämän puheen seurauksena hänen opetuslapsekseen liittyi Dionysios, Areiopagin jäsen,<sup>45</sup> josta myöhemmin tuli Ateenan seurakunnan ensimmäinen piispa.<sup>46</sup> Tämän henkilön nimeä kantaa merkittävä kirjoitusten kokoelma: *Corpus Areopagiticum*. Teoksella on ollut suuri merkitys tunnetun enkeliopin syntymiselle, vaikka todellisuudessa teoksen kirjoittaja lienee syntynyt Syyriassa 400-luvulla ja oli aleksandrialaista syntyperää.<sup>47</sup>

Teoksen osa »Taivaallisesta hierarkiasta» sisältää henkien maailman arvojärjestyksen (hierarchia celestis). Tässä panteistismystisessä osiossa kirjoittaja jakaa henkien maailman kolmeen kolmiosaiseen hierarkiaan. Dionysios liikkuu ennen kaikkea mystisen teologian alueella sekä tutkii Jumalan ja maailmankaikkeuden olemisen välisiä suhteita.<sup>48</sup> Otaksutaan, että Dionysios on kuulunut monofysiittien piiriin, joiden keskuudessa uusplatonistisen tradition lisäksi vaikutti myös gnostilaisuus.<sup>49</sup>

Dionysiosta pidetään yhtenä mystisen teologian tärkeimpänä opettajana. Hänen käsittelemänsä teema enkelien muodostaman taivaallisen hierarkian suhteesta maalliseen hierarkiaan ja sakramentteihin hyväksyttiin yleisesti sekä idän että lännen kristittyjen keskuudessa.<sup>50</sup>

Opetuksen keskeinen sisältö liittyy jumaloitumisen prosessiin, theosikseen, joka on hierarkian keskeisin sisältö ja päämäärä.<sup>51</sup> Dionysioksen mukaan jumaloituminen käsittää mahdollisimman suuren samankaltaisuuden ja yhteyden Jumalan kanssa.<sup>52</sup> Vaikka Dionysios tässä suhteessa käyttää paljon uusplatonistista terminologiaa ja enkelioppia uudessa merkityksessä, hän on kuitenkin kristitty ajattelija.<sup>53</sup> Jumaloituminen on kaiken päämäärä. Tässä pyrkimyksessä ovat välineinä sakramentit, erityisesti kas-

te, eukaristia ja voitelu. Kaikkia näitä Dionysios lähestyy mystisen teologian ja hierarkisen ajattelun kautta.<sup>54</sup>

Dionysios jakaa enkelit kolmeen hierarkian ja jokaisen hierarkian kolmeen kuuroon.<sup>55</sup>

#### I HIERARKIA

1. Serafit
2. Kerubit
3. Valtaistuimet

#### II HIERARKIA

1. Herraudet
2. Voimat
3. Vallat

#### III HIERARKIA

1. Hallitukset
2. Ylienkelit
3. Enkelit

Dionysios selittää enkelien tehtävät platonisen filosofiansa avulla: korkeimmat enkelikuorot saavat valon Jumalalta ja antavat sen seuraavien ryhmien kautta ihmisille. Kaikki yhdeksän eri enkeliluokkaa ovat osallisia samasta jumalallisesta valkeudesta. Kullakin luokalla on oma tehtävänsä ja asemansa Jumalan valtakunnassa. Ne kilvoittelevat Jumalan ylistämisessä ja tuntemisessa oman kykynsä mukaan, mutta pyrkivät kaikin tavoin johdattamaan myös muita samalle tielle. Siten ne ovat esikuvia hengellisessä kasvamisessa ja kehittämisessä.<sup>56</sup>

Merkittävä amerikkalainen ortodoksiteologi John Meyendorff arvioi Dionysioksen luomaa teologista ajattelua seuraavasti: Niillä alueilla, missä Dionysios voittaa uusplatonismia, hän on kristitty olematta kuitenkaan täysin alkuperäisillä linjoilla. Hänen hierarkiaoppinsa, vaikkakin se on nerokas yritys yhdistää uusplatoninen ja kristillinen maailmankuva, on epäilemättä epäonnistunut. Opin seuraukset olivat kristillisessä teologiassa negatiivisia erityisesti liturgian ja ekklesiologisten formuloitten osalta.<sup>57</sup>

## Suomen Mikael-dedikaatiot

### *Länsi-Suomi*

Käsitellessään kirkkojen suojelijoita Ruotsin eri hiippakunnissa Bengt Kilström toteaa: »Turussa oli Olavilla vertaansa vailla oleva etusija. Hänen jälkeensä tulivat Mikael, Maria ja Laurentius». <sup>58</sup> Vakiintuneen käsityksen mukaan Mikael oli tavallinen suojeluspyhimys maassamme. <sup>59</sup> Tukea tälle saadaan mm. Länsi-Suomesta tavattavista ylienkelin kuvista, Mikael-nimistä, oletetuista omistuksista ja perinteistä.

Pyhien kulttia on Suomessa tutkittu vähän. Merkittävin, mutta samalla hyvin kritikoitu on V. Wallin vuodelta 1896 peräisin oleva kirjoitus, johon useasti viitataan. <sup>60</sup> Viimeisin kokoava tutkimus on J. Rinteen *Turun tuomiokirkko keskiaikana* -teoksen liitteenä julkaistu luettelo. <sup>61</sup> Siinä hän esittelee 173 eri kulttia, joihin on historiallisesti ja teologisesti suhtauduttava sangen varauksellisesti. Jukka Korpela on tutkimuksessaan muun kirjallisuuden avulla koonnut väitteitä yhteensä 183 roomalaiskatolisesta kultista. <sup>62</sup> Useimmin Korpelan materiaalissa esiintyvät pyhä Olavi (24), ylienkeleli Mikael (22), Neitsyt Maria (21), pyhä Laurentius (13), pyhä Birgitta (12), pyhä Johannes (12) ja pyhä Jaakob (10). Kaikkiaan tunnetaan 37 eri nimeä. <sup>63</sup>

Kaikkiaan 22 kirkosta, joihin joissakin vaiheissa on liitetty Mikaelin nimi, lienevät varmoja vain Finström, Kemi, Pernaja ja Savilahti. <sup>64</sup> Seuraavaan varmuuskategoriaan Korpela sijoittaa Korppoon ja Äyräpään. <sup>65</sup> Täysin todistamaton ei ole Korpelan mielestä myöskään Pälkäne. <sup>66</sup> Loppujen 15 kohdalla (Asikkala, Elimäki, Eura, Hämeenkyrö, Kirkkonummi, Kuhmoinen, Kymi, Laitila, Loppi, Messukylä, Munsala, Paimio, Pöytyä, Tammele ja Viljakkala) ei Korpelan mukaan ole käytössä olleiden lähteiden valossa mitään syytä puhua ylienkeleli Mikaelin kultista. <sup>67</sup>

Yleensä roomalaiskatolisesta Suomessa tunnetaan vähän Mikael-omistuksia. Osittain syynä on tutkimuksen puute, mutta yleisesti tilanne selittyy pyhän Olavin vahvalla asemalla. On ilmeistä, että pyhä Olavi täytti ylienkeleli Mikaelin tehtävät, vaikkakaan ei pidä unohtaa Mikkelinpäivää merkittävänä syksyisenä kirkollisena juhlanä. Mikaelin kohdalla on syytä erottaa omistukset varsinaisesta kultista ja Mikkelinpäivän merkityksestä. Vakaa liturginen asema ja itse kulttiin kuulumattomat perinteelliset ja talousjärjestelmään liittyvät seikat takasivat Mikaelin riittävän suosion.

*Itä-Suomi*

Karjalaa ja Itä-Suomea on tutkittu nykyaikaisen historiatieteen periaattein. Heikki Kirkinen esittää luettelon ortodoksisista kirkoista, joiden tiedetään olleen ylienkelel Mikaelin omistuksia vuosien 1478–1617 välisenä aikana.<sup>68</sup>

1. Sakkola: kirkko
2. Kurkijoki: kappeli
3. Pirkkinän Kontuinen: kappeli
4. Oshta: kappeli pogostalla
5. Megrin Kushtjärvi: kappeli
6. Megrin Kristuksen syntymän luostari: kappeli
7. Solovetskin luostarin Kristuksen kirkastuksen kirkon alakirkko: kappeli

Tämä aineisto on itäistä asiakirjatietoa ja osoittaa, että Mikael-dedikaatioita oli Karjalassa enemmän kuin Länsi-Suomessa.

Käsite 'itä' on tässä yhteydessä ongelmallinen. Suomen alueella on tuhansia vuosia tapahtunut eri asteista kulttuurivaihtoa ja kaikki muuttajat ja kulttuurivaikutteet ovat joutuneet sopeutumaan alueen aiempiin perinteisiin.<sup>69</sup> Yhteydet itään ovat aina olleet merkittäviä. Esihistoriallisena aikana kiviesineiden valmistamiseen käytettiin Äänisen vihreäliusketta. Rikas ja tarunomainen Bjarmia oli yksi ensimmäisistä merkittävistä kauppakeskuksesta, johon pidettiin yhteyttä. Noilta seuduilta taas on ollut yhteydet eteenpäin Volgalle, etenkin Oka- ja Kama-sivujokien risteyskohtaan, mistä tuotiin kivikauden tärkeintä raaka-ainetta, piitä.

Tämän vuosituhantisen jatkuvan kulttuuriyhteyden vastapainoksi näyttää lännestä tulleen voimakkaita ja dynaamisia kulttuurivirtauksia, jotka varmasti ovat aiheuttaneet monia dramaattisia konflikteja idän ja lännen välillä.<sup>70</sup> Esim. kivikaudella saapui vasarakirveskansa, jota jotkut tutkijat rohkenevat pitää karjalaisten esi-isinä,<sup>71</sup> ja jolla voi olla yhteyttä maanviljelyn alkamiseen. Pronssikauden tiivis läntinen kulttuurivaikutus toi sekä germaanisperäistä sanastoa että myöhemmin suomalaisen elämänmuodon ytimen; yksityisen, pysyvän ja perinnöllisen maanomistuksen eli talonpoikaistalon.<sup>72</sup>

Nämä vaikutteet pyrkivät leviämään lännestä itään, eivät aina kuitenkaan kovin pitkälle. Kansatieteilijöiden toteama jyrkkä Länsi- ja Itä-Suomen välinen kulttuuriero lienee ainakin ajoittain vallinnut jo esihistoriallisina aikoina tuhansia vuosia sitten.<sup>73</sup> Toisaalta itäisiä vaikutteita, mistä parhaan todistuksen antaa arkeologia, löytyy esihistorialliselta ajalta läntisestä Suomesta aina nykyistä Ruotsia myöten.<sup>74</sup>

Kun tähän viitekehykseen pyrkii sijoittamaan tunnetut Mikael-dedikaatio-

tiot ja asettaa ne kartalle, havaitsee mielenkiintoisena yksityiskohtana, että ensimmäisen tunnetun idän ja lännen välisen maantieteellisen rajan, Pähkinäsaaren rajan mukaan varmoista Mikael-dedikaatioista ainoastaan Fi-ström, Pernaja ja Savilahti ovat rajan länsipuolella.<sup>75</sup> Näistäkin Savilahti oli Novgorodin vanha pogosta.

## SUUR-SAVON KIRKKOHISTORIAN VARHAISVAIHEET

### Nestorin kronikka

Kristinuskon ja siihen liittyneen läntisen kulttuurin voitonkulku on tietysti paras esimerkki sekä läntisten vaikutteiden voitokkuudesta ja monenlaisesta etevämmyydestä että siitä, että tämä dominoiva suuntaus on erilaisten ideologisten muotojen kuten historiankirjoituksen kautta saanut vieläkin keskeisemmän merkityksen kuin mitä se ansaitsisi. Viime aikoihin saakka Suomen kristillistäminen ja siten koko Suomen varsinaisen historian alku on nähty ylivoimaisen länsipainotteisesti. Läntisen kristillistämisen prosessin eri osatekijöistä, vaiheista, ajankohdista ym. on esitetty hyvin tarkkoja ja detaljoituja tulkintoja. Samalla on toki todettu, että kristinuskon perussanat pappi, risti, kummi ja Raamattu<sup>76</sup> ovat slaavilaista juurta, mutta siihen valitettavasti on monesti jäätykin. Tässä suhteessa esim. Joensuun yliopistossa on tutkimustyössä tapahtunut ratkaisevia muutoksia. Aarre Läntisen mukaan edellytykset jonkinlaiseen tasapuolisuuteen alkavat vasta olla käsillä.<sup>77</sup>

Edellisen toteaminen on myös tässä artikkelissa erityisen tärkeää, sillä yksiselitteisesti historiantutkimus taipuu yhä enemmän Savilahden kristillisyyden ja ortodoksisuuden taakse.<sup>78</sup> Eri historialliset ja arkeologiset lähteet todistavat, että kulttuuri ja uudet asukkaat näyttävät tulleen Mikkelin seudun vedenjakaja- ja eräalueelle noin 1000-luvulle saakka lännestä. Kirkisen mukaan selvä kulttuurimurros on edellyttänyt siirtolaisuutta Savilahden alueelle.<sup>79</sup> Tässä näyttää tapahtuneen ratkaiseva muutos 1100-luvulla. Venäjällä 1100-luku merkitsi voimakasta laajenemisen ja toiminnan kautta. Aktiivisuus ulottui länteen ja Baltiaan sekä Karjalaan. Venäläisen valtakunnan vaikutus tuntui aina Gotlantia myöten, missä tuhatkunta vuotta sitten oli hyvin vanha Novgorodin ja ortodoksisuuden vaikutus.<sup>80</sup> Samoin vuodelta 1187 tunnetaan karjalaisten hävitysretki Sigtunaan.<sup>81</sup>

Ehkä tämä laajenemisen ja toiminnan kausi ulottui myös Savon erämaahan siten, että hämäläiskylään tuli icästä ensin erämiehiä, sitten kauppiaita, vähitellen vakituista asujamistoa omine tapoineen ja tavaroineen ja lopulta valtion ja kirkon edustajia. Pähkinäsaaren rauhankirjassa Savilahtea kutsutaan pogostaksi, mikä teknisenä terminä edellytti alueen hallinnollista järjestäytymistä, kirkollista organisoitumista ja ilmeisesti myös omaa ortodoksista kirkkoa.<sup>82</sup>

Parhaan tuen väitteelle Savilahden ortodoksisesta kulttuurista 1100–1200-luvulla saa kaiken lähdeaineiston poikkitieteellisestä tarkastelusta. Arkeologisten hautalöytöjen mukaan Venäjä-sanojen esiintyminen sekä alueen muu nimistö tukevat käsitystä, että Savon, Jääsken ja Äyräpään alueet kuuluivat aluksi itäisen kulttuurin piiriin.<sup>83</sup> Seppo Suvannon mukaan ortodoksisuudesta kertovat vaikutteet etenivät Kymijoen yli aina Nastolaan ja Hollolaan.<sup>84</sup> On todennäköistä, että lähetystyötä Karjalassa tehostettiin vuonna 1227 samalla tavoin kuin muuallakin Novgorodin lähetysalueilla.<sup>85</sup> Oletetaan, että 1220-luvulla tapahtui Savilahdessa joukkokaste, missä paikallinen väestö saatettiin ortodoksiseen uskoon.<sup>86</sup> Myös Kauko Pirisen mielestä Suur-Savon vanhin nimistö viittaa Savilahden ortodoksiseen kastamiseen 1200-luvulla.<sup>87</sup>

Tähän viime vaiheeseen liittyy kaksi venäläisen Nestorin kronikan kohtaa, ensimmäinen talvelta 1226–1227 ja toinen kesältä 1227:

1. »Tänä talvena Jaroslav Vsevolodinpoika meni Novgorodista meren yli Hämeeseen sinne asti, minne kukaan Venäjän ruhtinaista ei ollut ennen kyennyt menemään ja valloitti koko heidän maansa ja palasi Novgorodiin kiittäen ja ylistäen Jumalaa.»
2. »Ruhtinas Jaroslav Vsevolodinpoika lähetti kastamaan suuren määrän karjalaisia, lähes kaikki ihmiset.»<sup>88</sup>

## Pohjois-Venäjän ja Novgorodin vaikutus

Pähkinäsaaren rauhansopimuksessa vuodelta 1323 todetaan:

»Suuriruhtinas Juri antoi novgorodilaisten kanssa kolme pogosta rakkauten merkiksi (veljelleen Ruotsin kuningas Magnukselle) Savilahden, Jääsken ja Äyräpään, karjalaisia pogostaja.»<sup>89</sup>

Sopijapuolille Savilahti, nykyinen Mikkeli, oli siis karjalainen pogosta. Tietoja tuosta pogostasta on säilynyt nykymaailmalle hyvin niukasti. Kun sitä kuitenkin nimitettiin tuolla venäläisellä hallinnollisella termillä, on mitä ilmeisintä, että Savilahti oli erään Novgorodille veroa maksavan



alueen tärkein kylä, jossa veronmaksajat säännöllisesti kävivät, jossa hyvin ilmeisesti oli oma ortodoksinen kirkko ja jolla oli myös kaupallisia yhteyksiä Laatokan alueelle, kauemmaksi kaakkoon samoin kuin länteen.<sup>90</sup>

Uudempi tutkimus painottaa suomensukuisten kansojen, pääasiassa muinaiskarjalaisten, merkitystä 800–900-luvulla lähtien laajamittaisen turkiskaupan välittäjinä silloisen maailmankaupan kahteen merkittävimpään keskukseen, Bolgariin Volgan varrella ja Konstantinopoliin. Turkikset saatiin »mukavimmin Suomesta ja Pohjois-Venäjältä» todetaan useiden länsimaisten viikinkiajan historian tutkijoiden kirjoittamassa kokoomateoksessa.<sup>91</sup> Turkiskauppaan osallistuivat myös karjalaiset. He hankkivat nämä arvotavarat omasta 'lapinkorvestaan' eli Suur-Savosta ja sen pohjoispuolisilta alueilta käyttäen hyväkseen laaja-alaisia ja helppokulkuisia vesireittejä.<sup>92</sup>

Ragnar Rosen pitää Gotlannin ja Novgorodin välistä kauppaliikennettä 1000-luvulta alkaneen voimakkaan karjalaisen ekspansion aiheuttajana, ekspansion, joka Suomen puolella eteni nimenomaan Suur-Savon suuntaan.<sup>93</sup> Tämä kauppa innoitti karjalaisia voimaperäiseen turkisten hankintaan ja sai metsästäjät samoamaan entistä laajemmalla alueella samalla kun näille eräalueille perustettiin pysyviä asutuskeskuksia ja vahvistettiin aiemmin muodostuneita erämaakolonioita. Tästä on todistuksena esim. siitepölytutkimuksen avulla kartoitettu viljan viljelyn yleistyminen Suur-Savon alueella 1100-luvulta alkaen.<sup>94</sup>

Toistaiseksi ei ole pystytty täysin luotettavasti selvittämään, missä vaiheessa nykyisen Itä-Suomen asukkaiden muinaiset esivanhemmat olivat laaja-alaisesti ja kiinteästi joutuneet vuorovaikutukseen ortodoksisen uskon kanssa. Uudempi tutkimus painottaa, että vilkkaat ja kiinteät kauppayhteydet Novgorodiin tutustuttivat karjalaiset sen edustamaan kulttuuriperintöön niin, että he alkoivat vähitellen omaksua kristillisen uskon sen ortodoksisessa muodossa.<sup>95</sup> Voi olla, että kristillisyyden synty Suomessa ajoittuu jopa jakamattoman kirkon aikaan, mutta hyvin todennäköistä on, että kaksi merkittävää eurooppalaista kulttuurivirtaa ja uskontoa kohtasivat lähes samanaikaisesti. Oman osansa Suomen kristillistymisestä voi olla Bolgarin kauppasavallalla, joka kukoisti 800–900-luvulla. Siellä vaikutti hyvin vanha ja sittemmin hävinnyt kristillinen suunta nestoriolaisuus joka, päinvastoin kuin ortodoksit, otti lähetyskäskyn hyvin vakavasti.

Venäläinen kirkkohistoria kertoo Novgorodin hiippakunnan perustetun vuoden 990 tienoilla, jolloin tehostettiin myös lähetystyötä Novgorodin suomensukuisten ja slaavilaisten heimojen keskuudessa. Novgorodin suhtautumisella Itämeren kansoihin, ensi sijassa virolaisiin ja karjalaisiin, oli ominaista pyrkimys suvaitsevaisuuteen ja liittolaisuuteen. 900–1000-luvulla yhdessä esiintyneiden venäläisten heimojen liittoon kuuluivat tšuudit ja itämerensuomalaiset kansat: merjalaiset, inkerikot, vatjalaiset ja vepsä-

läiset. Heidän tiedetään jopa osallistuneen Olegin ja Igorin sotaretkeen Konstantinopolia vastaan v. 907.<sup>96</sup> 1100-luvulla ja vuodesta 1237 lähtien voidaan puhua Novgorodin kauppasavallasta, joka oli riippumaton Kio- vasta ja Vladimirin-Suzdalin ruhtinaskunnista. Novgorodista tuli tämän kehityksen seurauksena merkittävä puolustuksellinen keskus saksalaisritareita, Ruotsia, Norjaa ja Tanskaa vastaan. Toisaalta kaupan takia kaupungilla oli merkittävä kansainvälinen ja poliittinen luonne, joka näkyi myös monikansallisena kulttuurina ja taiteena sekä uskonnon harjoittamisena. Ortodoksisuuden ylpeys oli Sofian tuomiokirkko, minkä suuruuden ja kauneuden takia novgorodilaiset mielellään sanoivat: »Missä Pyhä Sofia, siellä myös Novgorod».<sup>97</sup>

1100-luvun alkupuolelta lähtien karjalaiset esiintyivät Novgorodin liittolaisina osallistuen Hämeeseen ja jopa Ruotsiin asti tehtyihin sotaretkiin. Kun kilpailu naapurivaltojen kesken kiihtyi, tehoi Ruotsi lähetystyötänsä Hämeessä ja Novgorod puolestaan Karjalassa. Kirkon pitää todennäköisenä, että Laatokan-Karjalan kirkollinen hallinto järjestettiin viimeistään Jaroslavin alulle paneman lähetystyön tuloksena, joten keskuspaikkojen ortodoksiset pogostat omine seurakuntineen organisoitiin viimeistään 1200-luvun alkupuolella.<sup>98</sup>

## Rooman kirkon asema ja läntinen vaikutus

Vanhempi historian tutkimus korostaa ristiretkiäjästä puhuessaan sitä, että kyse oli uskonnon viemisestä pakanallisille alueille.<sup>99</sup> Pirinen mm. toteaa: »Kreikanuskoisia venäläisiä ei pidetty pakanoita parempina eikä heidän kastettaan tunnustettu päteväksi.» Pirisen mukaan mm. munkkerikkoja kastettiin vuoroin ortodokseiksi, vuoroin roomalaiskatoliksi.<sup>100</sup> On ilmeistä, että kirjallisen lähteistön vinoutunut koostumus ja historiantutkimuksen yksipuolisuus ovat johtaneet tällaisiin painotuksiin.

Henri Broms ja muutkin semiootikot ovat puhuneet rationaalisen lännen ja mystismyyttisen idän vastakohtasta suomalaisen kulttuurin sisällä.<sup>101</sup> Vastakohta ilmenee mm. ajan erilaisena hahmottamisena: rationaaliseen maailmankuvaan kuuluu lineaarisesti etenevä aika, myyttien maailmassa vallitsee syklinen aika tai jopa ajattomuus.<sup>102</sup>

Jos käsittelemme Suomea historiankirjoituksen kulttuurisena risteyksenä, voimme hahmottaa sen vanhan Aristoteleen filosofiasta periytyvän muoto- materia-käsiteparin avulla.<sup>103</sup> Itäinen elementti on kulttuurin aines eli materia, jolle läntinen elementti on antanut varsinaisen muodon. Tässä jaottelussa materia on selvästi feminiinisempi, muoto taas maskuliinisempi elementti. Ovatko läntiset ainekset ja myös niiden ihailu edustaneet kirkas-

ta ja kovaa, selkeää ja argumentoivaa, mutta myös tunkeutuvaa ja alistavaa miehisyttä? Itä on siihen verrattuna pehmeämpää, tunteellisempaa ja luonnonläheisempää, mutta myös epämääräisempää ja siksi uhkaavaa ja pelottavaa. Tätä taustaa vasten meidän tulisi nähdä idän ja lännen kohtaaminen kahden eri kulttuurivirran ja uskonnon kohtaamisena, missä lännellä oli alituinen alistamisen, paremmuuden ja pakon tarve. Tämän kokemuksen myötä, niin kuin Martti Haavio toteaa, karjalaisista tuli itsetietoinen ja voimakas kansa.<sup>104</sup>

Jukka Korpela jakaa tutkimuksessaan lännen edustamat asiakirjat kolmeen lähderyhmään:

»Ensimmäisen lähderyhmän muodostavat paavin kuurian tuottamat asiakirjat. Ruotsalaisten viholliset olivat pakanoita ja siksi haluttiin antaa oikeutus sille valloitusyölle, johon niitä pyydettiin. On myös muistettava, ettei Rooman kannalta ollut tietenkään selvää, keitä Pohjan perillä asui ja mihin he uskoivat.»

»Toisen lähderyhmän muodostavat laajemman alueen, lähinnä Skandinavian ja Itämeren ympäristön alueella syntyneet aikalaisasiakirjat. Niiden määrätietoisena tehtävän oli pyrkiä värväämään joukkoja ristiretkiksi progapoiduille sotaretkille sekä pyhittää tämä valloitusyö.

Kolmannen lähderyhmän muodostavat myöhemmin syntyneet, maallisia virkamiehiä ja vallanpitäjiä ylistävät kronikat. Niistä ei voi katsoa hyvälläkään tahdolla löytyvän historiallista objektiivisuutta.»<sup>105</sup>

Venäläisessä tutkimuksessa on sen sijaan pyritty sikäläisten lähteiden avulla osoittamaan, että karjalaisalue oli jo kristittyä. Se oli kristillistä maata myös roomalaiskatolisen kirkon kannalta.<sup>106</sup>

Pähkinäsaaren rauha merkitsi sitä, että läntinen osa suomalaisten asuttamasta alueesta liitettiin Ruotsin ja roomalaiskatolisen kirkon yhteyteen itäisen osan jäädessä Venäjän ja ortodoksisen kirkon hallintaan. Näin syntyi se alue, joka sittemmin tunnetaan Suomeksi ja se, jota kutsutaan Karjalaksi. Vasta tässä jaossa Savilahti siirtyi jälkimmäisestä edelliseseen.<sup>107</sup>

Todellisuudessa vaihe ei kuitenkaan näkynyt Savilahdessa näin dramaattisena, vaikka on ilmeistä, että ortodoksinen väestö joutui jossakin vaiheessa kokemaan uskonnollista vihamielisyyttä, joka saattoi jopa ilmetä henkisenä ja fyysisenä väkivaltana heitä kohtaan. On muistettava, että rajaa tuskin vedettiin maastoon vaan kyse oli enemmän nautinta-alueiden jakamisesta. Myöskään uusia asukkaita ei alueelle tullut, joten kirkollisessa mielessä yhteydet itään ainakin aluksi jatkuivat. Tosin Remojärven ja Pyhityn karjalais-ortodoksisen asutuksen syntyminen 1300-luvun lopulla viittaa siihen, että osa väestöstä pakeni ilmeisesti uskonnollisista syistä hieman pohjoiseen. Tätä näkemystä tukevat myös Ruotsin hallinnolliset päätökset. Verot menivät Turkuun, joka jo v. 1329 järjesti kirkollisen veronmaksun Savilahdessa samalle perustalle kuin Hämeessä.<sup>108</sup> Kuningas

Maunu Eerikinpoika määräsi kirjeessään Savilahden seurakunnan asukkaita («omnibus parrochiam Sauilax inhabitantibus») maksamaan kymmenysverot yhtä kuuliaisesti kuin hämäläiset.<sup>109</sup>

Tämän jälkeen Savon painopiste siirtyi viimeistään 1400-luvulla uudisasutuksen, Juvan seurakunnan perustamisen (v. 1442) ja Olavinlinnan rakentamisen (vv. 1475–1495) myötä pois Savilahdesta. Kylä jatkoi elämistään ja sinne rakennettiin 1400-luvun lopulla roomalaiskatolinen kirkko, joka Mikkelin vanhimpana rakennuksena tuntee nykyisin nimen Kivisakasti.<sup>110</sup> On luultavaa, että vanha pogostan pääkirkko olisi jatkanut toimintaansa roomalaiskatolisena 1300-luvun alusta. Tämä kirkko sijaitsi mitä ilmeisimmin nykyistä Kivisakastia pohjoisempaan. Ortodoksisessa kirkollisessa käytännössä oli mahdollista, että pappi hoiti pääkirkon ohella tsasounia, joita Savilahdenkin erillään olevat kalmistot oikeastaan edellyttivät.<sup>111</sup> Juhani Rinteen mukaan tällaisia tsasounia olisi ollut ainakin Visulahdessa ja Tuukkalassa.<sup>112</sup> Roomalaiskatolisen kirkon myötä kappelit poistuivat käytöstä. Novgorodin menetettyä asemansa Savossa viimeistään 1300-luvun alussa ruotsalaiset jatkoivat kirkollista toimintaa vanhan tradition pohjalta. Mitä ilmeisimmin alueella, joka sijaitsi etäällä kaikista muista keskuksista ja oli vailla suurta poliittista merkitystä, ei ollut enää kirkollistakaan merkitystä. Kirkollistaminen kuului pääosin munkkiveljille.<sup>113</sup> He tuskin olisivat aloittaneet Sisä-Savosta.

Lopullinen roomalaiskatolisuuden kuihtuminen tapahtui uskonpuhdistuksen myötä, joka samalla koitui hyvin alulle päässeet suomalaisen keskiaikaisen kulttuurin tappioksi.

## Arkeologiset löydöt lännen ja idän tukena

Arkeologisen tutkimuksen perusteella tiedetään, että Mikkelin seudulla on ollut asutusta ainakin viikinkiajalta alkaen. Hautaustavat ja esineistö näyttävät muuttuneen merkittävästi noin 1100-luvulta. Viikinkiajalla merkit länsisuomalaisten liikehtimisestä ovat selviä ja viimeistään viikinkiajan keskivaiheilla syntyivät pysyvät asutuspesäkkeet, joista yksi on ollut Mikkelissä.<sup>114</sup>

Vanhimmat viikinkiajan löydöt ovat aseita. Ne edustavat muotoja, jotka ovat tavallisia Länsi-Suomessa, mutta myös laajemmalla alueella Pohjois-Euroopassa ja Karjalassa. Miksi arkeologit väittävät, että niiden kantajat ovat tulleet Hämeestä eikä Karjalasta? Yksinkertainen vastaus on tietenkin, että Mikkeliin on Hämeestä lyhyempi matka kuin Laatokan rannoilta.<sup>115</sup> Väite on ontuva, sillä Mikkelin seudun asukkailla on oletettavasti ollut yhteyksiä joka suuntaan ja arkeologisissa löydöissä esiin tullut paikallinen

peruskorusto puhuu idän puolesta. Mikkelin kalmistoista tunnetaan 1100-luvulta sellaisia hautoja, joissa karjalainen vaikutus on selvästi havaittavissa.<sup>116</sup> Alueen vanhemmalta ajalta peräisin olevat löydöt viittaavat länteen, uudemman ajan jäänteet pääosin itään.

Matti Huurteen mukaan vanhemman asutuksen (kremaatio- eli polttohaudat) esineistö viittaa länteen ja nuoremman (inhumaatio- eli ruumishaudat) itään.<sup>117</sup> Huurre katsoo eräiden karjalaisten esinemuotojen puuttumisen olevan todistus siitä, että läntinen perusväestö myöhemmin karjalaistui kaupan ja muiden yhteyksien muodostuessa itäisiksi. Kyse ei siis ollut uuden väestön saapumisesta.<sup>118</sup> Lehtosalo-Hilanderin mukaan kahden-kolmen sadan vuoden aikana Mikkelin seudulle oli muodostunut sellainen keskuspaikka, johon oli asettunut eri puolilta tulleita ihmisiä.<sup>119</sup> Nämä ovat jättäneet jälkensä aineelliseen kulttuuriin, mutta väestön pääosa on ollut alkuperäisten asukkaiden jälkeläisiä. Hannele Wirilander uskoo väestön vaihtuneen alueella, koska hänen mukaansa toisilleen vihamieliset heimot eivät voineet tulla keskenään toimeen.<sup>120</sup> Tämän vuoksi alue oli Wirilanderin mielestä 1100-luvulta lähtien puhtaasti karjalainen.

Kirkinen uskoo, että selvä kulttuurimurros on edellyttänyt siirtolaisuutta alueelle.<sup>121</sup> On hyvin vaikea tehdä pelkkien arkeologisten kaivausten perusteella selkeää johtopäätöstä perusväestön lähtökohdista, yhteyksistä ja liikkeistä, mutta eräänä vastauksena voidaan todeta, että arkeologisten löytöjen perusteella väestö on ollut vuorovaikutuksessa sekä idän että lännen kanssa. Jos naisten koruja, miesten kaulanauhoja, karjalaisia kirveitä ja Visulahden kasteristiä ei olisi, kukaan ei yhdistäisi Mikkelin seudun kalmistojen hautoja Karjalaan vaan läntisen Suomen myöhäisiin ruumiskalmistoihin. Siksi Kirkisen väite itse ajassa tapahtuneesta kulttuurimurroksesta uusine asukkaineen lienee lähinnä totuutta.

Mikkelin seudun löydöt ovat yksiselitteisesti todistaneet, että jo rautakautisen väestön haudoissa ja hautatavoissa on viitteitä kristinuskoon. Hautaamistavan muutokset, koruihin kaiverretut kristilliset merkit ja vihdoin hautaesineiden puuttuminen ovat osoittaneet, että ainakin vaikutteita kristinuskosta on saapunut Suomeen jo paljon oletettua aikaisemmin.<sup>122</sup> Silti suurin osa haudoista oli esikristillisiä. Esikristillisen käsityksen mukaan kuolemaa seurasi uusi, entisen kaltainen elämä, jonka varalle vainajalle oli pantava hautaan tarvittava esineistö. Hautakaluston käyttö säilyi tapana vielä senkin jälkeen, kun polttohautauksesta oli kristinuskon vaikutuksesta siirrytty ruumishautaukseen. Tällaisen vaiheen katsotaan kestäneen aina 1300-luvun tienoille saakka, jolloin luovuttiin täysin esineellistä haudoista.<sup>123</sup>

Visulahdesta löydetty hopearisti on mahdollisesti itäistä perua,<sup>124</sup> vaikka lähes identtisten Maarian Taskulasta ja Kaarinan Ristimäestä löydettyjen ristien katsotaan edustavan läntistä perua. Vaikka on ongelmallista tulkita

yhden merkittävän arkeologisen löydön perusteella ortodoksisen Savilahden vaiheita 1100–1200-luvulla, on tärkeätä tarkastella lähdeaineistoa kokonaisvaltaisesti. Hautalöytöjen aineisto on pääosin itäistä. Karjalaiselle perinteelle oli tyypillistä, että hautaamistavoissa säilyi hyvinkin myöhään esikristillisiä elementtejä. Lisäksi historian poikkitieteellinen tarkastelu vahvistaa käsityksiä, että Mikkelin alue ainakin 1100-luvulta alkaen kuului itäisen kulttuurin piiriin.

Tosin poikkeaviakin mielipiteitä on esitetty. Ella Kivikoski on epäillyt mielestään vakavin perustein hautausten kristillisyyttä.<sup>125</sup> Museovirasto on Visulahden tsasounan paikkakysymystä käsittelevässä riidassa todennut, että Visulahden kalmiston ortodoksisuudesta eikä edes sen kristillisyydestä ei ole varmaa tietoa.<sup>126</sup> Myös Lehtosalo-Hilander suhtautuu epäillen Visulahden kristillisyyteen. Hänen mielestään kristillisyydestä pitäisi olla enemmän näyttöä kuin esineistöä, nimistö, perinnetietoa ja yksi risti.<sup>127</sup> Vahvimmin esim. Visulahden kristillisyyttä ja ortodoksisuutta ovat puolustaneet Kirkinen ja Leppäaho.

Tutkijat ovat erimielisiä siitä, mistä ja millaisissa olosuhteissa varhaisin kristillinen vaikutus saapui Savoan. On luonnollista, että ongelma herättää jatkuvasti keskustelua, varsinkin kun esim. Mikkelissä Museovirasto on uuden viitostien linjauksen takia tehnyt kolmen viimeisen kesän aikana uusia löytöjä uusissa arkeologisissa kaivauksissa. Niiden antama tieto parantaa mahdollisuutta selvittää kristillisen perinteen syntyä ja juuria Suur-Savon alueella. Nimenomaan arkeologialla on jatkossa ratkaiseva merkitys. Vielä tällä hetkellä ollaan tilanteessa, jossa mm. Tuukkalan ja Visulahden muinaiskalmistokaivausten perusteella lähes kaikki tulkinat näyttävät puhuvan lännen puolesta.

Esihistorian tutkija M. Huurre kirjoittaa Mikkelin seudun kaivauksista:

»Vanhimmat Mikkelin kalmistot alkavat 900-luvulla. Hautaustavan, lähekkäin sijaitsevat röykkiö- ja kenttäkalmistot, samoin kuin esineistö, viittaavat selvästi Länsi-Suomeen. Myöhemmin polttohautojen tilalle tulevat ruumiskalmistot, Tuukkala ja Visulahti, jotka ovat käytössä vielä 1200-luvulla ja näissä taas on karjalainen leima vallitseva. Ennen seudun polttokalmistojen löytymistä näytti selvältä jo 1800-luvulla esille tulleen Tuukkalan kalmiston perusteella, että asutus oli peräisin Karjalasta. Uudet löydöt ovat kuitenkin pakottaneet muuttamaan käsityksiä. Ne osoittavat vanhemman kulttuuripiirijon olleen läntisen, oli pa se seurausta uudisasutuksesta tai pelkästään kulttuurin omaksumisesta. Lisäksi Mikkelin kalmistoista puuttuvat muutamat tyypilliset karjalaiset esinemuodot, mitä on vaikea ymmärtää, jos muuttoa idästä olisi tapahtunut. Voisi ehkä olettaa, että Laatokan kauppa-alueen voimistuminen sai alun perin länteen suuntautuneen Mikkelin seudun kääntymään sinne päin ja yhteydet sinne päin muodostuivat niin kiinteiksi, että koko kulttuuri karjalaistui ilman varsinaisia väestön siirtymisiä.»<sup>128</sup>

On kuitenkin syytä muistaa, että »mitä varhaisemmaksi ortodoksisen kristinuskon valtaanpääsy ja hidas eteneminen Karjalassa osoittautuu, sitä epäluotettavammiksi muuttuivat myös arkeologian antamat mahdolliset todisteet».<sup>129</sup>

## Visulahden kalmisto

Visulahden alue on arkeologisesti merkittävä. Noin viisi kilometriä nykyisen Mikkelin keskustasta pohjoiseen sijaitsee kaupungin alueella Visulahden kylä. Mikkelin keskusta sijaitsee Savilahden edustalla, Visulahti Saimaan vesireitin pohjukassa Visulahden edustalla. Mikkelin on maantieteellisesti kannaksena vedenjakajalla: itäisellä Saimaan vesistöllä on Vuoksenjoen kautta yhteys Laatokkaan, Puulan vesistö taas laskee Mäntyharjun reitin kautta Kymijokea pitkin Suomenlahteen.

Karjalaisen turkiskauden aikana voidaan olettaa vesiyhteyden ulottuneen aina Mikkelisiin saakka. Ongelmalliseksi tilanteen tekee tämän merkittävän karjalaisen kulttuurin kukoistuskauden aikana syntynyt avoin taistelu idän ja lännen välillä. Karjalaiset joutuivat mukaan taistoon, vaikka tuskin he itse sitä olisivat halunneet. Eihän kauppias sodasta hyödy. Jo virallisesti vuodesta 1143 Novgorodin arkistolähteiden perusteella sotaretkellä hämäläisiä vastaan karjalaisilla ja Novgorodilla näyttää olleen tietynlainen liittosuhte. Koko 1100- ja 1200-lukujen ajan suhteen voidaan sanoa olleen enemmän liittolaisten kuin kukistettujen alamaisten suhte.<sup>130</sup> Siksi esim. Mikkelin seudun suotuisan ja suojaosan sijainnin voidaan sanoa palvelleen sekä alueen taloudellista että henkistä kehitystä.

Mikkelin Visulahden kalmisto on tällä vuosisadalla ollut monen eri arkeologin mielenkiinnon kohteena. Alueelta on tehty tähän mennessä seuraavat arkeologiset tutkimukset:

- E. Sarasmon inventointi 1938
- J. Leppäahon kaivaus 1954–1955
- M. Huurteen inventointi 1972
- M. Torvisen kaivaus 1978
- E-L. Niemisen kaivaus 1981
- M. Huurteen inventointi 1989
- T. Karjalaisen kaivaus 1990

Laajin näistä tutkimuksista tähän saakka on Juvan tien oikaisussa esiin tullut ristiretkien aikainen kalmiston tutkimus, jonka J. Leppäaho teki 1954–55. Se käsittää kiviaidalla rajatun kalmiston sisällä olleen 36 haudan

tutkimuksen ja löydöt. Arkeologisia löytöjä saatiin kahden vuoden aikana kaikkiaan 254, joista 44 on tallennettu Kansallismuseoon.<sup>131</sup>

Kröpin tontilla n. 400 m Visulahden kalmistosta itään tutkittiin v. 1957 esineetön ruumishauta.<sup>132</sup> Samana vuonna Katajalahden tilalta, n. 400 m luoteeseen. Visulahden kalmistosta, löydettiin merkittävä ristiretkiaikainen sormus, joka on tallennettu Kansallismuseon kokoelmiin.<sup>133</sup> Vuoden 1972 inventoinnin yhteydessä löydettiin em. tilalta palonjalkiä ja palanutta luuta, jonka Huurre on tulkinnut vanhaksi rautakautiseksi polttohaudaksi.<sup>134</sup> 1970-luvulla Visulahden matkailukeskuksen rakentamisen yhteydessä ns. Närepellostä löydettiin arabialainen hopearaha vuodelta 941/942 jKr. ja kuusi rautakautista korua, jotka kaikki on tallennettu Kansallismuseoon.<sup>135</sup>

Vuoden 1978 suoritetuissa kaivauksissa löytyi edelleen 1000-luvun alulle tyypillisiä solkia ja koruesineitä, joista osan katsotaan kuuluvan itäiseen perinteeseen.<sup>136</sup> Vuoden 1981 kaivauskertomus ei tuo esille paljon uutta tietoa ja uusia esineitä lähinnä siitä syystä, että kaivauksia tehtiin entisillä alueilla.<sup>137</sup>

Tämän jälkeen vuosien 1989–90 kaivausten painopiste siirrettiin viitostien länsipuolelle n. 300 metrin päähän kalmistosta. Kaivausten johtaja Taisto Karjalainen totesi heinäkuussa 1990 lehdistölle antamassaan lausunnossa, että uudesta paikasta 39–40 senttiä maan alta olevasta kulttuurikerroksesta löytyi kaksi pronssista esinettä, rautainen naskali, palaneita savitiivisteitä, kaksi piinkappaletta sekä luita.<sup>138</sup> Kun lisäksi otettiin n. 300 röntgenanalyysinäytettä, jotka välittömästi tutkittiin, todettiin, että ensimmäisellä kerralla mahdollisesti löydetyn hautakalmiston lisäksi saatiin viitteitä muinaisen Visulahden kylän sijainnista. Karjalainen totesikin, että »Visulahden alue kaipaa pikaista lisätutkimusta».<sup>139</sup>

On lisäksi muistettava, että Visulahden kalmistosta n. 2400 m päässä koilliseen sijaitsee vanha Sairilan linnavuori.<sup>140</sup> Lisäksi noin kahdensadan metrin päässä kalmistoista itään on löydetty kaksi kuppikiveä, joissa kummassakin on yksi kuppi.<sup>141</sup>

Tärkein keskustelunaihe Visulahden kalmiston ja sen kristillisyyden kohdalla on ollut tähän saakka mahdollisen ortodoksisen kappelin sijainti. Martti Westerholm toteaa v. 1929 julkaistussa tutkimuksessaan, että perimätiedon mukaan Visulahden myöhäisrautakautinen kylä sekä Savon ehkä vanhin ortodoksinen kirkko sijaitsivat Visulahti-nimisen lahden pohjukan sekä samannimisen kartanon välisessä maastossa, joka on kooltaan n. 900 x 700 metriä.<sup>142</sup> Pirkko-Liisa Lehtosalö toteaa laudaturtyössään, että toisen vanhan perimätiedon mukaan Visulahden kappeli sijaitsi »vanhan kirkkotien» ja Visulahden kartanoon vievän tien risteyksessä.<sup>143</sup>

Tieteellisesti perustelluimman vastauksen antaa Jorma Leppäaho. Hän toteaa tutkimusraportissaan kirkon paikasta seuraavaa:



»Maantien sivuun, mutta kuitenkin keskelle hautoja, muodostui haudoista tyhjä tila, kooltaan 7 x 11 metriä. Suunta on selvästi länsi-itä. Mahdollista on, että paikalla on ollut puurakennus, joka on hävinnyt jälkiä jättämättä... Paikalle mahtuu hyvin suorakaiteen muotoinen rakennus itä-länsi suunnassa, jolla on ollut pituutta 8–10 metriä ja leveyttä 5–6 metriä.»<sup>144</sup>

Leppäahon johtamien kaivausten perusteella mm. Kirkinen pitää hyvin todennäköisenä, että Visulahden kalmistossa sijaitsi pieni kirkko tai tsasouna, sillä tämä oli yleinen tapa karjalaisissa kalmistoissa.<sup>145</sup> Kirkinen pitää myös todennäköisenä, että Visulahti oli Savilahden pogostan keskus ja että ensimmäinen kappeli rakennettiin juuri sinne.<sup>146</sup>

Mielenkiintoisella tavalla koko kirkkokeskustelu lopulta projisoituu arkipiispa Paavalin ja maaherra Uki Voutilaisen ideoimassa Visulahden tsasouna-hankkeessa, josta Kirkinen toteaa seuraavaa:

»Mikkelin seudulla esiintyy halua vaalia historiallisia muistoja, ja on vahvoja historiallisia perusteita Savilahden pogostan muistomerkin (tsasounan) rakentamiselle Visulahden seudulle. Mielestäni perusteet ovat tieteellisesti jopa vankemmat kuin esim. piispa Henrikin muistomerkillä Köyliön järven tiettyssä saarella.»<sup>147</sup>

Visulahden kalmistosta voisi tiivistäen todeta, että se edustaa perinnettä, jossa yhdistyvät kristillisyys ja esikristillisyys. Miesten haudoissa on tavallisimmin vain veitsi, tulusrauta, piitä ja ehkä vyönosia, naisten haudoissa on rintaketjulaite ja ehkä esiliinan jäännöksiä ja löytyypä jopa yhdestä lapsen haudasta itäiselle kristillisyydelle tyypillinen ns. kasteristi.<sup>148</sup>

## Tuukkalan kalmisto

Toinen kuuluisa Mikkelin seudun kalmisto on Tuukkalassa. Se sijaitsee noin viisi ja puoli kilometriä etelään kaupungin keskustasta. Kalmisto on löydetty jo v. 1886 tasoitettaessa silloisen reservikasarmin harjoituskenttää.<sup>149</sup> Samana vuonna kaivettiin valtionarkeologi J. R. Aspelinin johdolla esiin 33 hautaa, joista 26 oli ruumishautoja ja kuusi polttohautoja.<sup>150</sup> Vain kahdessa polttohaudassa oli esineistöä ja peräti kahdeksan ruumishautaa oli ilman esineistöä. Vielä saman vuoden syksynä löydettiin yhdeksän ruumishautaa, joista silloinen reservikomppanian päällikkö majuri Tuderus teki piirroksot ja muistiinpanot. Nämä olivat kaikki esineellisiä hautoja. Valitettavasti armeija ennätti ennen tutkimuksia tuhota n. 12 hautaa. Kuitenkin kaikki vuonna 1886 talteen saatu esineistö on tutkittu ja kartoitettu.<sup>151</sup>

Kun Tuukkalan kenttää ryhdyttiin taas tasoittamaan vuonna 1933, tuli esiin uusia hautoja.<sup>152</sup> Luutnantti Bertel Nordenstreng kartoitti viisi esi-

neellistä hautaa sen jälkeen kun Sakari Päläsi oli tarkastusmatkansa yhteydessä kaivauttanut muutamia esineettömiä hautoja.<sup>153</sup> Seuraavana keväänä Päläsi suoritti jälleen kaivauksia Tuukkalassa, mutta löydöt jäivät vähäisiksi.<sup>154</sup> Vielä samana syksynä sotilaset löysivät rikkaan naisen haudan, ja kun vuonna 1938 alettiin pystyttää muistomerkkiä Tuukkalan vainajien kunniaksi, löytyi kaivetusta kuopasta kaksi esineellistä hautaa, jotka valitettavasti tuhottiin.<sup>155</sup>

Tuukkalan kalmistosta on kartoitettu kaikkiaan 59 hautaa. Kaikkiaan hautoja on ollut 70–80.<sup>156</sup> Ehjiä esineellisiä ruumishautoja on löydetty 36. Tästä on voitu päätellä, että Tuukkala on Savossa löydettyistä kalmistoista suurin, vaikka on kulunut yli sata vuotta siitä, kun se löydettiin ja yli 50 vuotta siitä, kun sitä viimeksi tutkittiin.<sup>157</sup> Siksi arkeologien piirissä on herännyt mielenkiintoa tehdä uusia kaivauksia kehittyneen teknologian ja menetelmien avulla.

Lehtosalo-Hilanderin mukaan Tuukkalan vanhimmat haudat ovat nykyisen tietämyksen mukaan peräisin 1000-luvulta ja kalmisto on ollut käytössä ainakin vielä 1200-luvun alussa.<sup>158</sup> Yleisesti kalmiston käyttöajaksi on laskeutu n. 150 vuotta, mutta ongelman Tuukkalan kohdalla muodostaa lasten hautojen lähes täydellinen puuttuminen. Tiedetään, että lapsikuolleisuus oli suuri ja siksi on oletettavaa, että heidän hautojaan ei joko ole löydetty tai heidät on haudattu toiseen paikkaan tai polttohaudattu. Joka tapauksessa Tuukkala on ollut sangen pieni yhteisö, jonka yhteyksiä yleensä kristillisyyteen ja erityisesti ortodoksisuuteen voidaan pitää vähäisinä. Tuukkalasta on löydetty useita polttohautoja, mikä kallistaa vaakaa esikristillisen kalmiston suuntaan. Toisaalta oli yleistä, että kristillinen kalmisto syntyi esikristillisen uhrilehdon paikalle. Myös eräät laatokankarjalaiset kalmistot, Sakkolan Patja, Räisälän Hovinsaaren Tontinmäki, Räisälän Hovin Kalmistomäki, Kurkijoen Kuuppalan Kalmistomäki ja Kurkijoen Raňolan Kuusikkomäki, kuten Tuukkalakin näyttävät sisältäneen sekä esineellisiä että esineettömiä hautoja.<sup>159</sup> Tämä tieto osoittaa, että Tuukkalan kalmisto kuuluu niihin vaihdeajan ilmiöihin, joissa esikristillisyydestä siirryttiin pikku hiljaa kristillisyyteen.

Yleisesti ottaen Tuukkalan ja Visulahden kalmistoilla on hyvin samanlainen leima. Esineistö on samantapaista, astiat puuttuvat ja haudat ovat yksinkertaisia maahautoja, joskus jopa arkullisia. Tuukkalan haudoissa on jonkin verran enemmän esineistöä ja sieltä on löydetty myös hopeakoruja, joiden loisto puuttuu Visulahdesta.<sup>160</sup>

Suur-Savon ristiretkiäikaisen asutuskeskuksen yhteydessä keskeiseksi nouseva kysymys on edelleenkin, kettä loivat Mikkelin seudun kukoistava kulttuurin? Mikä oli hámäláisten osuutta, mikä taas karjalaisten?

Theodor Schvindt piti Tuukkalan hautoja niin karjalaisina, että yhdisti niistä saamiaan yksityiskohtia luonnostelevansa muinaiskarjalaiseen pu-

kuun.<sup>161</sup> A. M. Tallgren kirjoitti v. 1931: »Nämä alueet oli kansoitettu uudisasutuksena Karjalan rintamaalta käsin 1100-luvulta, eikä aineellinen kulttuuri eroa missään suhteessa Laatokan Karjalan ristiretkien ajan kulttuurista».<sup>162</sup> Samaa mieltä oli tuolloin myös C. A. Nordman.<sup>163</sup> Vasta myöhemmin näkemykset alkoivat muuttua, kun löydettiin hautoja, joiden esineistö oli osittain peräisin jo viikinkiajalta ja jotka liittyivät läheisesti länsisuomalaisiin hautamuotoihin. Aarne Äyräpää tulkitsi Mikkelin seudun kulttuurissa hämäläisten ja karjalaisten vaikutteiden yhteensulautumisen ja havaitsi Tuukkalankin löytöjen joukossa karjalaisista poikkeavia erikoispiirteitä.<sup>164</sup>

Juhani Rinne katsoo, että Tuukkalan hautojen kuvastama kulttuuri on kaikissa pääkohdissa samanlainen kuin Karjalan samanaikaisten hautojen.<sup>165</sup> Ella Kivikoski puolestaan on arvellut, että Mikkelin seudun ristiretkiajan vahvasti karjalaisen leiman voisi tulkita kulttuuri-vaikutukseksi Laatokan Karjalasta.<sup>166</sup> Toisaalta tällä hetkellä tuntemamme materiaalin valossa ei ole kysymys pelkästään hämäläisistä ja karjalaisista, sekä mahdollisesti heidän edustamastaan kristillisyydestä, vaan myös alkuväestöstä ja heidän edustamastaan esikristillisyydestä. Tiedetään, että Savossa on ollut asutusta jo kivikaudella. Pronssikauden metsästäjät ovat maallanneet kalliioihin kuvia, joista kuuluisimmat sijaitsevat Astuvansalmessa. Rautakaudelta on jäänteitä metsästyksestä ja maanviljelyksestä. Pohjasedimenttien siitepölytutkimuksessa on voitu todeta, että viljan viljely on alkanut Mikkellisä 1100-luvun alussa.<sup>167</sup> Mikkelin seudun kehitystä voidaan ainoana Savon alueena seurata viikinkiajalta kristilliseen aikaan. Löytöjä on 300–400 vuoden ajalta ja ne todistavat vauraasta ja kukoistavasta yhteisöstä.

Lehtosalo-Hilander on tehnyt mielenkiintoisen kartoituksen Tuukkalan kalmiston asukkaiden pituuksista ja tullut siihen tulokseen, että miesten keskipituus (175 cm) ja naisten keskipituus (157 cm) on paljon skandinaaviseen aineistoon verrattuna. Toisena havaintona hän panee merkille suuret pituuserot, neljä miehistä on 187–190 cm, mutta joukosta tavataan myös 154 cm mittainen mies. Erojen syynä voisi olla kaksi eri rotua ja niiden kohtaaminen, huono ravinto tai ankara työ.<sup>168</sup>

Tuukkalan kalmiston tarkastelun loppuksi vielä muutama sana kulkuyhteyksistä. Monet arkeologit ovat vahvistaneet oikeaksi sen tiedon, että Mikkelin seudun ja koko Suur-Savon asutus on syntynyt sen ansiosta, että alueen halki on kulkenut teitä toisaalta lännestä itään, toisaalta kaakosta luoteeseen. Vesiväylät olivat vielä kivikaudella ensiarvoisen tärkeitä, mutta rautakaudella yleistyi myös maitse kulkeminen. Mm. Matti Huurre on huomannut, että keskiajalta tunnetut maantiet noudattavat ilmeisesti reittejä, jotka ovat paljon vanhempia.<sup>169</sup>

Yksi jo 1400-luvulta tunnettu talvitie kulki Hämeestä Sysmän ja Hirven-

salmen kautta Mikkeliin ja siitä edelleen Juvalle. 1500-luvulla Suuri Savon tie vei Hämeenlinnasta Hollolan ja Mikkelin kautta Savonlinnaan. Merkittävä tieyhteys oli myös Viipurista Savonlinnaan. Kulkuyhteyksillä oli suuri merkitys uskonnon ja kulttuurin leviämässä ja siksi esim. Visulahden ja Tuukkalan kalmistojen sijainti kulkureitin varrella teki mahdolliseksi yhteydet sekä itään että etelään. Uskon, että tulevaisuudessa Savon historiasta tulee löytymään muitakin kalmistoja, mahdollisesti Sulkavan, Juvan, Savonlinnan, Kerimäen ja Punkaharjun alueilta. Tähän viittaavat mm. mainituilta seuduilta saadut varhaisen viljelyn merkit.

Tutkimuksen perusteella oletan, että sekä Visulahden että Tuukkalan kalmistoilla ja niihin haudatuilla vainajilla on ollut yhteyksiä kristinuskoon. Esikristilliset perinteet ja tavat ovat eläneet rinnan kristillisten tapojen ja kristillisyyden edennyt hitaasti, välillä rauhanomaisesti, välillä sotaisasti. Uskon, että kansan perimätieto siitä, että Visulahden kalmisto edustaisi enemmän itäistä kristillisyyttä ja Tuukkalan kalmisto enemmän läntistä kristillisyyttä, pitää osittain paikkansa. Vuorovaikutus on ollut ja on jopa mahdollista, että 1220-luvulla joukkokasteen myötä kaikki Mikkelin ja lähiympäristön asukkaat saatettiin ortodoksisen uskon piiriin.

## Karjalan hautamaa

Visulahden tsasounahankkeen yhteydessä jouduttiin ristiriitaisista historiallisista näkemyksistä johtuen pariinkin otteeseen järjestämään keskustelu- ja informaatiotilaisuuksia määrittäessä tsasounan paikkaa. Museovirasto tukeutui virallisessa kannanotossaan Kauko Piriseen, jonka mukaan Visulahden kalmiston ortodoksisuudesta eikä edes sen kristillisyydestä ei ole varmaa tietoa.<sup>170</sup> Myöhemmin Pirinen täsmensi, että ortodoksinen kalmisto on kylläkin ollut olemassa, mutta toisessa paikassa. Vuodelta 1561 peräisin olevassa isojakokartassa tunnetaan nimi »Cariala Hauta Maa».<sup>171</sup> Se sijaitsee Korpijärven rannalla Visulahdesta koilliseen ja on Pirisen mielestä vanha ortodoksinen hautausmaa. Kirkko on saattanut hänen mielestään olla toisessa paikassa,<sup>172</sup> mutta erityisesti kartassa olevan nimen perusteella kalmistoa voidaan pitää ortodoksisena.

Käyty keskustelu johti siihen, että kesällä 1986 arkeologit kaivoivat Päivi Kankkosen johdolla kalmistoa kahden viikon ajan. Löytöjä ei tehty, mutta jatkossa alueen noin 15 hautaröykkiötä kannattaisi paremmin tutkia. Hautoja ei ole tarkemmin kartoitettu, eikä niiden ikää ole tieteellisesti määritetty.

Koska Korpijärveltä on aikaisemmin ollut hyvä vesiyhteys Saimaaseen voidaan olettaa, että pienenä suojaisana järvenä se tarjosi hyvän paikan

hautausmaalle, vaikka yleisesti kalmistot sijaitsivat korkeammilla paikoilla, eivät vesirajan tuntumassa.

On syytä etymologisesti nostaa esille Karjala-nimistö. Tässä suhteessa Savon alueen asukkaat ymmärsivät suhteensa Karjalaan toisin kuin esivalta. Kun Savo virallisen nimikäytännön mukaan oli osa Ruotsin Karjalaa, savolaiset näyttävät Karjalasta ja karjalaisista puhuessaan tarkoittaneen lähinnä rajantakaisia karjalaisia. Pirisen mielestä poliittisten erimielisyyksien kärjistyessä rajantakaisista naapureista tuli sitten venäläisiä.<sup>173</sup> Tosin lienee totta, että yhteiskarjalaisista juuristaan huolimatta sisämaan savolaiset olivat jo historiallisen ajan alussa tunteneet eroavansa Laatokan rannikon karjalaisista. Savo luettiin historiallisesti aluksi Karjalaan ja savolaisia pidettiin läntisimpinä karjalaisina. Piispa Maunu Tavast katsoi vielä v. 1442 Savilahden kirkon sijaitsevan Karjalassa ja arveli Sysmästä päin saapuessaan tulevansa Hirvensalmen tienoilla karjalaisten keskuuteen.<sup>174</sup>

Mikkelin keskuseudulla on kokonainen Karjala-nimien sikermä: Karjalan hauta, Karjalan hautamaa, Karjalanmäki ja Karjalansaari.<sup>175</sup> Yleisesti karjalaisten läsnäolo näkyy Mikkelin alueen nimistöissä selvemmin kuin hämäläisten. Erityisen outoina voidaan pitää nimiä Karjalan hauta ja hautamaa. Johtuvatko nimet historiallisen ajan alussa uskonnollisesta vastakohtaisuudesta vai kertovatko ne siitä, että karjalaiset on koettu jotenkin vieraksi?

## Remojärven kalmisto

Kaipeen talo sijaitsee Juvan Remojärven kylässä n. 20 km Mikkelistä ja n. 19 km Juvalta. Kylä tunnetaan nykyisin paremmin nimellä Tuhkala. Kaipialan talosta n. 250 m lounaaseen ja länteen Saarijärven rannassa sijaitsee Kappelinpelto ja pellon itälaidassa on pieni metsikköinen kalliomäki, Kappelinmäki. Perimätiedon mukaan alueella on sijainnut ortodoksinen kirkko ja hautausmaa.<sup>176</sup> Aikojen kuluessa alueelta oli löytynyt luita ja pääkalloja sekä kivillä vuorattu kuoppa ja jonkinlainen kivijalka. 1890-luvulla oli tuomari Kyander pystyttänyt muistokiven, jossa luki: KIRKON PAIKKA.

Mahdollinen pappila tai vastaava sijaitsi perimätiedon mukaan Kappelinpellon edustalla olevalla Huihatsaarella. Saaresta on löydetty pronssinen kupurasolki sekä rahoja. Seudun kirkollisiin muistoihin liitetään myös Piispanlahti, joka sijaitsee n. 1,5 km kalmistosta pohjoiseen sekä Rovastinlahti, joka sijaitsee n. 3 km kalmistosta etelään.

Kirjalliset lähteet eivät kerro kovinkaan paljon mahdollisesta kirkon paikasta, vaikkakin sitä on eri yhteyksissä verrattu Mikkelin seudun van-

himpiin kirkon paikkoihin. Nimet Kappelinpelto, Piispanlahti ja Rovastinlahti ovat kovasti läntisiä.<sup>177</sup>

Ensimmäisen varsinaisen tutkimuksen alueella suoritti Esko Sarasmo v. 1938. Hän kirjoitti muistiin perimätietoa ja kaivoi pari koekuoppaa. Hän löysi kuopista luun jäännöksiä, lahoa puuta ja rautanaulan.<sup>178</sup>

Keväällä 1972 Savonlinnan kesäyliopisto teki aloitteen tutkimusten aloittamisesta Kappelinpellossa. Tutkimukset suoritettiin Matti Huurteen johdolla kesällä 1972 ja 1973.<sup>179</sup> Kaikkiaan tutkittiin kahden vuoden aikana 13 hautaa. Hautojen suunnat vaihtelivat suuresti. Lähes kaikki haudat olivat esineettömiä, mikä voi viitata kristilliseen perinteeseen.<sup>180</sup> Osa haudoista oli kaksoishautoja, joko samanaikaisesti tai eri aikaan haudattuja. Löydetyistä hampaista voitiin päätellä, että kalmistoon on haudattu erikäisiä aikuisia sekä myös lapsia. Itse kalmiston suuruus pyrittiin määrittelemään koekuoppien avulla.<sup>181</sup>

Huurre totesi:

»Kuten sanottu, paikalla olleesta kirkosta tai kappelista ei ole asiakirjatietoja, mikä saattaa merkitä korkeata ikää. Toistaiseksi ei mitään rakennusta ole varmuudella todettu, mutta sellaisesta kertovaa perimätietoa ei liene aihetta epäillä. Itse haudat eivät myöskään anna viitettä iästä. Niiden suunnat ja vainajien sijoitus niissä vaihtelevat suuresti. Ehkä on syytä todeta, että kristillisenä vakioasuuntana pidetty itä-länsi, pää lännessä, ei esiinny ainoassakaan tutkituissa haudoissa.»<sup>182</sup>

Kesäkuussa 1973 tehtiin jälleen kymmenen päivän ajan kuuden avustajan voimin koekaivauksia. Tämäkin kaivaus vahvisti käsitystä, että kalmisto on varsin laaja. Raportin loppuyhteenvedossa todetaan:

»Haudan Iv hiilinäytteen C 14-analyysin tulos 480 +90 merkitse aikaa 1470 + 90 jKr, ts. 1380–1560 jKr. Sen mukaan kalmisto on ollut siis käytössä lähinnä 1400-luvulla. Hautojen sijainti osittain toistensa päällä osoittaa sen joka tapauksessa olleen käytössä pitkän aikaa.»

»Monet kysymykset jäävät Kappelinpellon kohdalla vielä avoimeksi: Ortodoksinen vai roomalaiskatolinen? Millainen 'kappeli' paikalla on ollut? Jne. Ainoa mahdollisuus vastauksen saamiseksi on tutkimuksen jatkaminen. Ne voisivat tuottaa myös esinelöytöjä, joiden avulla voisi täsmentää kalmiston käyttöaikaa. Lyhytaikaiset ja muutamalla kaivajalla suoritettavat tutkimukset eivät kuitenkaan liene paikalla enää tarkoituksenmukaisia.»<sup>183</sup>

Rehtori Sergei Kirtola on esittänyt Juvan Kotiseutu- ja Museoyhdistykselle, että se ottaisi Remojärven kalmistosta yleisvastuun itselleen, koordinoisi asian ja aloittaisi pikaisesti uudet tutkimukset. Kirtola on saanut taakseen myös Huurteen, joka toteaa Kirtolalle lähettämässään kirjeessä seuraavasti:

»Tutkimukset käsittävät vasta murto-osan koko alueesta. Niiden jatkaminen voisi selvittää asiaa ja täsmentää kalmiston käyttöaikaa. Myös kirkon tai kappelin olemassaolo saattaisi selvitä. Tutkimuksella olisi epäilemättä merkitystä koko Savon varhaisen kristillisyyden kannalta. Kaivaukset vaativat kuitenkin rahaa, jota arkeologisiin tutkimuksiin on vaikea löytää.»<sup>184</sup>

Myös maakuntamuseon amanuenssi Leena Lehtinen tukee hankkeen jatkamista. Koska Juvan seurakunnan perustamisesta tulee v. 1992 kuluneeksi 450 vuotta, lienee paikallaan myös toivoa, että lähitulevaisuudessa Juvan kunta ja seurakunta tukisivat hanketta.

Oman tutkimukseni valossa näen Remojärven asutuksen synnyn tapahtuneen 1300-luvun jälkipuoliskolla. Savilahden isäntä vaihtui sekä kirkollisesti että poliittisesti Pähkinäsaaren rauhanteon jälkeen. Kirkinen olettaa, että Savilahden pogostan synty edellytti karjalaisväestön muuttoa alueelle. Yhtä oletettavaa on, että karjalaisväestö uusien isäntien toivomuksesta, pakottamana tai jopa vapaaehtoisesti muutti pois Savilahden keskustasta. Tämän seurauksena oletan syntyneen sekä Remojärven että Pyhityn asutuksen.

Näkemykseni tukee myös siitepölytutkimuksella saatu tieto viljan viljelyn yleistymisestä Juvalla ja Pieksämäellä vasta 1300-luvulla.<sup>185</sup> Toisaalta oli luonnollista, että roomalaiskatolisuuden vaikutuksesta alueella asuneen ortodoksisen väestön uskonnolliset tavat heikkenivät; täten voidaan selittää Remojärven kalmiston hautaustavat. Ihmetystä herättää myös tieto, että Juvan seurakunta perustettiin Ruotsissa v. 1442 puhtaasti asumattomaan korpeen. Asutusta oli ympäristössä Sulkavalla, Mikkeliissä, Rantasalmella ja Remojärvellä, mutta ei perustetun seurakunnan keskuksessa. Tämä tieto puhuu Remojärven ortodoksisuuden puolesta, koska uutta seurakuntaa ei perustettu sinne. Uusi seurakunta haluttiin ilmeisesti perustaa puhtaasti poliittisista syistä ortodoksisuuden hävittämiseksi alueelta ja yleensä karjalaisväestön liikkumisen rajoittamiseksi. Uskon, että Pähkinäsaaren raja oli todellisempi kuin mitä nykyinen historiankirjoitus olettaa. Kahden kulttuurin kohtaaminen koettiin edelleen ristiriitatilanteeksi, josta seurauksena olivat väestön liikkuminen ja uusien kalmistojen syntyminen. Oletan, että Remojärvi edustaa itäistä perinnettä ja että sillä oli omaa kirkollista toimintaa ja mahdollisesti myös oma kirkko tai kappeli.

## Pyhityn kalmisto

Nykyisen Pieksämäen maalaiskunnan alueella noin viisi kilometriä keskustasta kaakkoon Mikkelin valtatie varrella sijaitsee Pyhityn kylä ja Pyhityn järvi. Järvi on idästä tulevan vesistön latvavesi. Järven luoteispäässä sijait-

see vanha kristillinen kalmisto ja kirkko. Sätkiniemen etymologisena lähtökohtana on vanha karjalainen lainasana »setka», mikä tarkoittaa verkkoa tai yleisesti pyydystä.<sup>186</sup> Pekka Lappalaisen kirjoittamassa Pieksämäen seudun historiassa mainitaan kalmiston mahdollinen olemassaolo ja liitetään se itäiseen kristillisyyteen.<sup>187</sup> Ensimmäinen, vuodelta 1915 oleva kirjallinen lähde kertoo Sätkiniemestä löydetystä kirkon paikasta pohjan peruskivineen.<sup>188</sup> On mahdollista, että kalmiston ja kirkon olemassaolo liittyy Savilahden ortodoksiseen kristillisyyteen. Alueella ei ole tehty arkeologisia kaivauksia, mutta tieteellisesti on perusteltua olettaa, että Pyhityn alueelle muutti Pähkinäsaaren rauhan solmimisen jälkeen karjalais-ortodoksista väestöä.

Mistä väestö tuli? Alkuperäisväestöllä oli aluksi kiinteitä yhteyksiä Hämeeseen, mutta mm. esinelöydöt kuten keihäänkärjet enteilevät jo tältä ajalta idän ja lännen välillä olleen riitaisuuksia.<sup>189</sup> Kun Laatokan rantojen karjalaisuus oli 1100-luvulta alkaen liittolaistunut Novgorodin kanssa, voidaan nykyisen Savonlinna–Pieksämäki välisen maantieteellisen alueen karjalaisen väestön katsoa edustaneen pakolaisuuden kaltaista 'vapaata' karjalaisuutta, jolle oli tyypillistä halu elää ilman verotusta ja vierasta hallintoa.

Kun historiallisesta viitetaustasta etsitään vastausta Pyhityn karjalaisuuden ja ortodoksisuuden synnylle, ensimmäiseksi lähtökohdaksi voidaan ottaa vuonna 1054 tapahtunut kirkkojen ero, jolloin syntyi sekä Roomalle että Konstantinopolille pyrkimys levittäytyä eteenpäin ja saada uusia verotuloja. Rajavaltioita käytettiin tässä välikappaleina, jolloin alkoi syntyä itä–länsi -vastakkainasettelua. Tähän joutuivat mukaan myös karjalaiset, jotka hyökkäsivät Novgorodin kronikan mukaan v. 1143 jäämejä, hämäläisiä vastaan, kärsien tappion.<sup>190</sup> Idän kirkon ja Novgorodin toiminnan voimistuminen aiheutti Karjalassa levottomuutta ja pakolaisuutta. Ortodoksisen valtopoliittisen käännytystyön ja joukkokasteen seurauksena Savilahden pogostan väestö tuli lopullisesti 1220-luvulla itäisen uskon ja hallintomallin piiriin. Hämettä pidettiin 1000-luvulta alkaen historiallisena mahtitekijänä ja Novgorodista katsoen Suur-Savon aluetta voitiin hyvällä syyllä pitää yhtenä Hämeen reuna-alueista. Kun käännytystyö onnistui, lisääntyi karjalainen vaikutus koko Hämeen alueella. Tästä ovat hyvänä todisteena mm. Nastolan Ristimäen kalmistosta löydetty esineet ja itse hautaustavat. Kalmistosta on löydetty mm. Mikkelin kalmistoille tyypillisiä korvalusikoita ja linturiipuksia,<sup>191</sup> sekä kesällä 1990 itäiselle kristillisyydelle tyypillinen risti. Anneli Mäkelä toteaa Nastolan historiassa: »Väestö on saattanut muuttaa alueelle karjalaisen kulttuurin sydänalueelta Käkisalmen Karjalasta tai – mikä uskottavampaa – Mikkelin tienoilta, jonne oli syntynyt voimakas karjalainen asutuspesäke».<sup>192</sup>

Savilahti muodosti tärkeän ekspansion suunnan Hämeestä pohjoiseen



laajan järvalueen läpi Pohjanlahden rannikolle ja Peräpohjolaan asti.<sup>193</sup> Tämän yhteyden katkaisi etelään v. 1238 tai 1239 Ericus Olain 1400-luvun lopulla mainitsema toinen ristiretki »hämäläisten satamaan». Maihinnousupaikkana sillä on yleisesti tarkoitettu Halikon Rikalan kauppapaikkaa.<sup>194</sup> Mielenkiintoisena voidaan pitää väitettä, että toinen ristiretki olisikin tehty Porvoon seudulle, joka kuului Hämeeseen.<sup>195</sup> Retki oli poliittisesti suunnattu enemmän Novgorodin vaikutusvaltaa kuin hämäläisiä vastaan ja siksi mm. tuntemattoman ruotsalaisen kronikoitsijan mainitsemman Taffwesta borg -linnan rakentamisella voidaan perustellusti tarkoittaa myös Porvoon muinaislinnaa, vaikka jäännöksistä onkin löytynyt vain vähäisiä yhteyksiä Tanskan suuntaan.<sup>196</sup> Hämeen käännyttämisen myötä myös Häme-käsite alkoi kaveta. Yleisesti Häme-alkuisten paikannimien määrä ja levinneisyys kertoo kuitenkin Häme-käsitteen laajuudesta jopa idästäpäin katsoen.<sup>197</sup>

Toisen ristiretken jälkeen, linnan valmistuttua ja osan rannikosta ruotsalaistuttua, karjalaisten kaupalliset, poliittiset ja uskonnolliset yhteydet Päijänteen eteläosiin katkesivat. Itä–Länsi -asetelma kärjistyi, eikä liikkumista enää sallittu. Tilanne muuttui vasta Pähkinäsaaren rauhan jälkeen. Raja saattoi kulkea Pieksämäen Naarajärven Vangasjärven kautta, mistä on löydetty vanha rauhan rajakivi.<sup>198</sup> Kivessä olevat kuviot muistuttavat vanhoja saamelaisia omistusmerkkejä.<sup>199</sup> Tässä yhteydessä ei ole syytä laajemmin tarkastella Pähkinäsaaren rauhan oletettua reittiä, mutta luonnollisena maantieteellisenä vedenjakajana Pieksämäki rajapaikkana aiheuttaisi tilanteen, jossa Vangasjärvestä itään olevat alueet olisivat kuuluneet Novgorodille. Katsaukseni tarkoituksena on ollut pohjusta väitettä, että Remojärven ja Pyhityn kalmistot kuuluivat Pähkinäsaaren rauhan solmimisen jälkeen joko kokonaan Novgorodin alaisuuteen tai rajavyöhykkeeseen ja edustivat ns. 'vapaata' karjalaisuutta.

Väite on tieteellisesti perusteltavissa neljällä tavalla:

1. Voidaan perustellusti kysyä: Miten ovat saaneet nimensä järvet, niemet, saaret, kylät jne? Olivatko Pyhityn asukkaat karjalais-ortodokseja? Arkkipiispa Paavali totesi Mikkelin Visulahden tsasounan vihkiäisjuhlan juhlapuheessaan seuraavaa:

»Kun arkeologian ja historian tutkimus ei voi antaa täsmällistä vastausta kysymykseen, missä määrin kristillisuus oli tunnettu karjalaisella valtakaudella, niin näihin kysymyksiin vastaa kolmas tieteen ala, kielitiede.»<sup>200</sup>

Sana pyhitty tunnetaan myös itäisenä lainasanana, jolloin se tarkoittaa paastoa, harrasta erakkoa, joka viettää pyhäpäivät tekemättä työtä, ja pyhää paikkaa.<sup>201</sup> Savon alueella sanan on ymmärretty merkitsevän erilleen erottamista, varaamista ja eristämistä.<sup>202</sup>

Arkeologisen todistusaineiston puuttuessa sana voi olla hyväkin kielitieteellinen todistus siitä, että alueella on saattanut olla ortodoksiselle uskonnolle tyypillinen uskonnon harjoittamisen paikka, tsasouna. Savilahdesta joko paenneet tai vapaaehtoisesti uusien isäntien 'jaloista' muuttaneet karjalaiset halusivat edelleen harjoittaa uskontoaan. On mahdollista, että muu alueen väestö, joka asui erillään, koki uudisasukkaat tulokkaina, jotka haluttiin 'eristää', tulokkaina, jotka olivat varanneet oman nautintoalueensa.

2. Toisena kielitieteellisenä perusteluna voidaan tarkastella sukunimeä Karjalainen. Se on vanha laatokankarjalainen sukunimi,<sup>203</sup> mutta myös nimi, jonka alueen asukkaat antoivat alueelle muuttaneille uudisasukkaille. Savilahden karjalaisilla ei juuri ollut sukunimeä Karjalainen. Savon vanhimmassa maakirjassa tunnetaan 23 perhettä, jolla oli tämä sukunimi.<sup>204</sup> Suurin ryhmä maakirjan mukaan oli Pieksämäellä, 11 perhettä.<sup>205</sup> Kielitieteellisin perustein voidaan väittää, että Pieksämäen Pähkinäsaaren rauhan jälkeisen ajan uudisasukkaat saivat sukunimen Karjalainen paikkakunnan omalta väestöltä. Myöhemmin sukunimi jäi ilmentämään näiden perheitten jälkeläisten olemassaoloa paikkakunnalla.

3. Kolmantena kielitieteellisenä perusteluna voidaan esittää toinen karjalainen sukunimi, Käiväräinen, joka oli yleistynyt Pieksämäen seudulle.<sup>206</sup> Pirinen toteaa vanhemmassa Savon historiassa: Kirkon ja pappilan rakentamisen johdosta »Pekka Käiväräinen siirrettiin pois tieltä Joroisten neljänneksen puolelle».<sup>207</sup>

4. Neljännen perustelun antaa yleinen historiallinen tilanne. Pähkinäsaaren rauhansopimus antoi Novgorodille oikeudet rajaosuuden pohjoispuolelle jääviin eräalueisiin. Karjalaiset olivat tunnettua eräkansaa, jonka elämä rajoittui rantojen ja vesistöjen tuntumaan. Pyhitty oli maantieteellisesti sopiva paikka, josta oli helppo liikkua aiemmin pääasiassa hämäläisten ja lappalaisten eränkävijöiden alueilla. Kun karjalaisen ekspansion painopiste siirtyi rauhanteon jälkeen itään ja pohjoiseen, syntyi maantieteelliseen kolmioon Savonlinna–Pieksämäki–Mikkeli 'vapaan' karjalaisuuden alue. Tämän alueen karjalaiset olivat osittain Savilahden jälkeläisiä tai Laatokan rannoilta muuttaneita. Heistä tuli myöhemmin lännen vallanpitäjille ongelma ja rasite. 1400-luvulla länsi yksinkertaisesti motitti heidät rakentamalla Olavinlinnan ja perustamalla Juvan seurakunnan. Näin estettiin kaikki taloudelliset, poliittiset ja uskonnolliset heimoyhteydet.

## MIKKELI – MUISTO KESKIAIKAISESTA MIKAELIN KULTISTA

### Suur-Savo – Savilahti – Mikkeli

Pyhästä ylienkelel Mikaelista on johdettavissa Mikkelin kaupungin (St. Michel) nimi. Pitäjä muodostettiin entisen Visulahden ja Pellosniemen alueista. Perustamisajankohtaa ei tarkkaan tiedetä. Erkki Kuujo on todennut: »Kun Suur-Savon kirkko oli vain yksi Savon kirkkoista, on luonnollista, että vielä 1500-luvun lopulla (1593) todettu Suur-Savon-nimitys syrjäytyy kirkon suojeluspyhimyksen Miikaelin tieltä».<sup>208</sup> Hannele Wirilander toteaa Mikkelin pitäjän historiassa, että Mikkelin nimi mainitaan asiakirjoissa säännöllisesti vuodesta 1603 lähtien ja satunnaisesti jo aikaisemmin.<sup>209</sup> August Koranter uskoo, että nimen Mikkeli pitäjälle antoi vasta Pietari Brahe 1600-luvun puolivälin paikkeilla.<sup>210</sup> Vasta vuonna 1664 voidaan varmuudella sanoa, että Mikkelin pitäjä on perustettu.<sup>211</sup> Wirilanderin mukaan pitäjä nimi joutuu entisestä katolisajan suojeluspyhimyksestä arkkienkeli Mikaelista.<sup>212</sup> Kuitenkin on historiallisesti perusteltua väittää nimen synnyn ulottuvan aina ortodoksisen kristillisyyden vaiheisiin Mikkelissä, sillä Mikkelin Mikaelin keskiaikaisuutta ei kukaan ole asettanut kyseenalaiseksi, eikä Mikael-kultin syntymiselle vasta roomalaiskatolisena aikana löydy riittäviä perusteita.

Mikkelin pitäjän nimi oli keskiajalla ja uuden ajan alussa Savilahti.<sup>213</sup> Nimi oli vakiintunut jo turkiskauden kukoistusajalla, vaikka kirjallisissa lähteissä se mainitaan ensimmäisen kerran vasta Pähkinäsaaren rauhansopimuksessa. Asiakirjan latinan- ja ruotsinkielisissä teksteissä käytetään nimitystä Savolax ja Sauolax. Venäjänkielinen muoto on Sevilaks, joka venäläisen ääntämisen mukaan viittaa sanaan Savilahti.<sup>214</sup> Ensimmäisen kerran Savilahden *pitäjä* mainitaan 23.8.1329 kuningas Maunu Eerikinpojan kirjeessä, joka koski kirkollisen verotuksen uudelleenjärjestelyä. Myöhemmin maallisen ja kirkollisen hallinnon alkaessa keskiajalla vakiintua käytettiin kirkkopitäjää tarkoittaessa muotoa Savilahti ja hallintopitäjää tarkoittaessa muotoa Savolahti.<sup>215</sup>

Sanalle Savilahti löytyy kaksi tieteellistä selitystä. Se voi olla johdannainen sanasta savi, jota Savon moreeniperäisessä maastossa on suhteellisen vähän. Kuitenkin Mikkelin edustalla on poikkeavan laaja saviesiintymä lahden pohjukassa, jonka nimi on Savilahti. Toinen johdannainen tulee henkilönimestä Savo, joka on ikivanhaa alkuperää oleva nimi mm. Laatokan Karjalassa. Mikkelin pitäjän alueelle se on saattanut kulkeutua juuri

Karjalasta saapuneiden asukkaiden myötä.<sup>216</sup> Savilahden aluetta ei ilmeisesti aluksi ollut kovin tarkasti rajattu, mutta myöhemmin se käsitti koko muotoutuvan Savon maakunnan rintamaiseen, erämaiseen ja uudisasutukseen antaen nimen koko maakunnalle.

Nimitys Suur-Savo periytyy 1400–1500-luvulta, jolloin asutuksen edetessä kirkko ja pitäjä täytyi erottaa käsitteellisesti toisistaan.<sup>217</sup> 1400-luvun alkupuolella, ollessaan laajimmillaan, Savilahti oli myös Savon ainoa pitäjä.<sup>218</sup> Sen katsotaan pohjoiseen ulottuneen aina nykyisen Iisalmen taakse, mutta etelässä vain noin parinkymmentä kilometriä nykyistä etelämmäs. Savilahdesta kasvoi suurpitäjä, josta erotettiin vuonna 1442 Juvan seurakunta. Jäljelle jäänyt Savilahti jaettiin 1500-luvun alussa kahdeksi hallintopitäjäksi: Visulahdeksi ja Pellosniemeksi. Koko alue, Visulahti, Pellosniemi ja Juva, muodostivat Suur-Savon eli yhden maavouti- ja tuomiokunnan.<sup>219</sup> Visulahti ja Pellosniemi taas muodostivat yhden seurakunnan, jota kutsuttiin Savilahdeksi.

Nimien tarkastelu tuo selvästi esille, että tämä laaja Sisä-Suomen järvi-alue omasi yhteyksiä sekä itään että länteen. Mikkelin seudun ristiretkiajan asutuksen etnisestä alkuperästä ja kristinuskon tulon suunnasta voidaan myös päätellä, että sanat Savilahti ja Suur-Savo ovat itäistä perua. Ylienkei Mikaelin yhdistämistä Savon varhaisimman kristillisen kirkon toimintaan voidaan pitää erittäin todennäköisenä teoriana, vaikka suorita todisteita ei tältä kaudelta tunneta.

## Mikael-kultti

Väinö Wallin toteaa osittain vanhentuneessa kirjoituksessaan seuraavasti:

»Kaikkien suosituimpia kansan pyhimyksiä on muinoin ollut pyhä Mikael. Halki aikojen on hänen nimikkopäivänsä ollut kansan ylempiä vietto- ja merkkipäiviä, ja vuodenajan ja luonnon, maanviljelyksen ja metsästyksen juhla. Monet ovat ne vietot ja tavat, jotka vielä nytkin todistavat Mikkelinpäivän muinaista arvoa. Näihin muistoihin kuuluvat myöskin maamme monet Mikkelille pyhitetyt keskiaikaiset kirkot ja niiden kirkkopyhäin vietot, jotka puolestaan osoittavat pyhän Mikkelin vaikutusta kirkollisessa ja seurakunnallisessa elämässä. Pyhän Mikaelin kirkkoja on ollut kaikissa osissa Suomea.»<sup>220</sup>

Vaikka tällä kirjoituksella tarkoitetaan lähinnä roomalaiskatolista perinnettä, voidaan ortodoksinen perinne yhdistää ajattelutavaltaan siihen. Eurooppalaisittain Mikael-kultin leviäminen oli laajaa ja monipuolista. Tutkimuksen alkuosassa esitellyt Mikael-dedikaatiot osoittavat, että ylienkei Mikaelin asema ylitti aluksi kahden ja myöhemmin useammankin kristillisen suuntauksen rajat. Lähtökohtana oli Mikaelin vankka liturginen, teolo-

ginen, historiallinen ja jopa poliittinen ja sosiologinen asema jakamattoman kirkon ajalta.

Vaikka keskiaikaista Mikael-kulttia ei Suomessa juuri tutkittu, voidaan perustellusti väittää, että Mikael oli lähetyskaudella Pohjolassa hyvin suosittu, vaikka jäikin myöhemmin vähemmälle huomiolle.<sup>221</sup> C. A. Nordmanin mukaan Mikael oli pyhimys, joka esiintyi varhaisimmassa suomalaisessa taiteessa.<sup>222</sup> Kustaa Viikuna on osoittanut, että Mikko (Mikael) oli tavallinen nimi keskiajan Suomessa.<sup>223</sup> Aarno Maliniemi viittaa katolisen ajan henkilöstönimistötutkimuksessaan samaan todeten pyhimyskalenterin perusteella Mikaelin olleen erittäin yleinen nimi.<sup>224</sup>

Teologisesti on Mikael-kultin historiaa tarkasteltaessa syytä muistaa, että ylienkelillä oli kansanhurskaudessa aina taivaallisen sotajoukon ylipäällikön asema, joka maallisia pyrkimyksiä edustavassa ajattelussa korvattiin kristittyjä suojelevan sotaväen taivaallisella johtajalla. Siksi kultti sopi hyvin rajaseuduille, kuten Suomeen. Taistelua idän ja lännen välillä käytiin ei vain kristillisyydestä, vaan myös pakanuuden kukistamisesta. Itäinen osa Suomesta sai kristinuskon ortodoksisessa muodossa, jolle oli tyypillistä suuri joukko kirkon pyhiä: apostolit, evankelistat, profeetat, marttyyrit, tunnustajat, enkelit, pyhittäjät, vanhurskaat ja Kristuksen tähden houkat. Pyhien elämäkerrat ja usko Jumalan pyhyyteen oli voimakasta, koska pyhien elämä ilmensi tuon ajan ihmisille voimakkaasti Raamatun totuutta ja aitoutta. On perusteltua väittää, että ylienkeli Mikaelille omistettujen kirkkojen suuri määrä sekä Mikael-nimien yleisyys puhuu ylienkelin laajasta vakiintuneesta asemasta. Mikaelilla ei ollut idässä Pyhän Olavin kaltaista kilpailijaa, joka olisi syrjäyttänyt hänet. Pikemminkin ortodoksisesta ajattelusta kasvava syvä kunnioitus ja kiintymys kirkon perinteeseen edellytti pitäytymistä vanhaan ja totuttuun. Tässäkin ortodoksisuus on aina vähemmän altista muoti-ilmiöille ja muutoksille.

## Kirkon patronuksen määrittäminen

Jakamattoman kirkon ajalta periytyy tapa nimetä kirkoille, linnoille ja kaupungeille oma suojeleuspyhimyksensä tai nimikkopyhänsä. Ortodoksinen Bysantista aina Suomeen saakka ulottunut perinne tuntee kirkkojen temppelijuhlan eli praasniekan. Jokainen ortodoksinen kirkko on omistettu yhdelle tai useammalle kirkon pyhälle. Sama käytäntö on myös roomalaiskatolisessa kirkossa. Kirkon patronuksen määrittämisen lähtökohdat tosin vaihtelevat. Ortodoksisen kirkon noudattamasta nimeämisperiaatteesta ei ole säilynyt jälkipolville tarkempaa tietoa. Kirkon ajattelutapa ja hierarkisuus puhuvat piispan harjoittaman patronuksen määrittämistavan puolesta,

joka vaihteli merkittävästi hiippakunnittain. On oletettu, että esim. ikonin omistaminen, seurakunnan mieltymys, jonkun pyhän ja pyhyiden vaikutus, perustajan tahto tai jokin merkkitapaus ohjasivat päätöstä.

Lännessä suojeleuspyhimyksen valinta oli E. Cinthion tutkimuksen mukaan varhaiskeskiajalla objektiivista, myöhäiskeskiajalla subjektiivista.<sup>225</sup> Objektiivisessa valinnassa valinnan ohjasi tiettyyn patronukseen pyhimys itse esim. kirkossa olevien pyhäinjäännösten perusteella.<sup>226</sup> Subjektiivisessa valinnassa valinta tehtiin tiettyssä potentiaalisesta pyhimysten ryhmästä.<sup>227</sup>

Lännessä valinnan perustelut vaihtelivat maittain ja alueittain. Myös kansan hurskauselämällä oli oma merkityksensä. Kansan tahto saattoi johtaa tiettyyn valintaan. Kansan napina aiheutti joskus jopa patronuksen vaihtamisen. Kansan viime kädessä myös vahvisti omalla kirkollisella käytöksellään ja tavoillaan pyhimykseksi tai pyhäksi julistamisen. Keskiaikaiset väitteet, joiden mukaan tanskalaiset tekivät lähetystyötä Pyhän Ristin, tanskalaiskauppiat Pyhän Clemensin ja saksalaiset Pyhän Neitsyen<sup>228</sup> nimissä tai että merenkulkijat rakensivat kirkkonsa aina Pyhän Nikolaoksen muistoksi, ovat pelkkiä yleistyksiä, joilla ei katsota olevan erityistä ennustarvoa yksityistapauksissa. Hallitsijoiden ja vallanpitäjien rahoittamat ja perustamat kirkot olivat lähes aina patronuksen osalta perustajan määrättävissä. Samoin voidaan olettaa, että patronuksen määrittäminen oli toisinaan aika- ja muotisidonnaista. Jotkut patronukset olivat hyvinkin tyypillisiä tietyille ajalle. Näin voidaan puhua mm. Pyhästä Olavista keskiaikaisessa Suomessa. Ylienkeleli Mikaelilla oli jo aikaisemmin mainittu rajaseutupyhän asema. Gadin mukaan mm. kallioille rakennetut kirkot oli usein omistettu Mikaelille.<sup>229</sup> Geomorfologisista syistä tällaisten kriteerien soveltaminen ei tule kysymykseen Savilahdessa, koska kallio ei ole Suomessa poikkeus.<sup>230</sup>

## Milloin Savilahti sai ylienkeleli Mikaelin kirkon?

Savilahden kristillisyyden synty on samalla koko alueen kristillisyyden alku. On perusteltua väittää, että ensimmäiset kristityt olivat ortodokseja. Vuosituhannen alussa vielä vapaina eläneet ja muuhin lähinnä kaupallisessa kosketuksessa olleet suomalaiset heimot joutuivat idän ja lännen väliseen valtataisteluun. Taistelussa olivat mukana niin karjalaiset, hämäläiset, suomalaiset kuin lappalaiset. Nykyisen käsityksen mukaista savolaisuutta ei vielä tunnettu. Ilman kilpailua maamme nimi olisikin ilmeisesti yhtä hyvin Häme kuin Suomi, unohtamatta Karjalaa.

Vanhan Laatokan ja myöhemmin Novgorodin näkökulmasta nykyinen

Mikkelin seutu on kuulunut Hämeeseen. Lehtosalo-Hilander toteaa: »Jos naisten koruja, miesten kaulanauhoja ja muutamaa karjalaista kirvestä ei olisi, kukaan ei yhdistäisi Tuukkalan ja Visulahden hautoja Karjalaan, vaan läntisen Suomen myöhäisiin ruumiskalmistoihin».<sup>231</sup> Tässä kannanotossa unohtuvat tärkeät arkeologiset todistusesineet kuten korvalusikat, lintuaiheiset riipukset, kasteristi, Juoneennurmen risti, yleinen historiallinen tilanne sekä nimistötutkimus. Nämä tärkeät lähteet täydentävät muiden lähteiden kuvaa Savilahden karjalaispogostan kulttuurista. Savilahdessa ollut hämäläisten asutuspesäke karjalaistui myöhemmin ja omaksui ortodoksisen uskon. Laatokan Karjalan kirkollinen hallinto järjestettiin viimeistään 1200-luvun alkupuolella.<sup>232</sup> Länsi-Karjalan yhtenä pogostana Savilahti organisoitui samalla vuosisadalla.<sup>233</sup>

Tuukkalan ja Visulahden käyttöaika sopii hyvin yhteen sen kanssa, mitä tiedämme Laatokan Karjalan kukoistuksesta ja ortodoksisen kirkon harjoittamasta lähetystyöstä.<sup>234</sup> 1100-luvulta alkaen Karjala oli voimakkaimmillaan ja valloitti innokkaasti hämäläisten vanhoja erämaita. Vaikka ortodoksisen uskon merkkejä tavataan Karjalasta 1000-luvulta alkaen, voidaan opillisen kristillisyyden alkamisesta puhua vasta 1200-luvulla. Tällöin alkoi esikristillisen uskonnollisuuden nujertaminen ja uusien kirkkojen laajamittainen perustaminen idän valta-alueilla.<sup>235</sup>

Milloin rakennettiin Savilahden pogostan ensimmäinen kirkko? Oliko kirkko omistettu jo alusta alkaen ylienkei Mikaelille? Varmoja vastauksia ei voi antaa, mutta niin kuin Leena Lehtinen toteaa: »Kristinuskon tarkka tulon aika, tapa ja tulosuunta Etelä-Savoon selviää vasta uusien kaivausten ja inventointien avulla – tähän mennessä esiin kaivettu materiaali ei anna tähän kysymykseen selvää vastausta».<sup>236</sup> Vastaus on arkeologin subjektiivinen näkemys. Laajassa viitekehyksessä vastaus on toinen. Kuten olen tutkimuksessani pyrkinyt osoittamaan. Kristillisyyttä seurasi ortodoksisessa perinteessä aina pappi ja monipuolinen jumalanpalveluselämä. Ortodoksisen uskon tarjoaman elämänasenteen perusajatuksena on aina ollut, että uskon ja elämän tulee olla sopusoinnussa keskenään. Kirkko on Jumalan kohtaamisen paikka, josta haetaan voima arkiseen, karuun elämään. Siksi tuntui oudolta, ellei Savilahden pogostassa olisi ollut pientä ortodoksisista kirkkoa tai tsasounaa. Mitä ilmeisimmin se on sijainnut Visulahden ympäristössä, mistä arkeologit ovat löytäneet kalmiston keskeltä tyhjän tilan puun lahoamisjätteineen.

Milloin Savilahti sai ylienkei Mikaelin kirkon? Kysymykseen voidaan vastata neljällä eri tavalla.

1. Juhani Rinteen mielestä ylienkei Mikael saapui roomalaiskatolisuuden myötä 1300-luvun alussa.<sup>237</sup> Väite jää ilman tieteellisiä perusteita.

2. Kun Savilahden seurakunnalle rakennettiin uusi kirkko 1400-luvun lopulla, määrättiin kirkon vihkimisen yhteydessä kirkon nimikkopyhäksi

ylienkehi Mikael. Mikkelin keskiaikaisena kivisakastina ja Savon vanhimpana kirkollisena rakennuksena se valmistui piispa Bitzin tuella ilmeisesti 1470–80-luvulla. Katolisen kirkon näkökulmasta Mikaelin valitseminen patronukseksi on kuitenkin epätavallista. Luonnollisempaa olisi ollut valita esim. Pyhä Olavi, Pyhä Henrik, Pyhä Yrjänä tai Pyhä Eerik.<sup>239</sup>

3. Kolmas vaihtoehto on, että joko roomalaiskatolisen ajan lopulla tai luterilaisen ajan alussa 1500–1600-luvulla ylienkehi Mikael vain jostakin syystä syrjäytti aiemman patronuksen.<sup>240</sup> Historiallisia perusteita patronuksen vaihtamiseen ei tunneta ja siksi koko vaihtoehto tuntuu mahdottomalta.

4. Neljäs mahdollisuus on, että ylienkehi Mikael oli Mikkelin ensimmäisen kristillisen kirkon, Savilahden ortodoksisen pogostan pääkirkon tai vaallinen esirukoilija, jonka roomalaiskatolinen kirkko sittemmin 1300-luvun alussa adoptoi.<sup>241</sup> Väitettä ei tietenkään pystytä täysin todistamaan, mutta sitä voidaan pitää todennäköisenä teoriana. Suomessa tunnetut Mikael-omistukset, Mikaelin vankka asema itäisessä perinteessä, Savilahden kirkollinen historia 1100–1300-luvulla, ortodoksisen kirkon opillinen luonne ja tradition merkitys, arkeologiset löydöt, nimistöhistoria, kansan hurskauselämä ja tapakulttuuri sekä Mikaelin suuri hengellinen, kulttuurinen ja poliittinen arvo puolustavat väitettä, että Savilahden ensimmäinen kristillinen kirkko oli omistettu ylienkehi Mikaelin muistolle.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Hopko, T. Ortodoksinen usko (1975), s. 32.
- <sup>2</sup> Iso Raamatun tietosanakirja (1974), s. 801.
- <sup>3</sup> Ibid. s. 802.
- <sup>4</sup> Malinovski, N. Dogmatiikka (1921), s. 258–260.
- <sup>5</sup> Hopko, T. (1975), s. 33.
- <sup>6</sup> Malinovski, N. (1921), s. 191–195.
- <sup>7</sup> Väänänen, K. Pyhä Miikael kristillisessä traditiossa ja kansanperinteessä. Porssalmi 4/82 (1982), s. 38.
- <sup>8</sup> Eckhardt, T. Engel und Propheten (1959), s. 8.
- <sup>9</sup> Ibid. s. 9.
- <sup>10</sup> de Caluwe, R. Enkelit ikonografiassa (1980), s. 6.
- <sup>11</sup> Ibid. s. 10.
- <sup>12</sup> Malinovski, N. (1921), s. 184, 185.
- <sup>13</sup> Ibid. s. 195–200.
- <sup>14</sup> Iso Raamatun tietosanakirja (1974), s. 801–804.
- <sup>15</sup> Ibid. s. 3595.
- <sup>16</sup> Eckhart, T. (1959), s. 13.
- <sup>17</sup> Väänänen, K. (1982), s. 38.
- <sup>18</sup> Ibid. s. 38.



- <sup>19</sup> Malinovski, N. (1921), s. 184, 186.
- <sup>20</sup> Iso Raamatun tietosanakirja (1974), s. 3595; Malinovski, N. (1921), s. 199.
- <sup>21</sup> Ibid. s. 3595; Ibid. s. 199.
- <sup>22</sup> Hopko, T. (1975), s. 32, 33.
- <sup>23</sup> Iso Raamatun tietosanakirja, (1974), s. 801.
- <sup>24</sup> Valittu kansa joutui maanpakolaisuuteen Baabeliin, israelilaiset vuonna 722 eKr. ja juutalaiset vuonna 587 eKr. Baabelin vankeus kesti vuoteen 538 eKr., jolloin juutalaiset saivat palata kotimaahansa.
- <sup>25</sup> Malinovski, N. (1921), s. 186, 187.
- <sup>26</sup> Teinonen, R. ja S. Ajasta Ylösnousemukseen (1976), s. 53.
- <sup>27</sup> Iso Raamatun tietosanakirja (1974), s. 595.
- <sup>28</sup> Väänänen, K. (1982), s. 38.
- <sup>29</sup> Ibid. s. 38.
- <sup>30</sup> Ibid. s. 38.
- <sup>31</sup> Ibid. s. 39.
- <sup>32</sup> Ibid. s. 39.
- <sup>33</sup> Ibid. s. 39.
- <sup>34</sup> de Caluwe, R. (1980), s. 12.
- <sup>35</sup> Iso Raamatun tietosanakirja (1974), s. 3595.
- <sup>36</sup> Ibid. s. 803.
- <sup>37</sup> Hopko, T. (1975), s. 33.
- <sup>38</sup> Väänänen, K. (1982), s. 39.
- <sup>39</sup> Teinonen, R. ja S. (1975), s. 53.
- <sup>40</sup> Malinovski, N. (1921), s. 276.
- <sup>41</sup> Ibid. s. 276.
- <sup>42</sup> Hopko, T. (1975), s. 54–56.
- <sup>43</sup> Väänänen, K. (1982), s. 39.
- <sup>44</sup> Ibid. s. 39.
- <sup>45</sup> Uusi testamentti, Apostolien teot 17:19–34.
- <sup>46</sup> Eusebiuksen kirkkohistoria (1937), s. 133.
- <sup>47</sup> Ball, H. Dionysios Areopagita (1960), s. 21.
- <sup>48</sup> Meyendorff, J. Christ in Eastern Christian Thought (1975), s. 99.
- <sup>49</sup> Ball, H. (1960), s. 34.
- <sup>50</sup> Pelikan, J. The Christian Tradition (1971), s. 344.
- <sup>51</sup> Ibid. s. 344.
- <sup>52</sup> Pseudo-Dionysios, The Complete Works (1987), s. 198.
- <sup>53</sup> Lossky, V. The Vision of God (1973), s. 99; The Mystical Theology of Eastern Church (1976), s. 37.
- <sup>54</sup> Pelikan, J. (1971), s. 345, 346.
- <sup>55</sup> Malinovski, N. (1921), s. 198.
- <sup>56</sup> Staniloae, D. Orthodoxe Dogmatik (1985), s. 401, 402.
- <sup>57</sup> Meyendorff, J. St. Gregory Palamas and Spirituality (1959), s. 86–89; A Study of Gregory Palamas (1964), s. 42, 61, 169, 199; Christ in Eastern Christian Thought (1975), s. 91–111; Byzantine Theology (1976; s. 27, 28.
- <sup>58</sup> Kilstrom, B. Patronus (1968), s. 146.
- <sup>59</sup> Wallin, V. Kirkkojemme suojeluspyhat (1896), s. 68.
- <sup>60</sup> Ibid. s. 68.
- <sup>61</sup> Rinne, J. Turun tuomiokirkko keskiaikana (1952), s. 223–228.

- <sup>62</sup> Korpela, J. (1989), s. 92.  
<sup>63</sup> Ibid. s. 92.  
<sup>64</sup> Ibid. s. 98.  
<sup>65</sup> Ibid. s. 98.  
<sup>66</sup> Ibid. s. 98.  
<sup>67</sup> Ibid. s. 92–98.  
<sup>68</sup> Kirkinen, H. Karjala idän ja lännen välissä I (1970), s. 258–267.  
<sup>69</sup> Ojanen, E. Itä (1990). Suomen Kuvalehti 35/90, 45–47.  
<sup>70</sup> Ibid. s. 46.  
<sup>71</sup> Jaakkola, J. Suomen idänkysymys (1942), s. 14; Suomen historian ääriviivat (1940), s. 54.  
<sup>72</sup> Ojanen, E. (1990), s. 47.  
<sup>73</sup> Huurre, M. 9000 vuotta Suomen esihistoriaa (1979), s. 110–113.  
<sup>74</sup> Ibid. s. 137–141.  
<sup>75</sup> Korpela (1989), s. 99.  
<sup>76</sup> Vilkuna, K. Pähkinäsaaren rauha kansantieteellisessä katsannossa (1960), s. 21. Kalima, J. Slaavilaisperäinen sanastomme (1952); Valtros, I. Ortodoksisesta kulttuurista kirjallisuudessa, Ortodoksia 32 (1982), s. 100; Itkonen, E. ja Joki, A. Suomen kielen etymologinen sanakirja II–III (1958–62).  
<sup>77</sup> Läntinen, A. Näkökulmia Suomen kristillistämisen alkuvaiheisiin. Muinaisrunot ja todellisuus (1987), s. 131.  
<sup>78</sup> Kirkinen, H. Muinais-Karjalan Savilahden pogosta. Bysantin perinne ja Suomi (1987), s. 90; Pirinen, K. Savo I (1988), s. 289–292; Kurujo, E. Ortodoksisen kirkon alkuvaiheet Suomessa, Novella Plantatio (1955), s. 167.  
<sup>79</sup> Kirkinen, H. (1987), s. 81.  
<sup>80</sup> Huurre, M. (1979), s. 190–196.  
<sup>81</sup> Ibid. s. 222.  
<sup>82</sup> Voionmaa, V. Suomen karjalaisen heimon historia (1969), s. 57–61; Kähönen, E. Vanha Äyräpää I (1959), s. 154–155; Kirkinen, H. (1987), s. 88–89, 91–92; Donnert, E. Das Kiewer Russland. Kultur und Geistesleben von 9. bis zum beginnenden 13. Jahrhundert (1983), s. 41; Rinne, J. Savo I. (1947), s. 86–88.  
<sup>83</sup> Ylönen, A. Jääsken kihlakunnan historia I (1957), s. 473–480.  
<sup>84</sup> Suvanto, S. Ruotsin ja Venäjän raja Suomessa ennen Pähkinäsaaren rauhaa (1986), s. 54–57.  
<sup>85</sup> Kirkinen, H. Karjala taistelulenttänä (1976), s. 12.  
<sup>86</sup> Viikki, R. juhlapuheesta Mikkelin kaupungin 150-vuotisjuhlassa vuonna 1988.  
<sup>87</sup> Pirinen, K. (1988), s. 398, 399.  
<sup>88</sup> Polnoe sobranie russkij letopisnej I (1962).  
<sup>89</sup> FMU I, s. 313.  
<sup>90</sup> Kirkinen, H. (1987), s. 89, 91.  
<sup>91</sup> Almgren, A. (toim.) Viikingit (1967), s. 93.  
<sup>92</sup> Lappalainen, P. Karjalan maa (1979), s. 27.  
<sup>93</sup> Rosen, R. Kolmas ristiretki Suomeen, Tapahtumia ja taustaa (1945), s. 62.  
<sup>94</sup> Simola, H. Grönlund, E. ja Uimonen-Simola, P. Etelä-Savon asutushistorian paleoekologinen tutkimus (1988), s. 29.  
<sup>95</sup> Lappalainen, O. (1979), s. 34, 35.  
<sup>95</sup> Kirkinen, H. Merjasta Mikkeliin. Inkerin tiellä. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70 (1990), s. 242.

- <sup>97</sup> Novgorodilaiset ikonit 1100–1600-luku (1981), s. 8.
- <sup>98</sup> Kirkinen, H. Karjala idän kulttuuripiirissä (1963), s. 74.
- <sup>99</sup> Jaakkola, J. Suomen varhaiskeskiaika. Suomen historia III (1938), s. 36, 37.
- <sup>100</sup> Pirinen, K. Suomen lähetysalueen kirkollinen järjestäytyminen. Novella Plantatio, SKHS T. 56 (1955), s. 51; FMU I, s. 463 puhuu v. 1339 neuvotteluista Ruotsin ja Novgorodin välillä ja ruotsalaisten halusta evakuoida heidän valtansa alla olevia ihmisiä. Pirinen ymmärtää sanat: »A sihj ne vydadimj; Kreshtshe-ni sutj v nashju veru» siten, että ortodoksit olisivat fyysisesti kastaneet roomalaiskatoliset uudelleen ortodokseiksi.
- <sup>101</sup> Broms, H. Alkukuvien jäljillä (1985), s. 83.
- <sup>102</sup> Ojanen, E. (1990), s. 46.
- <sup>103</sup> Ibid. s. 46.
- <sup>104</sup> Haavio, M. Bjarmien vallan kukoistus ja tuho (1965), s. 110.
- <sup>105</sup> Korpela, J. (1989), s. 86.
- <sup>106</sup> Shaskoljskij, I. P. Borba za sobranennie vyhoda k Baltijskomu morju v XIV veke (1987), s. 143, 144.
- <sup>107</sup> Korpela, J. (1989), s. 86.
- <sup>108</sup> Pirinen, K. SKHS T. 56 (1955), s. 63, 64.
- <sup>109</sup> REA, s. 52.
- <sup>110</sup> Rinne, J. Hark 45 (1939), s. 10, 11; Hassinen, E. Mikkelin keskiaikainen kivisakasti (1986), s. 5; Hämeessä on suurin osa maamme kivisakasteista. Ne ajoittuvat kaikki 1480–1520, Hämeen historia I (1955), s. 634, 635.
- <sup>111</sup> Rinne, J. (1939), s. 16.
- <sup>112</sup> Ibid. s. 15–17; Rinne, J. Savo I (1947), s. 93, 94.
- <sup>113</sup> Kähönen, E. (1959), s. 155, 156.
- <sup>114</sup> Lehtosalo-Hilander, P.-L. Savon historia I (1988), s. 222.
- <sup>115</sup> Ibid. s. 222.
- <sup>116</sup> Ibid. s. 223.
- <sup>117</sup> Huurre, M. (1979), s. 134, 135, 171.
- <sup>118</sup> Ibid. s. 171; Kivikoski, E. Suomen esihistoria (1961), s. 270–272.
- <sup>119</sup> Lehtosalo-Hilander, P.-L. (1988), s. 223.
- <sup>120</sup> Wirilander, H. Mikkelin pitäjän historia (1982), s. 38.
- <sup>121</sup> Kirkinen, H. (1987), s. 81.
- <sup>122</sup> Wirilander, H. (1982), s. 46.
- <sup>123</sup> Ibid. s. 46.
- <sup>124</sup> Kirkinen, H. (1987), s. 91, 92; Rinne, J. (1939), s. 14–16.
- <sup>125</sup> Kivikoski, E. (1961), s. 271.
- <sup>126</sup> Museoviraston kirje LC-Mikkeli-Savilahdelle 24.2.1983, nro 2191.
- <sup>127</sup> Lehtosalo-Hilander, P.-L. (1988), s. 194–199.
- <sup>128</sup> Huurre, M. (1979), s. 171.
- <sup>129</sup> Lappalainen, P. (1979), s. 19.
- <sup>130</sup> Ibid. s. 34; Kirkinen, H. (1963), s. 66–70.
- <sup>131</sup> Leppäaho, J. Ristiretkiaikaisen muinaiskalmiston tutkiminen Visulahdessa (1957), s. 1–17.
- <sup>132</sup> Torvinen, M. Mikkeli, Visulahti, koekaivaus 29.5.–30.6.1978, s. 2.
- <sup>133</sup> Ibid. s. 2.
- <sup>134</sup> Lehtosalo-Hilander, P.-L. (1988), s. 194.
- <sup>135</sup> Torvinen, M. (1978), 2–3.

- <sup>136</sup> Ibid. s. 1–7.
- <sup>137</sup> Nieminen, E.-L. Kaivauskertomus Visulahden rautakautisen kalmiston koekai-  
vauksesta vuodelta 1981 s. 1–8.
- <sup>138</sup> Savon Sanomat 17.7.1990, artikkeli »Muinaismuistojäännöksiä löytyi».
- <sup>139</sup> Ibid.
- <sup>140</sup> Appelgren, H. Suomen muinaislinnat (1891), s. 237.
- <sup>141</sup> Torvinen, M. (1978), s. 3.
- <sup>142</sup> Westerholm, M. Esihistoriallinen kalmisto Sairilan seudulla Mikkelin pitäjässä  
(1929), s. 10.
- <sup>143</sup> Lehtosalo, P.-L. Mikkelin kalmistot ja karjalainen kulttuuri. Laudaturtyö Hel-  
singin yliopiston arkeologian laitoksella (1966).
- <sup>144</sup> Leppäaho, J. (1957), s. 15.
- <sup>145</sup> Kirkinen, H. (1987), s. 92.
- <sup>146</sup> Ibid. s. 92.
- <sup>147</sup> Ibid. s. 92, 93.
- <sup>148</sup> Leppäaho-Hilander, P.-L. (1988), s. 196.
- <sup>149</sup> Ibid. s. 193.
- <sup>150</sup> Ibid. s. 193.
- <sup>151</sup> Heikel, A.O. SMYA X (1899).
- <sup>152</sup> Lehtosalo-Hilander, P.-L. (1988); s. 193.
- <sup>153</sup> Pälsi, S. kertomus 16.10.1933.
- <sup>154</sup> Ibid. kertomus 29.1.1935.
- <sup>155</sup> Lehtosalo-Hilander, P.-L. (1988), s. 193.
- <sup>156</sup> Ibid. s. 194.
- <sup>157</sup> Ibid. s. 194.
- <sup>158</sup> Lehtosalo-Hilander, P.-L. Keski- ja myöhäisrautakausi. Suomen historia I  
(1984a), s. 246–248.
- <sup>159</sup> Lehtosalo-Hilander, P.-L. (1988), s. 197.
- <sup>160</sup> Ibid. s. 194, 196.
- <sup>161</sup> Schvindt, T. Tietoja Karjalan rautakaudesta. SMYA XIII (1893).
- <sup>162</sup> Tallgren, A. M. Suomen muinaisuus. Suomen historia I (1931), s. 192.
- <sup>163</sup> Nordman, C. A. Karelska järnålderstudier. SMYA XXXIV (1924), s. 191.
- <sup>164</sup> Äyräpää, A. Katsaus Savon muinaisuuteen (1939), s. 51–62.
- <sup>165</sup> Rinne, J. (1947), s. 25–29.
- <sup>166</sup> Kivikoski, E. Suomen esihistoria. Suomen historia I (1961), s. 271, 272.
- <sup>167</sup> Simola, H. Grönlund, E. ja Uimonen-Simola, P. (1988), s. 29.
- <sup>168</sup> Lehtosalo-Hilander, P.-L. (1988), s. 218.
- <sup>169</sup> Huurre, M. Itä-Suomen rautakautinen asutus arkeologian valossa (1984), s.  
314.
- <sup>170</sup> Museoviraston kirje LC-Mikkeli-Savilahdelle 24.2.1983.
- <sup>171</sup> Pirinen, K. (1988), s. 291.
- <sup>172</sup> Ibid. s. 291.
- <sup>173</sup> Ibid. s. 288.
- <sup>174</sup> REA, s. 510.
- <sup>175</sup> Pirinen, K. (1988), s. 286.
- <sup>176</sup> Tuhkalan taustoja. Kylähistoria (1989), s. 19; Pirinen, K. (1988), s. 292.
- <sup>177</sup> Rinne, J. (1947), s. 94; Poppius, L. Juvan esihistoria ja vaiheet seurakunnan  
perustamisesta Uudenkaupungin rauhaan (1957), s. 24, 25.

- <sup>178</sup> Sarasmo, E. Juvan Kappelipellon ruumiskalmisto (1938), s. 1–45.
- <sup>179</sup> Huurre, M. Ruumiskalmistojen kaivaus Kappelipellossa 1972 (1973), s. 1–8.
- <sup>180</sup> Ibid. s. 1–8.
- <sup>181</sup> Ibid. s. 1–8.
- <sup>182</sup> Ibid. s. 8.
- <sup>183</sup> Huurre, M. Ruumiskalmistojen tutkimus Juvan Remojärven Kappelipellolla 1973 (1973), s. 1–4.
- <sup>184</sup> Huurre, M. Kirje Sergei Kirtolalle 12.4.1989.
- <sup>185</sup> Simola, H. Grönlund, E. ja Uimonen-Simola, P. (1988), s. 29.
- <sup>186</sup> Itkonen, E. ja Joki, A. Suomen kielen etymologinen sanakirja IV (1983), s. 189.
- <sup>187</sup> Lappalainen, P. Pieksämäen seudun historia I, II (1961), s. 124, 845.
- <sup>188</sup> Tepponen, H. Pieksämäen pitäjän kertomus (1915), s. 31.
- <sup>189</sup> Tarkiainen, P. Pieksämäen seudun varhaista esihistoriaa. Artikkelit kirjassa Naakkima (1989), s. 30.
- <sup>190</sup> Kirkinen, H. Suomi ja sen asukkaat venäläisissä lähteissä vuoteen 1323. Suomen väestön esihistorialliset juuret (1984), s. 271; Suvanto, S. Suomen historia 2 (1985), s. 24.
- <sup>191</sup> Mäkelä, A. Nastolan historia I (1979), s. 34.
- <sup>192</sup> Ibid. s. 34.
- <sup>193</sup> Kirkinen, H. (1987), s. 81.
- <sup>194</sup> Jokipii, Suomen Museo (1985), s. 49.
- <sup>195</sup> Tarkiainen, P. Pähkinäsaaren rauhan raja ja Savon rajojen kehitys vuoteen 1595 (julkaisematon artikkeli 1990), s. 2.
- <sup>196</sup> Suvanto, S. (1985), s. 34, 43, 44.
- <sup>197</sup> Vahtola, J. Tornion- ja Kemijokilaakson asutuksen synty (1980), s. 96–102.
- <sup>198</sup> Pieksämäen lehti 18.3.1986, artikkeli »Pähkinäsaaren raja kulkenut Naarajärvellä?».
- <sup>199</sup> Itkonen, T.I. Suomen lappalaiset vuoteen 1945 (1948), s. 409, 410.
- <sup>200</sup> Arkkipiispa Paavalin juhlapuhe Visulahden tsasounan vihkiäisjuhlassa 25.10.1986.
- <sup>201</sup> Itkonen, E. ja Joki, A. Suomen kielen etymologien sanakirja III (1981), s. 669.
- <sup>202</sup> Ibid. s. 669.
- <sup>203</sup> Lappalainen, P. (1961), s. 447, 455, 458.
- <sup>204</sup> Pirinen, K. (1988), s. 287.
- <sup>205</sup> Ibid. s. 286.
- <sup>206</sup> Gebhard, H. Savonlinnan läänin oloista vuoteen 1571 (1889).
- <sup>207</sup> Pirinen, K. Savon historia II:1 (1988), s. 545.
- <sup>208</sup> Kuujo, E. Entisajan Mikkeli, Mikkelin kaupungin vaiheita 1838–1917 (1971), s. 18.
- <sup>209</sup> Wirilander, H. (1982), s. 76.
- <sup>210</sup> Koranter, A. G. Kertoelma Suur-Savosta eli Mikkelistä (1848), s. 35.
- <sup>211</sup> Wirilander, H. (1982), s. 76.
- <sup>212</sup> Wirilander, H. (1982), s. 76.
- <sup>213</sup> Pirinen, K. (1988), s. 267–270.
- <sup>214</sup> Wirilander, H. (1982), s. 59; FMU 313; Rinne, J. (1947), s. 83.
- <sup>215</sup> Wirilander, H. (1982), s. 59; Rinne, J. (1947), s. 83, 84.
- <sup>216</sup> Wirilander, H. (1982), s. 60; Rinne, J. (1947), s. 83–87; Gebhard, H. (1889), s. 11; Lappalainen, P. Säamingin historia (1970), s. 13.

- <sup>217</sup> Pirinen, K. (1988), s. 270, 271.  
<sup>218</sup> Wirilander, H. (1982), s. 66.  
<sup>219</sup> Ibid. s. 67, 84, 98, 424.  
<sup>220</sup> Wallin, V. (1986), s. 68.  
<sup>221</sup> Gad, T. (1966), s. 617–620.  
<sup>222</sup> Nordman, C.A. Mikael, KHL XI (1966), s. 626.  
<sup>223</sup> Vilkuna, K. Helgener, KHL VI (1961), s. 339–340.  
<sup>224</sup> Maliniemi, A. Katolisen ajan henkilönimistö. Suomen kulttuurihistoria I (1933), s. 550.  
<sup>225</sup> Cinthio, E. Heiligenpatrone und Kirchenbauten während des fruehen Mittelalters (1967), s. 162, 163.  
<sup>226</sup> Zimmermann, G. Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter (1958–59), s. 115, 123.  
<sup>227</sup> Ibid. s. 103; Cinthio, E. (1967), s. 163.  
<sup>228</sup> Suvanto, S. Keskiäika. Satakunnan historia III (1973), s. 388, 239.  
<sup>229</sup> Gad, T. (1966), s. 617.  
<sup>230</sup> Korpela, J. (1989), s. 91.  
<sup>231</sup> Lehtosalo-Hilander, P-L. (1988), s. 224.  
<sup>232</sup> Kirkinen H. (1987), s. 91.  
<sup>233</sup> Ibid. s. 91.  
<sup>234</sup> Lehtinen, L. Opas Etelä-Savon esihistoriaan (1989), s. 126.  
<sup>235</sup> Ibid. s. 126.  
<sup>236</sup> Ibid. s. 126.  
<sup>237</sup> Rinne, J. (1939), s. 13.  
<sup>238</sup> Hassinen, E. (1986), s. 5.  
<sup>239</sup> Korpela, J. (1989), s. 99.  
<sup>240</sup> Ibid. s. 99.  
<sup>241</sup> Ibid. s. 99.

## SUMMARY

Pekka Jyrkinen, Archangel Michael and the origins of Christianity in Suur-Savo area, Finland

There are not many reliable sources about the origins of Christianity in Suur-Savo, eastern Finland, or about their connections with the cult of archangel Michael, obviously practiced there since then. In addition, the interpretation of sources has often been tampered in favour of researcher's national, political or theological interests. In order to overcome these I have used a polymethodic approach combining theological, ethnological, linguistic, historical and archaeological analysis of data.

The article is divided into two parts. As an introduction I discuss about the theology and history of archangel Michael. Rest of the article deals with different kinds of data mainly excavated from five burial grounds in Suur-Savo. The analysis of data shows that the first Christians in Suur-Savo were Orthodoxes by religion and that the first Christian church on the area was most probably dedicated to

archangel Michael. Further, on the basis of my analysis it seems reasonable to argue that the Orthodox Christianity of Suur-Savo is closely linked with the Karelian one, especially with the so called *pogosta* of Savilahti. However, our knowledge about the early history of Finnish and Karelian Christianity in general and Orthodoxy in particular is far from satisfactory. More polymethodic researches and joint research with other, especially with Karelian and Soviet scholars, is demanded to clarify the beginnings of Christian area in eastern parts of Finland and in Karelia.

**Ismo Pellikka**

## **Pyhät isät ja pyhät haltijat**

### **Kristinuskon ja mansien uskonnon kohtaaminen 1900-luvun alussa**

»Mitä uskontoa sitten nämä vogueit ovat? Siihen melkein tekisi mieli vastata, kuten voguei, jos häneltä jotain uskonnon asioista kysyy: кто его знает («Kuka sen tietää?») Jos oikeauskoisuuden sisällitys on ristin merkin teko huoneeseen tullessa ja ruoan edellä ja jälkeen, sekä levolle panna ja ylös noustessa, on voguei oikeuskoinen.»<sup>1</sup>

Näin arvioi professori Artturi Kannisto vogueien eli mansien suhdetta kristinuskoon tämän vuosisadan alussa. Monien muiden suomalaisten tutkijoiden tavoin hän keräsi Siperiasta kieli- ja uskontotieteellistä sekä folkloristista materiaalia. Kannisto vietti siperiassa vuodet 1901–1906. Hän oli viimeisiä tutkijoita, joilla oli mahdollisuus kenttätyöhön ennen vallankumousta ja rajojen sulkeutumista tutkijoilta vuosikymmeniksi. Hän liikkui Siperiassa aikana, jona kolme keskenään kilpailevaa uskontoa tai ideologiaa taisteli siellä vaikutusvallasta: kristinusko, mansien alkuperäinen uskonto ja panslavismi.<sup>2</sup> Viimeksi mainittua en kuitenkaan tarkastele.

Kannisto ei ollut ainoa, joka havaitsi taistelun sieluista. Muutamaa vuotta ennen Kannistoa toinen arktisten uskontojen tutkija, K. F. Karjalainen, kirjoitti ostjakeista eli hanteista, mansien naapureista:

»Syynä siihen... että ostjakit harjoittavat uskonnollisia menojaan salassa (or.); he ovat suurimmaksi osaksi kastettuja ja sentähden pakoitetut ulkonaisesti kristittyinä esiintymään. Ostjakimaille leviävä venäläinen asutus vaikuttaa myöskin vanhaa uskontoa tukahuttavasti. Kuitenkin on usko vanhoihin jumaliin vielä kaikkialla voimassa, toisin paikoin vahvempana, toisin heikompana. Vielä rukoilee eteläisimpänäkin asuva, venäläistynein ostjakki metsän ja veden haltiaa riista-arkkuansa aukaisemaan, vielä hän pyytää omilta jumaliltaan terveyttä, onnea ja menestystä sekä lepyttää näitä uhreilansa, mutta niin salassa, että uhritoimitukseen harvoin pääsee samassa kylässä asuva venäläinen asukas osalliseksi.»<sup>3</sup>

Karjalaisen tiedonanto valaise edellä mainittujen uskontomuotojen ja ideologian olemassaoloa ja toimivuutta vuosisadan vaihteessa. Niin Kannisto



kuin Karjalainenkin saivat tutkimusmatkoillaan todistaa tätä akkulturaatio-prosessia.<sup>4</sup> Seuraavassa tarkastelen tuon prosessin luonnetta. Keskeiset kysymykset ovat: millä tavoin kristinuskko vaikutti mansien alkuperäisuskontoon? Millaisten kristinuskoon kuuluvien piirteiden voidaan havaita vaikuttaneen mansien käsitykseen todellisuudesta? Millaisia muutoksia akkulturaatioon osallistuneissa uskonnoissa voidaan kaiken kaikkiaan havaita? Näiden kysymysten tarkastelu on tässä tapauksessa suhteellisen helppoa, koska kohtaavat uskonnot ovat erityyppisiä.<sup>5</sup>

Tarkastelu perustuu Artturi Kanniston keräämään aineistoon.<sup>6</sup> Tämän aineiston suhteen on pidettävä mielessä toisinaan tapahtuneeksi väitetty 'kristillistämistendenssi'. Kannistoa ja Karjalaista on syytetty esimerkiksi siitä, että he näkivät kristinuskkoa ja kristillisiä piirteitä sielläkin, missä niitä ei ollut. Perusteellisempi tutustumien molempien tutkijoiden keräämään aineistoon osoittaa kuitenkin niissä pyrittävän objektiivisuuteen. Kummallakaan ei ole tietoista kristillistämistendenssiä. Lisäksi samanlaisiin tuloksiin ovat päätyneet eräät muutkin tutkijat, joten Kanniston havaintojen luotettavuutta voidaan haluttaessa kontrolloida myöhäisemmällä aineistoilla.<sup>7</sup>

Ennen varsinaista tarkastelua on vielä syytä tehdä muutama terminologinen selvennys. Akkulturaatiolla tarkoitetaan prosessia, jossa kulttuuri muuttuu joutuessaan vieraan kulttuurin keskelle tai sen voimakkaan vaikutuksen alaiseksi. Akkulturaatiossa toinen tai molemmat kulttuurit muuttuvat toistensa vaikutuksesta. Jos vieraan kulttuurin vaikutuksen alaiseksi joutunut kulttuuri menettää jatkuvasti omaa erityisluonnettaan, tapahtuu dekkulturaatiota. Assimilaatio puolestaan tarkoittaa toisen kulttuurin täydellistä sulautumista voimakkaampana kulttuuriin. Usein tätä ennen tapahtuu kuitenkin vasta-akkulturaatiota, jolloin akkulturoitumassa oleva kulttuuri toimii aktiivisesti herättääkseen henkiin entisen olemuksensa.<sup>8</sup> Uskonnon tasolla akkulturaation seuraus voi olla synkretismi; kahden tai useamman uskonnon sekoittuminen. Synkretismin lievempi muoto on piirteiden omaksuminen toisesta uskonnosta ilman että vastaanottavan uskonnon ominaisluonne silti muuttuu.<sup>9</sup>

Miksi kahden tai useamman uskonnon kohtaaminen johtaa synkretismiin? On varsin vähän tutkimusta niistä olosuhteista ja tekijöistä, jotka saavat aikana uuden, synkretistisen uskonnon. On esitetty, että uskonnon ollessa syystä tai toisesta kykenemätön vastaamaan esille nousseeseen polttavaan ja tärkeään ongelmaan vastauksia saatetaan etsiä toisesta uskonnosta. Nämä vastaukset liitettäisiin sitten omaan uskontoon. Uskontohistoria tarjoaa esimerkkejä tällaisista prosesseista, joista tunnetuin lienee Israelin uskonnon ja kanaanilaisen uskonnon kohtaaminen. Vaikka israelilaiset palvelivatkin Jahvea, he omaksuivat uskontoonsa piirteitä kanaanilaisesta hedelmällisyyskultista. Israelin uskonto oli muotoutunut seminomadisessa

kulttuurissa, mutta kanaanilainen uskonto vastasi paremmin muuttuneita olosuhteita israelilaisten maahanmuuton jälkeen.<sup>10</sup>

Minkä luonteista uskontojen kohtaaminen on? Yksinkertaisimmillaan uskontojen kohtaaminen on niiden maantieteellistä rinnakkaineloa. Aikojen kuluessa aineksia siirtyy uskonnosta toiseen. Uskontojen kohtaaminen on toisenlaista lähetystilanteessa. Silloin absoluuttisuutta vaativa, missiönäärinen uskonto pyrkii tietoisesti syrjäyttämään toisen uskonnon. Missiönäärinen uskonto voi suhtautua kohteeseensa ainakin kahdella tavalla.<sup>11</sup>

1. »Te olette väärässä, meillä on sitä vastoin totuus.» Lähetystyötä tekevä uskontokunta katsoo, että sillä on absoluuttinen totuus, jonka se pyrkii välittämään muillekin. Tällainen eksklusiivisuus edellyttää toisen uskonnon syrjäyttämistä.

2. »Näkökantamme ovat pääpiirteissään samat, mutta meidän kantamme on parempi ja syvällisempi kuin teidän.» Tämä suhtautumistapa edellyttää suhteellisen kehittyneitä kulttuuria kummaltakin osapuolelta.

Synkretismi on eriasteista tai eritasoista. Uskonnot voivat elää maantieteellisesti rinnakkain ilman minkäänlaista synkretismia. Mitä itse synkretismiin tulee, voidaan puhua jatkumosta, jonka toisessa päässä on toisen uskonnon torjuminen ja toisessa päässä uskontojen täydellinen fuusioituminen, synkretismi täydellisimmillään. Kukin uskontojen kohtaamistilanne sijoittuu eri kohtaan tällä jatkumolla. Synkretismin eri tasoja voidaan erottaa myös sen mukaan, millaisten piirteiden sekoittumisesta on kysymys.<sup>12</sup>

## »Mitä uskontoa nämä sitten ovat?»

Viime vuosisadan loppupuolella Venäjän ortodoksinen kirkko käynnisti voimakkaan lähetystyön, jonka tavoitteena oli niin ns. lahkolaisten kuin alkuperäiskansojenkin kääntäminen.<sup>13</sup> Myös mansien ja hantien asuttamat Siperian alueet saivat osansa toiminnasta, joka alkoi vuonna 1887. Samaan aikaan panslavismi artikuloi oman tavoitteensa: kaikkien tsaarille kuuluvien alueiden venäläistämisen. Mansit uskontoineen olivat siten tilanteessa, jossa heitä uhkasivat sekä kokonaan vieras ja toisenlainen uskonto että poliittinen ideologia. Molemmat pyrkivät itse asiassa mansien oman kulttuurin ja itsenäisen olemassaolon murskaamiseen. Manseilta edellytettiin nyt toisenlaista elämäntapaa, ajattelutapaa ja uskontoa.

Mansien ja hantien asuma-alueille ja muuallekin Siperiaan oli virallisen valtiokirkon lisäksi levinnyt laajalti myös vanhauskoisuus. Venäjän laita-alueet, kuten Pohjois-Venäjän ja Uralin sekä eräät muut Siperian seudut sekä Volgan ja Donin alueet olivat tunnetusti vainottujen vanhauskoisten

eräitä pakopaikkoja.<sup>14</sup> Ainakaan Kanniston tiedonantojen mukaan vanhauskoisuuden käyttäytymisnormit (alkoholin ja tupakan vastustus sekä sosiaaliseen elämään liittyvä normisto) eivät näytä juurikaan vaikuttaneen mansien uskontoon. Sen sijaan kristinuskon piirteiden siirtyessä mansien uskontoon muodostui erilaisia, eri tilanteissa aktualisoituneita uskomusjärjestelmiä, joista kristinuskon ainekset muodostivat yhden järjestelmän.<sup>15</sup> Ortodoksisesta perinteestä erityisesti pyhien elämäkerrat näyttävät inkorporoituneen mansien uskontoon. Ainakin Nikolaos Ihmeidentekijä ja Pyhä Gregorius yhdistettiin mansien perinteisiin uskonnollisiin juhlapäiviin, pylvontapaikkoihin ja uskonnollisiin kultteihin. Mansien merkittävin jumala, Maailmaa-Katsova-Mies<sup>16</sup> ja mainitut pyhät sulautuivat ominaisuuksiltaan ja tehtäviltään yhteen. Erityisesti tähän jumalaan on liitetty piirteitä Gregorioksesta. Koska Maailmaa-Katsova-Mies oli mansien mytologiassa Taivaanjumalan poika, häneen liitettiin lopulta myös Kristuksen ominaisuuksia.<sup>17</sup> Maailmaa-Katsovan-Miehen ankarat ja julmat piirteet saivat väistyä Kristuksen edustamien ominaisuuksien, kuten rakkauden ja armon tieltä.

Sama ilmiö havaitaan mansien rituaalisessa käyttäytymisessä. Naisilla oli omat riittinsä, jotka liittyivät yleensä synnytykseen tai menstruaatioon. Näissä riiteissä Jumalansynnyttäjä sai oman tehtävän.<sup>18</sup> Häntä rukoiltiin ja hänelle uhrattiin myös muissa elämänkausiin liittyvissä riiteissä. Kanniston keräämästä aineistosta ilmenee, että Jumalansynnyttäjä sai autonomisen aseman mansien uskonnossa. Hänen tehtävänsä eivät rajoittuneet ainoastaan tietyissä elämänvaiheissa aktuaalistuneisiin riitteihin, vaan hänestä tuli naisten jumalatar. Hänen puoleensa käännyttiin silloin, kun muualta ei löytynyt apua.<sup>19</sup>

Myös muita ortodoksisia pyhiä liitettiin mansien uskontoon, ja he saivat samantapaisia tehtäviä. Pyhien puoleen käännyttiin erilaisissa kriisitilanteissa, kuten sairauden sattuessa tai kuolemantapausten yhteydessä.<sup>20</sup> Yleensäkin ortodoksinen kirkkovuoden kalenterilla täydennettiin mansien vuotuisia uskonnollisia juhlia. Täten syntyneet riitit suunnattiin sekä mansien omille jumalille että kristillisille pyhille.<sup>21</sup>

Kannisto tietää kertoa myös kasteesta, ristinmerkin tekemisestä ja ikonien käytöstä.<sup>22</sup> Näillä kristillisillä aineksilla oli yksi yhteinen nimittäjä suhteessa mansien uskontoon. Ne eivät koskaan syrjäyttäneet mansien omia riittejä ja uskomuksia, mutta ne täydensivät niitä. Siten esimerkiksi ikonit ja mansien jumalten kuvat olivat rinnakkain samalla »jumalten hyllyllä», jonka paikka oli manseilla asumuksen nurkassa.<sup>23</sup> Mansien jumalat saivat näin uusia, kristinuskosta omaksuttuja piirteitä ja ominaisuuksia. Jos mansien omat riitit osoittautuivat riittämättömiksi, käännyttiin kristillisten pyhien puoleen. Pyhien tehtävät ja toimialat menivät usein päällekkäin, mutta yhtä kaikki ne toimivat mansien jumalien vaihtoehtoina tai niiden rinnalla.

## Hyväksyminen vai torjuminen?

Sosiologit ovat erotelleet akkulturaation tuloksena syntyneitä kulttuuri- ja uskontomuodostelmia mm. seuraavasti:<sup>24</sup>

1) Hyväksyminen; alkuperäinen kulttuuri muuttuu ulkopuolisen kulttuurin kohtaamisen myötä. Ulkopuolisesta kulttuurista hyväksytään sen pääkohdat; omat alkuperäiset kulttuuripiirteet häviävät.

2) Mukautuminen; kaksi kulttuuria sulautuu yhteen siten, että syntyy uusi itsenäinen ja toimiva kulttuuri.

3) Torjuminen; akkulturaatiota vastustavia liikkeitä syntyy.

Kanniston aineiston valossa näyttää siltä, että mansien uskontoon kuului erilaisia uskomusjärjestelmiä. Niistä kukin on aktualisoitunut eri tilanteissa ja ne ovat erotettavissa toisistaan ainakin teoreettisesti.

Ensimmäinen näistä uskomusjärjestelmistä on jumala- ja haltijausko. Tähän kuuluvat kaikki ihmisen elämää tavalla tai toisella säätelevät jumalat ja muut yliluonnolliset olennot, 'haltijat'; eläinten haltijat, luonnonhaltijat, henkilökohtaiset suojelijat jne. Niihin liittyneet riitit vastasivat arktisten metsästys- ja kalastuskulttuurien elinolosuhteita ja pyrkivät varmistamaan turvallisuuden ja toimeentulon.<sup>25</sup>

Toinen uskomusjärjestelmä on šamaanin ympärille muodostunut uskomusten ja riittien kokonaisuus. Itse asiassa tämä uskomusjärjestelmä edellyttää ensiksi mainittua, sillä šamaani on uskonnollinen spesialisti ja ainoa, joka pystyy kommunikoimaan haltijoiden ja tuonpuoleisen maailman kanssa. Šamaanin rooli aktivoituu kriisitilanteissa, joissa hänet kutsutaan poistamaan kriisi ja palauttamaan elämän kulku normaaliksi.<sup>26</sup>

Kolmas uskomusjärjestelmä on mansien mytologia; myytit, jotka selittävät maailman, ihmisen ja kansan synnyn. Myytit elävät niitä kerrottaessa ja yhä uudelleen toistettaessa. Ne antavat selityksen ja taustan maailmalle ja todellisuudelle sellaisina kuin se nyt on.<sup>27</sup>

Neljäs uskomusjärjestelmä on kristinusko. Sen vaikutus näkyy ennen kaikkea uskonnollisissa juhlissa ja kalendaariiteissä sekä erilaisissa kriisitilanteissa.

Mansien uskonnossa kristilliset ainekset eivät sekoitu uskonnon alkuperäisiin piirteisiin. Mieluummin olisi puhuttava kristillisten aineiden omaksumisesta ja sulauttamisesta jo olemassa olevaan uskomusjärjestelmään. Kun esimerkiksi mansien perinteinen jumala osoitautui kyvyttömäksi tuomaan apua akuuttiin kriisiin, Jumalansynnyttäjään liitettiin ne ominaisuudet, joita odotettiin naisten elämänvaiheissa auttamaan kykenevältä jumalalta tai haltijalta. Tästä huolimatta Jumalansynnyttäjä ja mansijumala pidettiin erillään.

K. F. Karjalaisen näkemys hantien tilanteesta on analoginen mansien

tilanteelle ja valaisee omalta osaltaan kolmen kilpailevan uskonnon ja ideologian keskinäistä suhdetta.

»Että kaikki Vahin ostjakit ovat kastettuja sitä ei kukaan kieltäne, mutta millaisia kristittyjä he ovat, siitä voinee olla hyvinkin erimielisiä, jos nimittäin kristityillä ymmärretään kristinuskon ymmärtäneyttä ja sen opit omistanutta. Voinee määritellä heidät heille omistetun tunnustuksen ulkonaisia vaatimuksia noudattaviksi pakanoiksi. Ostjakki kyllä lapsensa kastattaa ja kuolleensa hautauttaa, mutta ei suinkaan tee tätä uskonnollisen tunteen pakoittamana. Avioliittoa ottaa hän papin siunauksen, jos rahoja sattuu liikennemään papin vaivojen maksuksi, mutta elää myöskin vihkimättömänä, jos syystä tai toisesta ei voi kirkon vaatimusten mukaan avioliittoa rakentaa. Vahilaisista harva ymmärtää edes johonkin määrin venäläistä puhekieltä, sen vähemmin kirkollisissa toimituksissa käytettyä slaavilaista kirkkokieltä. Kirkolliset toimitukset jäävät hänelle siten vain muodollisiksi menoiksi, joiden tarkoituksen hän hämärästi käsittää, jos ollenkaan käsittää. Minkäänlaista varsinaista lähetystyötä eivät hengelliset tähän asti ole Vahilla harjoittaneet – kuten esimerkiksi Obdorskin seuduilla – ja siihen on tietysti suurena syynä se, että vahilaisia virallisesti kristityiksi katsotaan. Ainakaan nykyään ei sielunpaimen ymmärrä laumaansa eikä lauma häntä; hätimiten osaa pappi ostjakiksi kysyä mikä nimesi?, mistä kylästä? ja paljonko maksaa? Ostjakki puolestaan venäjältä tietää ehkä karkeimmat kirosanat – nuo välttämättömät venäläiset puheenalut. Näin ollen ei voi olla puhuttakaan opetuksesta. Vuotuisilla markkinakäynneillään Larjatskojessa pistäytyy syrjäseutujen ostjakki kirkossa, ristiä silmänsä ja asettaa tuohuksen pyhimyksen kuvan eteen. Mutta onnensa katsoo ostjakki sittenkin entisistä jumalistaan riippuvaksi – niiden lisäksi on tullut ehkä joitakuuta uusiakin – ja niiden puoleen hän tarpeissaan kääntyy. Tuo vanha usko kyllä vähitellen heikontuu – ja on jo heikontunutkin – mutta tämä heikontuminen ei joudu niin paljon suoranaisesta kirkon vaikutuksesta, kun tutustumisesta toisinajattelevien venäläisten asukkaiden katsantokantaan. Ja *tuosta* lähteestä ei ainakaan oikeata kristillisyyttä voi ammentaa.»<sup>28</sup> (Kurs. K.F.K.)

Kun mansien uskonto kohtasi kristinuskon, näyttää tulos olleen kristinuskon osittainen hyväksyminen. Se omaksuttiin osittain vaihtoehtona ja osittain kompensaatina mansien alkuperäiselle uskonnolle. Sosiologisin termein ilmaistuna tapahtui akkulturaatiota; sosiaalinen järjestelmä (uskonto) omaksui toiselta sen ominaisuuksia.<sup>29</sup> Synkretismistä sen voimakkaimmassa muodossa ei kuitenkaan ollut kysymys. Kristinuskon aktualisoitui vain rajoitetuilla elämänalueilla tai tiettyinä aikoina. Jotkut mansien perinteiset riitit saivat vaikutteita kristinuskosta, mutta näiden kahden uskonnon ero säilyi.

Edellä luonnehdittujen neljän uskomusjärjestelmän erästä puolta on vielä painotettava. Kristinuskon assimiloituminen esimerkiksi šamanismin kanssa olisi ollut kristinuskon kannalta mahdoton tilanne. Niin kristinuskon kuin šamanisminkin sisältävät ajatuksen välittäjästä, joka ihmisen ja haltijasekä henkimaailman välillä tai ihmisen ja Jumalan välillä. Kristinuskon mukaan on kuitenkin vain yksi välittäjä. Samaa on sanottava kristinuskon ja mansien maailmankuvista. Toisaalla on käsitys maailmasta, jonka Juma-

la on luonut ja antanut ihmiselle varjeltavaksi ja viljeltäväksi. Toisaalla on käsitys lukemattomien haltijoiden ja supranormaaliin olentojen asuttamista maailmasta. Nämä kaksi esimerkkiä assimiloitumisen vaikeuksista nousevat aineistosta; muitakin esimerkkejä voisi mainita. Mansien uskonnon neljä uskomusjärjestelmää eivät olleet sekoitettavissa keskenään.

Akkulturaatio tapahtuu nopeimmin yksilötasolla ja vasta erittäin pitkän ajan kuluttua kokonaiskulttuurin tasolla.<sup>30</sup> Edellä siteeratut Karjalaisen havainnot ja myös Kanniston tiedot tukevat tätä. Mielenkiintoinen tutkimustehtävä olisikin tämän mansien ja kristinuskon akkulturaatioprosessin kokonaisluonne. Vaikka niin mansit kuin hantitkin olivat tutustuneet kristinuskoon jo ennen 1800-luvun lopun lähetystyötä, kristinuskon vaikutus ei ulottunut kokonaiskulttuurin tasolle. Kuten Karjalaisen sitaattikin konkreettisesti osoittavat, ei ollut tapahtunut assimilaatiota, vaan pikemminkin kristinuskon valikoivaa hyväksymistä.

Edellä hahmoteltu näkemys mansien uskonnon ja kristinuskon kohtaamisesta kuvaa tilannetta vuosisadan vaihteessa. 1980-luvulta on kuitenkin olemassa tietoja, jotka kertovat uudesta muutoksesta. Mansien uskonnon neljän uskomusjärjestelmän keskinäinen suhde on muuttunut. Neuvostoliitossa 1920- ja 1930-luvuilla harjoitettu vähemmistökansojen hävittämiseen tähdännyt politiikka synnytti vasta-akkulturaatiota myös uskonnon tasolla. 1980-luvulla on mansien alkuperäisen uskonnon todettu jälleen voimistuneen ja kristinuskon vaikutuksen vähentyneen tai hävinneen.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Kannisto 1963b, 57.
- <sup>2</sup> The Russian Orthodox Church, 161 ss.
- <sup>3</sup> Karjalainen 1983, 35.
- <sup>4</sup> Akkulturaatiosta ks. esim. Allardt & Littunen 1979, 448–449 ja Kilpeläinen 1975, 123–127.
- <sup>5</sup> Ringgren 1969, 8. Toisin on silloin, kun prosessissa osallisina olevien uskontojen alkuperän selvittäminen on vaikeaa. Esimerkiksi Vanhan Testamentin Israelin uskonto on sekoitus israeliläisistä ja kanaanolaisista uskonnoista; kummankaan alkuperää ei voida selvittää.
- <sup>6</sup> Kannisto 1951–1963.
- <sup>7</sup> Ks. esim. Čistov 1976, 196–228.
- <sup>8</sup> Kilpeläinen 1975, 124–125.
- <sup>9</sup> Ringgren 1969, 7.
- <sup>10</sup> Ringgren 1969, 10.
- <sup>11</sup> Ringgren 1969, 11–12.
- <sup>12</sup> Ringgren 1969, 7–8.
- <sup>13</sup> The Russian Orthodox Church, 161 ss.

- <sup>14</sup> Čistov 1976, 224.  
<sup>15</sup> Uskomusjärjestelmistä (belief systems) ks. Hultkrantz 1973, 111 ss.  
<sup>16</sup> Ks. Róheim 1956.  
<sup>17</sup> Kannisto 1958b, 380.  
<sup>18</sup> Kannisto 1958b, 121.  
<sup>19</sup> Kannisto 1958b, 121.  
<sup>20</sup> Kannisto 1958b, passim.  
<sup>21</sup> Kannisto 1958b, 320.  
<sup>22</sup> Kannisto 1963, 37, 57, 62–63.  
<sup>23</sup> Kannisto 1963, 48.  
<sup>24</sup> Allardt & Littunen 1979, 448–449.  
<sup>25</sup> Kannisto 1958b, passim; Hoppál 1975, 207.  
<sup>26</sup> Kannisto 1951, 103–114; Hoppál 1975, 211–213.  
<sup>27</sup> Hoppál 1975, passim.  
<sup>28</sup> Karjalainen 1983, 112.  
<sup>29</sup> Allardt & Littunen 1979, 448.  
<sup>30</sup> Kilpeläinen 1975, 130.

## KIRJALLISUUS

- Allardt, Erik & Littunen, Yrjö 1979. *Sosiologia*. Porvoo.
- Čistov, K. V. 1976 (toim.). *Venäläinen perinnekulttuuri Neuvostoliiton Pohjois-Euroopan venäläisväestön etnologiaa 1800-luvulta 1900-luvun alkuun*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 322. Hämeenlinna.
- Hoppál, Mihály 1975. Samanismi ja uralilaisten kansojen uskomusmaailma – Peter Hajdu (toim.), *Suomalais-ugrilaiset*. Pieksämäki.
- Hultkrantz, Åke 1973. *Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen*. Stockholm.
- Kannisto, Artturi 1951. *Wogulische Volksdichtung I*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 101. Helsinki.
- Kannisto, Artturi 1955. *Wogulische Volksdichtung II*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 109. Helsinki.
- Kannisto, Artturi 1958a. *Wogulische Volksdichtung III*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 111. Helsinki.
- Kannisto, Artturi 1958b. *Materialen zur Mythologie der Wogulen*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 113. Helsinki.
- Kannisto, Artturi 1958c. *Wogulische Volksdichtung IV*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 114. Helsinki.
- Kannisto, Artturi 1989. *Wogulische Volksdichtung V*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 116. Helsinki.
- Kannisto, Tytti 1963a. *Artturi Kanniston tutkimusmatkat Siperiassa*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja 64. Helsinki.
- Kannisto, Artturi 1963b. *Wogulische Volksdichtung VI*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 134. Helsinki.
- Karjalainen, K. F. 1983. *Ostjakit. Matkakirjeitä Siperiasta 1898–1902*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 394. Vaasa.

- Kilpeläinen, Hannu 1975. Karjalan ortodoksiperinteen akkulturaatiosta. – Juha Pentikäinen (toim.), *Uskonnollinen liike*. Tietolipas 74 Pieksämäki.
- Ringgren, Helmer 1969. The Problems of Syncretism. – Sven S. Hartman (ed.), *Syncretism. Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Åbo on the 8th–10th of September, 1966*. Uppsala.
- Róheim, Geza 1956. *Hungarian and Vogul Mythology*. Monographs of the American Ethnological Society.
- The Russian Orthodox Church 10th to 20th Centuries*. Moscow 1988.

## SUMMARY

Ismo Pellikka, Holy fathers and holy spirits. The encounter of Christianity and Mansi religion in the beginning of the 20th century.

This article is based on field-notes of Dr. Artturi Kannisto. He collected religious and folklore material of the Mansi in Siberia in 1901–1906. He was able to witness the confrontation of Mansi religion, Christianity, and panslavism. The nature of encounter between Christianity and Mansi religion is investigated in this article. It seems that Christianity and Mansi religion did not assimilate. Christianity was practiced in certain crisis rites, religious festivals, and cults. In addition, some characteristics of Christianity (saints, icons, sign of cross, baptism, prayers, rites) were incorporated into Mansi religion. These Christian traits never replaced Mansi customs and religion, but functioned side by side with original Mansi religion. They manifested only in limited phases of life. No form of real syncretism can be detected. The encounter could be labeled as eclectic processes taking place only when needed.



**Katja Pentikäinen**

## **Pakolaisen uskonto**

### **TUTKIMUSKOHTENA ITÄ-KARJALAN PAKOLAISET**

»Se kun ihminen elää niin ei tiedä  
missä se syntyy ja missä kuolee.»

»Jollakin tavalla sitä on ihminen juureton.»

»Me oltas voitu elää jotenki siis vapautuneemminki, mutta se on  
jättänyt meihin siis ehkä tämä pakolaisen lapsen osa semmosen suh-  
tautumisen.»

Sitaatit ovat Kemin ensimmäisen ja toisen polven Karjalan pakolaisten haastatteluista kesältä 1989. Tämä kirjoitus pohjautuu tuolloin aloittamani tutkimukseen Karjalan pakolaisista.<sup>1</sup> Olin Kemissä kesän, haastattelin pakolaisia ja osallistuin heidän tilaisuuksiinsa. Yritin näin rakentaa siltaa yli monenlaisten etäisyyksien: alueellisten, kulttuuristen ja elämäkokemuksellisten. Tarkastelen seuraavassa uskontoa osana pakolaiskokemusta. Tutkimus on tämän aihepiirin osalta vasta alussa.<sup>2</sup>

### **Etnisyys ja uskonto pakolaisen elämässä**

Pakolaisen määritelmässä on korostettu *vastentahtoista joutumista tapahtumavyhtiin, johon ei itse pysty vaikuttamaan*.<sup>3</sup> Pakolaisen lähtökohdat ovat merkittävästi toisenlaiset kuin esimerkiksi siirtolaisen, joka on lähtenyt vapaaehtoisesti ja voi myös halutessaan palata takaisin. Pakolaisella on lähtiessään vain yksi suunta: edessä oleva tie, jolle on lähettävä. Palata ei voi.

Nuoruusvuosina pakomatalle joutunut on kasvanut toisessa kulttuuriympäristössä kuin missä aikuistuminen ja elämäntöön tekeminen tapahtu-

vat. On sanottu, ettei tällainen yksilö edes voi assimiloitua eli kokonaan sulautua uuteen ympäristöön.<sup>4</sup>

Pakolaisen saapua uuteen yhteiskuntaan alkaa kulttuurien kohtaaminen. Tässä tilanteessa joutuu pakolaisen identiteetti toistuvasti koetukselle.<sup>5</sup> Käsitys itsestä muuttuu lähdön myötä radikaalisti. Karjalassa esimerkiksi kotikylänsä tai perheensä mukaan identifioituneesta, usein suomalaiseksi itsensä ajatelleesta ihmisestä, tulee Suomessa karjalainen, monesti »ryssä», »ryssänkirkkoon kuuluva», »pakolainen».

Tarkasteltaessa pakolaisen sopeutumista on yhdeksi tutkimuksen kohteeksi otettava pakolaisen identiteetti. Identiteettiä on käsitteenä paljon pohdittu, myös tutkimuskohteena se on vaikea ja tuntuu pakenevan määritelmistä.<sup>6</sup>

Identiteetin määritelmässä on korostettu sekä jatkuvuutta että muutosta.<sup>7</sup> Karmela Liebkindin mukaan identiteetin sisältö voi olla annettua, saavutettua tai omaksuttua. Annetut identiteettisisällöt, joihin myös etnisyys lukeutuu, ovat syntymässä saatuja ja muuttamattomia. Ihminen ei voi valita sitä etnistä ryhmää, johon syntyy, mutta sen identiteettisisältö voi olla saavutettua siinä määrin kuin ihminen voi valita sen merkityksen kokonaisidentiteetilleen (onko se tärkein vai vähemmän tärkeä itsen määrittelyssä).<sup>8</sup> Liebkind korostaa sosiaalisen identiteetin kytkeytymistä siihen sosiaaliseen ympäristöön, jossa ihminen on kasvanut ja jossa hän elää.<sup>9</sup>

Kun tarkastelun kohteena on pakolaisten etninen identiteetti, korostuu käsitteen jatkuvuuteen ja pysyvyyteen viittaava luonne. George De Vosin mukaan etnisyys on ahtaimmassa merkityksessään tietoisuutta jatkuvuudesta. De Vos korostaa etnisyyden menneeseen suuntautuvaa luonnetta vastakohtana tulevaisuuteen tai nykyhetkeen suuntautuville identiteetin lähteille. Etnisyys on tässä määritelmässä ensisijaisesti tietoisuutta syntyperästä ja tietyn uskonnon tai kielen jakamista.<sup>10</sup>

Etnisyyden määritelmässä on painotettu sen korostumista kulttuurien kohtaamistilanteissa, niillä rajoilla, jotka määrittelevät etnisen ryhmän.<sup>11</sup> Tässä mielessä etnisyys on muuttuva ja dynaaminen käsite. Muuttuvuus korostuu erityisesti pakolaistilanteessa. Kotimaassaan pakolaisryhmä on joissakin tapauksissa osa valtakulttuuria. Uudessa maassa siitä tulee väistämättä ryhmä, jonka määrittelyssä tavalla tai toisella korostuu poikkeavuus ja erilaisuus, ne piirteet, jotka ovat valtakulttuurin näkökulmasta vieraita.

Tarkasteltaessa pakolaisen uskontoa kietoutuvat yhteen käsitteet pakolaisuus, etnisyys, uskonto ja identiteetti. Miten niitä on tarkasteltava? Millä tavalla käsitteet erottuvat toisistaan ja mikä on niiden suhde toisiinsa?

Kim Knott on kritisoinut sellaista etnisten vähemmistöjen uskonnon tutkimusta, jossa nähdään uskonto etnisen identiteetin passiivisena instrumenttina. Knott tarkastelee etnisyyden ja uskonnon eroja muutoksen näkökulmasta. Molemmat ovat erilaisia siirtolaiskontekstissa kuin lähtömaassa.

Ne ovat kuitenkin erilaisia myös suhteessa toisiinsa. Knottin mukaan etnisyys on sellainen identiteetin muoto tai tila, johon liittyy kokemus erilaisuudesta. Toisin sanoen etniselle identiteetille on luonteenomaista ilmeneminen tietyissä tilanteissa, erityisesti sellaisissa, joissa kohdataan etnisten ryhmien rajat.

Uskonto on Knottin mukaan sellainen identiteetin aspekti, jossa korostuu jatkuvuus. Uskonnolla on oma dynamiikkansa ja perusteensa. Etnisyyden kokemiseen voi liittyä uskonnollista käyttäytymistä yhtä hyvin kuin esimerkiksi sosiaaliseen asemaan liittyvää toimintaa, tapoja ym. Mutta siirtolaiskontekstissa nämä toiminnan piirteet ovat erilaisia kuin lähtömaassa.<sup>12</sup>

Hollantilainen sosiologi Hans Mol liittää Knottin tavoin uskonnon identiteettiin. Pakolais- tai siirtolaistilanteessa uskonto tarjoaa pysyvän perinteen ja merkitysjärjestelmän johon nojautua. Se luo järjestystä ja merkitystä muutosten keskellä. Molin mukaan uskonto ikäänkuin pyhittää identiteetin. Pyhittäminen on prosessi, jolla turvataan vakiintuneita tulkintatapoja, sääntöjä ja perusteluja.<sup>13</sup>

Kiinnostava on kysymys siitä, mikä lopulta on pakolaisen tai siirtolaisen samastumiskohde. De Vosin mukaan etnisyys on ensisijaisesti tietoisuutta syntyperästä sekä tietyn uskonnon tai kielen jakamista. Hän kuitenkin huomauttaa, että universaalit uskonnot tai ideologiat voivat olla vaihtoehtoisia tapoja selviytyä ja löytää uusi muoto jatkuvuudelle.<sup>14</sup> Esimerkiksi: ortodoksiseen kirkkoon voidaan tukeutua, koska se on osa karjalaista ja siis etnistä perinnettä, tai sen (tai luterilaisen kirkon) kautta voidaan etsiä liittymää laajempaan ja universaalimpaan kirkon perinteeseen. Tukeeko uskonto elämänmuutoksen jälkeen etnistä, paikallista identiteettiä vai universaalia, laajempaa uskonnollisuutta?<sup>15</sup>

## Karjalan pakolaisten vaiheet

Tutkimani, nykyisin Kemissä asuvat Karjalan pakolaiset lähtivät Karjalasta vuosina 1920–1924.<sup>16</sup> Taustalla oli kukistettu Karjalan kapina. Lähtiessään he olivat 4–23-vuotiaita. Suomessa oli vuonna 1922 n. 33.500 pakolaista, joista itä-karjalaisia 11.000.<sup>17</sup> Taakse jäivät varsin kaoottiset ja epävarmat olosuhteet ja edessä oli epävarma tulevaisuus.<sup>18</sup>

Suomessa osa pakolaisista sijoittui pakolaisleireille, osa siirtyi sukulaisten tai tuttujen luo. Vähitellen hakeuduttiin paikkakunnille, joilta löytyi työtä. Monet, erityisesti Vienan Karjalan pakolaiset päätyivät Pohjois-Suomen puutavarakeskusten suurille sahoille.

Pakolaisten lähdöstä on nyt kulunut 70 vuotta ja pakolaisuutta on mahdollista tarkastella osana elämänkokonaisuutta. Näyttää siltä, että haastatte-

lemieni Kemin karjalaisten elämänvaiheet jäsentyvät, ainakin pakolaiskokenuksen osalta, selviin vaiheisiin. Esittelen lyhyesti nämä vaiheet, ja liitän mukaan tekijöitä, joiden oletan vaikuttaneen identiteetin muotoutumiseen pakolaisuuden aikana.

#### Varhaislapsuus/nuoruus Karjalassa

- tavallinen, järjestäytynyt elämä kotikylässä
- ero karjalaisten ja suomalaisten välillä: monessa karjalaiskylässä suomalaisia kutsutaan »ruotseiksi»
- identiteetin kaksijakoisuus; ulkopuolelta tarkasteltuna kieli ja kansallisuus yhdistävät länteen ja uskonto itään (kun kysymyksessä karjalainen ortodoksi tai vanhauskoinen)<sup>19</sup>
- paikallinen samastuminen: asukkaita kutsutaan sen paikan mukaan jossa koti on (talo, kylä, pitäjä)

#### Pako ja sen välittömät seuraukset

- alustava vaihe: liukuma levottomuuksien alkamiseen, muistot Karjalan kapinasta ja sen vaikutuksista
- varsinainen pako; rajan ylittäminen
- putoaminen välitilaan; pakoa välittömästi seurannut aika Suomen puolella lähikylissä, majoittuminen lähitaloihin, pakolaisleireille, tuttaville tai sukulaisille
- paon vaikutukset identiteettiin: 1) yhtäkkinen statuksen muuttuminen: ei enää vuokkiniemeläinen tai uhtualainen vaan maaton pakolainen, jonka kaikki kiinteä omaisuus on Karjalassa 2) monien suomalaisten näkökulmasta »ryssä» 3) paineet suomalaistua; nimenmuutos ajoittuu monien kohdalta tähän vaiheeseen

#### Elämä pakolaisena Kemissä

- ammatin ja statuksen täydellinen muuttuminen: luopuminen kalastuksesta, maanviljelystä, poronhoidosta yms.
- työn löytäminen Kemin sahoilta: ensimmäiseksi usein lakonmurtajana tai rikkurina, konflikteja paikallisten kanssa<sup>20</sup>
- asuminen jollakin seudun sahayhteisöistä: Laitakarissa, Veitsiluodossa, Karihaarassa. Samastuminen asuinpaikan mukaan »laitakarilaiseksi», »veitsiluotolaiseksi» tms.<sup>21</sup>
- keskinäinen kanssakäyminen sahayhteisössä oli sotiin asti melko tiivistä sekä karjalaisten että koko sahayhteisön kesken; suojautumisen ulkomaailman hyökkäyksiä vastaan
- aktiivisen sopeutumisen aikaa: vähitellen ristiriidat vähenevät, karjalaisten ja suomalaisten keskinäinen avioituminen alkaa

#### Sota-aika

- karjalaiset, inkeriläiset ja virolaiset muodostavat vapaaehtoisista kootun heimopataljoonan ja yhdistyvät suomalaisten kanssa yhdeksi rintamaksi taistelemaan yhteistä vihollista vastaan, joukossa myös Kemin Karjalan pakolaisia
- moni Karjalan pakolainen käy ensimmäistä kertaa lähdön jälkeen kotiseudullaan näissä merkeissä

#### Sotien jälkeinen aika

- Karjalan siirtoväki Suomeen, Karjalan pakolaisiin ei enää kiinnitetä kovin paljon huomiota erillisenä ryhmänä
- Karjalan kerho painuu maan alle, samoin muut »vapaata Karjalaa» tavoittelevat järjestöt
- vuosina 1947–1949 sekä karjalaisuus että pakolaisuus aktuaalisuivat uudelleen: inkeriläisten pakkoluovutuksen yhteydessä Kemin karjalaisasutuksen keskuuteen leviää huhu karjalaisten pakkoluovuttamisesta, kymmenet karjalaisperheet jatkavat pakomatkaa Ruotsiin
- teollistumisen myötä sahayhteisöjen aika jää taakse, tehtaita laajennetaan, työntekijät muuttavat mantereelle, kanssakäyminen karjalaisten kesken vähenee

#### Myöhemmät vaiheet

- 1960-luvulla rakennettu ortodoksinen kirkko kerää aktiiviosallistujia yhteen
- toisen polven karjalaiset löytävät uudelleen karjalaisuuden tultuaan eläkeikään
- yhteiset kokoontumiset alkavat uudelleen: laitakarilaiset alkavat viettää yhteisiä pikkujouluja 1970-luvulla, seuraavalla vuosikymmenellä alkavat säännölliset kokoontumiset, joissa yhdistävänä tekijänä on Laitakarin sahasaaren pienoismallin rakentaminen
- Kemin ortodoksisessa kirkossa kokoontuu aktiiviosallistujien joukko, karjalaisuuden tai sahayhteisöjen merkeissä kokoontuu myös luterilaiseen kirkkoon siirtyneitä karjalaisia

Esitettyjen vaiheiden pohjalta on havaittavissa ainakin se, että etnisen identiteetin luonteeseen vaikuttavat sosiaalinen ympäristö ja erilaisten kulttuurien ja yhteisöjen kohtaamiset. Etninen identiteetti on näiden kohtaamisten pohjalta muodostuva ja muuttuva identiteetin osa.

Esitettyjä vaiheita ei pidä tarkastella pakolaisten elämän käännekohtina. Ne ovat lähinnä elämälle suuntaa antaneita vaiheita, yhdessä koettuja tapahtumia, joita on myöhemmin yhdessä muisteltu. Ne ovat pakolaishisto-

riaa, jonka kokijoita Karjalan pakolaiset ovat olleet. Tapahtumia on monesti muisteltu yhdessä, ja tämän muistelun tuloksena on syntynyt pakolaisperinnettä, joka muodostaa »sukupolven muistin» ytimen.

Yhdessä koettujen tapahtumien kokemistavat ja niille annetut merkitykset vaihtelevat. Tapahtumat myös sijoittuvat erilaisina kunkin pakolaisen omaan elämänhistoriaan. Tutkijan kannalta vaiheet ovat pakolaisten elämänhistorioiden toistuvinta ainesta, siksi olisi helppoa myös väittää niitä eräänlaisiksi objektiivisiksi käännekohdiksi pakolaisen elämässä.<sup>22</sup>

Kokija voi kuitenkin nähdä asian toisin. Pakolaiselämän vaiheet voidaan nähdä ikään kuin kertomuksena jossa yksi vaihe on johtanut toiseen. Tässä kertomuksessa rajan ylitys ei välttämättä ole käännekohhta vaan luonnollinen seuraus edellisistä vaiheista.

Haastatellessani Kemian karjalaisia kysyin eräältä 12-vuotiaana rajan tälle puolelle ilman perhettään jääneeltä pakolaiselta, mitkä olivat olleet hänen elämänsä käännekohtia. Oletin hänen mainitsevan edes joitakin edellä mainituista vaiheista. Hän kuitenkin mainitsi elämänsä käännekohdaksi onnellisen avioliiton, jonka alkaessa elämä »kääntyi». Kertojasta tuntui että avioliitto toi hyvitystä lapsuuden ja nuoruuden raskaisiin kokemuksiin.

## Karjalan pakolaiset ja uskonto

Tutkimani Karjalan pakolaiset olivat kotoisin lähinnä kahdentyyppisistä kylistä. Kylistä, joissa ortodoksinen kirkko toimi aktiivisesti ja kylistä, joissa varsinaista kirkollista toimintaa ei ollut. Useimmat haastatelluista kertoivat vanhauskoisten vieroista: lautavierosta, saarelaisista ja tuhkasista. Eri suuntauksukset tuntuivat erottuvan toisistaan lähinnä rituaalisissa käytännöissä.<sup>23</sup>

Näyttää siltä, että Suomeen tulon jälkeen näkemykset vieroista ovat yhtenäistyneet. Niistä kerrotaan menneessä aikamuodossa ja esimerkiksi kotikylän vanhauskoisuus saatetaan nähdä hartaana ortodoksisuutena. Kiestingistä kotoisin oleva mies kertoi, etteivät karjalaiset uskoneet pappeihin lainkaan. Uskonnollisuus oli »äärettömän ankara» ja paastot pitkiä. Kiestinki ja Oulanka onkin mainittu vanhauskoisten merkittävimmiksi pesäpaikoiksi.<sup>24</sup>

Karjalan kirjava uskonnollisen kartta heijastui voimakkaasti pakolaisten kertomuksista. Uskonnollinen moninaisuus ei kuitenkaan ollut enää aktueli toiselle pakolaispolvelle. Piirteitä vanhauskoisesta traditiosta saattoi säilyä, mutta niitä ei enää yhdistetty tiettyyn ortodoksisesta traditiosta poikkeavaan uskontoon.

### *Alkuvaiheet*

Pakolaisten tultua perustettiin Suomeen valtiovallan toimesta useita pakolaisleirejä. Ensin perustettiin Viipurin lähelle Turkinsaaren eristysleiri ja sitten Kyminlinnaan. Kesällä 1922 oli toiminnassa 10 pakolaiskoulua, joissa oli yhteensä 600 oppilasta.<sup>25</sup>

Pakolaisten ensimmäisiä vaiheita Suomessa on vaikea kuvailla. Monet pakolaisista lähtivät Suomeen talvipakkasilla, useimmat keväällä 1922 heti Karjalan kapinan kukistumisen jälkeen. Matkalle lähdettiin äkkiä, usein yöllä, mukana oli mitättömän vähän vaatetta tai muuta tavaraa. Suomessa ryhdyttiin keräämään vaate- ja muuta avustusta pakolaisille. Valtion lisäksi apua antoi esimerkiksi toimikunta »Kristikansan apu Itä-Karjalalle», joka ryhtyi keräämään lahjoituksia pakolaisia varten.

Toimikunnan arkistosta löytyi mm. seuraava Suomussalmen kirkkoheran lähettämä kirje, joka on päivätty 18. helmikuuta 1922. Kirje sisälsi kehotuksen karjalaisten auttamiseksi. Siinä todettiin:

»Näinä viikkoina ovat karjalaiset eläneet raskaita aikoja. Kodit on täytynyt jättää autoiksi. Pakoon on täytynyt lähteä, ken on suinkin liikkeelle päässyt. Katkeamattomina jonoina he ovat saapuneet vaimoineen ja lapsineen, heikosti vaetetettuina, turvapaikkaa etsien heimoveljien luona Suomessa. Kuhmoniemi sai ensiksi avata suojansa, sitten tuli Suomussalmen vuoro. N. 4000 pakolaista kulki rajan yli Suomussalmelle. Kaikki paikat, mitä ajatella saattoi, tuli tienvarsilla pakolaisista täyteen. Sydäntäsärkevää oli nähdä poloisten kulkua –30–40 asteen pakkasessa. Tämäkö oli vapauden kaipuun hinta oleva – että kokonainen kansa lähtee maanpakoon, jättäen taakseen kaiken mikä elämässä oli rakasta ollut! ...»<sup>26</sup>

Pakolaisten omat kertomukset paosta ovat kuvauksia metsien läpi tehdystä taipaleesta. Matkaa kuvataan sanomalla: »Siitä se alkoi se pakolaisen taival sitten» tai »Näinä aamuntunteina ratkottiin erään pienen ihmislapsen ikuisen elämäntaival». Eräät Kemin karjalaiset kuvasivat pakoa näin:

»Tuota sitten kaksikymmentä tosiaan täti ja sitten serkkutyttö veivät mettiä myöten, eihän siinä nyt kovin pitkä matka, kaksikymmentä kilometriä. Lunta oli kyllä aika tavalla... Se mua on vähän niinkun nolottanu jälkeinpäin että kun tuota serkkutyttö joka oli nuorempi kun minä ei ollu tietääksenkään ja täti myöskin mutta minä itkin kuule siinä ihan täyttä häkää kun oli niin kylmä ja paha olla.»

»Mehän tultiin Kuusamoon sitte. Kova oli talvi. Kahta metriä oli melkein lunta ja kolmeaviittä pakkaneen. Se oli aivan tavatonta. Hevoskuormina sitä tultiin siirtolaisina aivan kuin tämä viimeinen, Karjalan kannaslaiset joutui evakkoon. Se oli vain pienemmissä mittasuhteissa... Niin, Ouluun tultiin 22. Tuosta hevosilla kuvittele 248 kilometriä. Siinä sai monta kertaa käyä pois reestä. Minäkin olin jo seitsemän vanha.»

Ensimmäisten vuosien ja vuosikymmentenkin aikana pakolaisten voimat kuluivat sopeutumisessa uuteen maahan. Kun kysyin eräältä toisen polven pakolaiselta hänen vanhempiensa kotiutumisesta Suomeen, hän vastasi: »Kyllä kai siinä oli miettimistä siinä jokapäiväisessä leivässä, ei sitä joutanu niin ajattelleen sitä että mistä sitä on niinkö lähtösin.»

### *Pakolaisseurakunnat*

Valtion varoilla tapahtunut pakolaisavustuskeskuksen työ jakaantui huoltotoimintaan, koulukotitoimintaan, pakolaisvalistukseen, vaate-, raha- ja ruoka-avustuksiin, terveydenhoitoon, sielunhoitoon ja työpaikkojen hankintaan. Miten Karjalan pakolaisten sielunhoito sitten organisoitiin Suomessa?

Sielunhoitotyö järjestettiin valtioneuvoston päätöksellä 1922. Repolan entinen kirkkoherra, rovasti Mikael Fiilin sai hoitaakseen tehtävää Suomen kreikkalais-katolisen kirkollishallituksen alaisena. Syyskuussa 1922 sisäasiainministeriö järjesti asian siten, että pakolaisten asuma-alueet jaettiin neljään piiriin, joilla kullakin oli oma papillinen hoitajansa. Johtavana pappina toimi rovasti Mikael Fiilin. Ortodoksisten pakolaisten erillinen sielunhoitotyö päättyi 1953, jolloin pakolaiset opetusministeriön päätöksen mukaisesti siirrettiin asuinpaikkakuntansa seurakuntiin.<sup>27</sup>

Pakolaispappien työ oli varsin tarkasti määrätelty. Työ oli vaativaa, koska toimialueet olivat laajoja ja pakolaiset asuivat paikoit varsin hajallaan. Viranomaiset eivät aina olleet tyytyväisiä papistor toimintaan. Itä-Karjalan pakolaisten huoltokanslia huomautti 30. huhtikuuta 1924 Kuusamossa toimineelle pastori Musovskijlle matkustussäännöstä:

»Asetuksen mukaan pitää pastorin matkustaa hevosella vähintään 60 km, ja jalkaisin tai veneellä vähintään 32 km. vuorokaudessa ja tältä kilometrimäärältä saadaan vasta merkitä yksi matkapäivä. Kaikki toimitukset, jotka sattuvat tämän matkan varrelle tulee tehdä samana päivänä. Niitä ei saa jakaa eri päiville. Koska pastori toimeksaan on suorittanut liian lyhyviä matkapäiviä ja suorittanut toimituksia eri päivinä vaikka ne hyvin olisi voitu toimittaa samana päivänä, tullaan siten liikaa maksetut summat perimään pastorilta takaisin heti, kun saadaan asiasta lopullinen päätös ja tieto takaisinmaksettavan summan suuruudesta...»<sup>28</sup>

Vuonna 1925 pakolaismäärärahat vähenivät entisestään. Pakolaisseurakunnan papin oli sovittava matkoistaan paikallisen huoltotoimikunnan kanssa. Yksityisen pakolaisen luo ei virkamatkoja enää voinut tehdä, mikäli toimitus oli mahdollista suorittaa pastorin asuinpaikkakunnalla.<sup>29</sup> Maaliskuussa 1925 ilmoitettiin, että mikäli pakolaiset »syystä tai toisesta tarvitse-



vat sielunhoitajaa, niin on siitä pakolaisten ilmoitettava aikanaan tšekäläiselle huoltotoimikunnalle joka nämä asiat ratkaisee...»<sup>30</sup>

Miten pakolaiset itse kokivat tilanteen? Karjalan pakolaisten kirkollisten asiain hoitajan arkistossa on pastorille lähetettyjen kirjeiden joukossa runsaasti seurakuntalaisten lähettämää postia. Ilman kansalaisuutta elävät pakolaiset tarvitsevat papintodistusta usein. Myös muissa asioissa käännetään sielunhoitajan puoleen. Eräässä kirjeessä kerrottiin:

»Waan Jumalaan Turvaten olen Matkaa Tehny Täälä Muukalaisuuten Maasa Uskoen Herran Jeesukseen Sielun ja Ruumii Puolesta että Hän on Meitä Turvame ja Apume Jos Me loppun Asti Täsä Aljetusa Uskosa Pysyme Niin Perille Yhteen Kostume Taivaalisen Isän kotii Jonne Meitän Toivome on Sillä Toivo ei Anna Häpiä Tulla Pysykäämme Wahwana Uskossa Jumalan Päälle Hän kaikki Asijat Kääntää parhain Päin olen Kuulu että Te olette Sielä Pakolaispappina Heitän Keskuutesa on Hyvä Asija että on Jumala Suonu Sanansa Saarnaajia Murheesa Lohtutukseen Waikka Meitä on Jumala Kuljettanu Maallisista Koteista Pois Kauas ja Antanu Pahalla Waltaa että on Poltaneet Kotimme Waa on Taivalinen isä Säilytän Meillekin Kotin Jota ei Tuli Polta eikä Wirta Wie eikä Warkaat Kaiva eikä Warasta on Turvapaika Ihana Jonka Perää Meitän Kanattaa Kilvotella Tämä elämämme Lyhykäinen Aika...»<sup>31</sup>

Pakolaispapille kirjoitettiin elämän suurista käännekohdista: syntymästä, kuolemasta, avioliitosta ja pakolaisena elämisestä.<sup>32</sup>

»Y. J:n poika Oskari  
synt. 18 p. syysk. 1924 kuoli 10. päivänä  
toukokuuta 1925.  
Lapsi kuoli puristustautiin.  
Kyllä haudankaivaja tietää paikan  
missä ruumis on.»

»Nyt lähestyn teitän tyköne  
Kirkko Herra Simo Musovski  
Kiitän suuresti että meitän  
lapsemme lauloitte Oskari  
J. Olen siitä  
kiitollinen että kun niin  
paljon huolehitte...»

Vuonna 1925 annettujen uusien määräysten myötä pakolaisten oli pyydetävä sielunhoitajaa Pakolaisten Huoltotoimikunnalta. Kuoliolla asunut pakolainen kirjoitti 14.5.1925:

»...pyydän tulemaan tänne mitä pikemmin jos vain passaa ja Käykää Tirkkosen luona. ja kysykää että onko tullun kuoliolta kirjettä ja sanokaa että täälä on lapsi nin heikko että ei saata sinne ja eikä ole varoja tuotakan minähän laitoin maanantai Aamuna Tirkkoselle ja

kirjoiti ja kaksi totistajaa oli ja samalla on täällä vanhoja paljo jotka haluasi käytä Herran ehtollisella. Antakaa tämä kirje Herra Tirkkoselle lukie tämä kirje kuulkaas Herra Tirkkonen minä vielä pyydän lähettämän kirkkoherran tänne kun on lapsi ristittävä ja on niin heikko että ei saata sinne eikä ole millä tuuvakan kun ei ole varoa jos ei tule tällä kirjellä niin me koitetan sitten hakie kauvempaa kirkko Herraa vaan niinkö meitä pijetän täällä että ei lapsijakan ristitä vaikka kuolisi ristimättä ne taita sen veran välittä meistä että luuvaan (?) kun koiran päät että ei enempää välitetä...»

Ensimmäisinä pakolaisvuosina varsin moni Karjalan pakolainen vaihtoi nimensä. 24.2.1925 Haukiputaalta tässä tarkoituksessa lähetetty kirje on samalla kuvausta ensimmäisistä pakolaisvuosista:

»...pyydän ystävällisesti Antaman suosituksen minulle sukunimen muuttoon L:ksi eli L:ksi syystä siitä että R:ie on siksi paljon että ni:ssä on aina sotkua kirjeissä. Ja vielä sen takia että kun joutuu yksin noihin jätkä sakeihin niin ei tietä milloin on henki pois. Senpä takia aina pitää koittaa isomista (?) työpaikoista ja juosta aika karkuun. Se on niin vain jos on kymmenkunta kunta karjalaista yhdessä kämpässä että eivät käy päälle...»

#### *Ristiriitoja ja uskonnonvaihdoksia*

Pakolaispappien toimintaa leimasi kolme toisiinsa liittyvää voimakasta ristiriitaa. Pakolaisia oli paljon ja heidän sielunhoitajan ja kirkollisten toimitusten tarpeensa oli silmännähtävän voimakas. Pappien toimintaa rajoittivat kuitenkin tarkat määräykset ja kiinteä yhteys Pakolaisavustustomikuntaan. Uskonnonvaihdokset, joita oli paikoin hyvinkin paljon, aiheuttivat turhautumista ja ristiriitoja luterilaisten ja kreikkalais-katolisten pappien välille.

Ensimmäisinä pakolaiskuukausina pakolaiset turvautuivat rajapitäjissä myös luterilaisten pappiloiden apuun. Tässä tilanteessa saattoi pappi antaa pakolaisille paitsi aineellista myös henkistä apua. Kuusamon kirkkoherra Lauri Eerola kertoo 24.3.1925 Oulun hiippakunnan tuomiokapitulille lähettämässään kirjeessä pappilansa olleen kolmen kuukauden ajan pakolaisten majapaikkana ja parin kuukauden ajan pakolaisten sairaalanakin.

»...Omaa »oikeauskoista» pappia ja sielunhoitajaa ei heillä ollut. Pidin siitä syystä velvollisuuteni olevan että edes minä puhuisin heille jumalansanaa. Niin teinkin ja puhuin heille usein, etenkin sairaalassa jumalansanaa, koittain heitä siten rohkaista ja virvoittaa.»<sup>33</sup>

Turhautuminen heijastuu rovasti Fiilinin kirjeestä pastori Musovskijlle 4.4.1925:

»...ja silloin muuttukoon vaikka juutalaisten uskoon. Teille ei ole oikeutta antaa minkäänlaisia muuttokirjoja pakolaisille eikä luterilaisille papeille ole oikeutta liittää heitä ilman virallisia

todistuksia. Jos lut. papit janoavat oikeauskoisia kääntää luterilaiseen uskoon, niin heille on paremmin hankia muuttokirjat Karjalasta ulkoasiainministeriön kautta.»<sup>34</sup>

Ongelmia aiheutti erityisesti Kuusamon seudulla pakolaisten osallistuminen lestadiolaisten seuroihin. Rovasti Fiilin kirjoitti kirkkoherra Musovskijlle 5.5.1928:

»Mitä tulee Herran p. Ehtoollisen antamista niille henkilöille jotka käyvät lestadiolaisten lahkon kokouksissa, minun käsitykseni mukaan Herran Ehtoollisen antaminen riippuu yksinomaan rippi-isästä, joka paremmin tuntee heidän hengellisen kohtalonsa kuin joku toinen henkilö vaikkapa pappismies. Saan puolestani kuitenkin huomauttaa, että jos lahkojen kannattajat tekevät synninpäästösakramentissa todellinen katumus omista synneistä, niin ei ole syytä eroittaa heidän Herran Ehtoollisen nautinnosta, sillä Vapahtaja oli tullut maan päälle syntisiä eikä vanhurskaita pelastamaan.»<sup>35</sup>

On syytä huomata, että lestadiolaisuus oli pakolaisille tuttua jo Karjalasta, jonne sitä oli kulkeutunut mm. laukkukauppiaiden mukana.<sup>36</sup> Voi olettaa, että »papiuskoisten» eli ortodoksien näkökulmasta kyseessä oli samantapainen »lahko» kuin esim. maallikkojohtoinen vanhauskoisuus Karjalassa. Kumpaakin vastaan oli syytä taistella.

Luterilaisella alueella saattoi myös ortodoksisuus muodostua pakolaisille ongelmaksi. Ensimmäisen polven pakolaisten uskonnollisen identiteetin juuret ovat Karjalassa. Jos ortodoksisen kirkon opetuksia ei ehdi sisäistää kotiseudulla, voi valmius vaihtaa uskontoa olla voimakas.

Karjalan pakolaiset tekivät usein päätöksen uskonnon vaihtamisesta tai omassa kirkossa pysymisestä ensimmäisinä muutosten vuosikymmeninä. Uskonnon vaihtamisen syyksi haastattelemani karjalaiset arvelivat erityisesti pakolaisseurakunnan heikkoja resursseja käytännönkysymysten hoitamisessa, esimerkiksi uskonnon opetuksen järjestelyissä ja usein tarvittuun papintodistuksen välittämisessä. Toisaalta juurtuminen pakolaisseurakuntaan ei ollut helppoa, koska sen toiminta oli epäsäännöllistä ja papin vierailut harvinaisia.

Jotkut uskonnon vaihtaneista haastatelluistani kertoivat, etteivät päässeet ortodoksisuuteen sisälle. Karjalassa jumalanpalvelukset olivat olleet vieraskielisiä. Suomessa omalta paikkakunnalta saattoi puuttua kokonaan ortodoksinen uskonnonopetus, jolloin oli luonnollista osallistua luterilaiseen opetukseen. Uskonnon vaihtaneissa oli tosin sellaisiakin, jotka eivät kotiutuneet uuteen kirkkoon vaan pitivät ortodoksista kirkkoa edelleen kotikirkkonaan.

Ne haastatelluista, jotka pysyivät ortodokseina, totesivat sen mm. ai-noaksi vanhemmilta jääneeksi perinnöksi: »...äiti sano aikoinaan että hän

ei oo mitään perinnettä jättäny että tuota pitäkää se oma usko». »Se tuntuu niin luonnolliselta että sitä on. Se on itsestäänselvä asia».

Ensimmäisen polven Karjalan pakolaisten kohdalla näyttää siltä, että nykyisestä uskonnosta riippumatta elämää leimaa tietoisuus karjalaisista juurista. Suhtautumiserot tulivat vastaan kun keskusteltiin karjalaisuuden merkityksestä ja karjalaisten yhdessäolosta nyt. Aktiivisesti ortodoksisessa kirkossa käyvät näkivät karjalaisuuden yhdistävän edelleen, kirkosta eronneet puhuivat ennen vallinneesta yhteishengestä.

Toisen polven pakolaiset syntyivät pakolaisseurakuntaan, pakolaisten lapsiksi. Heille ortodoksisuus oli sitä, mitä se Suomessa oleville pakolaisille oli. Heidän kohdallaan näytti siltä, että aktiivisen kirkon toimintaan osallistumisen ja tietoisien karjalaisuuden välillä oli luonteva yhteys. Niiden koettiin liittyvän toisiinsa. Monet heistä kokivat ortodoksisuuden kodin perinnöksi: »Se mikä on minun isilleni kelvannu se kelpaa minullekin».

Toisen polven Karjalan pakolaiset syntyivät poikkeustilaan. He eivät tunne sitä maata, jonka mukaan heitä kutsutaan. Haastattemiani toisen polven karjalaisia tuntui leimaavan tietty juurettomuus. Suomessa ei ole sukulaisia, suvun »maat ja mannut» ovat kaikki Karjalassa, jatkuvuutta tässä mielessä ei ole. Suomeen on sopeuduttu, takaisin tuskin lähettäisiin, vaikka sellainen mahdollisuus tulisikin. »...Me ollaan heimolta tai sillä lailla voi sanoa karjalaisia enää. Mutta tuota kuitenkin että että me se jossakin täällä sisimmässä tietään että me ei olla sittenkään aivan». Yksi haastatelluista totesi karjalaisuuden olleen vanhemmilleen itsestäänselvyys: »karjalaisuus ei ollut heille arvo, minulle se on».

## VIITTEET

- <sup>1</sup> K. Pentikäinen 1991a, myös 1991b.
- <sup>2</sup> Olen kiinnostunut löytämään yhteyksiä muihin aiheen tutkijoihin.
- <sup>3</sup> Liebkind 1991, 122. Ks. myös YK:n yleissopimus vuodelta 1951 esim. Aallas 1989, 7.
- <sup>4</sup> Tucmi-Nikula 1989, 166.
- <sup>5</sup> Ks. Liebkind 1988.
- <sup>6</sup> Liebkind 1988, 62.
- <sup>7</sup> Esim. Eskola 1975, 99.
- <sup>8</sup> Liebkind 1988, 67. Kaija Heikkinen (1989, 75) tarkastelee samaan tapaan etnisyyttä siirtokarjalaisten etnistä itsetajuntaa keskevässä tutkimuksessaan. Ihminen kuuluu etniseen ryhmään objektiivisten syiden perusteella. Sitoutuminen tähän etniseen ryhmään on kuitenkin subjektiivinen kysymys.
- <sup>9</sup> Liebkind (1988, 66) jakaa identiteetin sisällön sosiaaliseen ja henkilökohtaiseen identiteettiin. Sosiaalinen identiteetti edustaa yksilön suhteita kulttuuriin ja

- sosiaalisiin ryhmiin ja henkilökohtainen identiteetti ominaisuuksia, jotka erottavat yksilön muista samaan ryhmään kuuluvista.
- <sup>10</sup> De Vos 1982, 11, 17–19.
- <sup>11</sup> Ks. Barth 1969.
- <sup>12</sup> Knott 1989, 87, 89.
- <sup>13</sup> Mol 1977. Ks. myös Knott 1989, 89–90.
- <sup>14</sup> De Vos 1982, 17.
- <sup>15</sup> Ahlberg 1988.
- <sup>16</sup> Ensimmäisen polven Karjalan pakolaiset olivat kahta lukuun ottamatta kotoisin Vienan Karjalasta (10).
- <sup>17</sup> Nygård 1980, 72. Lähteenä valtion pakolaisavustuskeskuksen arkisto.
- <sup>18</sup> Historiallisista vaiheista tarkemmin esim. Jääskeläinen 1961; Nygård 1978 ja 1980; Vahtola 1988; Virolainen 1988.
- <sup>19</sup> Kilpeläisen mukaan 1975, 141.
- <sup>20</sup> Taustalla mm. kansalaissodan erityisen veriset vaiheet Kemissä ja monikymmenvuotinen ideologinen vastakkainasettelu valkoisten ja punaisten välillä. Ks. Hedman 1976, 833 tai Kemppinen 1987.
- <sup>21</sup> Jako sahasaarten ja mantereiden asukkaiden välillä oli Kemissä varsin voimakas. Sahasaarissa suomalaisista ja karjalaisista tuli yhdessä »laitakarilaisia» tai »veitsiluotoisia». Ks. K. Pentikäinen 1991a ja 1991b, 147.
- <sup>22</sup> Ehkä ne ovat joiltakin osin tarkasteltavissa eräänlaisina pakolaisen elämänhistorian universaaleina. Pakolaisen elämänhistoriaan liittyy ainakin kolme perusvaihetta: 1) kriisi, joka johtaa 2) siirtymään rajan yli sekä 3) konflikteja suhteessa uuden maan valtaväestöön. Ks. Apo 1980, 187–188.
- <sup>23</sup> Ks. myös J. Pentikäinen 1971, 140–142 ja Tarkka 1990, 8.
- <sup>24</sup> J. Pentikäinen 1968, 17.
- <sup>25</sup> Nygård 1978, 97–99.
- <sup>26</sup> VA Valtion pakolaisavustuskeskuksen arkistoluettelo 581, Kristikansan apu Itä-Karjalalle.
- <sup>27</sup> Manner, VA, 20.
- <sup>28</sup> OMA, Karjalan pakolaisten kirkollisten asiain hoitajan arkisto.
- <sup>29</sup> Itä-Karjalan pakolaisten huoltokanslian kirje 20.12.1924 pastori Musovskijlle, Karjalan pakolaisten kirkollisten asiain hoitajan arkisto, OMA.
- <sup>30</sup> Karjalan pakolaisten kirkollisten asiain hoitajan arkisto, OMA.
- <sup>31</sup> Karjalan pakolaisten kirkollisten asiain hoitajan arkisto, OMA.
- <sup>32</sup> Kaikki kirjeet ovat Karjalan pakolaisten kirkollisten asiain hoitajan arkistosta, OMA.
- <sup>33</sup> Karjalan pakolaisten kirkollisten asiain hoitajan arkisto, OMA.
- <sup>34</sup> Karjalan pakolaisten kirkollisten asiain hoitajan arkisto, OMA. Ks. myös Piironen 1990.
- <sup>35</sup> Karjalan pakolaisten kirkollisten asiain hoitajan arkisto, OMA.
- <sup>36</sup> Naakka-Korhonen ja Keynäs 1988, 54.

## ARKISTOLÄHTEET

- Karjalan pakolaisten kirkollisten asiain hoitajan arkisto. Oulun Maakunta-arkisto. (OMA)  
 Menner Arvo: Valtion pakolaishuoltoa 4 vuosikymmentä, Valtion pakolaisavustuskeskuksen arkistoluettelo 581. Valtion Arkisto. (VA)

## KIRJALLISUUS

- Aallas Esa 1989. Pakolaisuuteen liittyviä käsitteitä. S. 7–9. Pakolaistietoa. Helsinki.  
 Ahlberg Nora 1988. Religion og Kulturmote. S. 12–23. Chaos. Dansk- Norsk tidsskrift for religionshistoriske studier. Nr. 10. Kopenhagen.  
 Apo Stu 1980. Alina Vaittinen, kirjoittava kertoja. S. 185–189. Kertajat ja Kuulijat. Toim. Pekka Laaksonen. Helsinki.  
 Barth Fredrik 1969. Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. Oslo.  
 De Vos George 1982. Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation. S. 5–41. Ethnic Identity. Toim. George De Vos ja Lola Romanucci-Ross. Chicago.  
 Eskola Antti 1975. Sosiaalipsykologia. Helsinki.  
 Hedman Ossi 1976. Kemin kaupungin historia 2. Kemi.  
 Heikkinen Kaija 1989. Karjalaisuus ja etninen itsetajunta. Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja. Joensuu.  
 Liebkind Karmela 1988. Me ja muukalaiset. Helsinki.  
 – 1991 Pakolaisen kohtaaminen S. 122–133. Kulttuurien kohtaaminen, Studia Generalia, Helsingin yliopisto. Toim. Harry Westermarck ja Päivi Lipponen. Helsinki.  
 Jääskeläinen Mauno 1961. Itä-Karjalan kysymys. Porvoo.  
 Kemppinen Kauko 1987. Niin perkeleen punainen. Kemi.  
 Kilpeläinen Hannu 1975. Karjalan ortodoksiperinteen akkulturaatiosta. S. 123–147. Uskonnollinen liike. Toim. Juha Pentikäinen. Pieksämäki.  
 Knott Kim 1989. The Role of Religious Studies in Understanding the Ethnic Experience. S. 81–91. Studies on Religions in the Context of Social Sciences. Methodological and Theoretical Relations. Toim. Witold Tyloch. Marburg.  
 Naakka-Korhonen Mervi & Keynäs Maiju 1988. Halpa hinta pitkä mitta. Rauma.  
 Nygård Toivo 1978. Suur-Suomi vai lähiheimolaisen auttamisen. Helsinki.  
 – 1980. Itä-Karjalan pakolaiset 1917–1922. Studia Historica Jyväskylänse. Jyväskylä.  
 Mol Hans 1977. Identity and the Sacred. The Free Press. New York.  
 Pentikäinen Juha 1968. Kiestinki – Oulanka. S. 17–31. Karjalan laulajat. Toim. Matti Kuusi, Väinö Kaukonen, Pertti Virtaranta ja Leea Virtanen. Tampere.  
 – 1971. Marina Takalon uskonto. Forssa.  
 Pentikäinen Katja 1991a. Pakolaisuus elämäkokemuksena. Tutkimus Kemin ensimmäisen ja toisen polven Karjalan pakolaisista. Uskontotieteen laitos. Helsinki.  
 – 1991b. Raja Karjalan pakolaisen elämässä. S. 143–156. Kolme on kovaa sanaa.

- Kirjoituksia kansanperinteestä. Kalevalaseuran vuosikirja 71. Toim. Pekka Laaksonen ja Sirkka-Liisa Mettomäki. Jyväskylä.
- Piironen Erkki 1990. Ortodoksisia sielunpaimenia. Karjala 18.1.1990.
- Tarkka Lotte 1990. Epiikan maailma. Lisensiaatintyö. Folkloristiikan laitos. Helsinki.
- Tuomi-Nikula Outi 1989. Saksansuomalaiset. Helsinki.
- Vahtola Jouko 1988. Suomi suureksi – Viena vapaaksi. Jyväskylä.
- Violainen Johannes 1988. Karjalaiset Suomen kohtaloissa. Keuruu.

## SUMMARY

Katja Pentikäinen, The refugee's religion. Approaching the refugees from the Eastern Karelia

This article deals with the refugee's religion. The persons in question fled in the early 1920's from the most eastern parts of Karelia (Viena), then part of the Soviet Union, into Finland. The author's approach to the religiosity of these refugees emphasizes experiences the refugees had especially during the journey and their consequences to refugees later phases of life. Her point of view in interpreting these experiences and consequences is holistic.

When talking about religion the author singles out two categories; ethnicity and identity. The article revolves around the question how the refugee experience and the subsequent assimilation processes took place in an environment foreign both culturally and socially to the refugees, moulded their comprehension about who they are, i.e., their identity and their ethnic consciousness.

The author uses both interviews and written sources in order to answer the question posed. She describes the coming of the refugees and their difficulties in adapting to new circumstances. She further relates how the Finnish state and the Finnish Orthodox church took, or took not, care of the spiritual needs of the refugees and what kinds of problems there arose on the one hand between the refugees and the rest of local people and on the other among the refugees themselves; some of them were Lutherans while others belonged to the Finnish (or in some cases Russian) Orthodox church. The author concludes that the refugee's religion is not a »given» thing but a process in making which constitutes of her/his ethnic backroud, of her/his experiences during and after the journey and her/his encounters with both other refugee's and the representatives of that local culture she/he arrived at.

**Antti Marjanen**

## **Onko gnosis heräämässä uuteen kukoistukseen?**

**Gnosiksen ja New Age -ajattelun suhteen  
arviointia**

### **Johdanto**

Kristillisen uskon puhtautta varjelleille kirkon johtajille aiheutti parina ensimmäisenä vuosisatana eniten päänvaivaa gnosiksen nimellä tunnettu filosofis-uskonnollinen maailmankatsomus. Se syntyi kristillisten seurakuntien ulkopuolella, mutta ulotti hyvin pian vaikutuksensa kristilliseen kirkkoon. Gnosiksen kristillistynyt muoto eli gnostilaisuus<sup>1</sup> kilpaili toisella vuosisadalla varsin vakavasti katolisen tai kirkollisen kristillisyyden kanssa kristinuskon oikean tulkitsijan asemasta. On itse asiassa mahdollista, jopa todennäköistä, että joillekin alueille kristinuskon toivat ensiksi gnostilaiskristityt.<sup>2</sup> Kolmannella vuosisadalla kirkkokristillisyyden ja gnostilaisuuden välinen kamppailu kääntyi lopullisesti ensin mainitun eduksi, ja gnostilaisuus leimattiin yleisesti harhaopiksi. Tämä ei kuitenkaan merkinnyt liikkeelle lopullista kuoliniskua.

Eri puolilla Rooman imperiumia paljastui tuon tuostakin merkkejä kristillisistä ryhmistä, joiden oppi ja uskonkäytäntö oli gnosiksen värittämää. Idässä, Mesopotamiassa, syntyi jopa sellainen gnostilainen suuntaus, manikealaisuus, josta tuli merkittävä maailmanuskonto.<sup>3</sup> Vuonna 300 se oli levinnyt Persian alueelta Syyriaan, Vähään-Aasiaan, Armeniaan, Palestiinaan, Pohjois-Arabiaan, Egyptiin ja Pohjois-Afrikkaan. Muutamia vuosikymmeniä myöhemmin manikealaisia löytyi myös Roomasta, Dalmatiasta, Galliasta ja Espanjasta. Manikealaisia vastaan laadittiin monia kiistakirjoituksia ja keisarillisia käskykirjeitä, mutta vasta kuudennella vuosisadalla katolisen kristillisyyden vastatoimet alkoivat purra. Manikealaisuus hiipui ja katosi tunnetun läntisen maailman uskonnolliselta kartalta. Idässä manikealaisuus jatkoi voittokulkuaan vielä pitkään ja ulotti vaikutuksensa aina Kiinaan asti. Keski-Aasiassa, Uigurien valtakunnassa, siitä tehtiin 700-



luvulla peräti valtionuskonto. Vasta mongolien valtaannousu tuhosi manikealaisuuden.

Gnostilaiset ajatukset eivät kadonneet manikealaisuuden häviämisen myötä. Vaikka sen jälkeen ei syntynytäkään mitään uutta merkittävää gnostilaista uskonnollista liikettä, gnosis löysi kaikupohjaa monissa keski- ja uuden ajan kristillisperäisissä marginaaliryhmissä tai yksittäisissä ajatteli-joissa kristillisen kirkon sisälläkin. Tosin on lisättävä, että manikealaisuuden jälkeen gnostilaisilla ajatuksilla ei ole ollut kovin merkittävää osaa yleisen uskonnollisen perinteen muotoutumisessa. Viime vuosina on kuitenkin ilmennyt merkkejä gnosiksen paluusta uskonnollisen keskustelun polttopisteeseen.

Gnosiksen uusi tuleminen on nähty osana muutamana viime vuosikymmenenä tapahtunutta uuden ja kiistellyn uskonnollis-filosofisen maailmankatsomuksen, ns. New Age -ajattelun, kehitystä. Liike on saanut merkittävän aseman varsinkin Yhdysvalloissa.<sup>4</sup> New Age -ajattelun yhtenä lähteenä voidaan aivan oikeutetusti pitää länsimaista esoteeris-uskonnollista perinnettä.<sup>5</sup> Tämän perinteen voidaan puolestaan katsoa juontavan juurensa ainakin osittain gnosiuksesta. Siksi on pyritty näkemään suora yhteys tai ainakin selvä sukulaisuus myös New Age -liikkeen ja gnosiksen/gnostilaisuuden välillä. Tätä näkemystä ovat edustaneet sekä New Age -ajattelun kannattajat<sup>6</sup> että sen vastustajat.<sup>7</sup> Usein tosin maininnat gnosiksen/gnostilaisuuden ja New Age -liikkeen aatteellisista yhteyksistä ja opillisesta samankaltaisuudesta ovat melko viitteenomaisia ja perusteluiltaan ylimalkaisia.

Merkittävää on, että tieteellisissäkin New Age -ajattelun tai -liikkeen arvioinneissa se yhdistetään gnosiukseen tai gnostilaisuuteen. Äskettäin ilmestyneessä uskonnollisia lahkoja, erityisryhmiä ja maailmankatsomuksia esittelevässä laajassa ja arvovaltaisessa saksankielisessä tietokirjassa New Age -virtaukset samastetaan uusgnosiukseen (»Neognosis«).<sup>8</sup> Tämä kaikki herättää tietenkin gnosis-tutkijan mielenkiinnon. Onko pari tuhatta vuotta sitten syntynyt ja maailmanlaajuisen levikin saavuttanut uskonnollinen liike, joka runsaat tuhat vuotta syntymänsä jälkeen kuviteltiin käytännöllisesti katsoen kuolleeksi ja kuopatuksi, todella heräämässä uuteen kukoistukseen? Tieteellisesti muotoiltuna: vallitseeko gnostilaisen ja New Age -ajattelun välillä todella niin laaja opillinen ja ideologinen sukulaisuus, että jälkimmäisen voidaan katsoa olevan gnosis/gnostilaisuutta uudessa muodossa? Tarkoitukseni on seuraavassa yrittää vastata tähän kysymykseen vertailemalla gnostilaisen ja New Age -ajattelun tunnusomaisia piirteitä. Keskityn etupäässä kummankin uskonnollisten ja maailmankatsomuksellisten uskomusten tarkasteluun.

Ennen kuin ryhdyn esittelemään ja vertailemaan gnostilaista ja New Age -ajattelua, on syytä vielä kommentoida käyttämäni termiä uskomus.

Uskomuksilla en tässä tarkoita uskonnollisen liikkeen jäseniä sitovia dogmeja. New Age -liikkeen osalta tällainen uskomuksen määrittely olisikin täysin mahdoton, sillä liikkeen kannattajat pyrkivät tietoisesti karttamaan suljetun ja sitovan oppijärjestelmän luomista. Gnosiksenkaan ei voida katsoa olevan uskonto, joka olisi pyrkinyt opilliseen yhdenmukaisuuteen. Sillä ei ollut hierarkisesti asetettua johtoa, uskontunnustuksia tai kanonisoituja kirjoituksia.<sup>9</sup> Gnostilainen 'oppi' oli erittäin mukautumiskykyinen ja salli, jopa etsi uusia tulkintoja. Sekä New Age -ajattelun että gnosiksen kohdalla opista voidaan siksi puhua vain siinä mielessä, että sillä tarkoitetaan niitä uskomuksia, jotka muodostavat liikkeiden ideologisen ajattelun rungon ja esiintyvät useimmissa liikkeissä edustavissa kirjoituksissa.<sup>10</sup> Toisin kuin kristinuskon valtauomassa oppia ei kuitenkaan käytetä mittapuuna, jonka perusteella erotetaan harhaoppiset liikkeen aidoista kannattajista.

## Gnostilaisen ajattelun keskeiset piirteet

(1) Gnosiksen maailmankuva on dualistinen. Platonilaisesta metafysisestä ja persialaisesta eettisestä dualismista poiketen gnostilainen dualismi on antikosmista. Siksi gnosiksen mukaan maailmankaikkeus jakaantuu kahteen osaan: näkymättömään valon maailmaan, jota hallitsee tosi Jumala, sekä pimeyden maailmaan, johon aineellinen maailma kuuluu. Aineellisen maailman syntyä selitetään gnostilaisissa systeemeissä kahdella eri tavalla. Joidenkin gnostilaisten näkemysten mukaan maailma on saanut alkunsa tosi Jumalan vastaparina alusta alkaen vaikuttaneiden pimeyden voimien aloitteesta. Toinen, tavallisempi selitysmalli on se, että materiaallinen maailma on syntynyt valon maailman sisäisen kriisin seurauksena. Tätä käsitystä edustavissa gnostilaisissa teksteissä lähdetään siitä, että näkyvän maailman luomiseen johtava prosessi sai alkunsa erään valon maailman olennon – tavallisesti sen vähäisimmän jumalallisen emanaation eli aionin, Sofian – omaehtoisesta ja luvattomasta luomistoiminnasta.<sup>11</sup> Sofia ei ole kuitenkaan itse materiaalisen maailman luoja, vaan maailman luomisen varsinainen instrumentti on hänen epäonnistuneen luomistoimintansa tuloksena syntynyt Demiurgi, jota monissa gnostilaisissa luomisteksteissä kuvataan Vanhan testamentin Jahven karikatyyriksi.

Koska tosi Jumala ei ole vastuussa näkyvän maailman synnystä, Jumala ja näkyvä maailma ovat toisilleen täysin vieraita. Kun tosi Jumala ja valon maailma edustavat gnostikon mielestä positiivisia arvoja, näkyvä maailma on pahuuden konkreettinen ilmentymä. Näkyvä maailma ei ole siis vain tilapäisesti joutunut pahan valtaan, kuten joissakin kristillisyyden valtauo-

man traditioissa ajatellaan, vaan se on pahan sillanpääasema, jolle gnostikko ei voi kuvitella muunlaista tulevaisuutta kuin täydellisen tuhon. Jopa hermeettisissä teksteissä, joissa luomisprosessi alkaa tosi Jumalan (Nousin) tahdosta ja jossa hän itse osallistuu siihen luomalla luojajumalan ja ihmisen, maailman eli luonnon alimmat osat – maa ja vesi – ovat materiaa ja muodostavat näin vankilan, jonka vangiksi Jumalan luoma ihminen epäonnekseen joutuu (*Corp. Herm.* 1, 9–15).

Antikosminen dualismi ei ole pelkän teoreettisen pohdinnan tulosta, vaan siinä heijastuu gnostikon arkikokemus: eläminen aineellisessa maailmassa on niin ahdistavaa, että sitä voidaan verrata vain vankilassa olemiseen. Tuon kokemuksen valossa tosi Jumalan ja näkyvän maailman yhdistäminen on mahdottomuus. Voidakseen säilyttää Jumalan gnostikon on uhrattava näkyvä maailma.

(2) Gnostilainen ihmiskuva on maailmankuvan tavoin kaksijakoinen. Ihmisen ruumis on aineellinen ja paha. Todellinen minä, pneumasubstanssi tai jumalallinen kipinä, on peräisin valon maailmasta. Gnostilaisen myytin traaginen piirre on se, että ihmisen jumalallinen elementti on joutunut materian vangiksi. Eri gnostilaisissa luomiskertomuksissa tämä kuvataan eri tavoin. Niissä kertomuksissa, joissa Sofialla ja hänen harkitsematomalla luomistoiminnallaan on keskeinen osa (esim. Johanneksen apokryfi), Demiurgi sai syntyessään jumalallisen valon äidiltään Sofialta. Hän ei kuitenkaan tajunnut omistavansa tätä valoa ja menetti sen, kun valoa pelastamaan lähetetyt valon maailman lähettiläät houkuttelivat hänet puhaltamaan sen hänen itsensä luomaan ihmis(ruumiis)een. Näin valo vapautui Demiurgin hallinnasta, mutta joutui samalla ihmisruumiin vankilaan. Ihmisestä tuli näin taistelukenttä, jossa loppujen lopuksi käydään valon ja pimeyden valtapiirin välinen välienselvittely valon maailmasta harhautuneiden jumalallisten valoelementtien lopullisesta kohtalosta.

Verrattuna juutalaisuuden ja kristillisyyden valtauoman ihmiskäsitykseen gnostilaisessa käsityksessä on antisomaattisen dualismin ohella erilaista myös se, ettei ihmisen ahdinko ole hänen omaa syytään vaan seurausta jumalallisessa maailmassa tapahtuneesta lankeemuksesta. Ihminen ei siis ole rikkomuksen tekijä vaan pikemminkin uhri.<sup>12</sup> Hän ei siksi kaipaa vapautusta syyllisyydestä, vaan aineellisen olemassaolon tuskasta.

Vielä yksi aiheeni kannalta tärkeä erityispiirre liittyy gnostilaiseen ihmiskuvaan. Dualistinen kahtiajako, joka näkyy yksittäisessä ihmisessä, vallitsee myös kollektiivisesti ihmiskunnassa. Kaikki ihmiset eivät kanno sisimmässään jumalallista valoelementtiä eivätkä siis voi pelastua. Pelastus on mahdollinen ainoastaan pneumaatikoille ja joissakin gnostilaisissa suuntauksissa, kuten esimerkiksi valentinolaisuudessa, myös psykikoille tai ainakin osalle heistä.<sup>13</sup> Suuri osa ihmisistä, ilmeisesti selkeä enemmistö, on kuitenkin sellaisia, jotka ovat pelkkää materiaa. Heidän lopullisena

kohtalonaan on tuhoutua yhdessä aineellisen maailman kanssa.

Mitä tahansa muita seurauksia ajatuksella pienestä pelastuvasta ydinjoukosta suuren tuhoutuvan joukon keskellä on, johtaa se välttämättä ainakin jonkinlaiseen elitismiin. Ei liene sattumaa, että gnostikot kutsuvat mielellään itseään »täydellisiksi». <sup>14</sup> Elitismien vaara on gnostilaisuudessa tuskin ollut yhtään sen suurempi, mutta ei varmasti myös vähäisempi kuin muissaakaan pelastususkonnoissa, joissa ihmiset jakautuvat kahteen leiriin – pelastuviin ja tuhoutuviin.

(3) Gnosiksen pelastuskäsitys poikkeaa merkittävästi kristillisyyden valtaoman pelastuskäsityksestä. Gnoosiksessa pelastus merkitsee ihmisen todellisen minän eli pneumasubstanssin palauttamista pleromaan eli valon maailmaan. Tavoitteena on koota jälleen yhteen kaikki jumalalliset valoelementit. Ihmisen pneumasubstanssin on siksi vapauduttava aineellisesta maailmasta, ennen kaikkea ruumiin vankilasta. Tämä ei ole kuitenkaan helppoa, koska gnostilaisen käsityksen mukaan ihminen on nohduksen tilassa, eli hän on kadottanut tiedon todellisen minänsä jumalallisesta alkuperästä. Pelastuakseen hän tarvitsee tämän tiedon eli gnosiksen. Kristillisessä gnosiksessa tiedon tuoja eli pelastaja voi olla esimerkiksi Kristus, mutta gnostilaisuus tuntee myös muita pelastajahahmoja. Tärkeintä pelastuksessa ei ole kuitenkaan pelastaja vaan gnosis. Joissakin teksteissä pelastajan rooli saattaa olla jopa hyvin vähäpätöinen. Gnosis voi välittyä jopa pelkän kutsun välityksellä.

Pelastus gnosiksessa merkitsee siis oman todellisen minänsä löytämistä. Samalla kysymys on tietenkin Jumalan löytämisestä, mutta Jumala löytyy nimenomaan ihmisen omasta sisimmästä. Pelastuksen kohteena gnosiksessa ei siis tarkalleen ottaen ole ihminen vaan ihmisessä oleva Jumala tai jumalallinen aines. <sup>15</sup>

(4) Koska ihmisen fyysisyys koetaan gnostilaisuudessa hänen todellista minäänsä suuresti kahlehtivana tekijänä, pneumasubstanssin sitoutumista aineelliseen ruumiiseen pidetään aina suurena tappiona. Tästä syystä sukupuoliaskeesi on merkittävä osa gnostilaista eetosta. Ei ollut myöskään epätavallista, että ruumista kuritettiin muillakin askeettisilla menetelmillä. Libertinistit asenteet, joita ihmisruumiin vähättely saattaa myös ruokkia, olivat gnosiksessa ilmeisesti paljon vähäisempiä, kuin kirkkoisien kirjoitukset antavat ymmärtää. Esimerkiksi Nag Hammadin kirjasto on yleissyvltään askeettinen. Libertinistisiä painotuksia se ei sisällä lainkaan.

(5) Gnosiksen historiankäsitystä sävyttää ajatus alun ja loppu samankaltaisuudesta. Gnostilaisen mytologian keskeisenä lähtökohtana on alun täydellinen harmonia. Maailmankaikkeuden ja gnostikon dualistista nykytilannetta on siis edeltänyt aika, jolloin on ollut olemassa vain jumaluus eikä mitään muuta. Eivät edes ne gnostilaiset tekstit, jotka alkavat kuvaamalla valon ja pimeyden maailman samanaikaista olemassaoloa, kumoa

tätä tosiasiaa. Nekin kuvaavat harmoniaa, joka perustuu valon ja pimeyden maailman täydelliseen eroon.

Historian lopun ja alun samankaltaisuus edellyttää siis harmoniaa häirineiden tekijöiden tuhoutumista. Tämä merkitsee ennen kaikkea aineellisen maailman tuhoa. Aineellisen maailman myötä materiaaliset ihmiset, usein myös koko pimeyden maailma, häviää ja jumaluus palautuu entiselleen.

(6) Gnosiksen keskeisten opillisten korostusten esittelyn jälkeen on paikallaan vielä lyhyesti arvioida gnostilaisuutta liikkeenä. Vaikka tietomme ovat tässä suhteessa melko puutteelliset, muutamat pääpiirteet ovat selvät. Gnostilaisuus ei pyrkinyt luomaan keskitettyä johtoa, vaan se oli liikkeenä varsin hajanainen, koulukuntia oli monia. Yksittäiset koulukunnat olivat varmasti opettajakeskeisiä, mutta niissäkään ei kehitetty hierarkista johtojärjestelmää. Tertullianus arvostelikin gnostilaisia ryhmiä siitä, että vastakääntyneetkin saattoivat varsin nopeasti saavuttaa merkittävän aseman gnostilaisissa yhteisöissä. Tämä johtui ilmeisesti siitä näkemyksestä, että Henki valitsi instrumenttinsa oman harkintansa mukaan täysin riippumatta asianomaisen ihmisen aikaisemmasta asemasta yhteisössä.

## New Age -ajattelun keskeiset piirteet

(1) New Age -liikkeen päätavoitteena on uuden kokonaisvaltaisemman, henkisemmän ja onnellisemmän aikakauden saavuttaminen kaikilla elämänaikavaiheilla. Tulevaa kulta-aikaa kuvataan »toiseksi renessanssiksi», »uudistuksen aikakaudeksi» tai uskonnollisemmin »kosmisen Kristuksen ajaksi». <sup>16</sup> New Age -ajattelussa nykyaika nähdään maailmanlaajuisten kriisien ja ongelmien sävyttämänä käännekohtana, jota seuraa uusi parempi aika. Uusi aika on jo murtautumassa esiin, mutta sen lopullinen koittaminen on vielä edessä.

Tunnusomaista uudelle aikakaudelle on ns. paradigmanvaihdos. Paradigmalla tarkoitetaan New Age -ajattelussa »ajattelun kehyksiä», »maailmankuvaa» tai »todellisuuden perusmallia». <sup>17</sup> Paradigmanvaihdos merkitsee sitä, että nykyhetken ajattelua ja elämäntapaa hallitsevat käsitykset, faktat, kysymyksenasettelut, arvot ja ratkaisumallit tulevat vaihtumaan tai ainakin täydentymään. Yritän jäljempänä selittää, mitä tämä paradigmanvaihdos merkitsee käytännössä, mutta melko hyvin sitä kuvaa New Age -ajattelun merkittävän vaikuttajan, kalifornialaisen teoreettisen fysiikan professorin Fritjof Capran luonnehdinta. Sen mukaan vanhan paradigman symboli on »kone» ja uuden »elävä organismi». <sup>18</sup>

(2) New Age -liikkeessä ei olla täysin yksimielisiä siitä, voidaanko uuden aikakauden saapumiseen vaikuttaa. Jotkut uskovat, että uutta aika-

kautta voidaan rakentaa, toiset ovat sitä mieltä, että se saapuu aikanaan riippumatta siitä, onko sen tuloa mitenkään valmisteltu.<sup>19</sup> Jälkimmäisen näkemyksen edustajat liittävät odotukseen myös apokalyptis-pessimistisiä uhkakuvia. Enemmistö New Age -ajattelun kannattajista on kuitenkin sitä mieltä, että uuden aikakauden saapumiseen voidaan valmistautua luomalla taloudellisia, terveydenhoidollisia ja yhteisöllisiä elämisen malleja, jotka jo ilmentävät uuden aikakauden paradigmanvaihdosta. Tämän lisäksi luodaan New Age -ihmisten verkostoja, joiden kautta uuden aikakauden sanoma voi levitä.

(3) Kaikkein oleellisinta uuteen aikakauteen pyrkimisessä ja valmistautumisessa on yksittäisessä ihmisessä tapahtuva muutos eli transformaatio. Jokaisen New Age -ajattelun kannattajan tulee laajentaa tietoisuuttaan omasta itsestään, maailmankaikkeudesta ja ympäristöstään ja näin kehittää omia henkisiä kykyjään. Joidenkin New Age -virtauksien mukaan ihminen voi kaikessa tässä saada apua kosmisilta voimilta. Muutosprosessissa hän voi myös hyödyntää eri uskonnollisia perinteitä ja erilaisia mielensä ja ruumiinsa hallintaan liittyviä menetelmiä.

New Age -ajatteluun vaikuttaneiden uskonnollisten traditioiden kirjo on häkellyttävä. Se sisältää aineksia jo mainitusta läntisestä esoteeris-uskonnollisista perinteistä idän satoriin uskontoihin. Ihmisen transformaation tähtääviä tekniikkoja<sup>20</sup> ovat esimerkiksi erilaiset ruokavaliot, fyysiset harjoitukset, mietiskely, erilaiset terapiat ja taitteen lajit. Tyypillistä ihmisen fyysistä kuntoa kohentaville menetelmille on lempeys, askeettisten kieltäytymysten välttäminen.<sup>21</sup>

Ihmisen henkistä muuttumista ja kasvua ei käsitetä vapautumiseksi pahudesta, puhumattakaan rangaistuksesta tai synnistä, vaan se nähdään siirtymisenä tietämättömyydestä valaistumisen tilaan. Ihmisessä tällöin tapahtuvaa muutosta voidaan kuvata jumaluden löytämiseksi ihmisestä itsestään. Tämä transformaatio ei ole kuitenkaan hetkellinen, vaan jatkuva tapahtuma. Sen jatkuvuus voi jopa ylittää ihmiselämän rajat. New Age -ajattelussa hyväksytään yleisesti ajatus jälleensyntymisestä, joka suo ihmiselle mahdollisuuden henkiseen edistymiseen uudessa elämässä.

(4) Uuden aikakauden paradigman keskeisiä termejä ovat kokonaisvaltaisuus ja ykseys.<sup>22</sup> Kokonaisvaltaisuuden ihanne näkyy esimerkiksi siinä, että New Age -ajattelun kannattajat pyrkivät näkemään ja myös rakentamaan yhteyttä tavallisesti vastakohtiksi ymmärrettyjen asioiden, kuten sielun ja ruumiin, mystiikan ja tieteen, sisäisen näkemyksen ja järjen, luonnon ja teknisen kehityksen, läntisen ja itäisen ajattelun tai miehen ja naisen välille. Usein vastakohtaparin näennäisesti heikomman osapuolen merkitystä halutaan korostaa ja näin luoda kokonaisvaltaisuutta. Miehen tulisi esimerkiksi kehittää itsessään perinteisesti feminiiniksi ajateltuja ominaisuuksia, läntisen ajattelun tulisi omaksua itäisiä ajatuksia ja kristillisyy-

den valtauoman tulisi hyväksyä esoteerisen perinteen säilyttämiä totuuksia.

Myös politiikan, uskonnon ja kulttuurin alueilla tulisi pyrkiä jännitteiden purkamiseen. Siksi New Age -liikkeen kannattajat työskentelevät aktiivisesti rauhan ja ympäristön puolesta. Tavoitteena on myös sellaisen maailman uskonnon ja kulttuurin syntyminen, joka eliminoi uskontojen ja kulttuurien väliset ristiriidat ja ammentaa aineksia kaikista uskonnoista ja kulttuureista.

(5) New Age -liikkeen organisoitumistaso on alhainen. Keskusorganisaatiota tai keskitettyä johtoa ei ole. Toiminta on kannattajaryhmäkeskeistä. Tiedonvälitys tapahtuu etupäässä henkilöltä toiselle. Schorsch kuvaakin liikettä verkostoiksi, joissa yksityiset ihmiset siirtävät uuden aikakauden sanomaa ja elämänmallia toinen toisilleen ja pyrkivät tukemaan toinen toisiaan.<sup>23</sup> Verkostoilla on näin myös tärkeä sosiaalinen tehtävä.

## Gnostilaisen ja New Age -ajattelun vertailua

(1) Sekä gnosis että New Age -ajattelu ovat luonteeltaan synkretistisiä eli niissä molemmissa yhdistyy eri uskonnollisista perinteistä peräisin olevaa ainesta. Kummankin kohdalla voidaan tosin todeta, että eri lähteistä peräisin olevan aineiston omaksuminen ei ole täysin mielivaltaista. Sekä gnosisissa että New Age -ajattelussa on hahmotettavissa perususkomukset, jotka asettavat rajat, vaikkakin melko väljät, kaikelle niihin yhdistettävälle perinteelle.

Gnosiksen ja New Age -ajattelun synkretistinen luonne ei tietenkään tee niistä vielä yhteneviä, eikä edes saman uskontoperheen jäseniä. Maailmassa on ollut ja on muitakin synkretistisiä uskonnollisia liikkeitä, eikä niitä vain sen perusteella voi niputtaa yhteen. Gnosiksella ja New Agella on vain yksi yhteinen ominaisuus, ei enempää; ne voivat toimia eri perinteistä peräisin olevaa aineiston sulatusuunina.

(2) Epähierarkisuus, hengen vapaa liikehdintä tai intuition korostaminen, joka on erityisesti New Age -ajattelun kielenkäytöstä tuttu termi, ovat gnosiselle ja New Age -ajattelulle yhteisiä piirteitä. Jälleen on kysymys tietynlaisesta analogiasta liikkeiden välillä. Kuitenkin vasta sitten, jos hengen vapaan liikehdinnän tai intuition tuottaman aineksen tai toiminnan sisältö on yhtenevä, voidaan puhua muusta kuin gnosisen ja New Age -ajattelun välisestä väljästä sukulaisuudesta. Siksi on syytä tarkastella niiden keskeisten uskomusten välisiä liittymäkohtia ja katsoa, millaista aineistoa ne tarjoavat gnosisen ja New Age -ajattelun samankaltaisuuden arvioinnille.

(3) Aloitan gnosisen ja New Age -ajattelun pelastuskäsitykseen liittyvällä yksityiskohdalla, joka on herättänyt paljon keskustelua. Kysymys

on jälleensyntymisestä. New Age -ajattelussa sillä on melko merkittävä asema. Gnostilaisissa teksteissäkin se esiintyy, vaikka onkin ilmiönä sen verran marginaalinen, etten ottanut sitä esille gnostilaisen soteriologian keskeisten piirteiden esittelyssä. Oleellista gnosiksen ja New Age -ajattelun vertailulle on kuitenkin se, että jälleensyntymisen tulkinta on kummassakin täysin erilainen.

New Age -ajattelussa jälleensyntymisellä on merkittävä positiivinen tehtävä. Se palvelee yksittäisen ihmisen henkistä kasvua ja edistymistä (vrt. Lessing ja teosofia).<sup>24</sup> Gnosiksessa jälleensyntyminen nähdään ennen kaikkea epätäydellisten sielujen rangaistuksena<sup>25</sup> (*Paavalin apokalypsi* 20, 5–21, 22), sillä jälleensyntymisessä ne joutuvat palaamaan uudelleen ruumiin vankilaan. Jotkut sielut voivat syntyä jopa eläimiin (Epifanios, *Panarion* 26.10, 8). Jos Ireneuksen kuvaus libertinisististä gnostikoista pitää paikkansa, he selittivät jälleensyntymisen aivan päinvastaisella tavalla. Ireneus nimittäin kertoo karpokraattien ajattelevan, että jälleensyntyminen tarjoaa sielulle mahdollisuuden nauttia kaikesta vapaudesta, niin ettei siltä puuttuisi mitään kokemuksiä, kun se lopulta erkanee ruumiistaan (Ireneus, *Aäv.haer.* 1.25, 4).

(4) Gnosiksen ja New Age -ajattelun askeesinkin tulkinnat poikkeavat toisistaan keskeisten painotusten osalta. Molemmissa askeesilla on toki ihmistä jalostava tehtävä. Toisin kuin New Age -ajattelussa gnosiksessa askeesi kuitenkin liittyy ennen kaikkea sukupuoliseen pidättyvyyteen. Sen tarkoituksena on ehkäistä ennalta, ettei jumalallinen valoelementti joutuisi enää materia kahleisiin. New Age -ajattelu korostaa puolestaan sielun ja ruumiin yhteyttä, ja tästä näkökulmasta seksuaalielämä nähdään positiivisena, elämän laatua lisäävänä tekijänä.

(5) Tärkein ja sisällöllisestikin merkittävin yhteinen piirre gnosiksen ja New Age -ajattelun välillä näyttää olevan ajatus ihmisessä olevasta jumaluudesta tai jumalallisesta kipinästä. Runsas vuosi sitten Helsingin Sanomien (27.1.1990) kirjoittamassaan keskusteluvastineessa suomalainen New Age -ajattelun puoltaja Tapani Koivula totesi: »Meissä jokaisessa on jumaluuden kipinä.» New Age -liikkeen kansainvälisesti ehkä kuuluisin populaarisoija, näyttelijä Shirley MacLaine, kertoo henkiopettajiensa opettaneen hänelle henkisen elämän peruslain: »Jokainen on Jumala. Jokainen.»<sup>26</sup> New Age -kirjoittajien usein siteeraama ekofilosofi Henryk Skolimowski puolestaan sanoo: »Olemme syntymässä olevan jumaluuden sirpaleita... Me aktuaalistamme Jumalaa ja niinsanoaksemme teemme häntä olemassa-olevaksi aktuaalistamalla meissä piilevää herkkyyttä, pyhyttä ja jumalallisuutta.»<sup>27</sup> Ensi näkemältä nämä lausumat eivät poikkeakaan gnostilaisesta perusvakaumuksesta, jonka mukaan gnostikon todellinen minä on osa jumaluutta. Asian syvempi tarkastelu osoittaa kuitenkin, ettei kysymys ole taaskaan aivan samasta asiasta.



New Age -ajattelun käsitys ihmisen sisimmässä olevasta jumaluudesta perustuu panteistiseen jumalakäsitykseen. Sen mukaan Jumalan ja ihmisen välillä vallitsee vastaavuus, koska Jumala itse asiassa sisältyy koko maailmankaikkeuteen ja näin myös ihmiseen. Gnosiksessa tilanne on toinen: Jumala on täysin vieras maailmalle. Ihmisessä oleva jumalallinen kipinä on kylläkin osa jumaluutta, mutta se on joutunut siitä eroon traagisen erehdyksen tähden. Tosi Jumalan ja maailmassa olevan ihmisen todellisen minän vastaavuus on siis nähtävä ei-toivottavana tilana, johon valon maailma etsii kaikin keinoin korjausta. Tästä syystä myös soteriologia hahmotetaan New Age -ajattelussa ja gnostilaisuudessa eri tavoin. Molemmissa pelastus merkitsee kyllä Jumalan löytämistä, mutta New Age -ajattelussa prosessi lähtee liikkeelle ihmisestä itsestään, kun taas gnostikko on täysin riippuvainen ulkopuolisesta valon maailman avusta. Kaiken tämän eroavuuden takana on ratkaisevaa laatua oleva New Age -ajattelun ja gnosiksen perusero, joka liittyy niiden erilaisiin maailmankuviin.

(6) Gnosiksen käsitys maailmasta on dualistinen, New Age -ajattelun monistinen tai panteistinen. Gnosikselle maailma ja materia ovat täysin kielteisiä, New Age -ajattelulle ne ovat arvovapaita, uudistettavissa ja valjastettavissa uuden kokonaisvaltaisen elämän palvelukseen. Maailman tulevaisuuden suhteen Gnosis on täysin pessimistinen (»Maailma ja materia eivät voi muuta kuin tuhoutua»), New Age -ajattelu (yltiö?)optimistinen. Se näyttää uskovan utopiaan elämän säilymisestä ja kehitymisestä maailmassa. Ainoastaan jotkut New Age -liikkeen marginaaliryhmät pitävät tämänpuoleista maailmaa taakkana, mutta sekään ei johdu periaatteellisesta materiakielteisestä asenteesta vaan siitä, että heidän tavoitteenaan olevan tuonpuoleisen maailman rinnalla tämä maailma on vailla merkitystä.<sup>28</sup>

Gnosis on passiivinen protestiliike, joka kääntää selkänsä maailmalle ja yhteiskunnalle ja panee toivonsa aivan toisenlaiseen todellisuuteen. Myyttisellä kielellä ilmaistuna: maailma ei ole tosi Jumalan luoma, se on pahuuden vallassa. New Age -liike uskoo voivansa muuttaa periaatteessa positiivisen maailman entistä paremmaksi sen transformaation avulla, joka tapahtuu ihmisessä ja hänen kauttaan myös maailmassa.

## Johtopäätöksiä Gnosiksen ja New Age -ajattelun suhteesta

Erityisesti ratkaiseva ero gnosiksen ja New Age -ajattelun maailman- ja tulevaisuudenkuvan välillä asettaa mielestäni kyseenalaiseksi teesin, jonka mukaan New Age -ajattelu olisi uusgnosista. New Age -ajattelu on toki

imenyt hyödyntämänsä esoteerisen kristillisen perinteen välityksellä itseensä myös gnostilaisia vaikutteita. Sen vertailumme on tehnyt selväksi. Mutta perustavaa laatua olevissa oppisisällön kohdissa gnosis ja New Age -ajattelu kulkevat eri tietä.

Gnosiksen maailma-kielteisyys ja pessimistinen tulevaisuudenkuva on toki nykyäänkin löytänyt vastakaikua lähinnä niistä kristillisistä kirkkoista tai liikkeistä, jotka näkevät maailman saatanan temmellyskenttänä ja jotka katsovat, että Jumalan ainoa yhteys maailmaan on koota sieltä pois täydellisiä sieluja. Usein näiden liikkeiden jumalakuvakin edellyttää kahden toisistaan riippumattoman, persoonallisen hyvän ja pahan jumalolennon olemassaolon. Jos gnosis vielä kerran nousee kukoistukseen, niin välikappaleena ei todennäköisesti ole New Age -ajattelu, vaan joku selvemmin dualistis-pessimistinen uskonnollinen liike.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Seuraan artikkelissani melko yleisesti hyväksyttyä terminologista jaottelua, jonka mukaan gnosiksella tarkoitetaan kristinuskon kanssa suurin piirtein samanaikaisesti, mutta siitä riippumatta syntyneitä uskonnollis-filosofista maailmankatsomusta. Gnostilaisuus on sitä vastoin ensimmäisen vuosisadan lopulla ja erityisesti toisella ja kolmannella vuosisadalla vaikuttanut, aluksi kristillisen kirkon sisällä, mutta vähitellen sen ulkopuolelle joutunut kristinuskosta vaikutteita saanut gnosiksen muoto.
- <sup>2</sup> Bauer 1964; Bauerin jo klassikoksi tulleessa teoksessaan esittämää perusteisia ei ole uudemmassa tutkimuksessakaan vakavasti horjutettu.
- <sup>3</sup> Manikealaisuuden opista ja levinneisyydestä ks. *Rudolph* 1978, 349–366.
- <sup>4</sup> New Age -liikkeen kannattajien määrää on lähes mahdotonta arvioida, koska liike on niin vaikeasti hahmotettavissa. Naisbittin ja Aberdenen kuuluisan kirjan *Megatrends* tietoihin tukeutuen *Pursiainen* 1990, 213, arvelee, että yksin Yhdysvalloissa New Age -ajattelun kannattajia on noin 10, ehkä jopa 20 miljoonaa. Tämä arvio lienee liian korkea. Määrään on ilmeisesti luettu mukaan runsaasti sellaisiakin ihmisiä, jotka kokevat tärkeänä yhden tai muutaman New Age -liikkeen(kin) edustaman pyrkimyksen (esim. ympäristön suojelemisen, rauhan-aate, ihmisten yhteistyöhön perustuvien elämisen mallien noudattaminen) mutta eivät hyväksy muita New Age -ajattelun korostuksia. Tämä ei kuitenkaan merkitse, ettei New Age -liikkeeseen sitoutuneiden joukko olisi varsin huomattava. Vasta ilmestyneessä amerikkalaisessa teoksessa *New Age Encyclopedia* heidän määräksi arvioidaan satoja tuhansia (s. xxx).
- <sup>5</sup> *Saarinen* 1991, 173–196.
- <sup>6</sup> Esim. *Ferguson* 1987, 46; *Davis* 1983, 154.
- <sup>7</sup> *Halme* 1989, 99.
- <sup>8</sup> »Gnosis» – *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen* 1991, 388–389.
- <sup>9</sup> Mani ja hänen seuraajansa, ehkä myös Markion, muodostavat tässä suhteessa poikkeuksen.

- <sup>10</sup> New Age -liikkeen oppisisällön esittelyssään *Saarinen* 1990, 205, on määritellyt opin samalla tavalla. Ks. myös *New Age Encyclopedia* 1990, XV–XVI.
- <sup>11</sup> Tyypillisimmillään tämä näkemys esiintyy gnostilaisen Nag Hammadin kirjaston traktaatissa *Johanneksen apokryfi*. Tämän traktaatin kuvauksesta ks. *Marjanen* 1991a, 426–432.
- <sup>12</sup> *Jonas* 1967, 99.
- <sup>13</sup> Perinteisesti on ajateltu lähinnä kirkkoisien, erityisesti Ireneuksen ja Klemens Aleksandrialaisen, tekstien perusteella, että psykhiikko oli pääasiassa valentinolaisten käyttämä termi ns. kirkkokristityistä, joista osan he katsoivat tuhoutuvan yhdessä materiaalisten ihmisten kanssa ja moitteettomasti eläneen osan taas pelastuvan, tosin vain ogdoadiin, valon maailman ulkopuolelle jäävään välitilaan. Valentinolaisia alkuperäistekstejä tutkittuaan *Desjardins* 1990, 120–126, on tullut siihen tulokseen, että tämän näkemyksen syntymiseen on vaikuttanut liikaa kirkkoisien poleeminen asenne. *Desjardins* korostaa, etteivät psykhiikot valentinolaisten mielestä ole pelastukseen nähden olleet huonommassa asemassa kuin pneumaatikotkaan. He eivät ole vain hengellisesti päässeet yhtä syvälle kuin nämä. *Desjardinsin* mielestä valentinolaiset käyttävät termejä penumaatikko ja psykhiikko hyvin samalla tapaa kuin Paavali, kun tämä kuvaa kristityn elämän eri kehitysvaiheita.
- <sup>14</sup> Nag Hammadin kirjaston *Tuomas Kilvoittelijan kirja* on osoitettu täydellisille (145, 20). *Seetin kolme pylvästä* puhuu gnostikoista täydellisinä (127, 9) jne. *Marjanen* 1991b, 63.
- <sup>15</sup> Näiden termien käytöstä ks. *Schorsch* 1989, 20–21; *Saarinen* 1990, 205.
- <sup>16</sup> Termin käytöstä ks. tarkemmin *Schorsch* 1989, 24–30.
- <sup>17</sup> Ks. *Schorsch* 1989, 32.
- <sup>18</sup> *New Age Encyclopedia* 1990, xxi–xxii.
- <sup>19</sup> *Ferguson* 1987, 85–87, antaa pitkän listan »[of] the intentional triggers of transformative experiences».
- <sup>20</sup> Termiä »lempeä askeesi» käyttää *Saarinen* 1990, 206.
- <sup>21</sup> Kokonaisvaltaisuuden ideaalista ks. *Saarinen* 1990, 207–208.
- <sup>22</sup> *Schorsch* 1989, 66–72.
- <sup>23</sup> *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen* 1991, 868–869.
- <sup>24</sup> *Heino* 1990, 201–202, on huomauttanut, että intialaisissa klassisissa jälleensyntymistulkinnossa reinkarnaatio nähdään myös ensisijaisesti negatiivisena, karmen lain mukaisena pakkona.
- <sup>25</sup> Siteeraus löytyy kirjasta *Halme* 1989, 15.
- <sup>26</sup> Lainausta on peräisin artikkelista *Heino* 1990, 201.
- <sup>27</sup> *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen* 1991, 249.
- <sup>28</sup>

## KIRJALLISUUS

- Bauer, W. 1964, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Zweite Auflage mit einem Nachtrag von G. Strecker. Göttingen.
- Davis, L. A. 1983, *Science, Religions and the Ageless Wisdom Point Toward a World Religion for the New Age*. Farmingdale.
- Desjardins, M. R. 1990, *Sin in Valentinianism*. SBL Diss. Series 108. Atlanta, Georgia.

- Ferguson, M. 1987, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*. New York.
- Halme, E. 1989, *Operaatio Uusi Aika*. Helsinki.
- Heino, H. 1990, New Age – iloiseen pakanuuden paluu? *Vartija* 5–6, 196–203.
- Jonas, H. 1967, Delimitation of the Gnostic Phenomenon- Typological and Historical. U. Bianchi (ed.), *The Origins of Gnosticism*. Leiden, 90– 104.
- Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. 1991, herausgegeben von H. Gasper, J. Müller, F. Valentin. Freiburg.
- Marjanen, A. 1991a, Maailman synnystä gnostilaisuudessa. *Teologinen Aikakauskirja* 96:5, 426–432.
- Marjanen, A. 1991b, Piirteitä gnostilaisesta jumalakuvesta. R. Saarinen – R. Uro (toim.), *Jumalakuva*kirja. Kirkon tutkimuskeskus, Sarja A N:o 54. Pieksämäki.
- Melton, J. G. (ed.) 1990, *New Age Encyclopedia*. Detroit.
- Pursiainen, T. 1990, Vanha uusi rikkinäinen aikakausi. *Vartija* 5–6, 211–217.
- Robinson, J. M. (ed.). 1988, *The Nag Hammadi Library*. Revised Edition. Leiden.
- Rudolph, K. 1978, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Göttingen.
- Saarinen, R. 1990, New Age -liikkeen oppisisältö. *Vartija* 5–6, 204– 210.
- Schorsch, C. 1989, *Die New Age Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit*. 3. Auflage. Gütersloh.

## SUMMARY

Antti Marjanen, Is Gnosis going to be reborn? An appraisal on relations between Gnosis and New Age movements

In many presentations of the popular religious movement called New Age, it has been suggested – both by the supporters and the critics of the movement as well as by those who are writing scholarly investigations about it – that the New Age Movement has its roots in the Gnosis/Gnosticism and can even be characterized as Neo-Gnosis. The purpose of the present article is to ask whether and to which extent this kind of statement can be substantiated. After presenting the main doctrinal features of both movements for comparison I concluded that the thesis cannot be maintained. Even if the New Age Movement has adopted some of the gnostic emphases it deviates from it in two crucial points: whereas the Gnosis is exclusively dualistic in its view on the world and the mankind as well, and its outlook on the future of the earth is extremely pessimistic, so the New Age Movement has a pantheistic view of the universe and it regards as possible to create a new world with new values and new opportunities.

Vappu Pyykkö

## Suuret kappadokialaiset isät ja Johannes Krysostomos kulttuurinsuojelijoina\*

### Henkilöiden esittely

Väitöskirjassani *Die griechischen Mythen bei den großen Kappadokiern und bei Johannes Chrysostomos* olen kirjoittanut neljästä 300-luvun kirjailijasta.<sup>1</sup> He ovat kaikki varhaisen Bysantin suuria kirkkoisia. Kolme heistä, Basileios Suuri, Gregorios Teologi ja Johannes Krysostomos, kuvataan usein samaan ikoniin tai yhden kirkon ikonostaasiin kolmeen eri ikoniin. Yksi esimerkki tästä Basileios, Gregorios, Johannes -ikonityypistä on kirjani kannessa<sup>2</sup>, toinen Ortodoksia-aikakauskirjan kannessa.

Tällaisen ikonin nimi on Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι, kolme pyhää esipaimenta. Valamolaisessa 18. vuosisadalta olevassa ikonissa on vasemmalla pitkä-, kapeapartainen Kappadokian Kaisareian piispa Ai-Vasili, Basileios Suuri (noin 330 – 379), keskellä Konstantinopolin arkkipiispa Grigorios o theologos, Gregorios Teologi, tai niin kuin häntä myös kutsutaan, Gregorios Nazianzalainen (329/330 – noin 390), ja oikealla antiokialainen Johannes, hänkin sittemmin Konstantinopolin arkkipiispa. Johannes sai puhetaitonsa perusteella lisänimen Hrisostomos (Χρυσόστομος), Kultasuu, Krysostomos (344/455 – 407). Ortodoksian kannessa olevassa kuvassa on Isien järjestys vasemmalta oikealle: Basileios Suuri, Johannes Krysostomos, Gregorios Teologi. Ikonityyppi on vanha. Varhaisimmat meille säilyneet kuvat ovat 500-luvulta.

Neljäs kirjailija, jota olen käsitellyt, on Nyssan piispa Grigorios, Gregorios Nyssalainen (noin 335 – 394). Häntä kuvataan ikoneissa aika harvoin.

\* Artikkelin perustuu tekijän Turun yliopistossa 2.3.1991 pitämään *lectio praecursoriaan*.

Kuvaustapa, ikonografia, on suunnilleen sama kuin Basileioksella, mikä on ymmärrettävää, Gregorios Nyssalainen oli Basileioksen pikkuveli.

Mainituista neljästä kirkkoisästä käytetään myös toista ryhmitystä: suuret kappadokialaiset Isät ja Johannes Krysostomos. Basileios ja Gregoriokset olivat kaikki kotoisin Vähän Aasian keskiosista, Kappadokiasta. Tähän ryhmittykseen perustuu väitöskirjani otsikko »Kreikkalaiset myytit suurten kappadokialaisten Isien ja Johannes Krysostomoksen tuotannossa».

Kaikki nämä henkilöt vaikuttivat 300-luvun jälkipuolella. Basileios on 70-luvun keskeinen nimi, Gregoriokset 70- ja 80-luvun taitteen suuria vaikuttajia, ja Krysostomoksen uran huippu osuu 390-luvun loppuun. Suuret kappadokialaiset kirkkoisät olivat kaikki piispoja, metropoliittoja, arkkipiispoja. Ortodoksien ja heterodoksien välisessä kiivaassa oppiriidassa he olivat sekä teologeina että organisaattoreina ortodoksian keskeisiä puolustajia: heidän teologisen ja filosofisen toimintansa jäljet näkyvät ennen muuta Konstantinopolin uskontunnustuksessa. Johannes Krysostomos, joka on noin kymmenen vuotta nuorempaa ikäpolvea, varmisti osaltaan ortodoksien Konstantinopolissa vuonna 381 saavuttamat telokset.

## Tarkastelukulman esittely

Tällä kertaa emme kuitenkaan tarkastele suuria kappadokialaisia Isiä ja Johannes Krysostomosta uskontunnustuksen määrittelijöinä ja teologisina ajattelijoina, luostarilaitoksen edistäjinä, liturgian uudistajina tai kirkon sosiaalisen tehtävän ajajina – viimeksi mainittu alue, kirkon sosiaalisen tehtävän toteuttaminen, oli hyvin tarpeen aikana, jolloin kansat liikkuiivat, verottaja oli ankarana niskassa ja ylivelkaantuminen alituisena uhkana. Kaikki nämä aikanaan hyvinkin tärkeät ja merkittävät kirkolliset, teologiset ja sosiaaliset puolet kappadokialaisten Isien ja Johannes Krysostomoksen toiminnasta saavat jäädä tässä yhteydessä maininnan varaan. Nyt tarkastelemme näitä neljää kirkkoisää suurina kirjailijoina ja kulttuurinsuojelijoina.

Niin kappadokialaiset Isät kuin Johannes Krysostomoskin olivat puhujina ja kirjoittajina sekä aikalaistensa että myöhempien Bysantin litteraattien mielestä huipputasolla. Heiltä on säilynyt runsaasti saarnoja, kirjoja eri teemoista, kirjeitä, runoja, yhteensä kolmisenkymmentä nidettä Mignen patologiassa. Normaalikokoisina ns. Teubner-sivuina tekstiä olisi noin 30.000 sivua. Heidän puheensa, niiden parhaat palat, levisivät nopeasti kreikkaa puhuvaan maailmaan pikakirjoitusmerkintöihin perustuvina jäljennöksinä. Missä he puhuivatkin, yleisö eli mukana. Krysostomos joutuu

keskeyttämään puheensa: Älkää nyt niin paljon huutako! Laatkaa jo osoitamasta suosiotanne! Saisinko jatkaa puhettani!

Kolmesataaluvun retoriikan käytäntöön kuuluivat olennaisena osana kreikkalaiset myytit, niin kuin voimme nähdä ajan suurten reetorien ja filosofien Himerioksen (300/310 – noin 380), Libanioksen (314 – noin 393) ja Themistioksen (317 – noin 388) tuotannosta. Kreikkalaisten myyttien sisältö taas on tunnetusti varsin arveluttava: jumalat riitelevät keskenään, petkuttavat toisiaan, silpovat tai haavoittavat toisiaan. Heillä on kaikenlaisia suhteita ties missä muodossa – metamorfoosit – milloin kenenkin kanssa. Myös suuret myyttien sankarit, heerokset, ovat kaikkea muuta kuin sankareita.

Kaiken tämän perusteella olivat jo Sokratesta edeltäneet filosofit kritisoineet myyttien sisältöä. Sittemmin varsinkin Platon *Valtiossaan* asetti myyttien uskottavuuden kyseenalaiseen valoon: tässä teoksessa runoilijat, myyttien kirjoittajat, palkitaan suurin kunnianosoituksin, ja sitten heiltä evätään lupa oleskella ihannevaltiossa.

## Isien kannanottoja

Hyvinä Platonin tuntijoina suuret kappadokialaiset Isät ja Johannes Krysostomos luonnollisestikin yhtyivät klassisena aikana kiteytyneeseen myyttien kritiikkiin.<sup>3</sup> Mutta jos myytit heitetään pois, menetetään samalla koko Kreikan kirjallisuus: Homeros, Hesiodos, Aiskhylos, Sofokles, Euripides, Pindaroksesta puhumattakaan.

Basileios ratkaisi ongelman sillä, että hän puhui sukulaispojilleen omistamassaan teoksessa *Ad adolescentes* opetussisältöjen tietoisesta valinnasta, eklektisyydestä, ja arvioi Kreikan kirjallisuutta kristityn elämän päämäärän kannalta: mikäli kirjallisuus puhuu samoista arvoista kuin Raamattu, esimerkiksi *areti* ja *kakia* (ἀρετή, κακία) – hyvän ja pahan erottaminen – se on erinomainen väline nuorison kasvatuksessa.<sup>4</sup>

Basileios korosti sukunsa nuorille kirjoittaessaan sitä, ettei kristittyjen tule suinkaan omaksua kritiikittömästi vanhaa kreikkalaista sivistystä kaikineen, vaan valita se, mikä on hyödyllistä.<sup>5</sup> Hyödyllisyyttä taas on arvioitava kristityn elämän kannalta. Keskeiselle tilalle nousee tässä suhteessa *areti*: sen hankkimiseen kannattaa sijoittaa, koska tämän – toisin kuin muun hankkimansa omaisuuden – ihminen saa pitää niin eläissään kuin kuollessaan.<sup>6</sup>

Basileios käyttää traktaatissaan *Ad adolescentes* yhtenä perusajatuksena kuvaa agonistiikasta: koko elämä on kilpailu, *agon*, jonka palkintona on

iankaikkinen elämä. Vastaavasti kuin urheilijat valmistautuvat kilpailuihin perusharjoittelukautena tulee nuorison käyttää opiskeluaikansa henkiseen perusharjoitteluun. Jos tämä laiminlyödään, sitä ei voi myöhemmin mitenkään korjata. Vain oikeat, hyvin valitut opinnot tekevät ihmisestä henkisesti niin vahvan, että hän pystyy elämänvaelluksessaan ja mielipiteissään pysymään vapaana.

Kreikkalaisista myyteistä peräisin olevat esimerkit, joita Basileios käyttää – monet harharetket ja vaikeudet kestänyt, lopulta kotiin palaava Odysseus sekä urotekoja suorittanut Herakles, josta tulee lopulta jumala – sopivat erinomaisesti hänen perusajatukseensa Kreikan kirjallisuuden lukemisesta sielun ’esiharjoitteluna’, προπαιδεία. Oikein käytettynä Kreikan kirjallisuuden valikoiva lukeminen on pohja, jolle aikuisiällä Raamatun ymmärtäminen ja oikeassa opissa pysyminen, ortodoksia, rakentuu. Sielun ravinnon valitsemisessa on noudatettava ankaraa dieettiä (Ad adolescentes 28 VIII 3–6):

Καὶ γὰρ αἰσχροὺν τῶν μὲν σιτίων τὰ βλαβερὰ διωθεῖσθαι, τῶν δὲ μαθημάτων ἃ τὴν ψυχὴν ἡμῶν τρέφει μηδένα λόγον ἔχειν, ἀλλ’ ὥσπερ χειμάρρου παρασύροντας ἅπαν τὸ προστυχὸν ἐμβάλλεσθαι.

Olisihan sopimatonta, jos toisaalta kyllä torjumme ruokavaliostamme sen, mikä on vahingollista, mutta suhtaudumme aivan välinpitämättömästi niiden oppisisältöjen valintaan, jotka ovat sielumme ravintoa: niin kuin tulviva talvinen puro me tempaamme mukaamme kaiken, mikä tielle osuu.

Sen sijaan että korostaisi vastakohtia *Antike – Christentum* Basileios oivaltaa, miten myytteihin sisältyy nämä vastakohtat ylittäviä merkityksiä. Samalla tavalla oli retoriikan opetuksessa korostettu sitä, että myytit kuvastavat sitä, mikä on totta, vaikka ne ovat fiktiivisiä, sepitettyjä tarinoita: μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν<sup>7</sup>, myytti on kertomus, joka ei ole totta, mutta se kuvastaa totuutta.

Basileios käyttää yhtenä esimerkkinä hyväksyttävistä myyteistä Prodioksen Ksenofonilta tuttua myyttiä: Herakles on tienhaarassa ja joutuu valitsemaan, kumpaa kahdesta häntä houkuttelevasta naisesta hän lähtisi seuraamaan, hyvää vai pahaa, Areti vai Kakia.

Basileioksen eklektisyydelle asettamat normit ovat hyvin väljät: niiden perusteella esimerkiksi koko Odysseia on hyvän ylistyslaulua, τῆς ἀρετῆς ἔπαινον, ja kaikki – vähäisiä sivuseikkoja lukuunottamatta – palvelee Homeroksella samaa tarkoitusta, *areti*. Aivan erityisesti hyveen esikuva on faiakien saarelle pelastautunut Odysseus, joka nousee luolasta kohtaamaan prinsessa Nausikaata.



Saman tilanteen – Odysseus faiakien saarella – tulkitsee Gregorios Nazianzolinainen toisin: vaikka merestä pelastunut Odysseus oli varmasti sekä hämmästyttävä että surkea ilmestys, hän sai uskottavuutta puhetaiton-  
sa (οἱ λόγοι) avulla (Carm. mor. 10, 401 – 406):

Οὐ γὰρ δοκεῖ σοι τὴν θάλασσαν ἐκφυγῶν  
'Οδυσσεὺς ἐκεῖνος, οὐ τὰ πόλλ' ἀθλήματα,  
ὄφθεις ἀλήτης τῆ βασιλίδι γυμνός,  
καταιδέσας δὲ τῷ λόγῳ τὴν παρθένον,  
Φαίαξί τ' αὐτοῖς ἄξιος πλείστου φανείς,  
εἶναι προδήλως τῆς ἀρετῆς ἐγκώμιον;

Eikö sinunkin mielestäsi ole kyseessä suorastaan hyveen ja kelpoisuuden (*areti*) ylistyslaulu, kun Homeros kuvaa kuuluisaa sankaria Odysseusta, häntä, joka oli joutunut kestämään monia vaikeita tilanteita, seuraavalla tavalla: Odysseus, joka oli pelastunut merestä maihin, ilmestyi Nausikaan eteen alastomana mierolaisena, mutta herätti kuitenkin puheellaan neidon kunnioituksen. Myös faiakit arvostivat häntä suuresti ja antoivat hänelle monia lahjoja.

Tämä on tyypillistä Gregoriosta: hän identifioi itsensä hyvin voimakkaasti Kreikan kirjallisuuteen. Gregorios Teologi, ainoa runoilija puheena olevien neljän kirkkoisän joukossa, arvosti ja rakasti kirjallisuutta. Hän oli sitä mieltä, että οἱ λόγοι, kirjallisuus, – ja tässä kirjallisuuteen kuului niin kristillinen kuin ei-kristillinen kirjallisuus – oli Herran lahja ihmisille.<sup>8</sup>

Gregorios Nazianzolaisen mukaan hyvä koulusivistys ja jatko-opinnot jossakin korkeakoulukaupungissa, esim. Ateenassa, olivat oleellinen osa sitä perintöä, mihin hänen sukunsa nuorilla miehillä, kuten Nikoboulos nuoremmalla, on oltava oikeus. Pelkkä aineellinen perintö ei riitä, sanoo Nikoboulos isälleen Gregorioksen tekstissä (Carm. ad alios 4, 124 – 131):

Ἄλλα καὶ ὡς μῦθοί σε πλέον κλήϊσσαν ἀπάντων, ---  
Κλῆρον ἔχειν ποθέω πατρώϊον, ὡς ποτε λόγῃην  
Σπαρτιάται, Πέλοπός τε γένος Πελοπήϊον ὦμον,  
καὶ σκῆπτρον πατέρων εἰς υἱέας αἰὲν ὀδεύον·  
Κεκροπίδαι τέττιγα πλόκων ὑπερ υἱέα γαίης  
γηγενέες.

Sinä olet kuuluisa ennen muuta kirjallisen sivistyksesi perusteella. – Tämän saman perinnön, mikä isälläni on, minä haluan niin kuin muinaisilla spartalaisilla oli isänperintönään keihäs ja Pelopsin jälkeläisillä Pelopsin olkapää, niin kuin valtikka menee aina perinnöksi isältä pojalle tai niinkuin Kekropsin jälkeläisillä oli hiuksissaan heinäsiirkasolki.

Keisari Julianos antoi 360-luvulla määräyksen, että äidinkielen ja kirjallisuuden opettajina saivat toimia vain ne, jotka tunnustivat myös opetussisältöjen mukaista uskoa. Julianoksen mukaan oli nimittäin epärehellistä opettaa Homerosta, jos ei uskonut Homeroksen jumaliin.<sup>9</sup> Gregorios Nazianzo-

laisen mukaan Julianos korosti liikaa Kreikan kulttuurin ja uskonnon yhteenkuuluvuutta (or. 4 PG 35, 637 A):

"Ἡμέτεροι, φησίν, οἱ λόγοι καὶ τὸ ἐλληνίζειν, ὧν καὶ τὸ σέβειν θεοῦς, ὑμῶν δὲ ἡ ἀλογία καὶ ἡ ἀγροικία, καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὸ 'Πίστευσον' τῆς ὑμετέρας ἐστὶ σοφίας."

»Kreikkalainen kirjallisuus ja kirjallinen sivistys kuuluu meille» hän (sc. keisari Julianos) sanoo, »koska me myös osoitamme jumalille kunnioitusta. Teille taas sopii tökerö sivistymättömyys, koska teidän viisautenne toteuttamiseen riittää yksi sana: Usko!»

Gregorios Nazianzalainen reagoi Julianoksen reetoriediktiin hyvin voimakkaasti: ei kai Julianos kuvitellut, että Kreikan kirjallisuus oli muka hänen monopolinsa? Gregorioksen mukaan tuli erottaa toisistaan kulttuurin ja uskonnon käsite (θηρησκεία καὶ λόγοι): Homeros on myös kristittyjen kulttuuria.<sup>10</sup>

Me emme tiedä, pantiinko tämän Julianoksen antaman reetoriediktin perusteella joku kristitty viralta. Luultavasti se, että Julianos kuoli vain vuosi ediktin antamisen jälkeen sotaretkellään persialaisia vastaan, ehti estää tällaisten tilanteiden syntymisen.

Tässä yhteydessä on syytä mainita, että Basileioksella ja Gregorios Nazianzalaisella oli Ateenan filosofikouluissa saamansa koulutuksen ohella nimenomaan puheena oleva äidinkielen ja kirjallisuuden opettajan pätevyys ja he ilmeisesti toimivatkin tässä virassa, retoriikan opettajina, jonkin aikaa juuri 50- ja 60-luvun taitteessa ennen kuin ryhtyivät harrastamaan pyhempää asioita.

Erottaessaan 60-luvulla kulttuurin ja uskonnon käsitteellisesti toisistaan Ateenan maisteri Gregorios oli tehnyt suorastaan loistavan keksinnön: juuri näin oli mahdollista puolustaa Kreikan kirjallisuutta osana ihmiskunnan kulttuuriperintöä. Emerituspiispa Gregorios Teologi – hän jäi varhaiseläkkeelle – lisäsi kuvaan 80-luvulla toisen argumentin: jos asiaa tarkastellaan pelastushistorian kannalta, oli vain luonnollista, että vanhojen kreikkalaisten myytit olivat niin totaalisen karkeitä juttuja, ajatellaan nyt vaikka Trojan sota tai Theeban tarupiiriä: nämä kertomukset olivat ajalta ennen Kristusta ja kuvastivat näin ollen sen ajan maailmaa.<sup>11</sup>

Gregorios Nyssalainen taas löysi myyttien käytölle puolustuksen Vanhasta testamentista: Septuaginta-käännöksessä käytettiin Jobin tyttärestä itse asiassa kreikkalaisen jumalan Zeun lapsuuteen liittyvää sanontaa 'Amaltheian sarvi' (Ἀμαλθείας κέρασ), runsauden sarvi. Amaltheia oli se vuohi, joka ruokki Zeusta, kun hän oli vauvana Kreetalla isäänsä paossa. Gregorioksen

mukaan Raamatussa ei suinkaan uskota kreikkalaisiin myytteihin, vaan niistä on otettu käyttöön sopiva ilmaisu.<sup>12</sup>

Samalla tavalla Johannes Krysostomos väittää apostoli Paavalin käyttäneen Aratoksen sitaattia ('mekin olemme hänen sukuansa', Apt. 17: 28): Aratos puhuu Zeuksesta, mutta Paavali ei. Hän on vain käyttänyt (χρησισ) sopivaa ilmaisua omiin tarkoituksiinsa ilmaistakseen siten parhaalla tavalla mitä hän halusi sanoa.<sup>13</sup>

## Historiallinen merkitys

Suurten kappadokialaisten Isien ja Johannes Krysostomoksen perustellut, heidän kulttuurinsuojelun puolesta esittämänsä argumentit, tukivat Bysantin aikana niitä, jotka arvostivat Kreikan kirjallisuutta ja filosofiaa. Tällaisia henkilöitä oli esimerkiksi 900- ja 1200-luvulla runsaasti. Vahvasti kristillisessä kulttuuri-ilmastossa esiintyi kuitenkin myös henkilöitä, jotka leimasivat kyseisen alueen kristitylle hyödyttömäksi ja ideologisesti vahingolliseksi, ja jotkut halusivat suorastaan kieltää siihen perehtymisen.

Syy kirjallisuuden ja filosofian halveksimiseen saattoi olla sama, minkä Gregorios Nazianzalainen sanoo oman aikansa illitteraattien todelliseksi syyksi, kun he halveksivat Kreikan kirjallisuutta: he pyrkivät peittämään siten, jos mahdollista, oman sivistymättömyytensä; jos kaikki muut olisivat yhtä sivistymättömiä kuin he, sitä ei huomattaisi.

Silloin kun ilmapiiri muuttui kulttuurille vihamieliseksi, kappadokialaisten ja Krysostomoksen muovaamat argumentit olivat hyvin käyttökelpoisia: argumenttien esittäjät olivat ortodoksian historian kaikkein tärkeimpiä ja luetuimpia nimiä, heidän sanojensa painoarvo oli suuri.

Kappadokialaisten ja Krysostomoksen historiallinen merkitys kulttuurinsuojelijoina ei rajoitu Bysantiin. Kun renessanssin aikana lännessä tutustuttiin Basileioksen kirjoitukseen Ad adolescentes, jossa hän puolustaa mm. Homerosta, siitä tuli latinankielisenä käännöksenä aikansa best seller: se todisti, että jo 300-luvun suuret kirkkoisät arvostivat ja puolustivat Kreikan kirjallisuutta. Muilta kappadokiaisilta ja Krysostomokselta löydettiin kohtia, jotka tukivat tätä käsitystä, eikä niitä tarvitse heiltä kauaakaan hakea.

Näin ei ole todellakaan liioiteltua väittää, että suuret kappadokialaiset ja Johannes Krysostomos vaikuttivat aivan ratkaisevasti siihen, että Kreikan kirjallisuus säilyi – ja siitä me olemme heille kiitollisia.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Vappu Pyykkö, *Die griechischen Mythen bei den großen Kappadokiern und bei Johannes Chrysostomos*. Turun yliopiston julkaisu ja – Arnales Universitatis Turkuensis, Series B, Tomus 193. Turku 1991. 188 s.
- <sup>2</sup> Valamon konservointilaitos, ikoni Kolme pyhää esipaimenta, Basileios Suuri, Gregorios Teologi ja Johannes Kryscstomos. Maalattu 1787.
- <sup>3</sup> Mm. Basileios, Ad adolescentes 22 s. IV15-28, Gregorios Nazianzalainen, or. 4 ja 5, Gregorios Nyssalainen, Vita Macrinae, Johannes Kryscstomos, De inani gloria.
- <sup>4</sup> Basileios, De legendis gentilium libris PG 31, 564 – 589, πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφέλοιτο λόγων, »Nuorille miehillä kreikkalaisen ei-kristillisen kirjallisuuden hyödyllisestä käytöstä». Traktaattiin viitataan yleensä tittelillä Ad adolescentes. Uudempiä editioita Deferrari – McGuire 1932, Boulenger 1935, Wilson 1975 ja Naldini 1984. Tässä viitataan Wilsonin editioon.
- <sup>5</sup> Basileios, Ad adolescentes 28 VIII 2 s. οὐ πάντα ἐφεξῆς παραδεκτέον ἡμῖν, ἀλλ' ὅσα χρήσιμα.
- <sup>6</sup> Basileios, Ad adolescentes 26 V 45 s. μόνη δὲ κτημάτων ἡ ἀρετὴ ἀναφαίρετον, καὶ ζῶντι καὶ τελευτήσαντι παραμένουσα.
- <sup>7</sup> Määritelmä on retoriikan opettaja Theonin käsikirjasta (1./2. vs. Aleksandria). Theon, Progymnasmata. Rhetores Graeci II 1854 (repr. 1966). Spengel s. 72, 28. Saman määritelmän antaa myös Athonios, jonka retoriikan käsikirja oli bysanttilaisena aikana käytössä vuosisatoja.
- <sup>8</sup> Gregorios Nazianzalainen, Carm. ad alios 5, 207 – 213.
- <sup>9</sup> Edikti *de professoribus* (17.6.362, Cod. Theod. 13, 3, 5); Julianos, epist. 55 B (K. Weis).
- <sup>10</sup> Gregorios Nazianzalainen, or. 4 PG 35, 637 A ja 644 A – C.
- <sup>11</sup> Gregorios Nazianzalainen, Carm. ad alios 7. Katso myös Johannes Kryscstomos, In ep. ad Titum hom. 7 PG 62, 692 s.
- <sup>12</sup> Gregorios Nyssalainen, Commentarius in Canticum canticorum or. 9, 288 s.
- <sup>13</sup> Johannes Kryscstomos, In epist. ad Titum hom. 3 PG 62, 677, 45 – 55.

## SUMMARY

Vappu Pyykkö, The Great Cappadocian Fathers and St. John Chrysostom as patrons of the Classical Heritage

In the fourth century, the attitude of the Great Orthodox Fathers towards Greek literature and learning including the Greek myths was by no means negative, as we know for example from St. Basil's address Ad adolescentes, Gregory of Nazianzus or. 4 – 5 and Carm. ad alios 4 – 5, and from some passages of Gregory of Nyssa (Comm. in Cant. cant. or. 9) and John Chrysostomos (In epist. ad Titum

hom. 3). The topics of the fourth century were extremely useful for the defense of Hellenism in the Later Byzantine era and for the Western scholarship. – For more information on the topic »Greek mythology by the Great Cappadocian Fathers and St. John Chrysostomos »see the author's dissertation »Die griechischen Mythen etc.» (see Note 1, available from University Library of Turku, SF-20500 Turku).

**Pentti Hakkarainen**

## **Egyptin yksityiset uskonnolliset laitokset (n. 400–700)**

### **Johdanto**

Egyptissä säilyneet 400–700-luvulta peräisin olevat kreikkalaiset ja koptilaiset papyrusdokumentit kertovat elävistä maallikkoyhteisöistä, jotka loivat kristillisiä laitoksia kaupunkeihin ja kyliin.<sup>1</sup> Nämä kristilliset yhteisöt perustivat, ravitsivat ja pitivät epäitsekkäästi yllä uskonnollisia laitoksia.<sup>2</sup> Ne toteuttivat käytännössä Johannes Krysostomoksen näkemystä suurten yksityismaatilojen alueilla sijainneista kirkoista.<sup>3</sup> Dokumentit välittävät meille katkelmallisinakin tietoja näitten yksityisten uskonnollisten laitosten toiminnasta. Ne osoittavat, miten läheisesti keisarien ja ekumeenisten synodien säännökset säätelivät laitosten jokapäiväistä elämää ja toimintaa.

Toisaalta dokumenttien kuvaukset antavat tutkimuksen kannalta ristiriitaistakin tietoa. Egypti muodosti kirkollisesti moni-ilmeisen Bysantin keisarikunnan alueen. Silti yksityisten uskonnollisten laitoksen rakentaminen, taloudellinen johtaminen, tukeminen ja ylläpitäminen oli samankaltaista kuin muillakin keisarikunnan alueilla.<sup>4</sup> Arabien valloitettua Egyptin 600-luvulla tilanne jatkui laitosten osalta samankaltaisena kuin bysanttilaisella kaudella.

### **Laitosten perustajat**

Egyptin alueella kuten muissakin Bysantin keisarikunnan osissa uskonnollisia laitoksia perustivat keisarit, kirkollinen hierarkia ja yksityiset lahjoittajat. Keisarilliset laitokset olivat suhteellisen harvinaisia tällä alueella. Eräät keisarit perustivat huomattavia kirkkorakennuksia Aleksadriaan 300-luvulla ja 400-luvun alussa; heistä mainittakoon Theodosios I (379–395) ja Arkadios (395–408).

Kristilliseksi kirkoksi muutettu pakanallinen temppeli, 'Caesareum' tai

'Kypriakon', oli varhaisimpia keisarillisia laitoksia. Piispa Athanasios Suurta (297–373) syytettiin siitä, että hän oli sallinut toimittaa jumalanpalveluksen tällaisessa kirkossa vuonna 355 ennen kuin se oli omistettu keisari Konstantinus II:lle,<sup>5</sup> kirkon kustannusten maksajalle. Kirkon omistaminen merkitsi rakennuslupaa eikä sitä, että kirkkorakennus olisi nimetty keisarille.

Keisari Justinianos Suuri (527–565), joka tunnetaan kirkollisena lahjoittajana ja hyväntekijänä, ei tuntenut erityistä tarvetta perustaa laitoksia Egyptiin.<sup>6</sup> On todennäköistä, että egyptiläisten mieltymys monofysitismiin vaikutti siihen, että hänen hallituskaudellaan hyväntekeväisyyslaitoksia rakennettiin lähinnä Palestiinaan.

Aleksandrian patriarkat olivat ahkeria kirkkojen rakennuttajia, mutta rakennustoiminta keskittyi lähinnä Aleksandriaan. Meiltä puuttuvat tiedot, jotka osoittaisivat heidän tai muitten piispojen osallistuneen Egyptin julkisten seurakuntakirkkojen rakennuttamiseen.<sup>7</sup>

Papyrus-dokumenteista ilmenee, että näitä julkisia hiippakuntakirkkoja (*katholikai ekklesiai*) oli verraten runsaasti Afroditon kaupungissa 500-luvun puolivälissä. Samoin julkisia kirkkorakennuksia oli niinkään Oxyrynkhoksessa, Hermopoliksessa ja Apollipoliksessa. Näitten kirkkojen ja luostareitten perustajia olivat usein maallikot. Esimerkkinä voidaan mainita tunnetun suurtilanomistajan, Ammonioksen 500-luvun alussa vähän ennen kuolemaansa Afroditoon perustama Kristuksen Apostolien nimeä kantava luostari. Apollos myös suostui luostarin ensimmäiseksi igumeniksi.<sup>8</sup>

Pyhien Phoibammonin ja Epifanioksen luostareissa Thebassa oli yleisenä tapana, että luostarin johdossa toimi igumeni henkilökohtaisen testamentin perusteella.<sup>9</sup> Luostarinjohtaja saattoi vaikuttaa ratkaisevasti seuraajansa valintaan vain riippumattomissa yksityisesti perustetuissa ja ylläpidetyissä luostareissa. Tällaiset luostarit olivat varsin yleisiä Egyptissä.

Testamentissa voitiin määrätä, että tulevan luostarin johtajan oli mahdollista sallia luostarin joutuminen omien maallikkosukulaistensa haltuun. Luostaria siis käsiteltiin kuin mitä tahansa muuta yksityisomaisuutta. Keisari Justinianoksen laki luostareitten maallisen käytön rajoittamisesta, joka sisälsi erityisviittauksia Egyptin tilanteeseen, osoittaa, kuinka kirkollisen ja henkilökohtaisen omaisuuden ja omistamisen välillä oli epäselvyyttä.<sup>10</sup>

Luostareita ja yksityisiä filantrooppisia laitoksia saatettiin perustaa myös sattumanvaraisesti. Esimerkiksi munkki Psaioksen sallittiin vuosina 573–574 rakentaa yksityinen vierasmaja (*ksenodokheion*) Apolloksen maille Afroditossa olleeseen yksityisluostariin.<sup>11</sup> Tätäkin harvinaisempaa oli, että siviiliviranomaiset tukivat taloudellisesti vierasmajan rakentamista pyhiinvaeltajille (*apanterion*) Kom Ombossa 500- ja 600-luvulla.<sup>12</sup>

Nämä esimerkit osoittavat, että talousihmiset valvoivat rakennustöitä.<sup>13</sup>

Afroditossa suurtilanomistaja Ammonios palkkasi Jeremias-nimisen henkilön, joka sai taloudenhoitajan tehtävistään vuosittaisen viljakorvauksen. Hän sai palkkansa maatilan kirkkojen ja luostareitten rakennuskohteiden valvomisesta. Eräässä papyrus-tekstissä, jonka päiväys on epäselvä, maanomistaja lupaa rakentaa piispalleen residenssin (*espiskopeion*) sillä ehdolla, että lahjoittaja saa itsenäisesti vastata ja määrätä rakennuksen suunnittelusta.<sup>14</sup>

## Maallikkovalvojat

On perusteltua olettaa, että egyptiläisiä yksityisiä laitoksia johti moni entinen paikallishallinnon korkea virkamies. Luostarin perustaja saattoi lujittaa arvoaltaansa ryhtymällä munkiksi ja johtamalla henkilökohtaisesti askeettisen yhteisön elämää.<sup>15</sup>

Joillakin perustajilla oli luostareissa kunnia-asema, vaikkakaan he eivät olleet yhteisön johtajia. Tällainen asema näyttää olleen Kaisarios-nimisellä suurmaanomistajalla, jota muisteltiin luostarin perustajana (*ktistes*) kuuluisan Shenuten Valkoisen luostarin portin kivikaiveruksessa.<sup>16</sup>

Riippumatta luostarin perustajan osallistumisesta päivittäiseen luostarihallintoon, hänen maallikkoperusteinen yhteisönsä saattoi toimia monien sukupolvien ajan varsin itsenäisesti. Edellämainittu Kristuksen Apostolien luostarin perustaja ja igumeni Apollos esim. määräsi, että hänen poikansa Dioskoros, joka oli maallikko, toimisi hänen kuoltuaan yhteisön vartijana (*frontistes*) ja suojelijana (*kourator*).<sup>17</sup> Nimitykset vakiintuivat myöhemmin tarkoittamaan kirkollisten laitosten maallikkovalvoja. Tällaisissa erityistapauksissa maallikosta tuli luostarin valvoja, koska hänellä oli sukulaisuhde laitoksen perustajaan. Muutamat dokumentit kuvaavat näitten maallikkovalvojien tehtäviä, mutta ne eivät tarkoin erittele heidän virkamiestehtäviään. Dokumentti, joka on kirjoitettu Afroditossa ennen vuotta 538 osoittaa, että Abba Agennoksen luostarin munkit pysyivät johtavaa virkamiestä Apollosta huolehtimaan heistä ja heidän omaisuudestaan.<sup>18</sup> Igumeni lähetti Apolloselle kirjeen, jossa hän pyysi neuvoa tähän kysymykseen.

Toinen papyrusteksti vahvistaa, että Agennoksen luostaritaloutta valvoi suurtilallinen Ammonios.<sup>19</sup> Virkamies Apollos toimi hänen edustajanaan. Toisessa tärkeässä, mutta ristiriitaisessa dokumentissa 500-luvulta Abba Andreas tekee selkoa Afroditon luostareitten tarkastuksesta, jonka toimitti muuan suurmaanomistaja Johannes.<sup>20</sup>

Näitten luostareitten munkit kantelivat luostarien johtajien taloudellisista väärinkäytöksistä. Tarkastuksen tehnyt suurmaanomistaja tuomitsi vää-



rinkäytökset ja totesi tällaiset tarkastusvelvollisuudet väsyttäväksi ja aikaa-vieviksi, sillä hänellä oli hoidettavanaan paljon tärkeämpiä velvollisuuksia. Suurmaanomistaja Johannes oli samanarvoinen virkamies kuin Ammonios. Hänen valvontakohteensa oli kaukana ja siksi hän oli tottunut jakamaan hallintovelvollisuuksia alaisilleen.

Hermopoliksesta 600-luvun puolivälistä oleva dokumentti osoittaa, että katedraalikin saattoi joutua maallikoitten johtamaksi.<sup>21</sup> Hermopoliksessa oli niinkään kolmiportainen hallintovirnaomaisten kirkollinen hierarkia. Hallinnon huippua edusti sotilasjohtaja (*douks*) Senouthios. Hänet koettiin kirkon suojelijaksi (*frontistes*). Toisena hierarkiassa oli Abba Menas, arkki-diakoni ja hallintovaltuutettu. Kolmantena vallan edustajana toimi Joosef, pyhän Merkurioksen kirkon pappi, joka vastasi kirkon päivittäisistä talousasioista.

Bysantin kauden jälkeen jotkut luostarit onnistuivat vapautumaan maallikkovalvojistaan. Eräissä dokumenteissa mainitaan, että muutamat igumemit toimivat itse valvojina omissa luostareissaan. Siksi vaikuttaa oudolta, että vuonna 771–772 muuan herra Psmo, »suuri arkhon» oli tunnetun pyhän Phoibamonin thebalaisen luostarin talousjohtaja ja valvoja, vaikka noihin aikoihin tämä laitos oli itsenäinen.<sup>22</sup>

Maallikkoveljestöt (*filofonoi*) ilmaantuivat koptilaisiin asiakirjoihin 500-luvulla ja Bysantin keisarikuntaan 600-luvulla. Maallikot, jotka muodostivat näitä yhdistyksiä, olivat vastuussa tiettyjen luostareitten omaisuuden hoitamisesta.<sup>23</sup> Toisinaan saatettiin johtajaa, filofonosta, kutsua oikekonomokseksi sellaisessa luostarissa, joka oli palkannut hänet.

## Papisto ja munkit maallikkoyhteisöissä

Papiston jäseniä ja munkkeja saattoi olla runsaastikin maallikkoyhteisöissä.<sup>24</sup> Muutamat papiston jäsenet olivat suurten maanomistajien palveluksessa, vaikka Khalkedonin ekumeeninen synodi (451) oli tuominnut sellaiset papiston jäsenet, jotka palvelivat maallikkomaatilallisia. Myös munkkeja oli samanaikaisesti maallikoitten palveluksessa.

Eräs asiakirja mainitsee Aponionin suurtilallisen määränneen Homousioksen luostarin arkkimandriitan tuottamaan 600 yksikköä leipää Taruthinoksen kylän asukkaille.<sup>25</sup> Samaisen kylän pyhän Andreaksen yksityisluostarin munkit tuottivat erilaisia elintarvikkeita lähellä asuneelle perheelle.<sup>26</sup> Oxyrynhokselainen asiakirja kertoo, että eräs munkki sai korvausta kahdelta maalliselta virkamieheltä. Asiakirja ei täsmennä, minkälaisen velvollisuuksien täyttämisestä oli kysymys.<sup>27</sup> Munkkeja enemmän papisto näyttää olleen taloudellisesti sidoksissa maallikkomaanomistajiin.

Maalaispapisto ansaitsi elatuksensa peltotöistä, samoin kuin seurakuntalaisetkin. Kirkollisten hyväntekijöitten halu alistaa luostarit voimakkaampana taloudelliseen riippuvaisuussuhteeseen kuin kirkot kuvasti tilannetta, jossa munkit pyrkivät vapautumaan raskaasta maatyöstä. Maaseutupapiston työtaakka oli raskas. Niin Oxyrykhoksessa kuin muuallakin Egyptin alueella tavallisen papiston elatus oli lähes täysin riippuvainen maallikkosuurmaanomistajista.<sup>28</sup>

Talonpoikaispapisto saattoi maksaa enemmän vuokraa Aponionin perheelle kuin mitä perhe lahjoitti kyläkirkkojen ylläpitoon. Näyttääkin ilmeiseltä, että papiston maanvuokramaksut olivat näitten kirkkojen päätulon lähde. Olosuhteet vaihtelivat suuresti Egyptin eri osissa. Oxyrynkhosdokumentti vuodelta 581 kertoi, miten eräs pappi antoi vakuudeksi Aponionin maatilan virkamiehelle perintötilansa lainaa vastaan. Kuvaus osoittaa, että vielä 500-luvun lopussa oli joitakin riippumattomia maanomistajapappeja.<sup>29</sup> Kuitenkin on myös ilmeistä, että jos pappi ei onnistunut huolehtimaan lainansa takaisin maksamisesta, hän saattoi helposti joutua samaan huonoon asemaan kuin muut Apionin suurtilan papit.<sup>30</sup> 500-luvulta säilynyt asiakirja mainitsee, kuinka eräs pappi ja taloudenhoitaja (*oikonomos*) olivat joutuneet Apionin perheen omistaman yksityisvankilaan. Kuvaus osoittaa, miten riippuvaisia papiston jäsenet olivat tällä alueella paikallisesta suurtilallisesta.<sup>31</sup>

Muuallakaan tilanne ei ollut sanottavasti parempi.<sup>32</sup> Yksityisvankilat olivat ongelma Bysantin keisarikunnan egyptiläisellä alueella. Siihen viittaa keisari Zenonin (474–475) laki, jossa tuomitaan nämä yksityisvankilat.<sup>33</sup> Toisaalta papiston jäsenten muuntuminen maalaisväestön edustajiksi ilmaisi papiston aseman asteettaista kehittymistä kohden taloudellista riippumattomuutta.<sup>34</sup>

## Perustajan oikeudet

Papiston sosiaalisen aseman määrittely, samoin kuin tiedot yksityisten laitosten perustajien oikeuksista perustuvat papyruslähteisiin, jotka ovat ennemminkin viitteellisiä, kuin selvästi esitettyjä. Tutkimalla maanomistajalahjoittajien kirkollisten laitosten kanssa harjoittamaa liiketoimintaa on mahdollista tehdä johtopäätöksiä heidän toimintaoikeuksistaan. Yleisesti ottaen lahjoittajalla (perustajalla) oli taloudellinen oikeus jättää jälkeensä omaisuutta perimysteitse, myydä omaisuutta tai lahjoittaa joitakin laitoksia ja siirtää omaisuuden hallinta jollekin toiselle henkilölle.

Aikaisemmin perustajilla oli ilmeisesti oikeus nimittää papisto, vaikkakin yksityiskohtaiset asiatiedot tältä osin puuttuvat. Yksityisten kirkkojen

siirtyminen lahjoittajilta muille kuin lähisukulaisille osoittaa yksityisten uskonnollisten laitosten olemassaolon bysanttilaiskauden Egyptissä. 500-luvulta peräisin oleva papyrusteksti Hermopoliksesta todistaa kaupasta tai omaisuuden käyttöönotosta, jossa yksityinen kirkko oli vain eräs, eikä välttämättä edes kaikkein tärkein osa laitoksen kokonaisuudesta.<sup>35</sup> Afroditolainen dokumentti samalta vuosisadalta kertoo kahden maallikon, Hermauksen ja Iisakin välisestä kauppasopimuksesta, johon muun omaisuuden ohella kuului myös yksityinen kirkko.<sup>36</sup>

Keisari Justinianoksen laista huolimatta, tai ehkä juuri sen tähden (siinä tuomittiin egyptiläisten luostareitten sekularisoituminen), papyruksesta ei löydy esimerkkejä tästä väärinkäytöksestä. Siitä ei löydy todistusta, että kyseinen luostari olisi muutettu maalliseen käyttöön.

## Yksityisten laitosten taloudellinen tukeminen

Papyrukset esittivät enemmän todisteita egyptiläisten yksityislaitosten taloudesta kuin keisari Justinianoksen lainsäädäntö. Bysanttilainen terminologia, kuten *sitesis* (henkilökohtainen ylläpito), *depane* (tavanomainen varojenkäyttö) ja *khoregia* (palkat) puuttuu lähes täysin. Sen sijaan löydämme kuusi eri taloustuen lajia.<sup>37</sup>

Ensimmäisenä mainitaan säännölliset käteislahjoitukset laitoksille, papiston tai munkkien yhteisölle (*collegia*) tai joissakin tapauksissa jopa yksityisille ihmisille, mahdollisesti myös yhteisön edustajille. Nämä lahjoitukset muistuttivat niitä vuotuislahjoituksia (*presbion annalion*), joita Justinianos sääti.<sup>38</sup> Vaikka hyväntekijät tavallisesti testamenttasivat omaisuutensa sukulaisille, myös kirkolliset laitokset ja papiston yhteisöt, kolleegiot saattoivat ottaa lahjoituksia vastaan.

Toisen taloudellisen tuen nimitys oli *ekforia* ja se tarkoitti laitoksen hallinnollisen valvojan taloudellista vastuuta. Kolmantena tuetaan, kuten huomaamme Afroditossa ja Oxyrynkhoksessa, viljan ja viinin tuottamista, sekä viinitarhoja.

Neljäntenä mainitaan eri juhlapäivälahjoitukset tai erityisiä muistopalveluksia varten tehdyt lahjoitukset. Viidentenä esitellään satunnaisluonteinen käteisvaranto erityistarkoituksiin, kuten verojen maksuun, tiilien valmistamiseen tai polttopuitten hakkaamiseen. Kuudentena esitetään ns. *profora*-lahjoitukset, jotka olivat selvästi yleisin lahjan muoto Egyptissä. Ne muodostivat maan hyväntekeväisyyslaitosten tärkeimmän taloudellisen auttamismuodon. Papyrus-dokumentit ilmaisevat, että koko taloudellinen avustustoiminta oli itsessään monipuolinen ja kirjava kokonaisuus.

## Prosfora-lahjoitukset

Prosfora-lahjoitukset ansaitsevat oman erityiskäsittelynsä. On mahdollista erottaa toisistaan kaksi tämän lahjoitusjärjestelmän muotoa: *prosfora inter vivos* ja *mortis causa*.

*Prosfora inter vivos* oli hyväntekijöitten anteliaisuutta ja sillä oli läheinen yhteys muihin taloudellisen avustuksen muotoihin yksityisten kirkollisten laitosten hyväksi. Jotkut näistä lahjoituksista saattoivat tosiasiallisesti olla aikaisempien hyväntekijöitten sopimusten täyttämisiä eli ne olivat hautajaislahjan (*prosfora mortis causa*) sopimuksen alaisia.

Hyväntekijät ja lahjoittajat antoivat tämäluonteisia lahjoituksia edenneen kristityn maatilalta ja odottivat vastalahjaksi rukouksia tai muistopalveluksia hänen sielunsa puolesta.<sup>39</sup> Lahjoittajat pyrkivät *prosfora inter vivos* -lahjoituksillaan yleishyödyllisiin päämääriin. Esim. vuonna 481 suurtilallinen Eudaimion lahjoitti Oxyrynhoksessa tuntemattomalle laitokselle viljaa 150 artabaita. Lahjoituksen avulla voitiin perustaa alueelle leipomo.<sup>40</sup>

Prosfora-lahjoitusten suuruus vaihteli. Oxyrynhoksessa Aponionin perhe antoi *prosforana* Abba Eliaksen vierasmajalle vain 4 artabaita. Suurtilallinen Ammonios takasi Abba Patemoksen luostarille Afroditossa kolmena katovuotena, ensimmäisenä 45, toisena 6 ja kolmantena vuotena 13 artabaita vehnää.<sup>41</sup> Liturgioissa tarvittavat leivät ja viini olivat erityinen osa *prosfora inter vivos* -lahjoituksia.<sup>42</sup>

Filantrooppiset laitokset ja luostarit ottivat vastaan tuntuvasti enemmän lahjoituksia kuin kirkot. Tämä viittaisi siihen, että taloudellinen tukeminen ymmärrettiin myös näitten laitosten henkilökunnan tukemiseksi. Eräät *prosfora-lahjoitukset* (*inter vivos*) saattoivat myös olla vapaaehtoisesti koottu kymmenys maataloustuotosta kunakin satokautena. Johannes Krysostomoksella on voinut olla mielessä tämä käytäntö, kun hän kehotti yksityisten kirkkojen perustajia takaamaan osia kymmenyksistä (*apomoirai*) ja ensimmäisistä hedelmistä (*aparkhai*) laitoksilleen. Koptilainen kanoninen laki on yhtenevä Krysostomoksen ajatustavan kanssa viitattaessaan *prosfora-lahjoituksiin* luonnollisena tukimuotona hyväntekijän rakentaessa uutta kirkkoa.<sup>43</sup>

Hyväntekijöitten lahjoituksia koskevat valitukset todistavat, että Egyptissä vielä Bysantin keisarikunnan valtakauden jälkeenkin lahjoitukset säilyivät vapaaehtoisina ja usein epävarmoina.<sup>44</sup>

Todisteet *prosfora-lahjoituksista mortis causa* ovat suhteellisen myöhäiseltä kaudelta, lähinnä vuodesta 567 alkaen, jolloin vielä oli olemassa varsin laaja asiakirja *inter vivos* -lahjoituksista.<sup>45</sup> Suurin osa lahjoitustie-

toudesta on peräisin edesmenneitten testamenteista. Prosfora-lahjoituksilla ja edesmenneitten hautauspalveluksista huolehtimisella on ollut läheinen yhteys.<sup>46</sup>

Eräänlainen provisio eli osuus muistopalveluksissa kootuista lahjoituksista näyttää olleen yleinen käytäntö erityisesti koptikristittyjen keskuudessa.<sup>47</sup> Pyhän Sergios Nesselalaisen luostarikirkon lahjoituslista 600-luvun alkupuolelta sisältää myös prosforalahjoituksia ja osoittaa muistopalveluksia toimitetun runsaasti.<sup>48</sup> Toiset dokumentit viittaavat erityisiin muistopäiviin, jolloin annettiin prosfora-lahjoituksia.<sup>49</sup> Muutamit testamentit puolestaan puhuvat pakollisista prosforoista, jotka oli sopimuksen mukaisesti tuotava tietynä kuukautena tai vuotena.<sup>50</sup> On ilmeistä, että vain luostarit olivat prosfora-lahjoitusten (mortis causa) vastaanottajia, vaikka otaksumaan onkin suhtauduttava tietyllä varauksella.<sup>51</sup>

Lahjoitukset olivat maaomaisuutta, viiniä tai muita tuotteita. Ne saattoivat olla myös rahalahjoituksia, jotka olivat peräisin maatilain omaisuuden myynnistä. Kerran tehdystä lahjoituksesta tuli pysyvä, erottamaton osa luostarin maatilain diakoniaa.<sup>52</sup>

Bysanttilaisten ja Egyptin koptilaisten luostareitten taloudellisten tulolaskelmien puuttuessa on vaikea arvioida prosfora-lahjoitusten tärkeyttä uskonnollisten laitosten tulon lähteenä. 800-luvulta lähtien Bysantin keisarikunnan alueella muistolahjoitukset, jotka olivat samankaltaisia kuin prosfora-lahjoitukset mortis causa olivat kuitenkin tärkeä osa luostareitten, filantrooppisten laitosten ja pienten kyläkirkkojen taloustukea.

## Veropakotteet ja talousongelmat

Bysantin keisarikunnassa kirkolliset laitokset ja niiden omaisuus ei ollut verovapaata. Tästä oli jatkuvasti kiistaa kirkon ja valtion edustajien välillä. Niin ikään egyptiläiset lähteet todistavat tästä jännitteestä. 500-luvun nime-tön asiakirja osoittaa, miten luostarin johtajalla oli vaikeuksia paikallisen aluejohtajan kanssa, kun hän pyrki saamaan lisäaikaa verojen maksami- seen.<sup>53</sup> Toiset asiakirjat kertovat, kuinka rahavaikeuksissa olevat luostarit lainasivat rahaa jopa verojen kerääjiltä saadakseen maksetuksi veronsa.<sup>54</sup> Näin luostarit sidottiin vähitellen armottomien verottajien mielivaltaan.

Arabivallan aikana eräät laitokset lainasivat omien yhteisöjensä rikkailta jäseniltä varoja voidakseen suorittaa verorästinsä.<sup>55</sup> Koska monet veronke- rääjät tällä kaudella olivat itse papiston jäseniä, oli talousvaikeuksissa kamppailevilla laitoksilla hieman helpompaa kohdata valtiovaltan vaatimukset.<sup>56</sup>

Yksityisten papiston jäsenten oli toisinaan myytävä maaomaisuutensa, mikäli he eivät kyenneet maksamaan verojaan. Myös yksityiset laitokset saattoivat joutua vaikeuksiin menettäessään maaomaisuuttaan. Bysanttilaiskauden lähteet kertovat pääasiassa kirkon maaomaisuuden, eikä niinkään kirkkojen verottamisesta.<sup>57</sup>

Afroditossa Egyptissä 500-luvulla papisto maksoi henkiveroa samalla tavoin kuin muutkin kyläläiset, mikä osoittaa, että papiston henkiverovapaus oli jo tuolloin lakkautettu.<sup>58</sup> Julkiset kirkot, jotka olivat lähes täysin riippuvaisia seurakuntalaisten vapaaehtoislahjoituksista, joutuivat islamilaisen hallinnon aikana ahtaalle.<sup>59</sup> Koptilainen kanoninen laki velvoitti piispan huolehtimaan siitä, etteivät kirkot olisi joutuneet vakaviin taloudellisiin vaikeuksiin. Se ohjasi kirkot hakemaan apua piispoiltaan, mutta jos nämä eivät sitä kyenneet antamaan, niin apua tuli hakea rikkailta ihmisiltä.<sup>60</sup> Islamilainen laki puolestaan pyrki vaikeuttamaan ja estämään kristillisten kirkkojen rakentamista ja korjaamista.

Jatkuva lainsäädännön tarve sellaisia pappeja vastaan, jotka olivat läheisessä yhteistyössä rikkaitten maatilojen kanssa osoittaa, että papistoa siirtyi näillä alueilla runsaasti julkisista kirkkoista yksityisten maaomistajien palvelukseen. Samanlaisia ongelmia oli myös Bysantin kirkon piispoilla 600-luvun alusta 800-luvun lopulle, jolloin muodollisesti tunnustettiin yksityisiä palveluksia toimittavien pappien asema.

## Yksityiset ja uskonnolliset laitokset Oxyrynkhoksessa

Afroditolaiset ja oxyrynkholaiset papyrustekstit antavat varsin selkeän kuvan yksityisten uskonnollisten laitosten toiminnasta. Esim. luettelossa Apionin perheen tukemista yksityisistä laitoksista mainitaan 47 kirkkoa, 11 luostaria, 2 muistotemppeleitä ja 4 filantrooppista laitosta.<sup>61</sup> Aponionin perheen filantropia oli valtaisuudessaan poikkeuksellista, eikä sille löydy vertaa muualta Egyptistä, ei edes Afroditossa, jossa suurtilallinen Ammonios harjoitti laajaa ja monipuolista hyväntekeväisyyttä.

Oxyrynkhoksen filantrooppisista laitoksista pyhän Andreaksen luostari antaa kuvan Aponionin perheen perustaman laitoksen valvonnasta. Luostari sai vuosittain lahjoituksena 1000 artabaita viljaa.<sup>62</sup> Lahjoituksen suuruus tulee havainnollisemmaksi, kun lisätään, että yksi artaba vastasi noin 24 litraa viljaa. Kysymyksessä on suurin yksityisen maatilan suorittama lahjoitus hyväntekeväisyydelle bysanttilaiskauden Egyptissä.

Luostari sai tämän lisäksi huomattavan määrän muitakin maataloustuot-

teita Aponionin maatalaan kuuluneilta tiloilta. Tiedot siitä, miten läheisesti Aponionin perhe valvoi kirkollisten laitosten taloutta, ovat kuitenkin vähäiset.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Vrt. P. Barison, Ricerche sui monasteri dell' Égitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci, *Aegyptus* 18, 1938, 29–148.
- <sup>2</sup> Aiheesta on erinomainen tutkimus: E. Wipszycka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Egypte du IVe au VIIIe siècle*, Bryssel, 1972.
- <sup>3</sup> Ks. A. Steinwenter, *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri*, *ZS* 50, *Kanonistische Abteilung* 19, 1930, 1–50 ja Wipszycka, *op.cit.*, 78–83.
- <sup>4</sup> L. Antonini, *La chiese cristiane nell' Égitto dal IV al IX secolo secondo i documenti dei papiri greci*, *Aegyptus* 20, 1940, 161, No. 2 ja 163, No. 18.
- <sup>5</sup> *Aplogia ad Constantium* 14–18, *PG* 25, cols. 612–20.
- <sup>6</sup> Prokopios, *De aedificiis* 6.1.
- <sup>7</sup> *Egyptin julkisista kirkoista*, ks. Leclercq, H., *Aleksandrie, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. Cabriol & H. Leclercq, Paris, 1907, Vol. 1, cols. 1107–1112.
- <sup>8</sup> Ks. J. Masperon johdanto *P. Cairo Masp.1.67096 (573–74)*.
- <sup>9</sup> Steinwenter, *Rechtsstellung*, 12–16 ja M. Krause, *Die Testamente der Äbte des Phoibammon-Klosters in Theben, Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts*, *Cairo* 25, 1969, 57–67.
- <sup>10</sup> Justinianos, *Novellae* 7.11.(535).
- <sup>11</sup> *P. Cairo Masp. 1.67096 (573–74) Afrodito*.
- <sup>12</sup> H. R. Hall, *Coptic and Greek Texts of the Christian Period in the British Museum*, London, 1905.
- <sup>13</sup> *P. Cairo Masp. 2.67138 F 2r, 26*.
- <sup>14</sup> S. Kapsomenakis, *Voruntersuchungen zu einer Grammatik der Papyri der Nachchristlichen Zeit*, München, 1938, 97–99. Piispallisista asunnoista, ks. *Nikaian II synodi (787)*, kanoni 13.
- <sup>15</sup> Ks. mm. *Apollos*, *P. Cairo Masp. 1.67096*.
- <sup>16</sup> Ks. G. Lefebvre, *DACL*, *op.cit* 4.1., cols. 471–73.
- <sup>17</sup> *P. Cairo Masp.1.67096 (573–74), Afrodito*.
- <sup>18</sup> *P. Cairo Masp.1.6702 (ennen v. 538)*.
- <sup>19</sup> *Papiri greci e latini*, ed. G. Vitelli & M. Norsa, 8.933 (538) *Afrodito*.
- <sup>20</sup> J. Cascou, P. Fouad 87: *Les monastères pachomiens et l'état byzantin*, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 76, 1976, 157–184.
- <sup>21</sup> *Stud.Pal.3.271B (n. 650) Hermopolis, uudelleen toimittanut E. Wipszycka, Les factions du cirque et les biens, ecclesiastiques dans un papyrus égyptien*, *Byzantion* 39, 1969, 180–198.
- <sup>22</sup> W. E. Crum, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djeme (Theben)*, trans. W. C. Till, *Rechtsurkunden*, 188.
- <sup>23</sup> Ks. E. Wipszycka, *Les ressources*, *op.cit.*, 150.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, 154–173.
- <sup>25</sup> *P. Oxy.16.1952 (500-l.) Oxyrhynchus*.

- <sup>26</sup> P. Oxy.1.146 (555) ja 1.147 (556).
- <sup>27</sup> P. Oxy.6.994 (499) Oxyrhynchus.
- <sup>28</sup> Ks. Wipszycka, *Ressources*, 163, nootti 1.
- <sup>29</sup> P. Oxy.16.1892 (581).
- <sup>30</sup> P. Princ.2.87 (612).
- <sup>31</sup> P. Oxy.16.2056.14, 16 (500-l.)
- <sup>32</sup> P. Antin.3.189 (500–600-l.) Antinopolis.
- <sup>33</sup> *Codex Theodosianus*, ed. Th. Mommsen, P. Meyer et alii, 9.5.1.(486).
- <sup>34</sup> P. Cairo Masp. 2.67283 (n. 548) Afroditto.
- <sup>35</sup> P. Princ.3.180 (500-l.) Hermopolis.
- <sup>36</sup> P. Cairo masp. 2.67139F4r.7–8.
- <sup>37</sup> *Codex Justinianus* (CJ) 6.48.1.15–16, 26 (528–29) CJ 1.3.45.9– 15 (530), vrt. CJ 1.2.25 (530).
- <sup>38</sup> Prosfora-käsitteestä, ks. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1961 184 ja Wipszycka, *Rssources*, 64–71. Käsitteistä *inter vivos* ja *mortis causa* ks. *Codec Justinianus* 1.2.14.1 (470) sekä R. Kay, *Benedict, Justinian, and Donations Mortis Causa in the Regula Magistri*, *Revue Bénédictine* 90, 1980, 169–193.
- <sup>39</sup> Ks. L. Wenger, *Eine Schenkung auf den Todesfall*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtswissenschaft* 32, *Romanistische Abteilung* 1911, 325–337.
- <sup>40</sup> P. Oxy.16.1949 (481).
- <sup>41</sup> P. Cairo Masp. 2.67139F4r.8 (600-l.).
- <sup>42</sup> Wipszycka, *Ressources*, 66–67.
- <sup>43</sup> Ps. Ath.87 (koptilainen versio) ed. W. Riedel, *The Canons of Athanasius of Alexandria*, London 1904. Ks. myös Wipszycka, op. cit. 14– 17.
- <sup>44</sup> H. R. Hall, *Coptic and Greek Texts*, pl 63, no. 3.
- <sup>45</sup> Varhaisimmat *mortis causa* -lahjoitukset: P. Cairo Masp. 1.67003 ja 3.67312 (noin 567): viimeiset *inter vivos* -lahjoitukset: P. Oxy.16, 1898, 1993 (587).
- <sup>46</sup> Ks. E. F. Bruck, *Totenteil und Seelgerat im griechischen Recht*, München, 1926, erityisesti 302–317.
- <sup>47</sup> E. W. Crum, *Koptische Rechtsurkunden*, op.cit., 68 (729 tai 744) Djéme.
- <sup>48</sup> P. Ness.2.7.g (600-luvun alku).
- <sup>49</sup> P. Cairo Masp. 2.67151 (570).
- <sup>50</sup> Crum, op.cit.66/76 (n. 700).
- <sup>51</sup> Wipszycka, *Ressources* 75, huomioi, että hurskaat egyptiläiset pitivät paljon enemmän arvossa luostareita kuin tavallisia kirkkoja muistopalvelusten toimitamisessa.
- <sup>52</sup> P. Cairo Masp. 1.67003 ja 2.67151.
- <sup>53</sup> *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*, ed. F. Preisigke, F. Bilabel et alii, 6.9607 (n. 500-l.).
- <sup>54</sup> P. Bad. G.173 (n. 500).
- <sup>55</sup> P. Bal. 2.293.
- <sup>56</sup> P. Bal. 2.133, 136, 145, 190.
- <sup>57</sup> P. Lond. 3.1060, 3, 1070A-D.
- <sup>58</sup> P. Cairo Masp. 3.67288 (500-l. alku) Afroditto.
- <sup>59</sup> Ks. Ps. Ath.61, 63, 65.
- <sup>60</sup> Ps. Ath.23.
- <sup>61</sup> Ks. G. Modena, *Il Cristianesimo ad Ossirinco secondo i papiri*, *Bulletin de la*



société archéologique d'Alexandrie 9, 1937, 254–269 ja G. Pfeilschifter, Oxyrhynchus, Seine Kirchen und Klöster, Freiburg, 1917, 248–264.

<sup>62</sup> P. Oxy. 16.1911, 147–151.1960. 84–94.

## SUMMARY

Pentti Hakkarainen, Private religious foundations in Egypt (c. 400–700)

The evidence afforded by Egyptian Greek and Coptic papyrus documents of the fifth to the eighth centuries provides a vivid picture of a lay society profoundly shaped by Christian institutions from the largest cities to the smallest villages. In Egypt, as in other areas of the Byzantine empire, the emperors, the ecclesiastical hierarchy, and private patrons shared responsibility of religious institutions. Imperial foundations, however, were relatively rare in Egypt, although several emperors founded important churches in Alexandria in the fourth and early fifth centuries. Justinian, despite his reputation as a great imperial benefactor of religious foundations, apparently was not an important founder in Egypt. The patriarchs of Alexandria were active in erecting churches, but mainly in Alexandria.

As the founders of churches and monasteries, laymen were also involved in a most fundamental way at the beginning of the existence of many ecclesiastical institutions. To cite just a few examples, Apollos (estate treasurer) of Count Ammonios, an important landowner of Aphrodito in the early sixth century, founded there a monastery of the Christ-bearing Apostles near the end of his life.

At Aphrodito, Count Ammonios employed an *oikodomos* named Jeremias who, like ecclesiastical beneficiaries of the estate treasury, received a fixed annual salary in wheat.

As one might expect, there were many high lay administrative officials in Egyptian religious foundations. The founder of a monastery could always strengthen his authority by becoming a monk himself and personally directing the life of the ascetic community.

Even more than monks, the secular clergy were dependent economically upon lay property owners. To all appearances, rural clerics earned their livings in the fields, just as ordinary parishioners did. Both at Oxyrhynchus and elsewhere in Egypt, the evidence for the dependence of a ordinary clergy upon lay landlords for their livings is strong.

Despite (or perhaps because of) Justinian's condemnation of the Egyptians for the secularization of monasteries, there exists no evidence in the papyri of this abuse.

The information about founders' rights is in the papyrological sources implicit rather than explicit. Generally speaking, patrons had economic rights that included the power to sell, bequeath, or donate some institutions and the authority to manage and exploit the properties assigned to others.

Since many tax collectors in that area were clerics themselves, financially pressed institutions had some flexibility in meeting their obligations to the government.

It is possible to distinguish between two forms of the *prospora* donations, *prospora inter vivos* and *mortis causa*. The former occurred through the generosity of living benefactors and the latter was provided by a deceased person's relatives (in expectation of prayers or memorial services for his or her soul.)

**Jarmo Hakkarainen**

## **Bysantti ja Venetsia**

### **Bysanttilaisen politiikan ja kulttuurin vaikutteita keskiajan Venetsiassa**

Konstantinopoli ja Venetsia<sup>1</sup> olivat kaksi varhaiskeskiajan rikkainta kaupunkia. Edellinen oli alkujaan kreikkalaisen siirtokunnan n. 660 eKr. Bosporin suulle Marmarameren rannalle perustama kaupunki, jälkimmäinen Koillis-Italiassa Adrianmerellä sijainnut bysanttilainen maakunta, joka perustettiin 400-luvulla jKr. Bysanttilaisia ja venetsialaisia erottivat 500-luvulta lähtien toisistaan kaksi erilaista kieltä, kristillisen uskon eri muodot ja ennen muuta politiikka.

Bysantin keisarikunnan suuri unelma oli maailmanlaajuinen kristillinen yhteisö, jota keisari hallitsi ja jota kirkko johti hengellisesti.<sup>2</sup> Tässä ajatuksessa yhdistyivät Rooman keisarikunnan ja kristillisen kirkon universalismi yhteiskuntapoliittiseksi ohjelmaksi. Venetsia oli näennäisesti tasavalta<sup>3</sup>, jonka ihmiset saivat elantonsa pääsääntöisesti merikaupasta. Bysanttilaiset puolestaan viihtyivät paremmin kuivalla maalla. Bysantilla oli toki keisarillinen laivasto, mutta ei suurta kauppalaivastoa.

Bysantin hallitseva luokka, aristokratia harjoitti kaupankäyntiä arvovaltansa merkinä. Aristokraatit eivät koskaan kunnostautuneet kapitalistisessa keinottelussa tai markkinataloudessa. Venetsialaiset olivat kaupankäyjiä luonnostaan, mutta myös välttämättömyyden pakosta. Bysantin rikkaudet kiehtoivat venetsialaisia kauppiaita.

300-luvulla, kun Konstantinos Suuresta tuli Rooman ensimmäinen kristitty keisari, Venetsia oli jo omaksunut kristinuskon ja Aquileiaan oli perustettu ensimmäinen piispanistuin. Venetsialaisia (*venetici*) on myöhemmin pidetty joko kreikkalaisina tai latinalaisina, koska heitä pidettiin kunnianarvoisina ihmisinä.<sup>4</sup> Mutta tieteellisesti tällaiset väittämät ovat mielikuvituksellista etymologiaa. Totuus lienee, että alkuperäiset venetsialaiset olivat illyrialaisia.

Vuonna 403 gootit valtasivat ja tuhosivat Aquileian kaupungin.<sup>5</sup> Alue asutettiin uudelleen, kunnes hunnit Attilan johdolla tuhosivat sen vuonna 452. Hunnit tulivat ja menivät, mutta gootit jäivät. Heistä tuli erottamaton osa Rooman armeijan sotakoneistoa. Vuonna 476 itägoottien kuningas Teoderik syöksi valtaistuimelta Länsi-Rooman viimeisen keisarin, jonka jälkeen palkkasotilaat huusivat hänet kuninkaakseen.

Kuudennella vuosisadalla venetsialaiset pyrkivät eroon Bysantin keisarikunnan valvonnasta. Vuonna 568 Italiaan saapui uusi germaanivalloittajakansa, langobardit. Suurin osa Venetsian maakunnasta tuli osaksi Langobardiaa. Langobardit ottivat haltuunsa melkein koko Pohjois- ja Keski-Italian ja hallitsivat maata yli 200 vuotta. Kun langobardit vuonna 640 valtasivat sekä Oderzon että Altinon kaupungit lähes kaikki Bysantin sisämaan alueet oli menetetty viholliselle. Oderzon asukkaat pakenivat Cittanovaan (*Civitas Nova*), jota myöhemmin kutsuttiin Heraclinaksi. Altinon asukkaat asettuivat asumaan Torcellon saarelle.<sup>6</sup> Kuitenkin Venetsia säilyi Bysantin maakuntana. Aluetta hallitsi bysanttilainen sotilasvirkamies (*magister militum*).

Eräät langobardien alaisuuteen jääneet piispat kirjoittivat vuonna 590/591 Bysantin keisarille Maurikiokselle: »Syntiemme vuoksi me olemme nyt hirvittävän vieraan valloittajan ikeen alaisia. Kuitenkaan me emme ole unohtaneet Teidän hurskasta hallitustanne, jonka alaisuudessa me aikaisemmin elimme rauhassa ja me toivomme täydestä sydämestämme, että Jumalan avulla palaisimme Teidän suojelukseenne.»<sup>7</sup> Mutta Bysantin keisarit saattoivat tehdä perin vähän Italian pelastamiseksi, sillä tuohon aikaan bysanttilaisilla oli lähempänäkin vihollisia: persialaiset, avaarit ja slaavit. Maurikios oli sotilas, joka tarkasteli sotilaan näkökulmasta, mitä läntisten maakuntien hyväksi saattoi tehdä. Nämä alueet julistettiin sotilain alaisiksi.

Venetsialaisten alueen vastuullinen bysanttilainen virkamies oli *magister militum*. Aluksi hän asui Torvellon saarella, mutta vuonna 640 sotilashallinnon keskus siirtyi Cittanovaan. Siirto oli mielekäs, koska Oderzosta paenneet asukkaat olivat perustaneet tämän kaupungin. Oderzo oli aikaisemmin ollut Venetsian hallinnollinen keskus ja dogen (lat. *dux* = *päällikkö*, *myöh. herttua*) kotipaikka.<sup>8</sup>

Bysantin keisari Leo III:n hallituskaudella (717–741) langobardit rohkaisivat italialaisia kapinaan Bysanttia vastaan. Ravennan bysanttilainen eksarkki Paulikos murhattiin vuonna 727. Venetsialaiset liittyivät kapinaan.<sup>9</sup> Mutta keisari Leo III toimi viisaasti tässä tilanteessa ja myönsi Venetsialle alueellisen itsehallinnon. Hän hyväksyi venetsialaisen Ursuksen (Orso) alueen dogeksi ja antoi hänelle konsulin arvonimen (*hypatos*).<sup>10</sup> Vuonna 732 Ravennan bysanttilainen eksarkki vapautui väliaikaisesti langobardien alaisuudesta. Venetsialaiset antoivat eksarkille uskollisuudenlu-

pauksen ja lupasivat tukea hänen kaupunkiaan: taloudellisesti ja sotilaallisesti.<sup>11</sup> Mutta vuonna 751 Ravennan eksarkaatit sulautettiin jälleen langobardien kuningaskuntaan.

Venetsian maakunta oli ainoa, jota johti oma doge.<sup>12</sup> Bysanttilaisen magister militum -kauden aika oli ohi. Kuitenkin venetsialaiset pysyivät uskollisina Bysantille vielä 700-luvun lopulla. Bysanttilaismyönteisyys oli erityisen suurta doge Maurizio Galbaion, hänen poikansa ja pojanpoikansa aikana. Tämä suku oli lähtöisin Heraklean vanhoista roomalaisperheistä. Bysantin keisari myönsi Mauriziokselle konsulin ja Venetsian maakunnan keisarillisen dogen arvon. Se ei bysanttilaisessa hallintojärjestelmässä ollut koskaan perinnöllinen. Venetsialaisten keskuudessa oli paljon niitä, jotka toivoivat, ettei näin olisi käynyt myöskään Venetsiassa.<sup>13</sup>

Frankkien ja paavin liitto 700-luvun lopulla haastoi Bysantin keisarikunnan vaatimaan valtaa Pohjois-Italiassa. Bysantin keisari Konstantinos V (741–775) yritti saada Italian pohjoiset alueet valtaansa, mutta epäonnistui, sillä frankkien kuningas Pipin Pieni (n. 714–768) löi langobardit 755–756 ja perusti paavin kirkkovaltion.

Joulupäivänä vuonna 800 paavi Leo kruunasi Pipin Pienen seuraajan Kaarle Suuren (768–814) frankkien keisariksi. Paavin mielestä uusi keisarikunta oli saanut alkunsa. Kaarle Suuren kruunaus oli isku Bysantin keisarikunnan poliittiselle teorialle. Bysanttilaiset kysyivät perustellusti, millä oikeudella Rooman piispa oli kruunannut frankkien keisarin.

Bysantin jatkuva mielenkiinto Venetsiaa kohtaan ei ole selitettävissä pelkästään bysanttilaisella universalismilla. 800-luvun alussa Sisilia, Italian läntiset osat ja eräät Dalmatian rannikkoseudut olivat yhä Bysantin valvonnassa. Venetsia oli syrjäinen kolkka, erossa muusta maailmasta merta lukuunottamatta.

Bysantin ja frankkien väliset poliittiset eturistiriidat loivat myös bysanttilaisille ja venetsialaisille keskinäisiä velvoitteita. Bysantin keisarit odottivat venetsialaisilta laivoja keisarikunnan laivaston vahvistamiseksi Etelä-Italiassa, kun tilanne sitä vaati, ja usein nämä odotukset täyttyivät. Mutta bysanttilaisten ja venetsialaisten intresseissä oli muitakin tekijöitä. Varhaiset Venetsian kronikat kertovat verrattain tarkasti Bysantin keisarikunnan asioista. Luonnollisesti nämä tekstit tulkitsevat asioita venetsialaisten näkökulmasta. Toisaalta myös eräät Bysantin keisarit, kuten Konstantinos Porfyrogenitos (913–959) tunsivat hämmästyttävän paljon Venetsian historiaa ja topografiaa. Hän tiesi myös saaren asukkaista, jota alkujaan kutsuttiin nimellä enetikoi. Konstantinoksen mukaan varhaisin dogen istuin sijaitsi joko Cittanovassa tai Heracleassa. Torcellon saari oli »huomattava kauppakeskus» vielä 900-luvulla.<sup>14</sup>

Kaupankäynti oli tärkein Bysantin ja Venetsian keskinäisen mielenkiinnon kohde. Bysanttilaiset kauppiat tuottivat ylellisyystarvikkeita idästä

Torcellon markkinoille<sup>15</sup> ja venetsialaiset kuljettivat ne sitten länteen Italiaan, Ranskaan ja Saksaan. Bysanttilaiset saivat korvauksena venetsialaisilta näistä tuotteista mm. laivanrakennusapua, metalleja, suolaa ja kalaa.

Yhdeksännellä vuosisadalla venetsialaiset alukset purjehtivat niinkin kaukana kuin Syyriassa, Palestiinassa ja Egyptissä. Venetsialaiset lopettivat kaupankäynnin näillä alueilla joksikin aikaa, koska he halusivat noudattaa Leo V:n (813–820) määräystä, joka suositteli kristityille matkustamisen välttämistä Pyhään Maahan ja muille muslimien valtaamille alueille.<sup>16</sup>

Venetsian dogen virka ei luonnollisesti ollut ainutlaatuinen lajissaan. Bysanttilaisilla kuvernööreillä oli 700- ja 800-luvulla Italian muissa osissa, kuten Kalabriassa ja Sardiassa sama arvonimi ja arvonanto.<sup>17</sup> Mutta Kalabriassa ja Sardiassa nämä virat eivät olleet perinnöllisiä. Venetsiassa rikottiin usein tätä periaatetta. Esim. vuosina 810–836 Venetsiaa hallitsivat Portecipazion-perheen jäsenet. Heistä ensimmäinen oli nimeltään Agnello (811–827), jonka aikana dogen palatsin läheisyyteen rakennettiin Teodokselle pyhitetty kirkko. Sen rakennutti rikas bysanttilainen nimeltään Narses.<sup>18</sup>

Pyhän Markuksen jäännökset tuotiin Venetsiaan Aleksandriasta vuonna 828. Reliikkien siirto oli osa venetsialaisten merimiesten harjoittamaa rosvousta, vaikka myöhempi hagiografia on mytologisoinut tämän tapahtuman enkelin profetoimaksi teoksi.<sup>19</sup> Yksikään bysanttilainen lähde ei mainitse tätä tapahtumaa. Venetsiassa reliikkien siirrot koettiin kristilliseksi velvollisuudeksi. Venetsialaiset veivät pyhän Sabbaan reliikit Konstantinopolista 900-luvun lopulla. Olivolossa oli Venetsian piispan residenssi ja hänen kirkkonsa, Gradon katedraali, omistettiin Lyykian Myrran arkkipiispan Nikolaoksen muistolle. Venetsialaiset varastivat Nikolaoksen jäännökset Vähästä-Aasiasta n. vuonna 1100.

Venetsian bysanttilaisen vaikutuksen tärkein monumentti 1000-luvulla oli pyhän Markuksen kirkko. Kolmannen ja yhä pystyssä olevan Pyhän Markuksen kirkon rakennustyöt aloitti doge Domenico Contarini (1043–1070) ja työn saattoivat päätökseen hänen seuraajansa Domenico Silvio (1070–1084) ja Vitale Falier (1084–1096). Tämän kolmannen kirkon rakentamisen syynä oli kansallinen ylpeys. Uusi kirkkorakennus julisti Venetsian rikkautta ja voimaa. Markuksen kirkon esikuvana oli pyhien apostolien kirkko Konstantinopolissa ja arkkitehti oli Konstantinopolin kreikkalainen. Mikään ei olisi voinut paremmin julistaa koko kristilliselle maailmalle Bysantin ja Venetsian läheisiä suhteita.<sup>20</sup>

Kirkon rakentaminen oli yhä käynnissä, kun Domenico Silviosta tuli doge vuonna 1070. Venetsialaiset kronikat väittävät, että Silvio solmi avioliiton Bysantin keisarin Mikael VII:n (1071–1078) sisaren Teodoran kanssa. Bysanttilaiset lähteet eivät mainitse asiasta mitään.<sup>21</sup> Keisari Mikael VII näytti ajavan unionipolitiikkaa paavin kirkon kanssa ja paavi Grego-

rius VII (1073–1085) lähetti vuonna 1073 Gradon piispan Dominicuksen Konstantinopoliin saadakseen tietoja Bysantin ja idän oloista. Mutta keisari Mikael syrjäytettiin viisi vuotta myöhemmin ja valtaan nousi Nikeforos III (1078–1081). Paavi ekskommunikoi uuden hallitsijan ja syytti tätä vallankaappauksesta. Vuonna 1080 paavi Gregorius VII valtuutti normannit Robert Guiscardin johdolla pyhään sotaan Nikeforosta vastaan.

Venetsialaiset olivat huolissaan tästä kehityksestä, sillä normannit olivat jo osoittaneet laivastonsa voiman Italiassa ja Sisiliassa. Venetsialaiset eivät voineet sallia normanneille vapaata pääsyä Adrianmerelle. Normannien ekspansioyritykset olivat yhteinen huolenaihe Bysantille ja Venetsialle.<sup>22</sup> Kolme vuotta kestäneet taistelut päättyivät vuonna 1084 Korfulla normannien voittoon.

Sota oli Venetsialle tuhoisa. Doge Domenico Silvio luopui vallasta ja vetäytyi luostariin. Venetsialaiset menettivät meritaisteluissa runsaasti aluksia ja miehistöä. Yksistään Korfun taistelussa kaatui n. 13 000 miestä ja n. 2 500 joutui normannien vangiksi. Korfun tappio oli paha isku Venetsian maineelle Adrianmeren valtiaana.

Bysantin keisarin Aleksios I:n (1081–1118) kärsivällisen politiikan ansiosta Bysantin hallitseva asema palautettiin Anatoliassa ja Balkanilla, mutta vallan perusteet olivat toiset kuin esim. keisari Basileios II:n (976–1025)<sup>23</sup> aikana. Keisari Aleksiosin valta oli luonteeltaan persoonallista, eikä perustunut voimakkaaseen hallintojärjestelmään kuten Basileiosin. Ristiretkeläiset olivat Bysantin keisarin vasalleja, seldžukkiemiirit liittosuhteessa häneen ja venetsialaiset hänen palvelijoihin.

Ristiretket saattoivat Bysantin keisarikunnalle uuteen tilanteen. Bysanttilaiset keisarit ja hallintomiehet kohtasivat läntisen Euroopan taloudelliset mahdollisuudet, mutta myös länteen kätkeytyneen vihamielisyyden ja tappion mahdollisuuden. Bysantin keisarin Johannes II:n Komnenoksen (1118–1143)<sup>24</sup> hallituskaudella Sisilian keisarikunnalle muodostama uhka väheni, joten Venetsian laivaston palvelut eivät olleet Bysantille enää yhtä tärkeitä.

Tässä tilanteessa venetsialaiset siirtyivät avustamaan ristiretkivaltioita. Kun Tyyros vallattiin 7. heinäkuuta vuonna 1124, venetsialaiset ottivat korvaukseksi haltuunsa kolmasosan tästä kaupungista.<sup>25</sup> Kotimatalla Venetsian laivasto pysähtyi Rhodoksella ja ryösti sen. Tämän jälkeen venetsialaiset tekivät Khioksen saaresta laivastonsa tukiaseman ja samalla terrorisoivat Aigeianmeren rannikkoseutuja ja saaria. Vuonna 1126 venetsialaiset hyökkäsivät Kefalonin saaren kimppuun.

Keisari Johannes II pyrki neuvotteluihin venetsialaisten kanssa, sillä hänen poliittisena tavoitteenaan oli valloittaa Anatolia takaisin Bysantille. Elokuussa vuonna 1126 keisari ratifioi venetsialaisten etuoikeudet Konstantinopolissa.<sup>26</sup> Sopimuksen avulla hän toivoi saavansa laivastoapua Ana-

tolian vapauttamiseksi. Sopimuksessa korostettiin ikivanhaa uskollisuutta, ystävyyttä ja molemminpuolisia palveluja Bysantin ja Venetsian välillä. Venesialaiset olivat tyytyväisiä sopimukseen, joka palautti heille oikeudet kauppapaikkoihin ja markkinoihin Konstantinopolissa ja muualla. Samalla vähenivät ratkaisevasti venetsialaisten laivojen matkat idässä. Venetsialaiset eivät myöskään osallistuneet toiseen ristiretkeen eivätkä sotatoimiin Egyptissä 1100-luvun lopulla.<sup>27</sup>

Venetsian doge Domenico Michiel kuoli arvostettuna hallitsijana vuonna 1129. Hän ei ehtinyt nähdä uuden kuningaskunnan syntymistä länteen, kun Rooman paavi kruunasi Robert Guiscardin veljenpojan Roger Hautevillen Sisilian kuninkaaksi. Normannien vallan voimistuminen Sisiliassa ja Etelä-Italiassa herätti syvää huolta venetsialaisissa, mutta myös lännessä Saksan ja idässä Bysantin keisarissa. Mutta Bysantin keisari Johannes II oli yhtä taitava diplomaattina kuin sotilaana. Hän kukisti serbit, jotka olivat rohkaisseet Unkarin kuningasta kapinaan Bysanttia vastaan. Johannes solmi avioliiton unkarilaisen prinsessan kanssa ja näin hän saattoi vaikuttaa myös Unkarin tekemiin ratkaisuihin.

Keisari Manuel I:n Komnenoksen (1143–1180) hallituskauden alkupuolella yhdistyivät Bysantin ja Venetsian edut Adrianmeren herruudesta.<sup>28</sup> Kesällä vuonna 1147, kun Manuel oli sotaretkellä idässä, normannien laivasto hyökkäsi Otrantosta ja valtasi Korfun ja normannit asettivat sinne tuhannen miehen varuskunnan. Sen jälkeen normannit purjehtivat Peloponnesoksen ympäristössä, Joonian saarten liepeillä ja Korintonlahdella. Keisari Manuel kutsui Venetsian laivastoa apuun kuten niin usein aiemminkin Bysantin keisarit olivat tehneet. Lokakuussa vuonna 1147 Manuel vahvisti isänsä ja isoisänsä aikanaan venetsialaisille suomat kaupan etuoikeudet. Etuoikeuksiin tehtiin se muutos, että venetsialaiset kauppiat saattoivat harjoittaa verovapaata kauppaa myös Kreetan ja Kyproksen saarilla. Tämän oikeuden oli keisari Aleksios I:n poistanut vuonna 1082.<sup>29</sup> Venetsian doge vastasi tähän myötämielisyyteen lähettämällä keväällä vuonna 1148 suuren laivaston Korfun vapauttamiseksi. Keisari Manuel palasi Konstantinopoliin voitokkaan sotaretken jälkeen joulukuksi vuonna 1149.

Mutta bysanttilaisten ja venetsialaisten suhteet eivät olleet säröttömät. Jo Korfun valtaamisen aikoihin heidän välillään oli syntynyt vihamielisyyksiä kauppa-alueista. Venetsialaiset polttivat kostoksi mm. muutamia kreikkalaisia rahtilaivoja Euboiassa.<sup>30</sup> Nämä yksittäiset välienselvittelyt olivat oireita Bysantin ja Venetsian suhteiden kylmenemisestä. Kreikkalaiset historioitsijat Niketas Khoniates (1118–1206) ja Johannes Kinnamos<sup>31</sup> eivät kovin arvostaneet venetsialaisia. Heillä oli siihen syynsä, sillä venetsialaiset olivat röyhkeytensä vuoksi epäsuosittuja.

1100-luvun alussa venetsialaisten kaupankäynti Konstantinopolin ja muiden Bysantin satamakaupunkien kanssa oli epäsäännöllistä, mutta

keisari Manuelin hallituskauden alussa venetsialaisten liiketoiminta voimistui. Konstantinopolin ulkopuolella heidän kauppansa oli vaatimatonta. Keisari Manuelin suunnitelmat idän ja lännen liittoumasta Italian normannien kuningaskunnan valtaamiseksi ei juuri edistynyt Korfun taistelujen jälkeen. Manuelin liittolainen Saksan keisari Konrad III kuoli vuonna 1152 ja hänen seuraajansa Fredrik I Barbarossa (1152–1190) osoitti välittömästi, ettei hän ollut Bysantin ystävä eikä sen Italian-intressien tukija.

Kun Sisilian kuningas Roger II kuoli vuonna 1154, keisari Manuel I päätti kukistaa normannit Italiassa ilman saksalaisten apua. Yritys epäonnistui ja vuonna 1158 Manuel allekirjoitti sopimuksen Sisilian uuden kuninkaan William I:n kanssa. Bysantin keisari tunnusti Williamin kuninkuuden ja oikeuden Etelä-Italiaan ja Sisiliaan.<sup>32</sup> Venetsia puolestaan luopui jo vuosia aiemmin puolueettomuudestaan ja uudisti kauppasopimuksensa Saksan keisari Fredrik I:n kanssa.<sup>33</sup>

Bysantin keisari Manuel piti Venetsian toimenpidettä sopimattomana. Taistelussa normanneja vastaan hän haki tukea kahdelta Italian meritasa-vallalta Pisalta ja Genovalta.<sup>34</sup> Pisalaiset eivät olleet kovin kiinnostuneita, mutta genovalaiset vastasivat myönteisesti Bysantin tarjoukseen. Syksyllä vuonna 1155 solmittiin Bysantin ja Genovan välillä ystävyyssopimus. Mutta myös genovalaiset osoittautuivat epäluotettaviksi, sillä jo seuraavana vuonna he solmivat oman kauppasopimuksen Sisilian kuninkaan Williamin kanssa.<sup>35</sup>

Sen sijaan idässä Bysantti oli voitollinen. Keisari Manuel kukisti vuonna 1159 Antiokian latinalaisen ruhtinaan ja saapui voittajana kaupunkiin.<sup>36</sup> Konstantinopolin ja Venetsian suhteet heikkenivät 1160-luvulla, mutta kaupankäynti se ei vaikuttanut; pisalaiset ja genovalaiset oli suljettu pois pääkaupungin kauppakeskuksista.

Vuosi 1170 merkitsi myrskyn puhkeamista Bysantin ja Venetsian suhteissa. Toukokuussa 1170 Manuel myönsi genovalaisille kauppaoikeudet ja oman korttelin Konstantinopolissa. Heinäkuussa samana vuonna pisalaiset saivat yhtäläiset oikeudet. Venetsialaiset vastasivat tähän väkivallalla: he tuhosivat genovalaisten kauppakorttelin maan tasalle. Keisari määräsi venetsialaiset korvaamaan aiheuttamansa vahingot. Venetsialaiset kieltäytyivät. Bysantin hallintokoneisto suunnitteli tarkkaan seuraavan siirron tässä selkkauksessa. Konstantinopolissa ja muualla suoritettiin maaliskuun 12. päivänä vuonna 1171 tehotarkastus, jossa lähes kaikki venetsialaiset pidätettiin. Yksinomaan Konstantinopolissa pidätettyjä oli yli 10 000.<sup>37</sup>

Keisari Manuel voitti alkutaistelun Bysantin ja Venetsian arvovaltakii-tassa. Doge Vitale I Michiel palasi kostoretkeltä Venetsiaan toukokuussa vuonna 1172 pahoin lyötynä. Miehistö oli saanut Khioksen talven kylmyydessä ruttotartunnan. Raivostunut kansanjoukko tappoi dogen kotikaupungin kadulla.<sup>38</sup> Venetsia menetti runsaasti tuloja idässä ja sen sijoitukset



Konstantinopolissa oli jäädytetty. Samalla tuhansia venetsialaisia oli yhä bysanttilaisten vankeina.

Uusi doge Sebastiano Ziani (1172–1178) valitsi edeltäjänsä viekkaaman politiikan Bysanttia vastaan. Hän lähetti ensin edustajansa serbien luo kannustamaan näitä kapinaan Bysanttia vastaan. Sitten hän aloitti keskustelut William II:n kanssa uuden sopimuksen solmimisesta Venetsian ja normannien välillä.

Vuonna 1175 osapuolet solmivat sopimuksen, jolla venetsialaisille kauppiaalle taattiin kauppaoikeudet normannien kuningaskunnassa.<sup>39</sup> Sopimus oli paljossa entisten kaltainen, mutta se antoi ulkopuolisille hallitsijoille idässä ja lännessä mielikuvan, että Venetsia olisi itsenäinen valtio, joilla on oma ulkopolitiikka.

Vuosi 1171 merkitsi käännekohtaa Bysantin ja Venetsian suhteissa. Venetsialaiset eivät voineet antaa anteeksi keisari Manuelin kovakätistä vangitsemisoperaatiota. Samoin pisalaisille ja genovalaisille myönnetty kaupankäynnin suosituimmuusasema ärsytti venetsialaisia. Huhtikuussa vuonna 1182 keisari Aleksios II:n (1180–1183) aikana Konstantinopolissa toimeenpantu latinalaisten verilöyly<sup>40</sup> syvensi Bysantin ja Venetsian vihamielisiä suhteita.

Noin 4000 latinalaista pelastui verilöylystä ja kostoksi he polttivat ja ryöstelivät bysanttilaisia luostareita Aigeianmeren rannikolla ja saarilla. Verilöyly eli pitkään venetsialaisten mielissä. Venetsia osallistui kolmanteen ristiretkeen täysin itsekkäistä syistä. Venetsialalla oli kauppakeskuksia useissa Pyhän maan kaupungeissa. Sen vuoksi doge Orto Mastropiero (Malipiero) (1179–1192) kutsui kaikki ulkomailla asuneet venetsialaiset kotiin pääsiäiseksi 1189.<sup>41</sup> Venetsialaisten velvollisuutena oli hänen mielestään osallistua Pyhän maan takaisinvaltaamiseen. Bysantin suhteen Venetsia harjoitti varovaista ulkopolitiikkaa eikä muiden lännen valtioiden tavoin julistanut Bysantin keisaria »Jumalan viholliseksi». Keisari Iisak II Angelos (1185–1195) antoi vuonna 1189 venetsialaisia suosivan julistuksen, jolla hän lupasi korvata ajan mittaan venetsialaisille vuoden 1171 menetykset. Kun Iisak menetti valtansa vuonna 1195, korvauksissa ei päästy alkua pitemmälle.<sup>42</sup> Viimeinen kauppasopimus Bysantin ja Venetsian kesken solmittiin marraskuussa vuonna 1198.<sup>43</sup>

Tammikuussa samana vuonna oli Innocentius III (1198–1216) valittu Rooman paaviksi.<sup>44</sup> Hän kannatti innokkaasti Pyhän maan vapauttamista uskottomien käsistä. Venetsialaiset eivät koskaan olleet erityisen innostuneita ristiretkistä, sillä ne haittasivat heidän kaupankäyntiään. Mutta paavin onnistui taivutella venetsialaiset mukaan neljänteen ristiretkeen. Jälkeenpäin venetsialaiset, mm. Martin da Canal, joka kirjoitti näistä tapahtumista noin vuonna 1275, arvostelivat tätä päätöstä. Da Canalin mielestä osallistuminen oli häpeällistä, se perustui paavin siunaukseen, eikä siitä koitunut

mitään hyötyä tai kunniaa Venetsian tasavallalle.<sup>45</sup>

Ristiretkijoukot valtasivat Konstantinopolin 13. huhtikuuta vuonna 1204. Valtausta seurasi verilöyly ja ryöstely. Ristiretkeläiset tyhjänsivät rikkauksista yksityistalot, luostarit ja kirkot. Lukuisat kirkot, mm. Pyhien Apostolien kirkko, häväistiin. Keisarien maallisia jäännöksiä kaivettiin esiin haudoista. Sotilaat häpäisivät patriarkan pääkirkon Hagia Sofian ja varastivat alttarin kullan ja hopean. Bysanttilainen historioitsija Niketas Khoniates kutsuu tätä yleistä barbariaa »Antikristuksen edelläkävijän toiminnaksi, joka häpeällisyydessä voitti islamilaisten toiminnan kristittyjä vastaan».<sup>46</sup>

Vuosi 1204 oli kaikesta katkeruudesta ja kaunaisuudesta huolimatta käänteentekevä taitekohta Venetsian kreikkalaisen siirtokunnan syntymisen historiassa. Vaikka kreikkalaisia kauppiaita, työläisiä ja satunnaisia diplomaatteja oli runsaasti, ei järjestäytyneestä bysanttilaisesta siirtokunnasta voi puhua ennen Konstantinopolin hävitystä (1204).<sup>47</sup>

## Bysanttilaisen kulttuurin vaikutteet keskiajan Venetsiassa

Konstantinopoli oli latinalaisten suorittamaan kaupungin hävitykseen (1204) asti kristillisen kulttuurin keskus. Bysanttilainen kulttuuri ei ollut vain ikivanhan antiikin perinnön säilyttäjä. Siinä yhdisyivät kreikkalais-roomalainen klassinen kulttuuri, mukaan lukien roomalainen hallintotraditio, bysanttilainen kristillisuus ja itämainen (Syyria, Egypti ja Palestiina) kulttuurivaikuteisto.<sup>48</sup>

Kreikan kieli ja kulttuuri katosivat lähes tyystin saksalaisten hallitsemassa ns. pimeän keskiajan lännessä. Tässä todellisuudessa Bysantin monipuolisella kulttuurilla oli paljon annettavaa läntisen sivilisaation muotoutumiselle. Latinalaisen keisarikunnan aikana (1204–1261) varakkaat bysanttilaiset pyrkivät yhteistyöhön uusien vallanpitäjien kanssa. Sen sijaan suuri osa kansasta vastusti latinalaisia ja piti heitä sortajina.<sup>49</sup>

Molemminpuolinen epäluulo vaikeutti näinä vuosikymmeniä bysanttilaisten ja venetsialaisten sosiaalista, taloudellista ja henkistä vuorovaikutusta. Bysanttilainen taide oli vaikuttanut venetsialaisiin mestareihin jo kauan ennen latinalaiskeisarikuntaa. Jaakob Venetsialainen käänsi 1100-luvulla kreikasta latinaksi Aristoteleen tuotantoa ja toi näin ensimmäisenä latinalaisena tutkijana Aristoteleen uuden logiikan läntisen Euroopan tietoisuuteen.<sup>50</sup> Bysanttilais-venetsialainen älyllinen vuorovaikutus oli ilmeisen voimakasta kahdensadan vuoden ajan ennen vuotta 1453, vaikka yksityiskohtaiset tiedot tuolta ajalta ovat vähäiset.

Venetsialaiset olivat idän kauppayhteyksien vuoksi oppineet suvaitsemaan bysanttilaista ortodoksista uskoa ja sosiaalisia tapoja. Taloudellisen hyödyn merkitystä ei tule tässä yhteydessä myöskään vähätellä.<sup>51</sup> Toinen kiinnostava kysymys on se, mikä lievensi kreikkalaisten vihaa venetsialaisia kohtaan 1200-luvulta lähtien. Yksi selitys piilee osmanien aiheuttamassa uhdassa Bysantin valtion olemassaololle. Silti monet bysanttilaiset olivat fanaattisia latinalaisten vastustajia. Latinalaisia ei pidetty turkkilaisia paljon parempina. Poliitikot ja älymystön edustajat tasapainottelivat lännen kanssa saadakseen Bysantille sotilasapua turkkilaisia vastaan.<sup>52</sup>

Toisaalta on huomionarvoista, että 1300- ja 1400-luvulla bysanttilaisten ja venetsialaisten keskinäinen kyräily ja epäluulo avasi myös mahdollisuuden laajempaan kulttuuriseen yhteistyöhön Venetsiassa ja yleensä Italiassa. Petrarcan (k. 1374) ja Boccaccion (k. 1375) aikoihin asti Italian humanistinen mielenkiinto kohdistui latinan opiskeluun, mikä oli luonnollista maassa, jossa roomalainen traditio oli hallitseva. Petrarcan ja Boccaccion ansioita italialainen humanismi laajeni käsittämään myös kreikan opiskelun.<sup>53</sup> Kummankin halu oppia kreikkaa perustui ensisijaisesti heidän yhteyksiinsä bysanttilaisten kanssa. Erityisesti aikaisemmin Bysantin alueisiin kuuluneilla Etelä-Italian ja Sisilian alueilla kreikka oli tuolloin yhä elävä kieli.

Boccaccion aloitteesta perustettiin vuonna 1361 Firenzen yliopistoon Länsi-Euroopan ensimmäinen kreikan kielen oppituoli.<sup>54</sup> Tämän viran kuuluisin ja Italian 1300-luvun lopun Kreikka-tutkimuksen keskeisin henkilö oli aatelismies Manuel Khrysoloras,<sup>55</sup> jonka lukuisista oppilaista Guarino Verolainen perusti vuonna 1414 Venetsiaan ensimmäisen humanistiskoulun. Hänen apunaan toimi kuuluisa kasvattaja Vittorino da Feltre, joka vuonna 1432 perusti oman koulun Venetsian varakkaiden perheiden pojille.<sup>56</sup> Guarinon oppilaista ehkä kuuluisin on valtiomies-humanisti Francesco Barbaro,<sup>57</sup> joka toimi myöhemmin hallintovirassa Kreetalla. Barbarolla oli yhteyksiä Firenzen kreikkalaisen kulttuurin vaalijoihin, kuten mm. Ambrogio Traversariin ja Niccolò Niccoliin.

Vuonna 1417 Francesco Barbaron mukana saapui Kreetalta Venetsiaan nuori kreetalainen oppinut nimeltään Georgios (1395–1486). Hänen vanhempansa olivat lähtöisin Trapezuntista.<sup>58</sup> Georgios opiskeli nuoruudessaan Italiassa latinaa ja hän kopioi käsikirjoituksia Barbarolle. Vuonna 1461 hän sai valmiiksi Platonin *Lakien* latinankielisen käännöksen, jona hän omisti Venetsian dogelle.

Francesco Barbaro ei ollut ainoa venetsialainen aristokratian edustaja, jota viehätti kreikkalaisen kulttuurin tutkiminen. Hänen lisäksi on syytä mainita mm. Carlo Zeno (k. 1418), joka oli Venetsian suurlähettiläänä Lähi-Idässä ja tarjosi Venetsian-asuntonsa vieraanvaraisuutta Khrysolorakselle ja Guarinolle. Francesco Filelfo toimi Venetsian suurlähetystön virkamiehenä Konstantinopolissa vuosina 1420–1427. Hän osasi hyvin kreikkaa

ja toimi oman virkansa ohella myös Bysantin keisarin sihteerinä. Filelfo opetti myöhemmin jonkin aikaa kreikkaa, mutta hän muutti sitten Firenzeen, joka tuolloin oli Italian kreikkalaisen kulttuurin tutkimuksen keskus. Firenzessä hän toimi sisilialaisen Giovanni Aurispan jälkeen kreikkankielen professorina.<sup>59</sup>

1400-luvun ensimmäisistä vuosista saakka voimistui kreikkalaisten muuttoliike Venetsiaan ja sen hallitsemille saarille. 1400-luvun lopulla oli Venetsiassa poliittisesti, taloudellisesti ja intellektuaalisesti merkittävä kreikkalainen siirtokunta. Kreikkalaiset Venetsiaan muuttajat tulivat aluksi lähinnä Konstantinopolista ja Moreasta ja sitten yhä kasvavassa määrin Kreetalta, Korfulta, Zakynthokselta, Kyprokselta ja Momenvasiasta. Venetsian kreikkalaisen siirtokunnan kukoistusaikaa on ajanjakso, joka alkoi juuri ennen vuotta 1453 ja päättyi noin vuonna 1600.

Vuonna 1439 pidettiin Firenzessä unionikokous,<sup>60</sup> jonka päämääränä oli kreikkalaisen ja roomalaisen kirkon yhdistäminen. Matkallaan Firenzeen suuri bysanttilais-kreikkalainen delegaatio pysähtyi ensiksi Venetsiaan. Kreikkalaisia viehätti suuresti kaupungin kauneus ja edustavuus. Huomattavin kreikkalaisen älymystön edustaja, joka palasi myöhemmin Venetsiaan oli Bessarion (n. 1403–1472),<sup>61</sup> Nikaian metropoliitta ja myöhemmin Rooman kirkon kardinaali.

Kuurian johtavana jäsenenä kardinaali Bessarion muistutti jatkuvasti paavia ja erityisesti Venetsian dogea siitä, että Konstantinopoli oli länsimaisen ristiretkijoukon turvin vallattava takaisin turkkilaisilta. Sinänsä on kiinnostavaa, että vaikka Bessarion vietti useita vuosia Roomassa ja hänellä oli hyvä maine Firenzessä, hän valitsi Venetsian käsikirjoituskokoelmansa säilytyspaikaksi. Bessarionin kokoelma on suurin yksityisen omistuksessa ollut kreikkalainen käsikirjoituskokoelma (noin 600 käsikirjoitusta). Kardinaali Bessarion oli hyvin tietoinen Venetsian kasvavasta kreikkalaisesta siirtokunnasta ja sen merkityksestä. Saapuessaan Venetsiaan kreikkalaiset Bessarionin mukaan tulivat ikään kuin »toiseen Bysanttiin» (*quasi alterum Byzantium*).<sup>62</sup>

Uskonnolliset ongelmat olivat voimakkaasti esillä kreikkalaisessa siirtokunnassa 1400- ja 1500-luvulla. Jo vuonna 1456 kreikkalaiset pyysivät ns. kymmenen miehen neuvostolta oikeutta perustaa kirkon omaa käyttöä varten.<sup>63</sup> Venetsian viranomaiset suhtautuivat periaatteessa myönteisesti kreikkalaisten hankkeeseen, mutta aika ei ollut vielä kypsä rakentamiselle. Osansa viivytyksessä oli myös Venetsian latinalaisella patriarkalla, joka toimi kaupungissa paavin edustajana.

Italiassa ja erityisesti Venetsiassa vaikutti 1500–1600-luvulla kreikkalaisia taiteilijoita, jotka kopioivat ennen muuta bysanttilaisia Jumalansynnyttäjän ikoneita. Heiltä puuttui usein bysanttilaisten mestareitten herkkyyys. He tekivät taiteellaan rahaa. Kuitenkin jotkut heistä (esim. Damaskenos,

Teofanos, Tzanes ja Skoufos) löysivät vanhan bysanttilaisen ikonitradition: jumalanpalveluksen historiallisen opettamisen, liturgian, ortodoksisen opin perusteet ja ikonien taiteellisen estetiikan.<sup>64</sup> Mutta Venetsian kreikkalaiset käytännöllisen elämän rakentajat eivät olleet pelkästään älymystön tai taiteen edustajia.

Venetsian kreikkalaiseen siirtokuntaan kuului lukuisien eri ammattien edustajia: kauppiaat, intellektuellit, taiteilijat, sotilaat, merimiehet, laivanvarustajat, käsityöläiset, raudanvalajat, kultasepät, lasinvalmistajat, varakkaat naiset, satunnaiset lääkärit ja tuomarit loivat värikkään yhteiskunnallisen kirjon. Venetsiasta muodostui 1400-luvun lopulla ja 1500-luvun alussa myös kreikkalaisen tutkimuksen keskus. Venetsian kreikkalainen siirtokunta muodosti venetsialaisille luonnollisen ja elävän lähteen antiikin ja Bysantin tutkimukselle.

Venetsian kreikkalaisella siirtokunnalla oli läheiset yhteydet Kreetaan. Lisäksi kreikkalaisten väkiluku kasvoi, sillä uutta väkeä tuli idästä. Muuttajien joukossa oli niitä, joilla oli laaja kreikkalaisen kirjallisuuden tuntemus ja näin Venetsia toimi ikään kuin siltana kreikkalaisen kulttuurin välittymiselle Länsi-Eurooppaan.<sup>65</sup> Keskiajan kreikkalaisten humanistien ansiosta monet Homeroksen, Sofokleen, Euripiden, Aristofaneen ja monien muiden teokset säilyivät jälkipolville.

Tärkeä alue, jossa Bysantin kulttuurivaikutus näkyi Venetsiassa oli yleinen hallintopolitiikka, lait ja diplomatia. Venetsialla oli läheisemmät poliittiset suhteet Bysantin keisarikuntaan kuin läntisiin valtioihin ja se myös hyötyi eniten Bysantin esikuvasta. Venetsialaisten lähettiläiden säännölliset raportit kotimaahan ja kulttuuriyhteyksien organisointi kertovat bysanttilaisen diplomatian jättämistä vaikutteista.<sup>66</sup> Säännölliset yhteydet Bysantin ja Venetsian kesken näkyivät bysanttilaisten tapojen yleistymisenä Venetsiassa. Bysanttilaiset vaatteet, erityisesti silkin ja silkkibrokadin käyttö yleistyi varakkaiden venetsialaisten keskuudessa.

Monet bysanttilaiset käsityötaidon tuotteet kuten ikonit, puuleikkaukset, koristeelliset käsikirjoitukset, kulta- ja hopeamaljat, pronssiövet ja lasituotteet lisäsivät vuosisatojen aikana keisarikunnan kulttuurivaikutusta lännessä ja luonnollisesti myös Venetsiassa.<sup>67</sup> Venetsialaiset saivat myös kielellisiä vaikutteita. Lääketieteessä läntinen kehitys voimistui 1000-luvun alussa, jolloin Salernon lääketieteellinen koulu Etelä-Italiassa yhdisti opetuksessaan kreikkalais-bysanttilaisen, arabialaisen ja juutalaisen lääketieteen perinteet. Kuuluisan Bysanttilaisen lääkärin ja tutkijan Demetrios Pepagomenoksen (1200-luku) lääketieteellinen perusteos käännettiin latinaksi ja sen toimitti painoon merkittävä jälkibysanttilainen humanisti Markus Musuros Venetsiassa vuonna 1517.<sup>68</sup>

## Loppupäätelmiä

Venetsia oli kreikkalaisten 'toinen Bysantti'. Siellä he säilyttivät kansalliset ja kulttuuriset juurensa. Vielä 1100- ja 1200-luvulla läntinen sivilisaatio oli ajatuksellisesti kaukana kreikkalaisesta humanismista ja sen maailmankuvasta. Silti jossakin määrin Bysantin vaikutus näkyi läntisessä maailmassa ja erityisesti Venetsiassa 300-luvulta aina 1400-luvun lopulle asti.

Bysantin rikkaan kulttuuriperinnön välittyminen oli monivuosisatainen ja usein ristiriitainen prosessi. Kirjallisuuden, filosofian ja tieteen alueella tämä vaikutus ei ollut yhtä näkyvää kuin esimerkiksi taiteessa ja politiikassa. Kuitenkin mm. antiikin kirjallisuuden merkkiteosten säilyminen oli paljolti bysanttilais-kreikkalaisten humanistien ansiota. Bysantissa ja sen rikkaassa kulttuurielämässä yhdistyi antiikin ja keskiajan kulttuuri ja vähitellen tämä synteesi välittyi myös läntiseen maailmaan. Venetsian kreikkalaisen siirtokunnan historiassa 1400–1500-luvulla on monia yksittäisiä nimiä. Kuitenkaan ei ole syytä painottaa pelkästään yksilöitten merkitystä vaan nähdä laajemmin Venetsian kreikkalaisen kulttuurin kokonaispanos ja sen vaikutus läntiseen elämään ja ajatteluun. Monet kielellisesti ja kirjallisesti lahjakkaat kreikkalaiset loivat yli kahden vuosisadan ajan pohjaa Venetsian ja koko kreikkalaisen maailman väliselle älylliselle ja sosiaaliselle vuorovaikutukselle.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Venetsian historiasta: *Annales Venetici Breves*, ed. H. Simonsfeld, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XIV, Hanover, 1883, 69–72; Dandolo, A., *Chronicon Venetum. Andrae Danduli Ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta* aa. 46–1280, ed. E. Pastorello, *Rerum Italicarum Scriptores XII/I*, Bologna, ed. Muratori, Milano, 1728, cols. 399–417 (1280–1239); Giovanni Diacono, *Cronaca Veneziana*, ed. G. Monticolo, *Cronache veneziane antichissime*, I, *Fonti per la Storia d'Italia, secoli X–XI*, Roma, 1890, 57–171.
- <sup>2</sup> Bysantin kirjallisuuden ja kansallisaatteen suhteesta, ks. D. J. Geanakoplos, *Interaction of the »Sibling» Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance, 330–1600*, New Haven, 1976, luku 2.
- <sup>3</sup> Venetsiassa byrokraatia oli vallan käytön ja sen säilymisen väline. Valtiojärjestyksen vihollisia tarkkailivat dogen urkkijat ja ilmiantajat. Ks. J. Morris, *The Venetian Empire, A Sea Voyage*, New York, 1980, 10.
- <sup>4</sup> *Johannes Diakoni, Cronaca Veneziana*, ed. G. Monticolo, *Cronache veneziane antichissime*, I, Roma, 1890, 63.
- <sup>5</sup> Venetsialaiset pitivät kaupunkinsa perustamisajankohtana 25. maaliskuuta 421. Tuolloin Aquileiasta paenneet asettuivat asumaan Rivo Alto (Rialton) saariryhmän alueelle, ks. R. Cessi, *Documenti relativi alla storia di Venezia anteriore*

- al mille, secoli V–IV, Padova, 1942, no. 1, 1–2.
- <sup>6</sup> T. S. Brown, A. Bryer ja D. Winfield, *Cities of Heraclius, Byzantine and Venice. Modern Greek Studies, IV (Essays Presented to Sir Steven Runciman, 1978)* 30–38.
- <sup>7</sup> Gregorii Papae Registrum Epistolarum, ed. P. Ewald, I, 1, Berliini 1887, *Monumenta Germaniae Historica, Espit. I*, 17–21.
- <sup>8</sup> G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, Oxford, 1968, 80–83.
- <sup>9</sup> Näennäisesti italialaisten kapinointi oli vastaveto Leo III:n ikonoklastiseen politiikkaan. Paavi vastusti tarkoitushakuisesti keisarin politiikkaa ja kokosi näin Italian kaupungit puolelleen. Venetsian varakkaat ja papisto valitsivat Ursuksen (Orso) dogekseen.
- <sup>10</sup> R. Cessi, *Le origini del ducato veneziano, Collana storica, IV*, Napoli, 1951, 155 ss.
- <sup>11</sup> Johannes Diakon, *Cronaca Veneziana, op.cit.*, 95.
- <sup>12</sup> Vuonna 742 Malamaccon asukkaat nousivat kapinaan Heracleaan hallintoa vastaan ja he valitsivat johtajakseen Ursuksen pojan Teodaton. Tämä valinta synnytti avoimen ristiriidan saarten asukkaiden keskuudessa. Eräät vastustivat yhteyksiä Bysantin keisarikunnan kanssa, toiset puolestaan kannattivat näitä yhteyksiä. Keskeisin riita käytiin kuitenkin varakkaiden perheiden ja köyhien saarten asukkaiden välillä. Tämä kaunaisuus levisi myös kirkon piiriin. Malamaccon ensimmäinen piispa oli kreikkalainen Kristoforos, joka laajensi Bysantin kulttuurivaikutusta näillä alueilla. Historiallisesti vanhempi Gradon hiippakunta ei katsonut suopeasti tätä kehitystä. Taistelu vallasta näiden kahden hiippakunnan välillä oli pitkä ja katkera, vrt. H. Kretschmayr, *Geschichte von Venig, I*, Gotha, 1905, 52–54.
- <sup>13</sup> Kretschmayr, *op.cit.*, 51–52, 420.
- <sup>14</sup> Konstantinos Porfyrogenitos, *De Administrando Imperio, I*, luku 28, 120 ja II, 93.
- <sup>15</sup> Heraclea ja Malamacco eivät kyenneet kilpailemaan Torcellon kanssa kauppakeskuksena ja Rialton päivät Venetsian kauppakeskuksena olivat edessäpäin.
- <sup>16</sup> Dandolo, A., *Chronicon Venetum, op.cit.*, 144.
- <sup>17</sup> A. Pertusi, *L'impero bizantino e l'evolvere dei suoi interessi nell' Alto Adriatico, V. Brancan toimittama teos, Storia della civiltà veneziana, I*, Firenze, 1979, 59.
- <sup>18</sup> Kyseessä oli ilmeisesti amiraali Nikètas, jonka nimen venetsialaiset muunsivat Narsekseksi, Kretschmayr, *op.cit.*, I, 86–87 ja O. Demus, *The Church of San Marco in Venice. History, Architecture, Sculpture*, Washington, 1960, 21.
- <sup>19</sup> Kertomus pyhän Markuksen reliikkien siirrosta: *Acta Sanctorum Bollandiana, III*, 25. huhtikuuta, 353 ss. Vuoteen 828 Venetsian suojeluspyhä oli bysanttilainen Teodoros Stratelates. 800-luvun alussa bysanttilaisittain suuntautunut ryhmä pyrki muuttamaan Venetsiaan rakennetun uuden Olivolon katedraalin kreikkalaisemmaksi tuomalla tähän kirkkoon pyhien Sergioksen ja Bakkoksen reliikit. Mutta katedraali oli jo omistettu Pietarille ja yritys epäonnistui, vrt. Dandolo, *op.cit.*, 168.
- <sup>20</sup> Demus, *San Marco, op.cit.*, 69–100.
- <sup>21</sup> Dandolo, *op.cit.*, 215.
- <sup>22</sup> Uusi keisari Aleksios I (1081–1118) tarvitsi kipeästi Venetsian liittolaisapua normanneja vastaan. Pisalaisten laivasto auttoi ristiretkeläisiä vuonna 1099.

- Keisari Aleksios I pyrki pitämään pisalaiset, genovalaiset ja venetsialaiset erillään normannien leiristä. Lokakuussa vuonna 1111 Aleksios pääsi sopimukseen Pisan kanssa. Ensimmäisen kerran pisalaisilla oli etuoikeutettu asema Bysantin keisarikunnassa. Mutta joka tapauksessa Aleksios ei voinut estää Pisan ja Genovan kasvavaa merkitystä ristiretkivaltioina. Aleksiosin piselaisille myöntämät etuoikeudet olivat samantyyppisiä, kuin mitä Venetsia oli saanut 30 vuotta aikaisemmin. Tosin ne eivät olleet samaa suuruusluokkaa kuin venetsialaisten saamat. Ks. R.-J. Lilie, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen kommunen Venedig, Pisa und Genua in den Epoche der Komnenen und der Angelsi (1081–1204)*, Amsterdam, 1984, 69–76 ja 356–362.
- <sup>23</sup> Basileios II oli Bysantin menestyksekkään ulkopolitiikan vertauskuva. Hänellä ei ollut aikaa seremonioihin. Keisaria kiinnosti toiminta. Basileioksen aikoihin keisarikunta laajeni alueeltaan suurimmaksi sitten keisari Justinianuksen päivien. Mm. slaavilaiset maat saatettiin hänen aikaan tiukasti bysanttilaisen kulttuurin vaikutuspiiriin.
- <sup>24</sup> Johanneksen keisarikauden alku oli vaikea. Hänen sisarensa, historioitsija Anna Komnena juonitteli veljeään vastaan, koska hän halusi valtaistuimelle miehensä Caesar Nikeforos Bryennioksen. Uusi keisari Johannes koki venetsialaiset ongelmallisina. Vuonna 1119 Venetsian uusi hallitsija Domenico Michiel (1118–1129) pyysi keisaria uudistamaan Aleksiosin vahvistamat ja uudistamat venetsialaisten etuoikeudet kaupankäynnissä. Johannes kieltäytyi. Keisarillisten lakien mukaan hänellä oli siihen täysi oikeus. Edellisen keisarin vahvistama sopimus ei sitonut sellaisenaan uutta keisaria. Ks. Johannes Kinnamos, *Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, ed. A. Meineke, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, 1836, 281; Lilie, *Handel und Politik*, 367–368, vrt. Ostrogorsky, *History*, 377.
- <sup>25</sup> M. Angold, *The Byzantine Empire, A political History*, London and New York, 1984, 154.
- <sup>26</sup> Lilie, *Handel und Politik*, 17–22 ja 373–375.
- <sup>27</sup> Runciman, *L'intervento di Venezia*, 17–20.
- <sup>28</sup> Niketas Khoniates, *Historia*, ed. J.-L. van Dieten, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae XI/I*, Berlin–New York, 1975, 72–76; Ostrogorsky, *History*, 381–383; Angold, *Byzantine Empire*, 159–169.
- <sup>29</sup> Dandolo, *Chronicon*, op.cit., 242.
- <sup>30</sup> Lisää tapahtumien yksityiskohdista, Khoniates, 85–87.
- <sup>31</sup> Kinnamos luonnehti venetsialaisia »moraalisesti löyhäksi, julmaksi ja epäluotettavaksi, tyypilliseksi merkäyväksi kansaksi», Ioannis Cinnami, *Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, op.cit., 280.
- <sup>32</sup> Kinnamos, op.cit., 170–172; Lilie, *Handel und Politik*, op.cit., 444–445.
- <sup>33</sup> Dandolo, op.cit., 245–246.
- <sup>34</sup> Keisari Manuel oli luullut, että hän saattoi luottaa venetsialaisten apuun lisäjoukoista normanneja vastaan.
- <sup>35</sup> Dölger, F., *Register der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, II, nos. 1376 (1149), 1401, 1402 (1155), vrt. Lilie, *Handel und Politik*, 420.
- <sup>36</sup> Bysantin ja ristiretkivaltioiden suhteesta Manuelin hallituskaudella (1143–1180), ks. S. Runciman, *A History of the Crusades*, II, 345–361 ja Angold, *Byzantine Empire*, 184–186.
- <sup>37</sup> Kinnamos, 282–283; Khoniates, 171–172 ja *Annales Venetici brevés*, 72.



- <sup>38</sup> Kinnamos, 283–286; Cronaca di Marco, 260–261 ja Lilie, *Handel und Politik*, 493–496.
- <sup>39</sup> Khoniates, 173 ja Dandolo, 260–261.
- <sup>40</sup> Verilöylystä: Eustatios Tessalonikalainen, *De capta Thessalonica narratio*, ed. I. Bekker, *Leonis Grammatici Chronographia*, 365–512, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, 1842, 34–36, vrt. C. M. Brand, *Byzantium Confronts the West, 1180–1204*, Cambridge, Mass., 1968, 41–43 ja 195–196.
- <sup>41</sup> Määräys annettiin marraskuussa vuonna 1188, Tafel, G. L. F. ja Thomas, G. M., *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, I, no. LXXIII, 204–206.
- <sup>42</sup> Brand, *Byzantium*, op.cit., 199–200 ja Lilie, *Handel und Politik*, 35–41.
- <sup>43</sup> Aleksios III nousi valtaan vuonna 1195, kun hän kukisti kumouksessa aristokratian avulla nuoremman veljensä Iisak II:n. Aleksios oli heikko hallitsija, jonka aikana korruptio oli yleistä bysanttilaisessa valtionhallinnossa, ks. Ostrogorsky, *History*, op.cit., 408–411 ja Brand, *Byzantium*, 110–116.
- <sup>44</sup> Paavi Innocentius pyrki määrätietoisesti lisäämään pahoin rapistunutta Rooman piispan asemaa ristiretkellä, mutta retken johtaminen luisui hänen käsistään. Eräät hänen kirjeistään osoittavat, kuinka huonosti hän lopulta tiesi ristiretken tapahtumista, ks. Migne, *Patrologia Latina CCXIV–CCXVIII; Acta Innocentii pp. III* (1198–1216). Vrt. P. T. Haluscynskyj, *Pontieicia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis: Fontes III; vol. II, Vatikaani, 1944*.
- <sup>45</sup> M. da Canal, *Les Estoires de Venise*.
- <sup>46</sup> Khoniategen kuvaus tapahtumista, *Historia*, op. cit., 568–577.
- <sup>47</sup> Taustoista, ks. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, vol. II, 438–469.
- <sup>48</sup> D. J. Geanakoplos, *Byzantine East & Latin West, Two Worlds of Christendom in the Middle Ages and Renaissance*, 1966, 10.
- <sup>49</sup> W. Miller, *Latins in the Levant*, London, 1908, 57 ss.
- <sup>50</sup> Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, Mass. 1927, 144–145, 227–232; vrt. Minio-Paluello, *Jacobus Veneticus Graecus, Traditio*, VIII, 1952, 265–304. Minio-Paluello oletti, että Jaakob oli syntyperältään kreikkalainen.
- <sup>51</sup> D. J. Geanakoplos, *Byzantium and the Renaissance, Greek Scholars in Venice*, Hamden, 1973, 18.
- <sup>52</sup> Hyvänä esimerkkinä on Demetrios Kydones, bysanttilainen oppinut ja pääministeri, joka asuttuaan vuoden Venetsiassa sai vuonna 1391 Venetsian kansalaisuuden. Bysantissa hän oli kääntänyt kreikaksi latinalaisia, mm. Tuomas Akvinolaisen (*Summa Contra Gentiles* ja *Summa Theologiae*) tutkielmia, ks. T. Mercati, *Notizie di Pracoro e Demetio Cidone*, Vatikaani, 1931.
- <sup>53</sup> Sandys, *A History of Classical Scholarship*, II, 25. Petrarca ei oppinut kreikkaa, mutta Boccaccio oli menestyksellisempi.
- <sup>54</sup> Kreikkaa oli toki opetettu Euroopassa aikaisemmin, Pariisissa jo vuodesta 1325, mutta opetus oli yhteydessä skolastiikkaan eikä humanismiin, ks. Sandys, op.cit., II, 168–169.
- <sup>55</sup> Bysantin keisari Manuel II Paleologos (1391–1425) lähetti Khrysoloraksen länteen pyytämään apua turkkilaisia vastaan. Vuonna 1396 Khrysoloraksesta tuli Firenzen yliopiston kreikan kielen opettaja. Keisari Manuel II oli itse oppinut mies ja tinkimätön ortodoksen perinteen puolustaja. Manuelin urasta; ks. J. W. Barker, *Manuel II Paleologos (1391–1425). A Study in Late Byzantine*

- Statesmanship, New Brunswick, N. J. 1969.
- <sup>56</sup> W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators*, Cambridge, Eng. 1905, 18.
- <sup>57</sup> P. Gothein, *Francesco Barbaro: Frühhumanismus und Staatskunst in Venedig*, Berlin, 1932.
- <sup>58</sup> Georgioksen elämästä yleensä, ks. Gothein, *op.cit.*, 147 ss.
- <sup>59</sup> Francesco Filelfo oli naimisissa Khrysoloraksen sukulaisen kanssa, ks. C. De' Rosmini, *Vita di Francesco Filelfo*, vol. I, II, 19–20 (Milano 1808).
- <sup>60</sup> Firenzen kokouksesta, ks. Geanakoplos, *Byzantine East & Latin West*, *op.cit.*, 84–91.
- <sup>61</sup> Bessarion lahjoitti vuonna 1468 koko kirjastonsa Venetsian senaatille. Käsikirjoituksia oli kaikkiaan yli 800, joista kreikankielisiä n. 600, ks. Setton, *The Byzantine Background to the Italian Renaissance*, *Proceedings of the American Philosophical Society*, C, no. 1, 1956, 74.
- <sup>62</sup> Omont, *Inventaire de Manuscrits grecs et latins donnés à Saint-Marc de Venise (1468)*, *Revue des Bibliothèques*, IV, 1894, 139.
- <sup>63</sup> Marraskuun 28. päivänä vuonna 1494 kreikkalaiset saivat luvan perustaa kreikkalaisen veljeskunnan, tosin sen jäsenmääräksi rajoitettiin 250. Kuuluisan San Giorgion dei Grecin kirkon rakennustyöt alkoivat vuonna 1539 ja työt valmistui vasta vuonna 1573. Kirkko oli voimakas osoitus kreikkalaisesta patriotismista, sillä monet näistä rakentamista tukeneista kreikkalaisista laivanomistajista olivat Turkin alamaisia, Morris, *The Venetian Empire*, 181.
- <sup>64</sup> C. D. Kalokyris, *The Essence of Orthodox Iconography*, trans. P. A. Chamberas, Brookline, 1971, 101.
- <sup>65</sup> Venetsia ei ollut niin paljon kuin yleensä muut Italian kaupungit paavien vaikutuksen alainen ja tämä osaltaan selittää Venetsian myönteisen kreikkalaisen kulttuurin harrastamisen ja tukemisen. Kuuluisin yksityinen henkilö oli tässä suhteessa italialainen Aldus Manutius (k. 1515). Hänen kirjapainonsa julkaisemien teosten tärkeimpänä toimittajana oli kreetalaisyntyinen Markus Musuros (k. 1517). Erasmus Rotterdamilaisen kuuluisa Aldius-painos pohjautuu suurelta osin Venetsian kreikkalaisten humanistien lähteisiin, ks. Geanakoplos, *Erasmus and the Aldine Academy of Venice: A Neglected Chapter in the Transmission of Graeco-Byzantine Learning to the West*, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, III, 1960, 107–134.
- <sup>66</sup> Geanakoplos, *Byzantine East*, *op.cit.*, 33–37.
- <sup>67</sup> *Ibid.*, 38.
- <sup>68</sup> J. Theodorides, *Byzantine Science, History of Science Ancient and Medieval*, ed. R. Tatow, transl. A. Pomerans, New York, 1957, 440 ss.

## SUMMARY

Jarkko Hakkarainen, *Byzantium and Venice. Some Main Influences of Byzantine Politics and Culture in medieval Venice.*

Constantinople and Venice were the two richest and most romantic Christian cities in the early Middle Ages. Venice was born as province of the Byzantine or East

Roman Empire, linked by ties of a remote city to its capital in Constantinople, the New Rome. In theory Byzantium and Venice were friends, however distant. Their relationship went back to the fifth century AD.

The geographical position of Venice at the head of the Adriatic and between the eastern and western halves of the Mediterranean permitted her early to assume the function of intermediary between the Greek East and the Latin West. The Venetians were traders by nature and by necessity. The wealth of Byzantium attracted their merchants like a magnet.

In the wider context of European history the eleventh century was the age in which the balance of power began to shift decisively from east to west. At its beginning the Byzantine Empire under Basil II (976–1025) was greater in extent and richer in resources than any of its rivals or competitors. At the end the 11th Century German Emperors of the West could freely boast of their superiority; the papacy, reformed and reinvigorated, had declared the Patriarch of Constantinople to be in schism if not in heresy; the Normans from south Italy had almost succeeded in overwhelming the empire; and the First Crusade had been preached and launched.

The relationship of Venice to Byzantium may have been affected by the sentiment of long tradition. But it was based more firmly on realism. Constantinople and the Byzantine ports of the eastern Mediterranean were the treasure houses of Venetian trade; and Venice needed Byzantium as an ally against the growing ambition of the western Emperors.

There were also many things to be learnt or acquired from Byzantium to make the city of Venice more splendid. The Venetians may not have admired its political system, but they were ardent admirers of its art and culture. The greatest monument to the Byzantine influence on Venice in the eleventh century remains the church of St. Mark.

The Latin crusaders captured Constantinople in 1204. Open murder was incidented to the more profitable actives of plunder and robbery. Private houses, monasteries and churches were emptied of their wealth. The attitude of the Greeks toward their conquerors is worthy of note. While some, especially among the nobility, collaborated with their new masters in the aim of retaining their privileges, the large majority of the Greeks bitterly resented the Westerners, looking upon them as oppressors and interlopers.

With the fall of Constantinople in 1453, the colonial possessions of Venice in the East, acquired as a result of the Fourth crusade of 1204, assumed a greater importance in the cultural sphere. For they became a refuge for fugitives coming from all areas of the old Byzantine world. From Crete and the other Venetian colonies a stream of Refugees, or in some cases voluntary exiles, now flowed into Venice, the principal port of entry to the West.

It would be a mistake to think that the Greek community in Venice consisted only of intellectuals; actually it embraced a wide stratum of society, from merchants and intellectuals to soldiers, shipowners, and laborers. In the cultural sphere the Venetians were able to draw considerable profit from the interaction of their Greek community and colonies with the home city; through increasingly close contact with the Greek language and manner of life the Venetians gradually developed a predisposition for Greek studies.

And the wealth of manuscripts brought by the exiles or otherwise procured from the East through their agency – some such codices being then still unknown to the West – contributed to make the city one of the principal custodians of Greek manuscripts in the Renaissance period. Moreover, as the wealthy Venetian aristocracy developed a taste for Greek studies, it drew on the Greek teachers,

and we find schools established in the city not only for the practical purpose of training Venetian colonial officials but to instruct students in Greek literature and Aristotelian philosophy.

Indeed, the Greek chair at the nearby university of Venetian controlled Padua, during its occupancy by the Cretan scholar Marcus Musurus (d. 1517), became the most famous in all Europe with students from Italy, France, Germany, the Lowlands, Spain and Hungary flocking to hear his lectures.

In sum, it was the rich content, the diverse both ancient and medieval, of Byzantium's unique cultural synthesis, that enabled to extract the interest of the westerners and, little by little, and despite the frequent reluctance or outright hostility of the Latins, to provide them inspiration and guidance.

As a consequence of what might be called the long-term process of cultural infiltration, Byzantium played a much more pervasive role than is generally realized in molding the civilization of the medieval and hence, individually, of the modern, western world.

**Olavi Merras**

## **Vigilia eilen ja tänään**

### **Johdanto**

Venäjänkielinen termi *'Vsenoščnoe bdenie'* tai *'Vsenoščnaja'* on käännetty ilmaisulla *'kokoöinen vigilia'* tai yksinkertaisesti *'vigilia'*. Sitä vastaa kreikkankielinen sana *'agrypnia'*. Molemmat käsitteet tarkoittavat valvomista tai vartioimista. On lisättävä, että *pannyhis*, öinen juhla, joka myös voidaan kääntää 'vigiliaksi', on aivan eri jumalanpalvelus, joka tulee erottaa nykyisestä 'kokoöisestä vigiliasta'.

Venäläisessä kirkollisessa perinteessä *agrypnia* on säilynyt tietyissä muodoissa. Jumalanpalveluksena se esiintyy Pyhittäjä Sabbaan luostarin Typikonin toisessa luvussa. Se koostuu kahdesta jumalanpalveluksesta, jotka on kuvattu saman kirjan seitsemännessä luvussa: suuri ehtoopalvelus (*večernja*) ja juhla-aamupalveluksesta (*utrenja s polieleem*). Pienehköissä kirkkoissa sama typikoni säätää näiden toimittamisesta erillisenä niille sopivana ajankohtana. Siitä huolimatta *agrypnia* saa merkityksensä sunnuntai- ja suurten juhlien iltajumalanpalveluksena, *vigiliana*.

*Agrypniassa* on muutamia kohtia, jotka eivät esiinny ehtoo- tai aamupalveluksessa, esimerkiksi *litania* ehtoopalveluksen lopussa tai ruuan siunaaminen ehtoo- ja aamupalveluksen välissä. Nämä elementit kuten myös itse *vigiliatoimitus* eivät kuulu vuorokauden jumalanpalveluskiertoon. Olisikin selvitettävä, missä olosuhteissa *kokoöinen vigilia* on syntynyt, miten kaksi vuorokauden keskeisintä toimitusta ovat siinä muotoutuneet ja mikä on niiden koostumus suurina juhlina.

Eräs luonteenomainen piirre *vigilialle* on sen kesto-aika. Typikonin mukaan *vigiliaan* pitäisi alkaa välittömästi auringonlaskun jälkeen ja päättyä seuraavana aamuna aamun koitteessa. Tämän vuoksi *agrypnia*-toimituksen kesto on riippuvainen yön pituudesta. Keston suhteellisuus on vielä ilmeisempää, kun otetaan huomioon erot toimituksellisessa vapaudessa. Päivän ja yön pituudet ovat todella erilaisia Pohjois-Venäjällä kuin Typikonin kotiseudulla Palestiinassa. Niinpä slaavilainen typikoni muuntaa alkuperäisen luostarisäännön omiin olosuhteisiin sopivaksi. *Agrypnian* vaihteleva

kestoaika tuo mukaansa paikallisia kirkollisia eroavuuksia, esimerkiksi sen, kuinka paljon papistoa, lukijoita ja laulajia on tarvittu toimittamaan pitkää palvelusta. Tämä ongelma tunnetaan kipeästi aikanamme, jolloin agrypnia on jumalanpalveluksen toimittamiseen liittyvistä syistä täydellisesti lyhentynyt tai supistunut.

## Kokoöisen vigilian alkuvaiheet

Vigilian alkuvaiheiden jäljittäminen on hankalaa, koska suoria todisteita vigilian olemassaolosta puuttuu ensimmäisen vuosituhannen ajalta. Vanhimmat liturgiset käsikirjoitukset, joissa vigilia mainitaan, ovat 1100-luvulta. Kuuluisat ensimmäisen vuosituhannen isät, jotka ovat selvitelleet jumalanpalvelusten olemusta, kuten Jerusalemin patriarkka Sofronios, Maksimos Tunnustaja tai Konstantinopolin patriarkka Germanos, eivät mainitse mitään kokoöisistä jumalanpalveluksista. Niinpä vigilian alkulähteille päästään vain käyttäen epäsuoria lähteitä. Tällaisia ovat mm. Apostoliset konstituutiot ja Egerian matkat.

Jumalanpalvelusten kehityksen keskuksia olivat Syyria ja erityisesti Jerusalem, josta oli muodostunut huomattava pyhiinvaelluskeskus. 300-luvun lopulla jumalanpalvelukset olivat jo kehittyneet laajoiksi ja monipuolisiksi. Tuolta ajalta peräisin olevat syyrialaisperäinen konstituutio ja gallialaissyntyisen Egerian *Peregrinatio ad loca sancta* sisältävät seuraavia jumalanpalveluselementtejä: psalmeja, hymnejä, rukouksia, Raamatun lukukappaleita, saarnoja, responsoorisia lauluja (antifoneja), piispojen lausumia rukouksia, diakonien lukemia ektenioita ja loppusiunauksia. Puhtaasti jerusalemlaista ainesta tuona aikana olivat piispan johtamat saatot, litania-kulkeet tiettyihin kohteisiin ja jumalanpalveluksen siirtyminen saman toimituksen aikana pyhästä paikasta toiseen.

Jumalanpalvelukset olivat jo tuolloin jakautuneet kahteen ryhmään: seurakuntapalveluksiin ja luostarijumalanpalveluksiin. Luostarien asukkaat halusivat omat yksinkertaiset toimituksensa, koska he pitivät kaupunkien jumalanpalveluksia liian prameina ja maallisina. Erityiseen kukoistukseensa kohosi laulettu jumalanpalvelus (*kr. astmatike akolouthia, ven. pesnen-noe posledovanie*), jonka rippeitä oli käytössä vielä 1400-luvulla. Tätä seurakuntajumalanpalvelus sisälsi monia ehtoopalveluksen psalmeja, hymnejä ja rukouksia, jotka ovat edelleenkin käytössä. Samoin oli aamupalveluksenkin kohdalla.

Kummankin palveluksen lopullinen muoto on syntynyt usean vuosisadan kuluessa luostarien jumalanpalveluksen ja kaupunkiseurakuntien ju-

malanpalvelusten keskinäisessä vuorovaikutuksessa. Luostarien vaatimatomiin jumalanpalveluksiin tuli mukaan laulettujen jumalanpalvelusten hymnejä, tropareita, laulettuja saarnoja (kontakteja ja iikosseja). 600-lukuun pohjautuva Sabbaan luostarin Horologion kuvailee 300–400-lukujen tapaan, kuinka luostarien iltapalvelukset alkoivat luomispsalmilla 104, »Kiitä sieluni Herraa». Palveluksiin kuuluivat myös psalmi 141 »Herra, minä huudan Sinua, kuule minua», saatto nartheksista kirkkosaliin, Fos Ilarion (Oi, Jeesus Kristus), vanhurskaan Simeonin rukous, Jerusalemissa litaniakulkue Golgatalle. Aamupalvelus alkoi heksapsalmeilla, joita seurasi psalmin 118 jakeita kertosaakeena »Jumala on Herra ja hän ilmestyi meille», psalmin 119 lukeminen tropareineen, psalmi 51, kanonin kahdeksan veisua tropareineen, psalmit 148–150 stikiroineen, suuri ylistysveisu jne. Vanhimmat jumalanpalvelusohjeet mainitsevat suitsuttamisen, ja sen miten se suoritetaan, mutta eivät esimerkiksi pyhien ovien avaamista ja sulkemista.

Katismojen lukukierron vakiinnuttua psalmeista 135–136 kehittyvät polyeleopsalmit, jotka ensiksi esiintyivät sunnuntaita vasten olevissa yöpalveluksissa. Jo varhain ne tulivat Jerusalemissa mukana myös paikalliseen Herran Ristin juhlaan. Polyeleon-kohta alkoi esiintyä Pyhän Haudan kirkon jumalpalveluksissa, josta se levisi Palestiinan ja Siinain luostareihin. Vähitellen hiljaisuuden jumalanpalveluksista (psalmikanoni, keleinoe pravilo) kehittyi laulettu jumalanpalvelus, vaikka luostarikilvoittelun 'isä' Paktios Suuri olikin sanonut, etteivät todelliset kilvoittelijat tarvitse pappeja ja loistavia jumalanpalveluksia.

Kehitys laulettuun jumalanpalvelukseen ja luostarijumalanpalvelukseen fuusioon oli pitkä ja mutkikas. On hyvä muistaa, että Pyhän Haudan kirkossa liturgiaa saattoi toimittaa yli sata pappia, diakonia ja alidiakonia. Pyhän Haudan kirkosta alkanut agrypnia oli fuusion keskeinen muoto. Tuo fuusio tuotti uudenlaisen jumalanpalveluksen: laulettuun luostaripalvelukseen. Tämä synteesi toteutui lopullisesti 12. ja 13. vuosisadalla. Lopullisen sysäyksen tähän antoi 700-luvun kanoni- ja stikirarunous sekä luostarijumalanpalveluksien kaavojen noudattaminen suurkaupungeissa, erityisesti Konstantinopolissa.

## Pannyhis

Oman mielenkiintonsa kokoaisen jumalanpalveluksen vaiheisiin tuo *pannyhis*-palvelus. Sen alku sijoittuu 10. vuosisadalle. Lisäksi tiedetään, että varhaisen Studionin luostarin munkeilla Konstantinopolissa (VII–IX vs.) ei ollut *agrypniaa*, vaan luostarisääntöjen mukainen *pannyhis*, suhteellisen yksinkertainen ja lyhyt jumalanpalvelus. Siihen kuului kolme antifonia ja

viisi papin rukousta niihin liittyvine ektenioineen. Palestiinan munkeilla, joiden vigilia kesti koko yön, ei ollut toimitusta, joka olisi tunnettu nimellä *pannyhis*. Näin on olemassa kaksi rinnakkaista ja selvästi erillään olevaa yöpalveluksen traditiota, jotka ovat syntyneet ennen ikonoklastisia riitoja.

Studionilaiset käyttivät palestiinalaisia toimituskaavoja ja Theodoros Studites muokkasi niitä yleiseen käyttöön Konstantinopolissa. Näin ollen konstantinopolilaisen jumalanpalveluksen vaikutuspiirissä ei voitu olla tietämättömiä agrypnia-palveluksesta, ja sitä on täytynyt toimittaa bysanttilaisella alueella. Niinpä 12. vuosisadan dokumenteissa agrypnia ei suinkaan ole jokin uusi jumalanpalvelus tai uudelleen löydetty vanhan liturginen käytäntö.

Liturgisissa lähteissä mainittu ja laajalti käytössä ollut *pannyhis* ei silti syntynyt luostarissa, vaan Pyhän Sofian kirkossa, jonne aluksi jouluna ja muina suurina juhlina kaikkien kaupungissa olevien piispojen, pappien ja munkkien oli keisarin määräyksestä kokoonnuttava avustamaan *pannyhiksen* toimittamisessa (Konstantinopolin Suuren kirkon tyypikoni IX, X ja XI vs.). Tämän ajan tyypikonin mukaan *pannyhis* toimitettiin vain suurina juhlina. Ohjeiden mukaan *Pannyhis* toimitettiin ehtoopalveluksen jälkeen, jolloin sitä tavallisesti edelsi erityinen litania-kulkue. Tästä laulettu *pannyhis*-palveluksesta siirtyi aineksia luostarien vastaavaan yksinkertaiseen toimitukseen, johon otettiin osia myös ehtoonjälkeisestä palveluksesta. Tämän vuosituhannen alussa käytännössä olikin periaatteiltaan kaksi *pannyhistoimitusta*, toinen seurakuntia ja toinen luostareita varten. Lisäksi Konstantinopolin eri kirkkoissa *pannyhiksen* sisältö vaihteli.

*Pannyhiksen* paikka oli konstantinopolilaisessa traditiossa yleensä seuraava: pieni ehtoopalvelus ja ehtoonjälkeinen palvelus, Raamatun tekstien lukua, *pannyhis*. Se toimitettiin myös ennenpyhitettyjen lahjain liturgian jälkeen. Juhlina, jolloin ehtoopalvelus ja liturgia kuuluivat yhteen, *pannyhis* tuli niiden jälkeen ennen aamupalvelusta. Erityinen sija *pannyhiksella* oli suuren paaston ja suuren viikon jumalanpalveluksissa.

Erilaisia vanhoja käsikirjoituksia vertaillen *laulettu pannyhis* on ollut seuraavan kaltainen:

1. Alkusiunaus: Siunattu on Isän, Pojan ja Pyhän Hengen valtakunta...
2. Psalmi 91
3. Ristisaatto tai kulkue johonkin toiseen kirkkoon
4. Ektenia ja rukous
5. I antifoni, Ps 120, valittuja jakeita liitelauselmiseen, antifonin aikana yleinen suitsutus
6. Ektenia ja rukous
7. Toinen antifoni, Ps 121, valittuja jakeita liitelauselmiseen, esim. Armon ovet avaa meille, Siunattu Jumalansynnyttäjä... Kunnia...nyt... tropari



8. Ektenia ja rukous
9. Kolmas antifoni, Ps 122, valittuja jakeita liitelauselmiseen, esim. Armahda Herra, armahda meitä...
10. Ps 51
11. Prokimeni, Kaikki, joissa Henki on... Evankeliumi.
12. Kanoni
13. Kolminaisuuden troparit, kontakki
14. Hartauden ektenia ja rukous, Kumartukaamme Herran edessä, rukous
15. Loppusiunaus
16. Ristisaatto

Muuntuneessa luostariversiossa antifonien paikalla olivat lauselmät psalmista 118 (Jumala on Herra, ja Hän ilmestyi meille...). Kanonissa kuuden veisun jälkeen prokimeni (Kaikki joissa henki...) sitten evankeliumi. Yhdeksännen veisun jälkeen Pyhä Jumala... ja Isä meidän... Lopuksi Hartauden ektenia, rukous ja loppusiunaus.

Käsikirjoitusten laulettu pannyhiksen kulta-aikaa kesti 1200-luvulle, jossakin jopa 1400-luvulle. Pannyhis oli tunnettu kaikkialla ortodoksisessa maailmassa, missä bysanttilainen jumalanpalvelusperinne oli hyväksytty: Konstantinopolissa, Palestiinassa, Egyptissä, Etelä-Italiassa, Venäjällä ja Gruusiassa. Varsinkin luostarien asukkaiden keskuudessa se oli erittäin usein toimitettu jumalanpalvelus. Olihan sillä ajan pyhittämisessä illan ja aamun välillä oma merkityksensä. Ajan kuluessa laajan, laulettu pannyhiksen toimittaminen ilmeisesti ulkonaisten vaikeuksien sekä jumalanpalvelusten jatkuvan kehittymisen vuoksi väheni ja alkuperäisessä muodossaan se katosi kokonaan.

Jo pannyhiksen alkuaikoina siihen lisättiin joinakin iltoina rukouksia elävien puolesta. Samoin siinä alettiin lukea rukouksia edesmenneiden puolesta. Laulettu pannyhiksen osia siirtyy muihin jumalanpalveluksiin, mutta luostaripannyhis säilyi kirkollisen vuorokauden kiertoa luettuna toimituksena, vaikkakin irrotettuna alkuperäisestä yhteydestään vuorokauden jumalanpalveluksena. Se sai uuden nimen *paraklesis* tai *moleben*, rukouspalvelus. Rukouspalveluksena se on edelleenkin käytössä.

Pannyhiksen toinen kehityssuunta johti vainajien puolesta toimitettavaan jumalanpalvelukseen. Varhaisimmat euhologionit eivät tunteneet hautaustoimituksen kaavaa. Yleensä poismenneen puolesta luettiin ilmeisesti yksi tai kaksi rukousta. Vainajaa haudattaessa yhteisö tarvitsi tähän tarkoitukseen soveltuvan jumalanpalveluksen, mihin pannyhis yöjumalanpalveluksena soveltui hyvin. Nykyaikaiset hautaansiunaamisen toimituskaavat ovat pannyhiksestä kehittyneitä jumalanpalveluksen muotoja. Esimerkiksi hautaustoimituksen alussa kolmena antifonina laulettava psalmi 119 kertosaakeineen on esiintynyt laulettu pannyhiksessa ja luostarien

sunnuntaiaamupalveluksissa, vaikka psalmin sisältämällä ajatuksilla ei ole mitään tekemistä kuoleman tai kuolleista ylösnousemisen kanssa. Hautaansiunaamisessa lauletaan aina konstantinopolilaisen antifoniperinteen mukaan. Hautaansiunaamisen kaavan lisäksi pannyhiksestä muotoutui vainajien muistojumalanpalvelus, panihida.

## Vigilian kukoistusaika

Ensimmäisen vuosituhannen loppuun mennessä palestiinalainen vigilia oli omaksuttu käyttöön lähes koko ortodoksisessa maailmassa. Jerusalemlaiset perinteet olivat saavuttaneet Konstantinopolin paljon ennen 12:tta vuosisataa. Siellä niihin liittyi myös uusia perinteitä. Monet slaavilaiset kansat omaksuvat Konstantinopolista palestiinalais-bysanttilaisen jumalanpalvelusperinteen. Tähän perinteeseen kuului, että palveluksen johtajan oli huolehdittava siitä, että jumalanpalveluksen ajaksi – auringon laskusta aamun koittoon – riitti luettavaa ja laulettavaa. Palestiinalainen palvelus alkoi kellojen soitolla, lamppujen sytyttämisellä, hiljaisuudessa suitsuttamisella ja psalmin 119 resitoimisella. Vigilian alkupsalmi oli Bysantissa psalmi 104. Kreikkalaisena lisänä palvelukseen tuli suitsuttaminen psalmin 141 (»Herra, minä huudan Sinua, kuule minua...») aikana. Ehtoopalveluksen saattoa ei enää toimitettu kulkueena kirkon esihuoneesta (nartheksista) kirkkosaliin, vaan pienehkönä saattona alttarin pohjoisoven kautta pyhän oven eteen.

Litanian kulkue rajoittui kirkon eteiseen ja litanian ektenia viiteen anomukseen, kahteen pitkään ja kolmeen lyhyeen. Muinaisesta luostariaterian siunaamisesta ehto- ja aamupalveluksen välillä (jotta palvelukset olisi jaksettu toimittaa) muotoutui leivän, vehnän, viinin ja öljyn siunaaminen suitsutuksineen ja tropareineen. Siunatut ruoat syötiin usein seuraavana aamuna. Lukuosuu ehto- ja aamupalveluksen välillä säilyi. Heksapsalmia ei tosin enää laulanut koko kirkkokansa, vaan sen resitoi arvokkain paikalla ollut pappishenkilö. Aamupalvelukseen tuli useita katismoja ja monin paikoin psalmi 119. Evankeliumin suuteleminen oli tärkeä kohta polyeleonin aikana.

Bysanttilaisten omaksuma vigilia oli kuitenkin lyhyempi kuin sen palestiinalainen alkuversio, eikä se aina kestänyt aamunkoittoon saakka. Se alkoikin myöhään illalla. Alkuiltaan kuuluivat pieni normaaliin ajankohdtaan toimitettu ehtoopalvelus ja ehtoonjälkeinen palvelus. Agrypnia alkoi suurella ehtoopalveluksella, jota seurasi aamupalvelus.

Agrypnia oli voimakkaasti kiinni luostarielämässä. Sen nousu ja lasku-

kausien myötä eli myös vigilia. Niinpä Bysantin rippeillä ja Palestiinassa se oli viime vuosisadalle tultaessa harvinaisuus ja toimitettiin sattumalta suurina juhlina ilman mitään juhlallisuutta.

## Vigilia Venäjällä

Jerusalemilainen tyfikoni ilmaantui Venäjälle 1300-luvun lopulla Kiovan metropoliitan Kiprianin aikana. Moskovan tultua Venäjän hallinnolliseksi ja kirkolliseksi keskuksesi tämä tyfikon tuli tunnetuksi ja käyttöön koko valtakunnan alueella. Silti venäläisen vigilian alkukoti on Bysantissa, jonka jumalanpalvelus vallitsi Venäjällä sen kristillisyyden ensimmäisen viiden sadan vuoden aikana. Koska venäläiset olivat omaksuneet Bysantista runsaasti liturgisia perinteitä, ne eivät jerusalemilaisen tyfikonin ajan koittaessa suinkaan kadonneet, vaan Venäjällä kehittyi bysanttilais-palestiinalais-venäläinen jumalanpalveluskäytäntö.

Venäläiset dokumentit käyttävät ehto-aamupalvelusvigiliasta käsitettä 'vsenošcoe'. Se näyttäisi olevan tarkka käänös kreikkalaisesta sanasta pannyhis. Varhaisin vigilian muoto Venäjällä oli kokonaisuus, johon kuului laaja lukuosuus (Raamatun tekstejä), vähäinen ehtoonjälkeinen palvelus, moleben (tiivistelmä muinaisesta pannyhiksestä), puoliyöpalvelus ja aamupalvelus. 1500–1600-luvulla palattiin palestiinalaiseen käytäntöön: ehtoopalvelus, lukuosuus ja aamupalvelus. Varhaisena venäläisenä erikoisuutena näyttää olleen molebenin-pannyhiksen mukana oleminen jokaisessa vigiliassa, kun se Konstantinopolissa esiintyi vain suurten juhlien aattoina. Venäläinen erikoisuus oli myös, että vsenošcoe kesti talvella kuudesta seitsemään tuntiin ja kesällä neljästä viiteen, riippuen valoisan ajan pituudesta.

Toimitustapa säilyi samankaltaisena kuin Konstantinopolissa; esim. suitsutukset, pyhän oven avaamiset ja sulkemiset. Psalmien 1–3 ja ehtoopsalmen 141, 142 ja 130 laulaminen kertosaakeineen on periytynyt laulettuun jumalanpalvelusjärjestyksestä. Tässä käytännössä laulettiin joitakin jakeita, muut resitoitiin. Valittujen jakeiden laulaminen on säilynyt nykyisessä käytännössä. Erikoisuutena oli, että ehtoopsalmien aikana suitsutti pappi eikä diakoni.

Parimioitten lukemiseen liitettiin usein venäläisten pyhien elämäkertoja. Polyeleopsalmeissa 135 ja 136 laulettiin muinaisen laulettuun palveluksen tradition mukaan valittuja jakeita kertosaakeen *hallelujan* kanssa. Psalmien 119 lukeminen ja laulaminen tuli vaihtoehtoiseksi polyeleopsalmin kanssa. Myös kiitospsalmit 148–150 vakiintuivat tiivistettyyn muotoon.

Vigilian kohtalo Venäjällä on seurannut muuta ortodoksista maailmaa. Suurissa kaupungeissa jumalanpalveluskaavat lyhenivät, mikä heijastui myös maaseudulle. Tämän vuosisadan alun Venäjällä varsinaista vigiliaa ei yleensä toimitettu, vaan ehtoo- ja aamupalvelukset niiden omilla paikoillaan. Poikkeuksen muodostivat suuret kirkot ja luostarit. Kesäisin vigilian toimittaminen lisääntyi paikoittain. Tällainen oli käytäntö myös Venäjän kirkkoon kuuluneessa Viipurin hiippakunnassa. Loppujen lopuksi kokoöisestä vigiliasta, valvomisesta, on muotoutunut lauantai-iltojen ja juhlien aattojen iltajumalanpalvelus, josta tuskin on enää oikeutettua käyttää nimitystä *kokoöinen vigilia*.

## KIRJALLISUUS

Nikolai Uspenskij, Čin Vsenoščehogo Bdenija na Pravoslavnon Vostoke i v Russkoi Cerkvi. – *Bogosiovskie trudi*, vols. 18 ja 19 (1978).

Nikolai Uspenskij, Pravoslavnaja Večeraja. Istoriko-liturgičeskij ošerk. – *Bogoslovskie trudi* vol. 1 (1960). Engl. *Evening Worship in the Orthodox Church*. New York 1985.

Miguel Arranz, *Kak molilis bogy drevnie visantijsi*. Leningrad 1979.

M. Skaballanovič, Tokovij tipikon. – *Objasnitel' noje izloženie Tipikona s istoričeskim vvedeniem I–II*. Kiev 1910, 1913.

John Wilkinson, *Egeria's Travels*. London 1971.

## SUMMARY

Olavi Merras, Vigil yesterday and today

The Russian term *Vsenoščnoe bdenie* is translated »kokoöinen vigilia» (a vigil lasting through the whole night). The Greek equivalent for the Russian expression is *agrypnia*. A vigil is not to be confused with the Byzantine liturgy called *pannyhis* which took shape in the end of the first Christian millennium.

The term vigil, meaning a liturgy, is to be found in the Typicon of the monastery of St Sabbas, in which there are also given orders concerning its performing and contents. According to orders, a vigil should last from the sunset to the sunrise.

The history of typicons let us assume that vigils are liturgies which originated from Palestine, but took root in the Byzantine tradition of divine services and orders concerning their celebration and were also enriched by them. Vigils developed into evening worship during Saturday evenings and the eves of festivals. *Pannyhis*, on the other hand, had its origins into festal divine services which were held during the night on the eve of a festival in the Hagia Sophia of Constantinople.

It was embraced by other churches in Constantinople and, gradually, also by other Byzantine churches even beyond the borders of the Byzantine empire.

In Byzantium pannyhis was a part of a vigil. The monastic version of pannyhis became very popular and stopped to be an evening worship. Moleben and panhida, as performed today, have developed from pannyhis.

Russia adopted vigil originally in a Byzantine form. In the beginning of the 17th century the Russians shifted to the Palestinian typicon. Today a vigil in the Orthodox world is a short divine service which is carried out in Saturday evenings and in the eve of festivals.

## KATSAUKSIA/REPORTS AND SHORTER CONTRIBUTIONS

**Arkkipiispa Johannes**

### **Mietteitä ja arviointeja Kirkkojen maailmanneuvoston seitsemännen yleiskokouksen merkeissä**

Vuonna 1948 Amsterdamissa perustettu Kirkkojen maailmanneuvosto (KMN) kokoontui 7.–20.2.1991 seitsemänteen yleiskokoukseensa, jonka paikkana tällä kertaa oli Australian pääkaupunki Canberra. En pyri kuvailemaan kyseistä kokousta missään yleisessä mielessä, varsinkin kun siitä on aikoinaan jo paljonkin kirjoitettu suomalaisissakin lehdissä. Sen sijaan käsittelen joitakin ortodoksiselta kannalta ongelmallisia seikkoja joko KMN:ssa yleensä tai nimenomaan Canberran tapauksessa.

Joissakin KMN:n varhaisemmissa yleiskokouksissa ortodoksit antoivat yleensä oman julkilausumansa, joissa he toivat selkeästi esiin yleiskokouksen yhteisistä kannanotoista poikkeavat ortodoksiset räkemykset. Tällä tavoin voitiin keskeistä ortodoksista ajattelua saattaa muitenkin tietoon. Käytännön heikkoutena oli toisaalta se, että se ilmeisesti vähensi ortodoksien mielenkiintoa yhteisiä kannanottoja ja niihin liittyvää valmistelutyötä kohtaan. On kumminkin kiistatonta, että vaikeus voida konkreettisesti vaikuttaa mm. juuri julkilausumien valmisteluun nimenomaan johti omiin, ortodoksiseen kannanottoon.

Näistä ortodoksisista erillislausumista luovuttiin Uppsalassa v. 1968 pidetyssä yleiskokouksessa, osittain siksi, että ainakin joittenkin mielestä siellä saatiin muutenkin mukaan hieman ortodoksisiaakin näkökohtia ja

osittain siksi, että periaatteessa haluttiin ortodoksienkin piirissä eroon erillislausumista yhteisen kokoustyön puitteissa. Tällä linjalla pysyttiin myös kahdessa seuraavassa yleiskokouksessa Nairobissa ja Vancouverissa, mitä tuli kyseisten kokousten kannanottoihin. Sen sijaan esittivät ortodoksit Vancouverissa KMN:n johdolle yhteisen tyytymättömyytensä ortodoksisten edustajapaikkojen liian alhaisista lukumääristä.

Mitä sitten tapahtui Canberrassa? Ennen kokouksen päättymistä pitivät ortodoksisten delegaatioitten johtajat kaksi kokousta, joissa pohdittiin asennettamme KMN:on ja Canberran ohjelmaan. Kyse ei niin ollen ollut siitä, että taas olisimme antaneet erillislausuman jonkin KMN:n kannanoton tilalle, kuten tapahtui ennen Uppsalaa. Kun mainittu johtajien kokous antoi oman lausumansa, kohdistui se tiettyihin periaatteellisiin KMN:a koskeviin seikkoihin, joihin nähden ortodoksijohtajat pitivät aiheellisena esittää voimakastakin kritiikkiä. Tavallaan oli siis kyseessä asiakirja, joka oli KMN:lle paljon vakavampi »huomautus» kuin varhaisemman käytännön erillislausumat.

Ortodoksien esittämän kritiikin kohteet ovat harvat mutta keskeisiin seikkoihin liittyvät. Erityisen painavana on pidettävä sitä kirjelmässä heti alkuun esiintuotua näkemystä, jonka mukaan KMN:n toiminta on osittain viety alueille, jotka eivät edistä KMN:n varsinaista päämäärää eli Kirkon näkyvän ykseyden palauttamista. Mainittu päämäärä edellyttää uskon ja kirkkojärjestyksen piiriin kuuluvien kysymysten vakavaa käsittelyä ja nimenomaan juuri niihin liittyvien ongelmien ratkaisemista. Tämä on saanut yhä vähemmän huomiota osakseen KMN:n kokonaiskuvassa. Kun asiaa tarkastelee KMN:n työhön vuosikymmeniä osallistuneen ns. ekumeenikon silmin, vaikuttaa ilmeiseltä, että tämän perusongelman yhtenä syynä ja itse asiassa keskeisenä syynä on se joittenkin mielestä ehkä yllättävä tosiasia, että KMN:n jäsenkirkkojen piirissä ei ole yhteistä tulkintaa näkyvän ykseyden käsitteestä eli toisin sanoen perustavoite ymmärretään monin eri tavoin, mistä syystä ei myöskään voi olla selvää yhteistä toimintaohjelmaa tavoitteen edistämiseksi ja saavuttamiseksi. Ortodoksisesti ajattelevat ymmärtävät tämän, mutta monien muitten kohdalla on yhä hankalampaa löytää tämän ajattelun ymmärtämistä. Ortodoksit pitävät ehtoollisyhteyden eli juuri näkyvän ykseyden tärkeimmän merkin perusedellytyksenä uskon ykseyttä. Useat protestantit noudattavat jo nyt ehtoollisyhteyttä, jonka perusta useimmiten on hyvinkin epämääräinen. Näin syntyy se järin merkittävä asiantila, että useimpien KMN:n jäsenkirkkojen noudattama käytäntö jo mahdollistaa ehtoollisyhteyden eli ortodoksien kannalta näkyvän ykseyden kruunun, vaikka puuttuu uskon ykseys. »Voiton kruunu» on otettu käyttöön ennen voittoa. Psykologisesti on tällöin ymmärrettävissä, ettei tunneta oikeastaan tarvetta toimia näkyvän ykseyden vahvistamiseksi ja uskon yhteyden rakentamiseksi, kun ehtoollisyhteys jo on olemassa.

Ortodoksien kannalta on ylivoimaisen vaikeaa ymmärtää, miten tällainen ajattelu on mahdollista. Vakavaa teologiaa se tuskin on. Toinen syy edellä mainitsemaamme perusongelmaan eli kykenemättömyyteen ymmärtää näkyvän ykseyden luonne ja vakavuus lieneekin siinä, että etenkin monien uusien jäsenkirkkojen edustajat suhteellisen usein omaavat järin vähäisen teologisen koulutuksen eli kristillisen oppitradition heikon tuntemisen. Tämä vaikeuttaa teologista keskustelua hyvinkin oleellisesti. Tässä törmätään samalla kysymykseen KMN:n kokouksiin ja eri toimintoihin tulevien edustajien »edustavuudesta» oman kirkollisen perinteensä kannalta. KMN:n politiikka on tässä suhteessa jo monia vuosia ollut se, että »edustavuus» vaatii mahdollisimman monien erilaisten ryhmien piiriin kuuluvien mukanaoloa. Tällaista »edustavuutta» voisi kutsua »sosiologiseksi edustavuudeksi», mutta sillä ei ole välttämättä mitään tekemistä teologisen edustavuuden kanssa. Ortodoksiset kirkot ymmärtävät edustavuudella nimenomaan teologista edustavuutta. Tämä on meille peruskriteeri edustajiemme suhteen. Mikäli mahdollista voidaan tähän toisella tasolla yhdistää ikään, sukupuoleen, koulutukseen, maallikkouteen jne. liittyviä näkökohtia, mutta perusseikka on ortodoksisen oppitradition tuntemus. Kärjistäen olen joskus sanonut, ettei ortodoksiselta kannalta ole kirkollisesti katsoen mitään merkitystä ns. sosiologisella edustavuudella, mutta että ortodokseja voivat hyvin edustaa 15-vuotiaat neitoksetkin, mikäli he ovat omaksuneet ja sisäistäneet Kirkon tradition. Toisaalta on kumminkin näissäkin yhteyksissä aina muistettava ortodoksinen näkemys piispasta Kirkon opetusäänenä. Protestanttisen ajattelutavan seuraaminen on toisinaan ollut konkreettinen vaara jollekin ortodoksiselle nuorisoedustajalle.

Canberrassa esiintuodussa ortodoksien kritiikissä valitetaan myös sitä seikkaa, että KMN kasvavassa määrin on etäännyntynyt Kristus-keskeisestä uskosta, joka kuitenkin on asetettu jäsenyydenkin perustaksi. Tämä kehitys on samalla etäännyttänyt KMN:a keskeisistä uskontotuuksista kuten kolminaisuusopista, pelastuskysymyksestä, aidosta evankeliumista, kirkko-opista, kristillisestä ihmiskuvasta jne. Ortodoksijohtajat ilmaisevat pelkonsa siitä, että tämä kehitys yhä suuremmassa määrin vieraannuttaa KMN:n todellisesta teologisesta keskustelusta. Tilalle tulee inhimillisten mielipiteitten pohtiminen ja yhteiskunnallisten pulmien selvittäminen. Oikeudenmukaisuuskysymyksillä on luonnollisesti oikeutuksensa ja siten oikeutettu paikkansa myös KMN:n ohjelmassa ja asialistoilla, mutta vain sillä edellytyksellä, että keskustelulla on teologinen pohja ja uskoon liittyvä perusta. Monien ortodoksien ja muittenkin mielestä muistuttavat KMN:n yleisistunnot jo nyt suuressa määrin YK:n istuntoja, joskin sillä erotuksella, että asiantuntemuksen puute on suurempi KMN:ssa samoista maailman ongelmista puhuttaessa.

Välittömästi edellä mainittu kehitys ilmenee omalla tavallaan joskin



hieman toisissa muodoissa mm. silloin, kun KMN harjoittaa dialogeja muitten uskontojen kanssa. Lähtökohtana on alunperin ollut keskinäisen tuntemuksen lisääminen ja väärinkäsitysten oikaiseminen. Tietyt kehityspiirteet viittaavat nyt, osittain jopa huolestuttavalla tavalla, siihen että vieraitten uskontojen edellytetään antavan ikäänkuin uutta totuutta Kirkoille, jolloin kohtalokkaasti poiketaan Kirkon raamatullisesta uskosta. Canberrassa tämä ongelma huipentui erään korealaisen naisteologin esitykseen Pyhästä Hengestä, jossa rajat Kolminaisuuteen kuuluvan Pyhän Hengen ja monenlaisten muitten henkien välillä hämärtyivät pelottavalla tavalla. Asiasta myöhemmin jatkunut keskustelu on osoittanut voimakasta yhteinäisajattelun puutetta kristittyjen keskuudessa näinkin perustavaa laatua olevassa kysymyksessä. Erittäin kuvaavaa on, että kyseisen korealaisen naisteologin esiinnyttyä oli naisedustajien valtaosa ohjelmaan täysin ihas-tuneita. »Sosiologinen edustavuus» näytti luonteensa ja samalla vaarallisuutensa. Keskustelun jatkuessa on KMN:n lehdistö yleensä varsin yksipuolisesti tukenut kyseisen koreattaren synkretististä linjaa.

Tässä mainitut esimerkit riittänevät kuvaamaan KMN:n ortodoksien kannalta liittyviä keskeisiä ongelmia. Näitä seikkoja miettiessään joutuu yhä useammin kysymään, kykeneekö KMN nykyisessä tilassaan ja nykyisillä ohjelmapainotuksillaan lähentämään jäsenkirkkoja toisiinsa, vai onko se pikemminkin vahvistamassa kirkkoja erottavaa kuilua. Tähän liittyy omalla erityisellä tavallaan myös kysymys roomalaiskatolisen kirkon mahdollisesta jäsenyydestä muodossa tai toisessa. Kysymyksellä on aivan erityinen mielenkiintonsa ja merkityksensä ortodoksien kannalta. Joskin juuri nyt on vakavia erimielisyyksiä joittenkin ortodoksisten kirkkojen ja Vatikaanin välillä, on kuitenkin kiistaton totuus, että ortodoksit ja roomalaiskatolilaiset oppitradition kannalta ovat lähempänä toisiaan kuin mitään muuta perinnettä. Siksi Rooman mukaantulo KMN:on merkitsisi ortodokseille myönteisessä mielessä kokonaan uutta tilannetta. Rooma ei tosin voisi saada jäsenlukuaan vastaavaa edustajamäärää KMN:ssa, koska se antaisi sille sanelijan aseman, mutta sen edustus olisi joka tapauksessa vahva. Tällöin Rooma ja ortodoksit muodostaisivat painoarvoltaan järin varteenotettavan blokin, joka monessa asiassa saattaisi olla suhteellisen yksimielinekin ja jonka pelkkä olemassaolo veisi protestantit myös KMN:ssa lähemmäs sitä asemaa, mikä näillä kirkoilla on kristikunnan piirissä. Uskon ja kirkkojärjestyksen asiat saisivat silloin myös ansaitsemansa huomion KMN:n toiminnassa eikä oikeudenmukaisuuttakaan unohdettaisi. Mutta tämän pohtiminen on vielä ennenaikaista.

Jotkut ortodoksit esittävät vetäytymistä KMN:sta tai ainakin muusta kuin uskon ja kirkkojärjestyksen asioista. Oma ekumeeninen patriarkaatimme ja useat muut sen mukana tukevat kuitenkin laajempaa osallistumista vaikeuksista huolimatta. Ja miksi näin? Ennen kaikkea siitä syystä, että

Kirkon ykseyden hyväksi toimiminen on ortodokseille keskeinen velvoite ja koko kirkkonäkemykseen kiinteästi liittyvä tehtävä. Kuta rajoitetummin olisimme mukana, sitä heikommin palvelisimme näkyvän ykseyden palauttamisen asiaa. Ja sitä vähemmän osoittaisimme kuuliaisuutta Kirkon Herralle, joka rukoilee omiensa ykseyden puolesta. Ehkä tämä ylittää ymmärryksen, mutta uskon kuuliaisuuteen se aina mahtuu.

**Heikki Huttunen**

## **Ortodoksisen kirkon ja orientaalisten ortodoksisten kirkkojen teologinen dialogi**

**RAPORTTI YHTEISKOMISSION  
KOLMANNESTA KOKOUKSESTA,  
CHAMBESY, 23.– 28.9.1990**

### **Dialogin aikaisemmat vaiheet**

Ortodoksisen kirkon ja orientaalisten ortodoksisten kirkkojen välisen teologisen dialogin yhteiskomission ensimmäinen kokous pidettiin Chambésyssa joulukuulla 1985 ja toinen pyhän Bishoin luostarissa Egyptissä kesäkuulla 1989. Toisen kokouksen nimeämä pastoraalinen alakomissio koontui loppuvuodesta 1989 ja teologinen alakomissio juuri ennen yhteiskomission kolmatta kokousta, joka pidettiin Ekumeenisen patriarkaatin keskuksessa Chambésyssa lähellä Geneveä syyskuun lopussa 1990.

### **Kokouksen kulku**

Avajaisistunnossa pidettiin useita puheita, joissa korostettiin dialogin merkitystä ja sen tähänastista menestystä. Ekumeenisen patriarkaatin edustaja, toinen dialogin puheenjohtajista, Sveitsin metropoliitta Damaskinos asetti kolmannen kokouksen tehtävän edellisellä kerralla hyväksytyyn kristologisen asiakirjan perustalle: tämänkertaista aihetta, kysymystä ekumeenisista synodeista ja molemminpuolisten anateemojen poistamisesta, voidaan käsitellä yhteisen ortodoksisen kristologian näkökulmasta. Damaskinos luonnehti tehtävää vaikeaksi ja arkaluontoiseksi osapuolten erilaisen historian ja siihen liittyvien asenteiden vuoksi, mutta korosti samalla kirkkojen

tahtoa edetä yhteisen uskon pohjalta sakramentaaliseen ykseyteen. Hän viittasi myös kolmannen esisynodin (1986) tätä dialogia koskevaan päätöslauselmaan, jossa toivottiin nopeaa ja konkreettista edistystä.

Toinen puheenjohtaja, Damietten metropoliitta Bishoi koptilaisesta kirkosta kertoi avauspuheessaan, että Egyptin, Etiopian ja Intian orientaalistien kirkkojen synodit olivat virallisesti hyväksyneet dialogin toisen kokouksen kristologiaa koskevan asiakirjan. Koptilainen kirkko oli myös päättänyt hyväksyä ortodoksisen kasteen pätevänä, ensimmäisenä askelena kohti täyttä sakramentaalista ykseyttä; koptilainen kirkko on tunnetusti tässä kysymyksessä erityisen ankara. Avajaisistunnossa lähes kaikki läsnäolijat lausuiivat myönteisiä toivomuksia dialogin etenemisestä. Heistä mainittakoon Kreikan kirkkoa edustanut Nikopolin ja Trevesan metropoliitta Meletios, joka totesi edellisessä kokouksessa laaditun kristologisen asiakirjan saaneen innostuneen vastaanoton Kreikassa, jopa ekumeenisesti kaikkein varovaisimmissa piireissä. »Olisi syntyä toteuttamatta teologisesti todettua uskon ykseyttä kirkon elämässä», hän korosti.

Keskustelut käytiin veljellisen hyvätahoisessa ilmapiirissä. Koko ajan vallitsi yksimielisyys uskon yhteydestä ja sen edellyttämän sakramentaalisen ykseyden tärkeydestä. Kirkkohistorian arimmatkin kohdat, joiden yhteydessä tunnepohjaiset konfliktit olisivat olleet luonnollisia, käsiteltiin molemminpuolisen hienotunteisuuden ja kohteliaisuuden vallitessa. Tämä ei merkitse sitä, etteikö suorasukaisia ja tiukkojakin puheenvuoroja olisi käytetty ja etteikö monimutkaisia ja hankalia tilanteita olisi syntynyt.

## Asiakirja ekumeenisista synodeista ja anateemoista

Täysistunto sai käsiteltäväkseen esityksen yhteiseksi tekstiksi, jonka teologinen alakomissio oli laatinut istunnossaan Chambésyssä ennen yhteiskokouksen alkua. Sen lisäksi osanottajille jaettiin useita historiallisia ja teologisia artikkeleita synodien ja anateemojen aihepiiristä, erityisesti Khalcedonin problematiikasta.

Alakomission esitys käsitti kolme asiakokonaisuutta. Ensimmäisessä todettiin uudestaan in expressis termissä edellisessä kokouksessa saavutettu yksimielisyys kristologiasta, tuomittiin Nestorioksen ja Euthykeen harhaopit. Asiakirja mainitsi kohta kohdalta seitsemän ekumeenisen synodin keskeisimmän opetuksen. Neljännen synodin kohdalla todettiin, että molempien osapuolten tulee poistaa anateemat, jotka on langetettu toisen osapuolen opettajille ja synodeille, koska nämä nyt voidaan nähdä ortodoksisiksi. Luonnos mainitsi nimeltä kyseiset isät ja myös nimenomaan Khal-

kedonin synodin. Se totesi niin ikään lyhyesti, että orientaaliset hyväksyvät ortodoksisen tulkinnan viidennestä ja kuudennessa synodista ja ovat aina noudattaneet seitsemännen synodin opetusta. Vaikka varsinaisesta sisällöstä ei ollutkaan epäselvyyttä, luonnoksen tarkka sanamuoto aiheutti ongelmia.

Orientaaliset epäröivät mainita nimeltä Rooman paavi Leoa, joskin katsoivat hyväksyvänsä hänet neljännen synodin opettajien joukossa. Ongelma vaikutti pikemminkin historiallis-psykologiselta kuin teologiselta ja näytti liittyvän Rooman nykyiseen aggressiivisuuteen useissa eri maissa. Ortodoksien puolelta ei nähty vastaavia vaikeuksia orientaalisten isien suhteen, varsinkaan kun monia heistä ei ole muodollisesti julistettu hereetikoiksi, vaan alistettu muutoin kirkkokurin määräyksiin; näin esimerkiksi Dioskuros Aleksandrialainen.

Lähinnä koptilainen delegaatio piti pääosin pastoraalisista syistä anateemojen poistoa koskevaa tekstiä liian yksityiskohtaisena. Vaikkei muilla orientaalisilla eikä yhdelläkään ortodoksisella kirkolla ilmeisesti ollut samaa ongelmaa, täysistunto ponnisteli kokonaisen päivän ja drafting committee myöhään yöhön löytääkseen kaikkia tyydyttävän ilmaisutavan.

Lopullisessa tekstissä todetaan aluksi alakomission luonnoksen mukaisesti yhteisen kristologian keskeinen sisältö ja korostetaan pyhän Kyrillos Aleksandrialaisen opetusta yhteisen käsityksen perustana. Synodeihin viitataan tarkasti punnituin ilmauksin. Kolmen ensimmäisen synodin todetaan olevan yhteistä perintöä. Ortodoksien todetaan opettavan, että neljä jälkimmäistä synodia opettavat edellä referoitua kristologiaa, joka on todettu yhteiseksi. Tähän orientaaliset vastaavat myönteisesti (»respond to it positively»).

Myönteinen vastaus ilmaistaan tarkemmin asiakirjan viimeisessä kohdassa, jossa esitetään kirkkoille, että molemmat osapuolet poistavat vastaavuuksensa synodeille ja isille langetut anateemat ja tuomiot. Tämä esitetään toteutettavaksi jokaisen kirkon itse päättämällä tavalla. Anateemojen poistoa perusteellaan vielä dokumentin loppuosassa sanomalla selkeästi, että dialogissa on vakuututtu toisen osapuolen ortodoksisuudesta ja että tämä antaa uuden näkökulman historian konflikteihin ja mahdollisuuden poistaa esteet täyden ykseyden tieltä. Myös puheenvuoroissa tähdennettiin, että anateemojen poistaminen on mahdollista nimenomaan siksi, että nähdään, etteivät toisen osapuolen synodit tai isät ole olleet harhaoppisia ja että tämä johtaa konkreettiseen sakramentaaliseen ykseyteen eikä ole tarkoitettu pelkäksi diplomaattiseksi eleeksi.

## Suosituksset pastoraalisista kysymyksistä

Pastoraalisista kysymyksistä keskusteltiin innostuneesti. Lopullinen asiakirja luettelee useita yhteistyön alueita, jotka liittyvät paikalliskirkkojen rinnakkaiseloon, ekumeenisiin suhteisiin ja yhteiseen missioon maailmassa. Asiakirja nimeää monia alueita, millä samassa maassa elävien kirkkojen tulee tehdä yhteistyötä, mutta myös joitakin, jotka koskevat etäämmälläkin olevia, kuten oikean tiedon levittämisen toisesta osapuolesta ja kristologiasta saavutetun yksimielisyyden opettamisen teologisissa kouluissa ja uskonnonopetuksessa. Ekumeenisissa suhteissa korostetaan yhteistyötä Kirkkojen Maailmanneuvoston (KMN) sisällä. Mainitaan myös alueita, joilla yhteistä ortodoksista näkemystä ja todistusta tulee vahvistaa, kuten naisen asema kirkossa, seka-avioliitot, avioero ja abortti. Kehitys- ja avustusprojekteja tulisi koordinoita yhteisen lähestymistavan selkeyttämiseksi sosiaalieteettisissä ja pastoraalisissa kysymyksissä.

## Muu ohjelma

Ortodoksiset valtuuskunnat osallistuivat kokouksen avajaispäivänä pyhän apostoli Paavalin kirkossa Chambésyssa juhraliturgiaar., joka toimitettiin metropoliitta Damaskinoksen johdolla. Orientalaisilla oli samanaikaisesti juhlapalvelus Genevan armenialaisessa kirkossa.

Kokouspäivinä aamu- ja ehtoopalvelukset toimitettiin patriarkaatin keskuksen kirkossa vuorotellen eri perinteiden mukaan. Yhteinen rukous vahvisti kokouksen veljellistä ilmapiiriä.

Kokouksella oli yhteisistunto KMN:n Orthodox Task Forcen kanssa Sveitsin hiippakunnan järjestämän vastaanoton yhteydessä. Myös Kreikan YK-suurlähettiläs järjesti vastaanoton dialogin jäsenten kunniaksi.

## Osanottajat

Kaikki orientaaliset kirkot olivat edustettuina dialogin tämänkertaisessa kokouksessa; Egypti, Armenia, Etiopia, Intia, Kilikia ja Syyria. Kaksitoista ortodoksista paikalliskirkkoa oli lähettänyt edustajansa; Jerusalemin ja Romanian patriarkaatit puuttuivat. Edellinen on virallisesti vetäytynyt kaikista ekumeenisista dialogeista, mutta ilmoitti edellisen kokouksen yhteydessä seuraavansa myönteisellä mielenkiinnolla tätä dialogia. Jälkimmäisen edustaja jäi pois mitään ilmoittamatta.

Molemmat puheenjohtajat, metropoliitta Damaskinos ja metropoliitta Bishoi, olivat tehtävänsä tasalla ja johtivat työskentelyä määrätietoisesti. Myös komission sihteereillä, piispa Mesrob Krikorianilla ja professori Vlassios Phidasilla oli keskustelussa aktiivinen rooli. Teologisen työn kannalta ratkaisevan panoksen antoivat kuitenkin Delhin metropoliitta Paulos Mar Gregorios ja professori John Romanides, kuten edellisessäkin kokouksessa. Muista osanottajista puheenvuoroja käyttivät eniten metropoliitta Meletios, Peristerin metropoliitta Krysostomos ja Libanonin arkkipiispa Aram Kešišian.

Kokouksen teologinen asiakirja syntyi parhaimpien mukana olleiden teologien työnä. He olisivat ehkä päässeet yksimielisyyteen tarkemmastakin tekstistä kuin nyt, mutta dialogin muut osanottajat eivät ilmeisesti olleet tiedoiltaan ja asenteiltaan valmiit nyt valmistunutta asiakirjaa laajempaan versioon. Yleisesti lopputulokseen oltiin kuitenkin tyytyväisiä ja kokouksen katsottiin onnistuneen avaamaan tien synodeihin ja anateemoihin liittyvien ongelmien ratkaisuun.

**Joensuun piispa Ambrosius**

## **Raportti kansainvälisen anglikaanis-ortodoksisen teologisen komission kokouksesta Torontossa 10.–17. syyskuuta 1990**

Toronton kokouksessa isäntänä oli Anglikaanisten kirkkojen yhteisö. Kokous pidettiin pyhän Johannes Teologin nunnaluostarin tiloissa. Ortodoksisella puolella puheenjohtajana toimi Pergamonin metropoliitta Johannes Lontoosta ja anglikaanisella puolella Beetlehemin piispa Mark Dyer Pennsylvaniasta USA:sta. Suomen ortodoksisen kirkon edustajana komissiossa oli Joensuun piispa Ambrosius.

Anglikaanis-ortodoksinen kansainvälinen teologinen dialogi on kirkkojen välisiä vanhimpia virallisia dialogeja, jossa ortodoksinen kirkko on ollut mukana. Se on kokoontunut varsin säännöllisesti vuodesta 1973 lähtien. Nykyinen dialogi on kolmas vaihe. Se alkoi Uudessa-Valamossa viime vuonna pidetyssä istunnossa. Silloin komitean työssä päätettiin keskittyä kirkko-oppiin. Sen ensimmäisenä vaiheena on selvittää oppia Jumalasta Pyhänä Kolminaisuutena.

Toronton kokouksessa anglikaaniset ja ortodoksiset komission jäsenet pitivät kuusi esitelmää. Ne koskivat Pyhän Kolminaisuuden eri persoonien keskinäistä suhdetta sekä Pyhää Kolminaisuutta koskevaan kielenkäyttöön liittyvää problematiikkaa. Esitelmissä käsiteltiin myös filioque-kysymystä. Siihen liittyen komissio lausui ilonsa anglikaanisen maailmanlaajuisen piispainkokouksen, ns. Lambeth-konferenssin vuonna 1988 tekemästä suosituksesta, jonka mukaan anglikaanisten kirkkojen ei tulisi uusissa liturgisissa käsikirjoissa enää käyttää mainittua lisäystä uskontunnustuksessa.

Seuraava kokous on tarkoitus pitää keväällä 1992 Addis Abebassa. Kokouksen isäntänä on Aleksandrian patriarkaatti. Silloin jatketaan työskentelyä kirkko-opin parissa. Teemana on Jeesuksen Kristuksen persoona, hänen suhteensa Pyhään Henkeen, luomakuntaan ja ihmisyyteen. Varsinaisten kokousten välillä työskentelee lisäksi teologista asiakirjaa laativa toimikunta.



Pauli Annala

## *Ecclesia militans sive triumphans* – Eusebiuksen poliittinen teologia

Laajassa ja perusteellisessa kristologian esityksessään *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*<sup>1</sup> saksalainen jesuiittatutkija Alois Grillmeier on nostanut keskustelun polttopisteeseen kysymyksen, miten traumaattisia ja peruuttamattomia vaikutuksia kristilliselle kirkolle ja sen uskolle aiheutui siitä, että syrjitystä ja vainotusta kristinuskosta tuli neljännellä vuosisadalla pikavauhtia suvaittu ja vihdoin virallinen Rooman imperiumin keisarillinen uskonto. Köyhän Nasaretilaisen kuuluttaman Jumalan valtakunnan evankeliumin nousua laajan imperiumin viralliseksi uskonnoksi voidaan pitää yhtenä eurooppalaisen kulttuuri- ja aatehistorian merkellisimpänä ilmiönä. Mitään tähän verrattavaa ei voida löytää kristinuskon sekulaarista historiaasta.

Miten syvällisesti keisarillisen kirkon muotoutuminen tuli vaikuttamaan kirkolliseen Kristus-käsitykseen ja millä tavoin vainotun kirkon kohoaminen imperialistiseksi kirkoksi tuli muuntamaan sen itseymmärrystä ja identiteettiä? Ajautuiko kirkko tahtomattaan keisarin talutusnuoraan? Tällaisia ovat ne klassiset kysymykset, joita kirkkohistoriallisessa ja dogmaattisessa tutkimuksessa on yhä uudelleen kysytty ja analysoitu. Laajin keskustelu on käyty ongelmasta, missä määrin Konstantinus vaikutti ensimmäiseen ekumeeniseen konsiiliin (Nikaia 325) kokoontuneitten isien päätöksentekoon. Aihepiiri on moni-ilmeinen ja laaja eikä siihen tässä yhteydessä paneuduta.<sup>2</sup> Muutoksen luonteesta saa kuitenkin selkeän käsityksen tutustumalla noina mullistuksen vuosikymmeninä eläneen Kesarean piispan Eusebiuksen poliittiseen teologiaan, jota hän ryhtyi määrätietoisesti kehittämään vuodesta 336 lähtien.

Eusebiuksen poliittisen teologian intentiona oli luoda imperialistisen kirkon teologinen *Grundlegung*. Konstantinus oli Kesarean piispan teologiseen työskentelyyn ilmeisen mieltynyt, sillä hän ryhtyi soveltamaan tämän näkemyksiä käytäntöön sangen nopeassa tahdissa. Eusebiuksen poliittisen teologian ajattelun viehätys ja voima piili siinä, että hän argumentoidulla tavalla yhdisti toisiinsa sekulaarin historian ja Tertullianukselta

peräisin olleen ajatuksen jumalallisesta pelastusekonomiasta (ns. ekonominen triniteettioppi). Tosin jo kristilliset apologeetat olivat esittäneet ajatuksen, että Kristuksen ihmiseksitulon eli inkarnaation ja tuohon aikaan rooman valtakunnassa vallinneen *Pax Augustanan* välillä vallitsi riippuvuus-suhde. Myös Sardeen piispan Melitonin tunnetussa *Pääsisäissaarnassa*<sup>3</sup> on tämänsuuntaisia ajatuksia. Toisin sanoen luomisen ja lunastuksen, Augustuksen ja Kristuksen, odotuksen ja täyttymyksen välinen suhde tulkittiin pelastushistoriallisen konseptin valossa. Kesarean piispan poliittisessa teologiassa mainitunlainen tulkintaperinne saavutti kulminaationsa; siinä luomisen ja lunastuksen, maallisen ja taivaallisen synteettinen suhde eksplikoitiin tarkoitushakuisella tavalla. Tällä kehityksellä oli sekä opillisia että poliittisia seurauksia. Esimerkiksi Persian nestoriolainen kirkko sanoutui irti Bysantin keisarillisesta kirkosta ja sen teologiasta pyrkiessään säilyttämään sekä hallinnollisen että teologisen itsenäisyytensä.

Teoksessa *Praeparatio Evangelica*<sup>4</sup> Eusebius rakentaa pelastusekonomisen tulkinnan ja historianteologian aineksista kattavan selityksen siitä tilanteesta, johon kirkko oli neljännen vuosisadan alkupuolella joutunut. Hän tulkitsee roomalaisen imperiumin ja kristinuskon suhdetta moraalisesta näkökulmasta: hellenistis-roomalainen sivistys oli saavuttanut kehitysvaiheen, jossa se oli valmis ottamaan vastaan Kristuksen ja hänen evan geliუმinsa. Inhimillinen ja jumalallinen saattoivat vihdoin kohdata toisensa; maallinen ja taivaallinen saattoivat sulautua yhteen. Imperiumin rauhantila oli luonut otolliset olosuhteet Kristuksen syntymälle.

*Praeparatio Evangelica* -teoksensa ensimmäisessä kirjassa Eusebius kuvailee historiaa kahden antagonistisen voiman taisteluarenana: toisella puolella ovat polyteismin demonit, joita vastaan monoteistinen kristinuskokäy taisteluun voittaen ne lopulta. Maallisella tasolla keisari Augustus lopettaa vallinneen poliittisen sekaannuksen ja epäyhtenäisyyden yhtenäis-tämällä valtakunnan keisarillisen aatteen ympärille. Pluralismi merkitsee Kesarean piispalle jotakin torjuttavaa ja pahaa; ykseys ja yhtenäisyys niin maallisella kuin hengelliselläkin tasolla taas ovat hänelle jumalallisia arvoja. Tätä voidaan pitää Eusebiuksen poliittisen teologian varsinaisena tuntu-merkkinä ja se näyttää soivan *cantus firmus* -sävelen tavoin hänen poliittisen teologiansa taustalla. Koska polyteismi johtaa kansat keskinäiseen eripuraisuuteen ja sotiin, takaa usko kristittyjen yhteen Jumalaan valtakunnalle kestävä rauhantilan. Roomalaisen imperiumin yhtenäisyyttä ja integraatiota vahvistaa näin Eusebiuksen mukaan ennen muuta kaksi tekijää: inkarnaation ihmeeseen perustuva kristinuskokä ja keisarin yksinvaltaan rakentuva *Imperium Romanum*.<sup>5</sup>

Keisari Konstantinukselle laatimassaan ylistyspuheessa *Laus Constantini*<sup>6</sup> Eusebius eksponoi keisarin maallista valtaa koskevan metafyyssisen ja teologisen perustelun tavalla, jossa keisarin monarkian ontologinen status

saa ylimaallisen legitimaation. Yksinvaltiudessaan roomalainen keisari symboloi sitä taivaallista yksinvaltaa, joka voi olla ainoastaan Isällä Jumalalla. Jumala on monarkin Monarkki. Kuten tunnettua, Kesarean piispa oli kristologisilta näkemyksiltään subordinatianismin kannattaja, mikä selvästi heijastuu hänen poliittisen teologian konseptiossaan. Koska ainoastaan Isä on monarkki, pojan täytyy olla Häneen nähden alisteisessa asemassa. Isän loukkaamattoman yksinvallan korostuksen takia Pojan ja Rooman keisarin statukset lähenevät Eusebiuksen poliittisen teologian ontologiassa toisiaan. Tämä käy ilmi tavasta, jolla Eusebius tulkitsee Logoksen ja keisariuden välisiä käsitteellisiä suhteita.<sup>7</sup>

Kristus-Logoksella on Eusebiuksen poliittisen teologian konstruktiossa olennaisen tärkeä asema ja rooli – taivaallisen ja maallisen ontologisen yhteys käy mahdolliseksi vain Logoksen kautta; nimenomaan Kristus-Logos on Παντοκράτωρ, jonka kautta kosmoksen Jumalallinen κυβερνήσις toteutuu, ja joka tekee mahdolliseksi myös keisarin osallistumisen Jumalalliseen maailmanhallintaan. Kristuksen myötä alkoi monoteismin αἰών, ainoan Monarkin suvereeni valtakausi. Kristuksessa ihmiskunnalle on koittanut myös pysyvän rauhan aikakausi, sillä inkarnaatiosta lähtien Jumalallinen providentia on alkanut ohjata historiaa. Kosmisen järjestyksen Jumalallinen prinssiippi Kristus-Logos, johon keisari maallista hallintavaltaansa toteuttaessaan partisipoi, on perustanut maan päälle muuttumattoman valtakuntansa. Eusebiuksen poliittisen teologian metafysisestä luonteesta johtuen historiallinen tapahtuminen ja siihen sisältyvä muutos ovat itse asiassa näennäisiä. Tämän tietynlaisen historiattomuuden takia Eusebiuksen poliittisen teologian yhteydessä on jossain määrin kyseenalaista puhua adekvaatilla tavalla historiasta.<sup>8</sup>

Samaisessa *Laus Constantini* -teoksessa Eusebius ylistää keisariaan, joka on Maailmanhallitsijan ἐκδόν. Keisarillisessa asemassaan Konstantinus jäljittelee Kristus-Logosta, joka on kosmoksen Παντοκράτωρ (vrt. Ravennan 'keisarillisen' kirkkorakennusten mosaiikit). Kosmoksen transsendenttisen hallinnan ajatukselle perustuva Eusebiuksen poliittisen teologian malli on rakennettu kaksitasoisen μιμησις-relaation varaan. Ensiksi pyhässä Kolminaisuudessa vallitsee Isän ja Pojan kesken mimeettinen suhde; tätä intratrinitaarista *Mimesi*-relaatiota voidaan nimittää transsendenttiseksi *mimesi*-relaatioksi. Toiseksi ainoan todellisen monarkin eli Jumalan ja keisarin välillä vallitsee mimeettinen suhde; tätä voidaan puolestaan nimittää immanenttiseksi *mimesis*-relaatioksi. Jälkimmäisessä relaatiossa Kristus-Logos näyttölee keskeistä välittäjän roolia. Eusebiuksen mukaan keisari nimittäin osallistuu mimeettisesti Kristus-Logoksen maailmanhallintaan (Kristus = Παντοκράτωρ).<sup>9</sup>

Edellä kuvatun kaksitasoisen *mimesis*-relaation avulla Eusebius on voinut introdusoida keisarin osaksi taivaallista ja hierarkista triadia, jonka

muina osapuolina ovat trinitaariset persoonat Isä ja Poika. Eusebiuksen hahmottelemassa taivaallisessa hierarkiassa keisarilla on edustuksellinen rooli. Kesarealaisen teologia käy ymmärrettäväksi Kristuksen kolminaisen viran näkökulmasta: Kristus on pappi, kuningas ja profeetta. Eusebiuksen poliittisen teologian konstruktiossa Kristus on ensisijaisesti pappi; mutta niin on myös keisari sillä perusteella, että roomalaisen keisari-instituution ontologinen perusta lepää Kristus-Logoksen papillisessa, *i.e.*, sovituksellisessa funktiossa. Ontologisen *mimesis*-relaation perusteellahan keisari partisipoi Kristuksen pappeuteen, jonka päämääränä on juuri maailman sovitus (καταλλαγή). Sovitus saa näin Eusebiuksen poliittisessä teologiassa uskonnollisen merkityksen ohella myös poliittis-kulttuurisen merkityksen ja ulottuvuuden. Tässä on lausuttu julki kesaropapismiin sisältynyt alkupe-  
räinen intentio. Keisari ei toimi välittäjän ja sovittajan tehtävässä vanhan liiton pappiskuninkaan ominaisuudessa vaan uhraamalla sielullisella, hengellisellä ja henkisellä tavalla itsensä taivaallisen valtakunnan puolesta. Antamalla itsensä uhriksi Kristuksen valtakunnan hyväksi keisari partisipoi Kristus-Logoksen maailmanhallintaan. Kristuksen valtakunnan voittokulku maan päällä on pimeyden ja disharmonian voimien kukistamista. Se on pelastushistoriaa, jossa roomalaisella keisarilla on aivan erityinen ontologinen asemansa ja tehtävänsä: hänellä on Jumalallinen arvovalta säätää ja julistaa Totuuden lakeja alamaistensa noudatettavaksi: Poliittisen teologian konstruktiossaan Kesarean piispa päätyy käsitykseen, jonka mukaan Rooman keisari on Jumalallisen maailmansuunnitelman toteutumisen välikappale; keisarilla on mitä keskeisin asema Jumalan providentiaalisessa maailmanhallinnassa (κυβερνησις).<sup>10</sup>

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Monumentaalinen teos on edennyt vaiheeseen, jossa viimeksi ilmestynyt osa on II/4. Jatkossa käytetään ainoastaan teoksen ensimmäistä osaa: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd.I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (3. verbesserte und ergänzte Aufl.) Herder 1997 sekä tämän osan ensimmäisen painoksen pohjalta tehtyä englantilaista editiota, A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (trans. J. Bowden). Atlanta 1975.
- <sup>2</sup> Nämä klassiset ja fundamentaaliset kysymykset toistaa myös Grillmeier 1975, 249–250.
- <sup>3</sup> Ks. Grillmeier 1975, 250–251. Melitonin saarna on ilmestynyt myös suomeksi; ks. *Sardeen piispa Meliton*. Pääsiäisen salaisuus (suom. J. Thurén), Helsinki 1968.
- <sup>4</sup> Ks. tämän teoksen sisällöstä sekä Grillmeier 1975, 251–252 että Heikelin laatimaa johdantoa Eusebiuksen *Kirkkohistoriaan*, jossa suomentaja tekee sel-

koa Kesarean piispan kirjallisesta tuotannosta kokonaisuudessaan; ks. *Ivar A. Heikel, »Johdanto» – Eusebiuksen Kirkkohistoria* (Helsinki 1937), 16–18.

<sup>5</sup> Ks. *Grillmeier* 1975, 251–252.

<sup>6</sup> Puheen kriittinen editio on ilmestynyt sarjassa *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig 1902), Eusebius I, ss. 195–259; ks. myös *Grillmeier* 1975, 253.

<sup>7</sup> Eusebiuksen subordinatianismista lähemmin ks. *Grillmeier* 1975, 169–185.

<sup>8</sup> Ks. *Grillmeier* 1975, 252.

<sup>9</sup> Vrt. *Grillmeier* 1975, 253–254; tässä esitetty tulkinta poikkeaa paikoin Grillmeierin tulkinnasta.

<sup>10</sup> Vrt. *Grillmeier* 1975, 254.

Marko Meijer

## Kirkko kehityksen esteenä ja perustana. Venäjän ortodoksisen kirkon muuttuva kuva neuvostolehdistössä 1983–1991

»Mikään modernisointi ei voi yhdistää ortodoksiaa maailmankatsomuksellisesti kommunistisissa yhteiskunnissa hallitsevaan ideologiaan. Sillä ei ole tulevaisuutta. Sosiaalisen ja henkisen kehityksen sekä joukkoateismin järkkymättömän kehittymisen oloissa ortodoksia on eräs menneisyyden jäännös sosialististen maiden uskovien yhä vähenevän väestönosan tietoisuudessa.» »Venäjän ortodoksinen kirkko on ollut kaikissa kolmessa valtakunnassa kansan vastaisten voimien puolella vastustaen sosiaalista, tieteellistä ja kulttuurin kehitystä. Huolimatta venäläisessä ortodoksiassa tapahtuneista uudistuksista se on edelleen maailmankatsomuksellisesti vieras kommunismin rakentajille. Uudistettunakin se on epätieteellisen uskonnollisen ideologian propagoija, kristillisten, kommunistisille moraalinormeille vastakkaisen moraalisääntöjen puolustaja. Tieteen ja uskonnon perinpohjainen vastakkaisuus on sovittamaton huolimatta uskonnollisen uskon kaikkein radikaaleimmistakin modifikaatioista.» Näin määrittelee 'vanhaan hyvään aikaan' ilmestynyt *Bolšaja sovetškaja entsiklopedija* ortodoksisuuden ja ortodoksisen kirkon menneisyyttä ja tulevaisuutta.<sup>1</sup>

M. S. Gorbatšovin uuteen aikaan, ja osaksi jo ennen sitä tapahtui kuitenkin merkittäviä muutoksia ortodoksisen kirkon aseman tulkinnaissa. Seuraavassa tarkastelen näitä Leonid Brežnevin kuolemasta (marrask. 1982)<sup>2</sup> elokuun 1991 vallankaappausyritykseen. Lähdeaineistona olen käyttänyt valittuja yleisliittolaisia sanoma- ja aikakauslehtiä. Sanomalehtiä edustavat hallituksen lehti *Izvestija sovetov deputatov trudjaštšihšja SSSR* (*Izvestija*), NK:n pää-äänenkannattaja *Pravda*, ammattiliittojen lehti *Trud*, Komsomolin lehti *Komsomolskaja pravda* sekä neuvostoliittolaisten ulkomaiden ystävyys- ja kulttuurisuhteita hoitavien järjestöjen liiton ja uutistoimisto APN:n julkaisema *Moskovskije novosti*. Aikakauslehtiä edustavat perestroikan myötä suosituksi tullut *Ogonjok* sekä *Novoje vremja*, joka on

Trudin eräänlainen viikkolehti. Edellä mainituista lehdistä Moskovskije novosti ja Ogonjok ovat Gorbatšovin aikana pyrkineet edistämään aktiivisesti Neuvostoliiton uudistuspolitiikkaa, kulkeneet »askelen edellä» muita lehtiä mm. kirkkoa käsittelevissä artikkeleissa. Tosin Moskovskije novostin kohdalla ei vertailun tekeminen ollut mahdollista, sillä kyseistä lehteä ei tullut Neuvostoliittoinstituutin kirjastoon eikä Helsingin yliopiston kirjaston slaavilaiseen kirjastoon ennen vuotta 1987. Lehtiä valittaessa apukeinoja ovat olleet sanoma- ja aikakauslehti-indeksit *Letopis gazetnyh statei SSSR* ja *Letopis žurnalnyh statei SSSR*.

Lähdeaineiston perusteella voidaan sanoa, että avoimuuspolitiikkaa edeltävänä aikana neuvostoliittolaisissa lehdissä vallitsi kolme suuntausta suhteessa ortodoksiseen kirkkoon. Erityisesti Izvestija ja jossain määrin myös Novoje vremja pitäytyivät virallisen neutraalissa kannassa julkaisemalla kirkon johtajien haastatteluja, kannanottoja ja kirjeitä sekä uutisia Venäjän ortodoksisen kirkon rauhantyöstä ja kirkon ja valtion suhteista. Tällä ilmeisesti pyrittiin osoittamaan kirkolla olevan jonkinlainen, eikä aivan huonokaan asema yhteiskunnassa. Vakaumuksellisempaa ateistista kantaa edustivat Pravda ja Komsomolskaja pravda tuomitessaan kaiken uskonnollisuuden kommunistiselle maailmankatsomukselle vieraana ja vaarallisena ilmiönä.

Kolmannen ryhmän muodostavat Ogonjok sekä Trud. Niillä ei juuri näytä olleen kiinnostusta ortodoksista kirkkoa kohtaan ennen uudistuspolitiikan alkua. Sen sijaan niissä käsiteltiin monia muita uskonnollisia teemoja. Näitä olivat mystiikka, taikausko, paranormaalit ilmiöt ja ulkomaiset uskonnolliset liikkeet ja kirkot. Suosittu aihe oli myös Rooman kirkko ja paavi.

Muutos suhtautumisessa alkoi ilmetä lehdistä riippuen vuodesta 1987 tai vuoden 1988 alusta lähtien, Venäjän kasteen tuhatvuotisjuhlan (*millenniumin*) lähestyessä. Tästä alkaen lehtien kirjoitukset ja arviot uskonnosta ja Venäjän ortodoksisesta kirkosta muuttuivat suorastaan kunnioittaviksi. Samalla näytti tapahtuvan tietynlaista yhdenmukaistumista käsittelytavoissa; aiemman kaltainen kolmijako väistyi ja kaikki lehdet alkoivat osoittaa mielenkiintoa maan uskonnollista elämää ja ennen kaikkea ortodoksista kirkkoa kohtaan.

## **Uskonnon ja sosialistisen yhteiskunnan sovittamattomuus**

Alussa siteeratut tietosanakirjan artikkelit kertovat, mikä oli valtion virallinen käsitys kirkon yhteiskunnallisesta roolista. Kirkko edusti kommunistille vieraita näkemyksiä ja epätieteellistä ajattelua, minkä johdosta sen

positiivinen yhteiskunnallinen ja historiallinen merkitys haluttiin pitää hyvin vähäisenä. Kirkon puolelta pyrittiin eri yhteyksissä (lähinnä kirkon ulkomaansuhteissa ja seurakunnissa) varovaisesti korostamaan kirkon merkitystä kansan historiassa. Käytetyimpiä esimerkkejä kirkon tulkinnassa omasta merkityksestään oli pyhittäjä Sergei Radonežila:lle annettu ansio Dimitri Donskoin voitokkaaseen taisteluun mongoleja vastaan Kulikovon kentällä vuonna 1380.

Kiovan Venäjän kasteen tuhatvuotisjuhla antoi aiheen pohtia virallisesti kirkon asemaa Venäjän historiassa. Toukokuussa 1983 Pravdassa ilmestyi artikkeli »Vremja iskat» (Aika etsiä), jossa kritisoitiin eräiden kirjojen pyrkimyksiä laajentaa kirkon ja uskonnon merkitystä eri maiden historiankulussa. Artikkelin kirjoittaja, N. Tarasenko, mainitsi esimerkkinä V. Kuskovin kirjan »Drevnerusskije predanija» (Muinaisvenäläiset tarinat) syyttäen sitä historiallisten tosiasioiden vääristämisestä. Tarasenkon mukaan kirja yliarvioi ortodoksisten luostarien merkityksen kulttuurin leviämisessä ja samasti munkkien Jumalan palvelemisen ja yhteiskunnan palvelemisen. Hän ihmettelikin, miten voi olla mahdollista, että selväsi kirkollisen tradition mukaiset käsitykset voivat levitä suurina painoksina. Toisena esimerkkinä Tarasenko mainitsi D. Žukovin kirjan »Na semi holmah» (Seitsemällä kummulla), jonka hän samoin katsoi edustavan kritiiköttömyyttä kirkon historiantulkintaa kohtaan. Hänen mukaansa kirjassa kiitettiin varauksettomasti (ja perusteitta) Sergei Radonežilaista, Pafnuti Borovilaista ja Kirill Novozerskilaista. Tarasenko sanoi kyseisen kaltaisten kirjojen hämärtävän valvutunutta suhtautumista uskontoon ja vaati tiukkoja toimenpiteitä niitä vastaan.<sup>3</sup>

Kiinnostus uskontoa kohtaan oli Brežnevin jälkeisessä Neuvostoliitossa kuitenkin voimistumassa. Kesäkuussa 1983 NKP:n keskuskomitean täysistunto kiinnitti huomiota ateistisen propagandan tehostamisen välttämättömyyteen. Samaan viitattiin myös Pravdan pääkirjoituksessa 14.12.1983. Aatteellisen ateismin tehostamiseen patisteli niin ikään Komsomolskaja pravda. Artikkelinsa »Tsena bezprintsipnosti» (Periaatteettomuuden hinta) latvialainen tieteellisen ateismin lehtori A. Tšertkov ilmaisi huolensa uskontoon välinpitämättömästi tai varovaisen myönteisesti suhtautuvista nuorista. Tällaiset ihmiset antavat kastattaa lapsensa tai pitävät ristejä kaulassaan tietämättä itseään tarkkaa syytä. Tšertkov piti tällaista periaatteettomuutta vaarallisempana kuin selkeää uskonnollisuutta. (Tšertkov oli itse Moskovan hengellisen akatemian kasvatti ja entinen pappi.) Muina esimerkkeinä periaatteettomuudesta hän mainitsi näyttelijät, jotka olivat liittyneet kirkkokuoroon – eivät uskon vuoksi vaan siksi, että siitä maksettiin. Erityisesti Tšertkov korosti sitä, että komscmolilainen ei voi missään tapauksessa olla uskova.<sup>4</sup> Artikkelin herätti lehden lukijoissa kysymyksiä, sillä marraskuussa samana vuonna Tšertkov kirjoitti artikkelissaan »Tretje-



go ne dano» (Kolmatta ei ole annettu) saamastaan palautteesta. Hän korosti edelleen, että komsomolilainen ei voi olla uskovainen ja päinvastoin. Tämän estävät jo Komsomolin säännöt, sekä seikka, että marxilais-leniniläinen maailmankatsomus ja uskonnollinen maailmankatsomus ovat toistensa vastakohtia. Hän teki selväksi, että komsomolilaiset eivät voi osallistua uskonnollisiin toimintoihin ja sanoi uskonnon olevan kahdella tavalla haitallista. Jos uskonnolliseen toimintaan osallistumisen seurauksena on sairastuminen tai jos ihmiset eivät mene juhlapäivänä töihin, on kyseessä kansantaloudellinen haitta. Toisaalta uskonto vaikuttaa maailmankatsomuksena ihmisen koko olemukseen. Tästä johtuen uskovat eivät ole työpäikällä kiinnostuneita työkollektiivin menestymisestä, kilpailuista, aloitteen tekemisestä. Toisin sanoen he kalvavat sosialistisen työmoraalin perusteita. Tšertkov tosin lisäsi, että uskovat usein toimivat tässä suhteessa uskontonsa vaatimusten vastaisesti. Lopuksi hän esitteli kirjeen, jonka kirjoittaja sanoi aiemmin suhtautuneensa uskontoa kohtaan välinpitämättömästi. Keskusteltuaan kerran erään uskovaisen kanssa hän kuitenkin huomasi uskonnon vaarallisuuden ja ymmärsi, kuinka tärkeätä sen vastustaminen on. Tämänkaltaisia kirjeitä Tšertkov piti osoituksena uskontojen silminnähtävästä haitallisuudesta.<sup>5</sup>

Samoilla linjoilla liikkui Izvestijassa E. Filimonov artikkelissaan »Potšemu Jupiter serditsja?» (Miksi Jupiter on vihainen?). Palaten pari vuotta aiemmin Izvestijassa julkaisemansa artikkelin herättämään keskusteluun hän torjui ajatuksen, että uskonto ei olisi välttämättä haitallista. Hän jatkoi sanomalla, että huolimatta kirkon sosiaalisten ja poliittisten asenteiden muutoksista ja papiston lojaalista ja patrioottisesta asenteesta uskonto oli edelleen kansan oopiumia ja moraaliltaan sosialistiselle elämänmuodolle vastaisten arvojen, tapojen ja traditioiden kannattaja.<sup>6</sup>

Osoituksena uuden yhteiskunnallisen ajattelun etenemisestä voidaan pitää vuosina 1986 ja 1987 pääasiassa Komsomolskaja pravdassa käytyä keskustelua jumalanetsinnästä, tässä tapauksessa taiteilijoiden uskonnollisten teemojen käsittelystä. I. Krylejev kritisoi artikkelissaan »Koketitšnaja s boženkoj» (Flirttailua pikku jumalakullan kanssa) mm. Tšingiz Aitmatovin kirjaa *Mestauslava*, josta kirjallisuuslehti *Novyi mir* oli julkaissut ensimmäisen osan. Krylejev näki kirjan tukevan uskonnon »pyrkimystä moraalikysymysten yksinoikeuteen» ja muistutti kommunistisen moraalin olevan olennainen osa tieteellistä maailmankuvaa. Hän syytti kirkkoa moraalin heikentämisestä ja mainitsi esimerkkeinä uskonsodat ja inkvisition.<sup>7</sup>

Tähän vastasi runoilija Jevgeni Jevtušenko artikkelissaan »Istotšnik npravstvennosti – kultura» (Kulttuuri on moraalin lähde). Hän arvosteli Krylejeviä siitä, että tämä ehätti julistamaan Aitmatovin jumalanetsijäksi Mestauslavan päähenkilön perusteella jo ennen kuin teos oli ilmestynyt kokonaisuudessaan. Hän muistutti, että myös uskonto on julistanut yleisin-

himillisiä arvoja ja että uskonsodat ja vainot eivät ole minkään kristinuskon erityispiirre. Samanlaista oli tapahtunut esim. punaisten khmerien Kamputseassa. Jevtušenkon mukaan Krylejev tuomitsi uskontoa analysoivat kirjailijat materialismin hylkäämisestä ja pyrki tuomitsemaan dogmaattisen uskonrollisuuden ateistisella dogmatismilla, mitä Jevtušenko piti käsittämättömänä. Hän sanoi Raamatun edustavan kulttuurin perustaa ja palautti mielen Venäjän ortodoksisen kirkon ansiot toisessa maailmansodassa. Hänen mukaansa Krylejevin »primitiivinen maailman jako uskoviin ja ateisteihin» ei kestä tieteellisen materialismin kritiikkiä. Jevtušenkolle morali ei ollut erottamaton osa ateismia. Monet ateistit olivat hänen mukaansa kansaa ryöstäviä varkaita, byrokraatteja ja opportunisteja, eivätkä yhtään parempia kuin papit, jotka ryöväävät tavallisia uskovia. Hän sanoi pitävänsä moraalin lähteenä »elämään vallankumouksellisesti suhtautuvaa kulttuuria», joka ei mitätöi menneen arvoja vaan muuntaa ne tulevaisuuden omaksuttaviksi. Hänen mukaansa se, ettei uskonut mihinkään, oli huonompi vaihtoehto kuin valheellinen usko.<sup>8</sup>

Jevtušenkon ajatukset kuitenkin tyrmättiin saman lehden viereisellä palstalla julkaistussa artikkelissa »Ne vera, a znanije» (E: usko vaan tieto). Siinä filosofian tohtori Suren Kaltahtšjan sanoi Jevtušenkon artikkelin antavan aiheen keskustella vakavasti kirjallisuudessa »valitettavan usein» esiintyvistä aatteellisesta epätasällisyydestä. Artikkelin liittyi NKP:n keskuskomitean huoleen siitä, että kirjallisuudessa esiintyi »uskonnon ihanointia». Kaltahtšjan esitti ikään kuin virallisena mielipiteenä, että uskonto ei ole rikastuttanut kulttuuria vaan »imenyt siitä kaiken, minkä se on pystynyt hyödyntämään asemansa vahvistamiseksi». Hän piti Jevtušenkon argumentointia naiivina ja valitteli, että taiteissa ei enää kiinnitetty tarpeeksi huomiota ateistiseen kasvatukseen. Samaan kuoroon yhtyivät Komsmolskaja pravdassa 12.3.1987 julkaistut lukijakirjeet.

Moskovan yliopiston opettaja Z. Tažurizina kirjoitti huhtikuussa 1987 Komsmomolskaja pravdan julkaisemassa artikkelissa »Tak tšem že 'polezna' religija» (Mutta millä tavoin uskonto on 'hyödyllinen') uskontoa »idyllisoivien» teosten tarkastelun osoittavan, että niiden tekijöiltä puuttui tieteellinen käsitys uskonnosta. Tažurizina näki kulttuurihenkilöiden uskonnonmyönteisyydellä olevan syvempiäkin syitä, joista merkittävimpanä hän piti 1970-luvulla ja 1980-luvun alussa vaikuttanutta epäsuotuisaa sosiaalista ilmapiiriä. Siihen hän katsoi kuuluvan »sosiaalisen oikeudenmukaisuuden periaatteen murtumisen, yksityisomistuksellisten ja elättimielialojen voimistumisen, kuilun sanojen ja tekojen välillä, yhteiskunnallisessa ja henkisessä elämässä ilmenneiden kulutuskerrosten voimistumisen.» Tažurizinan mukaan eräät tahot alkoivat syyttää tästä marxismia. Vastapainoksi eräät kulttuurihenkilöt löysivät kirkon, joka koettiin ideologisesti puhtaana. Kirjoittaja vihjasi osan kyseisistä henkilöistä mahdollisesti ajavan yksi-

tyisomistuksesta kiinnostuneiden henkilöiden etuja. Hänen mukaansa ei ollut tiedossa, miten laajaa tämä oli, mutta varmuus asiasta oli olemassa. Hän piti uskonnollisten ohjeiden istuttamista kansaan vaarallisena utopiana.<sup>9</sup>

Jumalanetsinnästä ja moraalista käytävään keskusteluun liittyi myös vanhoillinen marxilaisfilosofi Jelena Losoto Komsomolskaja pravdassa lokakuussa 1987 ilmestyneellä artikkelillaan »Božestvennaja polemika» ('Jumalallinen' polemiikki). Hänen mukaansa uskonnoilla ei ollut moraalisesti mitään myönteistä annettavaa. Varastelua, korruptiota ja muita rikkoimuksia vastaan tarvittiin hänen mukaansa tiukkaa puolueen ja sosiaalista kontrollia, ei »jumalan Moosekselle antamia käskyjä».<sup>10</sup> Vaikka uskonnollinen lähestymistapa moraalikysymyksiin tuomittiinkin selkeästi, jo asiasta käyty julkinen keskustelu ilmentää uuden ajattelun vaikutusta moraalifilosofiaan.

Pravdan pääkirjoituksessa »Vospityvat ubeždjonyh ateistov» (Vakuumuksellisten ateistien kasvattaminen) 23.9.1986 todettiin NKP:n uuden, edellisessä kuussa hyväksytyn puolueohjelman tuomitsevan yritykset käyttää uskontoa yhteiskunnan ja yksityisten ihmisten etujen vastaisesti ja pitävän ihmisten työtehon ja yhteiskunnallisen aktiivisuuden kohottamista mitä tärkeimpänä osana ateistista kasvatusta. Tieteellinen maailmankatsomus, jonka väestön enemmistö oli omaksunut, oli kirjoituksen mukaan saanut osan kansalaisista ja jopa puoluekaadereista omaksumaan sovitteluvan asenteen uskontoa kohtaan sekä käsityksen, että uskonto häviäisi itsestään. Uskonnolliset yhteisöt olivat kuitenkin pystyneet uusimaan oppejaan, säilyttämään vanhat jäsenensä ja jopa hankkimaan uusia kannattajia erityisesti nuorison keskuudesta.

Edelleen pääkirjoituksessa todettiin kirkkojen yrittävän tehdä moraalista vain niille kuuluva ilmiö sekä yliarvioivan uskonnon merkitystä historiasa. Eräissä kaunokirjallisissa ja muissakin taideteoksissa on ihannoitu uskonnollisia tapoja ja yritetty sovittaa yhteen uskonnollinen moraaliperiaate ja sosialistisen yhteiskunnan moraaliperiaatteet. Lisäksi kirjoituksessa arvosteltiin »eräiden kirjailijoiden yrityksiä edistää jumalanetsiskelyn ideaa».<sup>11</sup>

Helmikuussa 1988 oli kulunut 70 vuotta kirkon ja valtion erottavan dekreetin voimaantulosta. Tämän johdosta A. Okulov pohdiskeli Pravdassa julkaistussa artikkelissa »Veha duhovnoi svobody» (Hengellisen vapauden aika) uskontojen asemaa neuvostoyhteiskunnassa. Hänen mukaansa monet uskonnolliset yhteisöt olivat sopeutuneet muuttuneisiin olosuhteisiin. Okulov näki niiden yhteiskunnallisen merkityksen nimenomaan rauhantyössä, jota hän sanoi kansan arvostavan. Hän uskoi kirkon lisäävän uskonnollista propagandaansa ja toimintaansa käyttäen hyväkseen yhteiskunnassa esiintyviä puutteita ja välinpitämättömyyttä ateistista työtä kohtaan. Propagandana Okulov näki erityisesti Venäjän kasteen tuhatvuotisjuhlien valmiste-

lun. Hän pelkäsi kirkon poliittisen lojaalisuuden ja kiinnostuksen monia nykyongelmia kohtaan voimistavan sen ideologista asemaa yhteiskunnassa ja vaati ateistisen työn tehostamista erityisesti nuorison keskuudessa.<sup>12</sup>

Uskontoasiainneuvoston puheenjohtaja Konstantin Hartšev tarkasteli dekreetin vuosipäivän johdosta kirjoittamassaan artikkelissa asiaa toiselta kannalta. Hän totesi Leninin dekreetin humanisuuden ja mainitsi valtion toteuttaneen kuluneina vuosikymmeninä sille uskollista linjaa suhteessa uskontoon. Hän lisäsi, että 1930-luvulla kirkkoon oli kohdistettu perustetonta painostusta ja että pysähtyneisyyden aikana todellinen uskonnollinen tilanne ja sen »kiillotettu esittely» eivät vastanneet toisiaan. Hartševin mukaa asetuksella oli kaksi tehtävää: kirkon ja valtion erottaminen toisistaan ja marxilais-leniniläinen omantunnonvapauden luominen. Hartšev totesi, että jälkimmäisen toteuttaminen kyettiin aloittamaan vasta uuden poliittisen ajattelun aikana. Tässä hän sanoi olevan vaikeuksia, koska erityisesti paikallistasolla ei byrokraattisesta ajattelusta tai ideologisista syistä aina kyetty muuttamaan asennoitumista suhteessa kirkkoon. Hartšev muistutti sosialistisessäkin yhteiskunnassa vaikuttavasta pluralismista ja siitä, että sitä oli mahdotonta tukahduttaa tai muuttaa. Sen sijaan oli yhdistettävä voimat yleisinhimillisten, moraalisten ja henkisten arvojen sekä rauhan vahvistamiseksi, mitä uuden filosofisen ajattelun ja uskontolainsäädännön oli palveltava.<sup>13</sup> Hartševin artikkeli edusti näin selvästi uutta ajattelua suhteessa kirkkoon ja uskontoon.

## Kirkko, rauhantyö ja sosialismi

Kirkollinen näkemys pääsi vielä 1980-luvun lopulla neuvostolehdistä julkisuuteen ainoastaan rauhantyön tai Neuvostoliiton virallista ulko- ja sisäpolitiikkaa tukevien lausuntojen muodossa. Kanavina olivat käsiteltävänä olevasta aineistosta Izvestija ja Novoje vremja.

Venäjän ortodoksisen kirkon johto on useissa yhteyksissä ilmoittanut tukevansa valtion politiikkaa. Tämä ilmeni myös kirkonjohtajien lausunnoista. Tästä erinomaisena esimerkkinä voidaan pitää patriarkka Pimenin avointa kirjettä Yhdysvaltain presidentille Ronald Reaganille keväällä 1983.<sup>14</sup> Kirjeessään Pimen jyräsi presidentti Reaganin pitämän puheen johdosta, jossa tämä oli nimittänyt Neuvostoliittoa pahan valtakunnaksi sekä surulliseksi ja ohimeneväksi osaksi ihmiskunnan historiaa. Pimen syytti Reagania itseään käskyn »Älä tapa» rikkomisesta sekä ristiriidasta, joka vallitsi Reaganin kauniiden puheiden ja sotaisien tekojen välillä. Kuukautta myöhemmin Izvestija julkaisi eräiden muiden Neuvostoliiton kirkkojen johtajien Pimenille ilmaiseman tuen.<sup>15</sup> Edellä mainittu Pimenin

kannanotto oli jyrkkydessään ehkä hieman yllättävä. Sen selvästi kiihtyneestä luonteesta uhkui kuitenkin todellinen närkästys Neuvostoliittoon kohdistuneen arvostelun johdosta.

Hallitus oli kaikesta päätellen myöntänyt kirkolle eräänlaisen epävirallisen aseman ulkomaansuhteiden hoidossa. Kirkko oli jo toisessa maailmansodassa osoittautunut valtiolle lojaaliksi ja oli ilmeistä, että epäpoliittisena yhteisönä se saattoi diplomaatteja uskottavammin pitää yllä positiivista Neuvostoliitto-kuvaa. Venäjän kirkon asema korostui erityisesti silloin, kun suurvaltasuhteet olivat huonot. Venäjän ortodoksisen kirkon ja Yhdysvaltain kristillisten kirkkojen kansallisen neuvoston yhteistyö voimistui 1970- ja 1980-luvun taitteessa. Neuvostohallituksen luottamuksesta kirkon diplomatiaan kertoo myös Novoje vremjassa julkaistu artikkeli, jossa kirkon ulkomaanasiain johtaja metropoliitta Juvenali kertoi neuvostoliittolaisten uskonnollisten edustajien vierailusta Yhdysvalloissa. Matkalla Juvenali oli mm. esitellyt amerikkalaisille neuvostohallituksen rauhanpolitiikkaa.<sup>16</sup> Yhtä näyttävästi uutisoitiin amerikkalaisen kirkollisen delegaation vierailut Neuvostoliitossa kesällä 1984 ja talvella 1985. Uutisissa korostettiin vieraiden huomanneen Neuvostoliitossa vallitsevan uskonnonvapauden ja yleisen hyvinvoinnin.<sup>17</sup>

Puhuttaessa Neuvostoliiton sisäpolitiikan puolustamisesta tärkeäksi kysymykseksi nousi maan ihmisoikeustilanne. Novoje vremjan huhtikuussa 1988 julkaisemassa haastattelussa metropoliitta Juvenali kiisti väitteet uskovieen vainoista Neuvostoliitossa ja muistutti rikoslain kieltävän kansalaisten uskonnollisten tunteiden loukkaamisen. Hän sanoi läntisen propagandan mielellään käyttävän uskonnollisia perusteita luodessaan uhkakuva Neuvostoliitosta ja uskoi kirkon voivan perestroikan aikana paremmin kuin ennen osoittaa tällaisten väitteiden perättömyyden. Juvenalin tietojen mukaan Neuvostoliitossa oli vuoden 1988 alussa 18 uskonnollisista syistä vangittua, joista osa oli hänen mukaansa jo vapautettu. Hollannissa järjestetyssä ihmisoikeuskomission istunnossa näkemänsä 200 uskonnollisen vangin listan Juvenali sanoi sisältävän valtavasti vääriä tietoja. Hän lisäsi, että suurin osa kyseisistä henkilöistä oli vangittu muista kuin uskonnollisista syistä.<sup>18</sup>

Juvenalin haastattelu ilmensi myös – kuten syksyllä 1987 niin ikään Novoje vremjassa julkaistu Kiovan metropoliitan Filaretin haastattelu – yhteiskunnassa käynnissä olevia muutoksia ja avoimuutta uskontoa kohtaan. Kun Komsomolskaja pravdassa vielä taitettiin peistä jumalanetsinnästä eikä Pravdassakaan näkynyt merkkejä asenteen muutoksesta, osoittivat Novoje vremjan artikkelit kiinnostusta kirkon yhteiskunnallista asemaa kohtaan laajemminkin kuin pelkästään rauhantyön osalta. Jälkimmäisessä tapauksessa toimittaja toi tämän julki käyttäen esimerkkinä kirkon sovittelutoimintaa pirstoutuneen Kiovan Venäjän riitautuneiden ruhtinaiden välil-

lä ja lisäsi kirkon aseman ja tehtävien muuttuvan yhteiskunnan mukana. Metropoliitta Filaret ilmoitti kirkon tukevan perestroikaa, joka pyrki kehittämään yhteiskuntaa. Erityisesti hän sanoi kirkon olevan tyytyväinen siihen, että henkiset ja moraalikysymykset oli nostettu esille. Hän sanoi yhteiskunnan demokratisoinnin helpottaneen kirkon julkaisutoimintaa, kirkkojen rakentamista ja uudelleen avaamista sekä uskonnollisten yhteisöjen perustamista. Hän katsoi uskovaisten ja ateistien voivan toimia yhteistyössä huolimatta siitä, että heidän maailmankatsomuksensa olivat täysin vastakkaiset.<sup>19</sup>

## Muuttunut tilanne vuodesta 1988 lähtien

Mihail Gorbatšovin aloittama uudistuspolitiikka ei voinut olla vaikuttamatta myös käsityksiin uskonnon ja kirkon asemasta yhteiskunnassa. Osittain tämä muutos näkyi lehdistössä, kuten jo edellä ilmeni, vuodesta 1987 lähtien. Gorbatšovin mukaan kyseinen vuosi oli perestroikan etenemisen kannalta varsin merkittävä. Tänä vuonna pidettiin kaksi NKP:n keskuskomitean täysistuntoa, tammikuussa ja kesäkuussa. Gorbatšov sanoi tammikuun täysistunnon painottaneen kaikkien neuvostoliittolaisten saamista mukaan »tähän työhön elämän kaikinpuolisen perusteellisen demokratisoinnin, julkisuuden kehittämisen ja yksilön kukoistuksen kautta».<sup>20</sup>

Edelläkävijänä avoimemmassa suhtautumisessa oli Moskovskije novosti, joka ainakin vuodesta 1987 lähtien oli suunnattu erityisesti ulkomaille (ilmestyy useilla kielillä). Lehdessä julkaistiin 26.4.1987 lyhyt artikkeli, jossa kerrottiin pääsiäisestä, sen ajankohdasta ja perinteistä juhlaa edeltävistä paastoinneista. Saman vuoden kesällä lehti arvioi myönteiseen sävyyn Zagorskin (nykyisin jälleen Sergijev posad) Kolminaisuuden luostarin Troitse-Sergijevo Lavra) historiallista merkitystä luostarin viettäessä 650-vuotisjuhlaansa.<sup>21</sup>

Valtion uskontopolitiikan muutoksen näkyvin osoitus oli Gorbatšovin ja patriarka Pimenin tapaaminen Kremlissä 29.4.1988. Tuolloin Gorbatšov sanoi uskovien joutuneen kokemaan epäoikeudenmukaista kohtelua ja lupasi, että suhtautumista uskontoa ja kirkkoa kohtaan tulisi tarkistaa. Kyseinen tapaaminen ja Gorbatšovin lausunto vauhdittivat keskustelua uskonnon yhteiskunnallisesta asemasta ja merkityksestä. Tapahtuma vaikutti merkittävästi myös lehdistön kirkko-kuvan muutokseen. Enää edes vanhoillisimmilla lehdillä, Pravdalla ja Komsomolskaja pravdalla, ei näytä olleen aihetta pyrkiä osoittamaan kirkon olevan vieras neuvostoyhteiskunnalle. Pravda esittelikin millenniumin aikaan kirkon suurta juhlaa ja Troitse-Sergijevo luostaria ilman minkäänlaista arvovarausta.<sup>22</sup>

Edellä sanotun lisäksi kirkkoa koskeva uutisointi yhdenmukaistui, kaikki lehdet kirjoittivat samankaltaisista aiheista ja samalla tavalla. Kirkkoa kuvattiin lähes luonnollisena osana yhteiskuntaa ja kiinnostus sitä kohtaan oli suuri. Lehdissä esiteltiin luostarien elämää, hengellisiä oppilaitoksia tai vaikkapa papiston toimintaa. Izvestijassa julkaistiin kaksiosainen artikkeli, jossa kerrottiin novozybkovilaisesta papista isä Vladimir Pohožaista, joka työskenteli vapaaehtoisesti Tšernobylin ydinvoimalan saastuttamalla alueella.<sup>23</sup>

Ammattiliittojen lehdestä Trudissa sovellettiin myös vanhoja ilmaisutapoja esitellessä kirkon yhteiskunnallista asemaa. Aiemmin neuvostolehdistössä olivat verrattain yleisiä sosialistista ja isänmaallista henkeä nostattavat kuvat, joissa kuvattiin esimerkiksi tehtaan ansioitunut työntekijä tai kaivoksen työkollektiivi palaamassa hymyssä suin kaivoksesta. Perestroikan ajan Trudissa julkaistiin useaan otteeseen kuvia, joissa aiheena olivat esimerkiksi hengellisen koulun oppilaat, jotka leikkivät lumella, pyhäkoululapset tai vaikkapa pappi siunaamassa uutta teatteria.<sup>24</sup>

Myös kirkon juhlia esiteltiin varsin näkyvästi. Izvestijan etusivu julisti 7.1.1991: S. Roždestvom (Hyvää joulua). Helmikuussa 1991 kirkko sai valtiolta takaisin Pyhän Serafim Sarovilaisen reliikit, joiden kerrottiin löytyneen aivan sattumalta Leningradista Kazanin katedraalissa toimivasta uskontojen historian museosta (aik. Uskontojen ja ateismin historian museo). Jäännökset siirrettiin näyttävästi tiedotusvälineiden seurattessa Leningradista Moskovaan.<sup>25</sup> Lisäksi Izvestija kertoi varsin yksityiskohtaisesti reliikkien siirtämisestä Moskovasta Arzamasin (aiemmin Sarov) lähistöllä sijaitsevaan entisen Serafimin-Divejevin luostarin Pyhän Kolminaisuuden kirkkoon, joka oli palautettu ortodoksiselle kirkolle.<sup>26</sup> Pääsiäisen aikoihin lehdissä kerrottiin pääsiäisperinteestä.

Lehdissä on myös jonkin verran kritisoitu viranomaisia vanhoillisesta suhtautumisesta kirkkoon. Ogonjok ja Moskovskije novosti kirjoittivat jo vuonna 1987 eli ennen 'buumin' alkua tapauksista, joissa seurakunnilla Krasnodarissa ja Kirovissa oli rekisteröitymisvaikeuksia paikallisviranomaisten kanssa tai hankalaa saada itselleen kirkko. Molemmissa tapauksissa kirjoittajat tähdensivät tapauksen »lainvastaisuutta». Uskovien oikeuksia perättiin Ogonjokissa myös keväällä 1989, kun Ivanovossa ei vastoin uskontoasianneuvoston päätöstä suostuttu antamaan seurakunnalle käyttöön sen haluamaa kirkkoa.<sup>27</sup>

Kirkko omaksuttiin näin olennaiseksi osaksi neuvostoyhteiskuntaa. Lehdissä ei enää pyritty työntämään kirkkoa yhteiskunnan periferiaan, ei myöskään puhuttu ateistisen propagandan tehostamisesta. Aiemmin mainittu Okulovin artikkeli kirkon ja valtion erottavasta dekreetistä näyttää olleen viimeinen yritys osoittaa kirkko 'vieraaksi' tekijäksi yhteiskunnassa, viimeinen vakavampi vaatimus ateistisen propagandan tehostamisesta.

Kun eräs Pravdan lukija kesällä 1990 protestoi uutta uskontolain luonnosta vastaan, jota hän piti leniniläisten periaatteiden vastaisena, koska se antoi uskonnollisille yhteisöille juridisen henkilön aseman, filosofisten tieteiden tohtori E. Lisavtsev vakuutteli päinvastaista. Hän sanoi uuden lain toteuttavan edellisiä paremmin kirkon ja valtion eron. Hän muistutti myös, että suuremman juridisen ja julkaisuvapauden antaminen uskonnollisille järjestöille sopi paremmin oikeusvaltion luonteeseen.<sup>28</sup> Vuoden 1991 alussa Izvestija julkaisi V. Kalinin artikkelin »O fanatikah ateizma i svobode sovesti» (Ateismin fanaatikoista ja tunnustuksen vapaudesta). Siinä kirjoittaja arvosteli ateismin aiempaa virallista asemaa ja totesi ilolla sen romahtaneen uuden uskontolain myötä.<sup>29</sup> Nämä olivat ainoat ateismia muodossa tai toisessa käsitelleet artikkelit millenniumin jälkeen. Lehdistölle ateismia ei enää tuntunut ylipäänsä olevan olemassa.

Moskovan patriarkaatin suhteet toisaalta valtioon ja toisaalta venäläiseen eksiilikirkkoon ovat herättäneet lehdistössä mielenkiintoa ja jonkin verran myös arvostelua. Tilanteessa, jossa koko yhteiskunta on joutunut tekemään tiliä menneisyyden kanssa on samaa vaadittu myös kirkolta. Patriarkka Aleksii II on esim. saanut vastata kahteen otteeseen Izvestijalle kirkon ja valtion suhteista kuluneina vuosikymmeninä.<sup>30</sup> Kriittisemmin kirkon menneisyydestä on kirjoittanut Zoja Krahmalnikova Moskovskije novosti -lehdessä. Tämä on tosin ymmärrettävää; Krahmalnikova sai 1980-luvun alussa usean vuoden vankeustuomion uskonnollisen kirjallisuuden luvattomasta levittämisestä.

Tilinteko menneisyyden kanssa näkyi myös seurakunnissa. Keväällä 1990 alkoi seurakuntia (mm. Suzdalissa) siirtyä Moskovan patriarkaatin alaisuudesta venäläisen eksiilikirkon alaisuuteen vastalauseena sekä patriarkaatin taipumattomuudelle niitä koskevista asioista että patriarkaatin haluttomuudelle selvittää menneisyyttään suhteessa valtioon. Tästä ja vihamielisyydestä eksiilikirkkoa kohtaan Krahmalnikova arvosteli patriarkaattia. Hän kutsui Moskovan patriarkkoja Sergistä (1925–1944) alkaen stalinistisiksi patriarkoiksi. Kirkon johtoa arvosteli niin ikään Moskovskije novostissa kesäkuussa 1990 myös ryhmä pappeja ja maallikoita. He vaativat mm. metropoliitta Sergin vuonna 1927 antaman lojaalisuusjulistuksen kumoamista ja kirkon johdolta julkista katumusta sekä yhteiskunnallisten muutosten näkyvämpää tukemista.<sup>31</sup> Journalisti Aleksandr Nežnyi pohdiskeli kesällä 1990 Ogonjokissa patriarkka Pimenin aikaa sekä kirkon ja valtion suhteita. Myös hän tarkasteli Suzdalin seurakunnan siirtymistä eksiilikirkkoon ja kritisoi, tosin varovaisesti, Suzdalin arkipiispaa ja Moskovan patriarkaattia tarpeettomasta autoritatiivisuudesta.<sup>32</sup>

Jossain määrin on kritiikki herättänyt myös erimielisyys vanhojen arvokaiden museokirkkojen käytöstä. Moskovan patriarkaatti haluaisi kaikki kirkot käyttöönsä, mitä taidehistorioitsijat ovat vastustaneet. He ovat pelän-



neet palvelusten tuhoavan vanhat korvaamattomat taidearteet. Joistakin kirkoista on sovittu, että ne ovat patriarkaatin ja museoviraston yhteiskäytössä. Trud kirjoitti tällaisesta tapauksesta keväällä 1991 silloisessa Leningradissa, nykyisessä Pietarissa. Leningradin hiippakunta oli saanut osan Kazanin katedraalista (uskontojen historian museo) jumalanpalveluskäyttöön. Metropolia Ioann halusi kuitenkin koko katedraalin kirkolle. Trud kritisoi tätä mahdottomana vaatimuksena.<sup>33</sup>

## Yhteenveto

Käsitys Venäjän ortodoksisesta kirkosta neuvostoyhteiskunnan osana on muuttunut kuluneiden vuosien aikana merkittävästi. Aiemmin kirkkoa pidettiin ideologisena kummajaisena, joka jouduttiin hyväksymään olosuhteiden pakosta. Eräs kirjoittaja myönsikin Izvestijassa kirjoittamassaan artikkelissa elokuussa 1990 aina epäroineensa mennä papin puheille, koska näitä oli neuvostoyhteiskunnassa pidetty vieraina, »ikään kuin ulkomalaisina».<sup>34</sup>

Lehdistön kuva kirkosta muuttui vuosina 1987–1988. Merkittäväksi tekijäksi muodostui Mihail Gorbatšovin ja Venäjän kirkon johdon tapaaminen Kremlissä 29.4.1988. Vaikka eri lehdet kertoivatkin tästä suunnilleen samalla tavalla, eräät lehdet (*Moskovskije novosti* ja *Ogonjok*), jotka kulkiivat uuden ajattelun airueina, menivät hieman muita edellä. Yleisesti ottaen voidaan todeta, että Venäjän ortodoksinen kirkko koki eräänlaisen renessanssin tuhatvuotisjuhlansa kynnyksellä. Kirkko näytti muodostuvan lehdistön 'lempilapseksi' ja lehdille tuntuukin olleen kunnia-asia kirjoittaa kirkosta ja esitellä sen elämän eri puolia.

Aleksandr Nežnyin mukana perestroikan kenties tärkein saavutus on ihmisten rohkaistuminen suhteessa yhteiskuntaan: »he eivät enää tunne itseään palvelijoiksi, vaan perillisiksi.»<sup>35</sup> Tämä näkyi myös suhteessa kirkkoon. Lehdissä tapahtuneen muutoksen äkkinäisyydestä voitaneenkin päätellä, että virallisen ateismin aikana puolueen uskontonäkemyksellä ei kaikesta huolimatta ollut laajojen joukkojen kannatusta.

Ortodoksinen kirkko (ja uskonto yleensä) koettiin yhteiskunnan vapautumisen jälkeen eksoottisena. Lehtien kiinnostus kirkkoa kohtaan johtui epäilemättä osaltaan tästä. Rakkaus kuitenkin aina rutinoituu. Myös suhtautumisessa kirkkoon on alkanut imetä kriittisempääkin asennoitumista, mikä näkyy keskustelussa kirkon sisäisistä erimielisyyksistä ja jossain määrin myös kirkon ja museoviranomaisten erimielisyyksissä vanhojen museokirkkojen asemasta. Kirkkoon suuntautuvaa kritiikkiä voidaankin pitää

normaalina ilmiönä, onhan kirkon toiminta aina herättänyt myös vihastusta ympäristössään.

Yleisesti voidaan todeta, että suhtautuminen Venäjän ortodoksiseseen kirkkoon muuttui tarkasteltavana ajankohtana. Elokuun vallankaappausyritys olisi onnistuessaan voinut kääntää suuntauksen päinvastaiseksi. Nykyisessä tilanteessa kirkon asema yhteiskunnassa luultavasti paranee edelleen ainakin jonkin aikaa. Kirkon suurin uhka on tällä hetkellä voimistuva kiinnostus aineelliseen hyvään ja maallisiin arvoihin.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Pravoslavije; Pravoslavnaja tserkov. – *Sovetskaja Bolšaja Entsiklopedija* 20. Tretje izdanije. Moskva, 1975.
- <sup>2</sup> Käytännössä tutkimus lähtee liikkeelle vuoden 1983 alusta.
- <sup>3</sup> Pravda 15.5.1983, 3.
- <sup>4</sup> Komsomolskaja pravda 23.6.1983, 2.
- <sup>5</sup> Komsomolskaja pravda 18.11.1983, 2.
- <sup>6</sup> Izvestija 17.8.1983, 3.
- <sup>7</sup> Komsomolskaja pravda 30.7.1986, 4.
- <sup>8</sup> Komsomolskaja pravda 10.12.1986, 2.
- <sup>9</sup> Komsomolskaja pravda 10.4.1987, 2.
- <sup>10</sup> Komsomolskaja pravda 21.10.1987, 4.
- <sup>11</sup> Pravda 23.9.1986, 1.
- <sup>12</sup> Pravda 2.2.1988, 3.
- <sup>13</sup> Izvestija 27.1.1988, 3.
- <sup>14</sup> Izvestija 6.4.1983, 5.
- <sup>15</sup> Izvestija 7.5.1983, 4.
- <sup>16</sup> Juvenali, mitropolit. S mirotvortšeskoi missiei v. SŠA. (Rauhanlähetystyön kanssa USA:ssa) – *Novoje vremja* 25/1984, 14–15).
- <sup>17</sup> Izvestija 21.6.1984, 5; Kozlov, B. Svoboda sovesti i bessovestnaja Iož. (Oman-tunnon vapaus ja häikäilemätön valhe) – *Novoje vremja* 5/1985, 23–24.
- <sup>18</sup> Juvenali, mitropolit. V predverii 1000-letija. (Tuhatvuotisjuhlan kynnyksellä) – *Novoje vremja* 15/1988, 43.
- <sup>19</sup> Filaret, mitropolit Kijevski Galitski. Ispovedaja mir. (Tunnustaen rauhaa) – *Novoje vremja* 39/1987, 29.
- <sup>20</sup> Gorbatšov, M. S. Perestroika. Puheita ja lausuntoja. Espoo 1987, 5–6.
- <sup>22</sup> Izvestija 30.4.1988; Pravda 10.6.1988.
- <sup>23</sup> Esim. Ogonjok 23/1988: neljän sivun kuvareportaasi Pyhtitsan luostarista: hengellisestä oppilaitoksesta Tsirulnikov, Anatoli. Iz žizni duhovnoi školy. (Hengellisen koulun elämästä) – Ogonjok 5/1989, 30–32; Isä Vladimirista Vasinski, Aleksandr, Žertva vetšernjaja. (Iltauhri) – Izvestija 24. ja 25.8.1990. Mosk. vetš. vyp.
- <sup>24</sup> Mm. Trud 18.1.; 14.4.; 6.6.1991.
- <sup>25</sup> Izvestija 7.2.1991. Mosk. vetš. vyp.; Ogonjok 22/1991. Kuvista ilmenee, että myös televisio oli kiinnostunut tapauksesta.

- <sup>26</sup> Izvestija 23, 27, 31.7.1991. Mosk. vetš. vyp.
- <sup>27</sup> Vlasov, Sergei, Jesli rassudit po Ijudski (Jos tuomitaan inhimillisesti). – Ogonjok 13/1987, 30–31; Moskovskije novosti 33/1987, 13; Nežnyi, Aleksandr. Strasti po Krasnomu hramu. (Kiihkoilut Punaisen temppelin puolesta) – Ogonjok 28/1989, 17–21.
- <sup>28</sup> Pravda 14.6.1990, 3.
- <sup>29</sup> Izvestija 5.3.1991, 4. Moskovskoje vetšernjeje vypusk (Moskovan iltapainos). NL:n uuden uskontolain suomennos kts. Ortodoksia 40.
- <sup>30</sup> Izvestija 16.6.1990, 3; 10.6.1991, 2.
- <sup>31</sup> Moskovkije novosti 20/1990; 50/1990, 15; 23/1990, 15.
- <sup>32</sup> Nežnyi, Aleksandr, Sudba patriarha. – Ogonjok 27/1990, 32.
- <sup>33</sup> Izvestija 19.2.1991, 7; Trud 16.5.1991, 6. – Samanlaista kiistaa käytiin myös Moskovan Kremlin Ylösnousemuksen kirkosta. Kiistan ratkaisi Venäjän presidentti Boris Jeltsin antamalla marraskuussa 1991 asetuksen, jolla kirkkorakennus palautettiin Venäjän ortodoksiselle kirkolle. Toim. huom.
- <sup>34</sup> Izvestija 24.8.1990, 3.
- <sup>35</sup> Ogonjok 28/1989, 19.

**Mikko Ketola**

## **Länsi-Ukrainan uniaattikysymys uskontopoliittisena ja ekumeenisena ongelmana**

Länsi-Ukraina eli Itä-Galitsia on yksi niistä alueista, jotka liitettiin Neuvostoliittoon toisen maailmansodan jälkeen. Se kuului aiemmin Puolalle, joka oli valloittanut Galitsian ensimmäisen maailmansodan jälkeisenä murrosaikana. Länsi-Ukraina oli vanhastaan unioidun eli uniaattikirkon tukialuetta. Uniaatit ovat paaville uskollisia katolilaisia, jotka noudattavat itäistä jumalanpalvelusjärjestystä. Heidän historiansa Galitsiassa alkaa Brestin unionista vuodelta 1596. Puhuttaessa heidän kirkostaan olisi oikeastaan käytettävä termiä Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko, mutta selvyden vuoksi nimitän kirkkoa Ukrainan uniaattikirkoksi ja sen jäseniä uniaateiksi. Samasta syystä käytän Ukrainan autokefaalisen ortodoksisen kirkon jäsenistä nimitystä autokefalistit.

### **Uniaattikirkon vuodet maan alla**

Neuvostohallitus ei sallinut uniaattikirkon toimia kauan. Tutkimuksessa on vakuuttavasti osoitettu, että unioidun kirkon vapaaehtoiseksi väitetty liittyminen Venäjän ortodoksiseen kirkkoon Lvovin synodissa vuonna 1946 oli viranomaisten järjestämä, Stalinin määräämä toimi. Järjestelyihin osallistui myös pappeja sekä unioidusta että ortodoksisesta kirkosta, joista jotkut olivatkin varmasti teologisin perustein vilpittömästi yhdistymisen kannalla. Viranomaisille oli ilmeisesti tärkeää saada operaatio näyttämään puhtaasti kirkolliselta. Uniaattikirkon omaisuus siirtyi ortodoksisen kirkon käyttöön.<sup>1</sup>

Pakkoyhdistäminen ei kuitenkaan tuhonnut uniaattikirkkoa. Kirkollinen organisaatio tosin lakkautettiin ja papistoa vangittiin, mutta jäsenmäärältään lähes neljämiljoonaista kirkkoa, jolla oli satavuotiset perinteet, ei ollut mahdollista noin vain pyyhkäistä pois. Uniaattikirkko säilyi Venäjän

ortodoksisen kirkon sisällä käyttäen hyväkseen sen rakenteita ja pappiskoulutusta sekä vankileireissä ja maan alla Länsi-Ukrainassa, jossa etenkin Lvovin, Ivano-Frankovskin ja Ternopolin alueet olivat sen kotiseutua. Kirkon toiminta jatkui myös eksiilissä, etenkin Kanadassa, jossa on suuri ukrainalaissiirtokunta.

Seuraavina vuosikymmeninä Ukrainan uniaatit tekivät useita yrityksiä saadakseen viranomaiset laillistamaan kirkkonsa toiminnan. Sitä yritettiin 1950-luvun lopulla Hruštšovin aikana ja Brežnevin aikana 1960-luvun lopulla sekä 1970-luvun alussa. Etykin päätössiakirjan allekirjoittamisen jälkeen 1975 uniaattien puolesta puhuivat erilaiset viralliset ulkomaiset tahot sekä Neuvostoliitossa epäviralliset ns. Helsinki-ryhmät. Moskovan ja Vatikaanin suhteissa uniaatit näyttelivät keskeistä osaa. Kumpikin osapuoli vältti kuitenkin asian tuomista julkisuuteen, haluten ilmeisesti parantaa keskinäisiä suhteita. Uniaattien kannalta myönteisempi kehitys Vatikaanin idänpolitiikassa alkoi vasta Johannes Paavali II:n tultua paaviksi 1978.<sup>2</sup>

## Uniaattikysymyksen nousu julkisuuteen ja tilanteen kärjistyminen

Varsinaisesti uniaattien asema alkoi parantua Mihail Gorbatšovin kaudella. Vuosien 1986–1987 aikana armahdettiin suurin osa ukrainalaisista poliittisista ja uskonnollisista vangeista (mm. Irina Ratušinskaja), heidän joukkoonsaan monia uniaattien johtohenkilöitä. Perestroikan myötä myös lehdistö uskalsi kirjoittaa uniaateista. Vuoden 1989 aikana mm. *Moscow News*, *Ogonjok* ja *Argumenty i fakty* julkaisivat uniaatteja tukevia kirjoituksia. Uniaatit itse pyrkivät vetoamaan viranomaisiin mm. syömälakoilla kirkonsa laillistamisen puolesta, mutta niukoin tuloksin.<sup>3</sup> Demokratia-kehityksen voimistuessa uudistusmieliset piirit liittoutuivat uniaattien kanssa ortodoksisista kirkkoa vastaan. Venäjän ortodoksinen kirkko sai ilmeisesti toimia kommunistisen puolueen sijaiskärsijänä, kun puoluetta vastaan ei vielä yleensä uskallettu suoraan hyökätä.

Kun virallista lupaa julkiselle toiminnalle ei saatu ja välit ortodoksisen kirkon kanssa Länsi-Ukrainassa muuttuivat yhä kireämmiksi, uniaatit ryhtyivät suoraan toimintaan. Syksyllä 1989 joukko muodollisesti ortodoksisia seurakuntia liittyi pappiensa johdolla uniaattikirkkoon. Lokakuussa samana vuonna uniaatit ottivat haltuunsa Lvovin suurimman kirkon, Kristuksen Kirkastumisen katedraalin. Tällöin ortodoksit alkoivat syyttää uniaatteja väkivallan käytöstä ja vetosivat niin Ukrainan puoluejohtoon kuin paaviinkin kirkon palauttamiseksi. Uniaatit saivat kuitenkin pitää kirkon hallussaan.<sup>4</sup> Viranomaiset eivät ilmeisesti uskaltaneet valita puolta voimakkaasti

kansallistuntoisella alueella. Myös Ukrainan moskovanmielisen puoluejohdon vaihtuminen kansallismielisempään syyskuussa vaikutti varmasti näiden tapahtumien käynnistymiseen.

## Seurakuntien toiminnan salliminen

Johannes Paavali II:n vahva idänpolitiikka ja Gorbatšovin uudistusmielisyys johti lopulta uniaattikirkon osittaiseen tunnustamiseen. Samana päivänä (1.12.1989) kun Gorbatšov aloitti Vatikaanin-vierailunsa, uutistoimisto Novosti ja Länsi-Ukrainan tiedotusvälineet ilmoittivat, että uniaattiseurakuntia alettaisiin rekisteröidä tasavallan Uskontoasiain neuvostossa ja että niille myönnettäisiin samat oikeudet kuin muillekin uskonnollisille yhteisöille. Uniaattikirkkoa ei kuitenkaan rekisteröity kokonaiskirkkona, vaan tämä oikeus suotiin vain »uskovien ryhmille», ts. seurakunnille, jotka sitten saivat anoa viranomaisilta rakennuksia jumalanpalveluskäyttöön.

Neuvostoliiton viranomaiset eivät vielä halunneet edetä uniaattikirkon täyteen laillistamiseen, vaan asia haluttiin nyt nähdä kirkkojen välisenä, ei enää ortodoksisen kirkon sisäisenä ongelmana kuten siihen asti oli annettu ymmärtää. Vastuu siirrettiin Vatikaanin ja Moskovan patriarkaatin ekumeenisen dialogin varaan. Gorbatšovin mukaan täysi laillistaminen olisi aiheuttanut vakavia uskonnollisia välikohtauksia Länsi-Ukrainassa ja turhaa jännitystä neuvostohallituksen suhteissa Moskovan patriarkaattiin.

Neuvostohallitus oli tähän asti vastustanut kirkon laillistamista joko edellä mainitulla perusteella, jonka mukaan kysymys oli Venäjän ortodoksisen kirkon sisäisestä tai vaihtoehtoisesti vetoamalla siihen, että Ukrainan uniaattikirkko ei ollut uskonnollinen vaan puhtaasti poliittinen, nationalistinen ja separatistinen yhteisö. Ehtona laillistamiselle vaadittiin myös siteiden katkaisemista ulkomailla oleskeleviin uniaattijohtajiin ja paikallisiin nationalistisiin ääriaineksiin sekä uskollisuuden vakuutusta valtiolle. Valtion suhtautumiseen lienee jossain määrin vaikuttanut Venäjän ortodoksisen kirkon painotus.

Jo pelkkä seurakuntien rekisteröinnin salliminen oli poliittisesti sekä viisas että tarpeellinen teko. Vaikka se mahdollisesti vahingoittikin neuvostohallituksen suhteita ortodoksiseen kirkkoon, se kuitenkin lisäsi hallituksen vaikutusvaltaa poliittisesti epävakaa Länsi-Ukrainassa. Lisäksi se poisti yhden suurimmista esteistä Neuvostoliiton ja Vatikaanin diplomaattisten suhteiden solmimisen tieltä.<sup>5</sup>

Kirkkojen valtaaminen ja seurakuntien siirtyminen ortodoksisesta uniaattikirkkoon sai pian suuret mittasuhteet. Kesäkuuhun 1990 mennessä uniaatit olivat eräiden tietojen mukaan ottaneet haltuunsa yli 1200 kirkkoa,

lähes 400 pappia oli siirtynyt uniaattikirkkoon ja uniaattiseurakuntien määrä oli lähes 1600. Pappiskoulutukseen oli valittu noin 500 henkeä ja nunnia oli toiminnassa jo 700. Samaan ajankohtana mennessä noin 500 ortodoksista seurakuntaa oli siirtynyt Ukrainan autokefaaliseen ortodoksiseen kirkkoon, joka oli järjestäytynyt kesällä 1990.<sup>6</sup>

## Neuvottelujen alkaminen Moskovan patriarkaatin ja Vatikanin kesken

Länsi-Ukrainan kärjistynyt kirkollinen tilanne johti ortodoksit ja uniaatit tammikuussa 1990 ensimmäistä kertaa sitten vuoden 1946 yhteiseen neuvottelupöytään. Moskovan patriarkaatissa käydyissä keskusteluissa oli ortodoksien ja uniaattien edustajien lisäksi läsnä Vatikanin delegaatio kardiinaali Willebrandsin johdolla. Kokous laati virallisen suosituksen tilanteen normalisoimiseksi, johon sisältyi mm. kohta, jonka mukana uniaateilla oli oikeus omaan kirkolliseen organisaatioon ja hierarkiaan. Suosituksessa julkaistiin myös myöhemmin merkittäväksi osoittautunut periaate, jonka mukaan uniaattiseurakuntien laillistamisesta aiheutuvat ongelmat ratkaisisi Vatikanin, Moskovan patriarkaatin, uniaattien ja Länsi-Ukrainan ortodoksien edustajista koostuva komissio.<sup>7</sup>

Kokouksen päätökset eivät kuitenkaan rauhoittaneet Länsi-Ukrainan tilannetta. Ortodoksisen kirkon vaikutusvalta alueella väheni ja paikallisviranomaiset olivat useimmissa tapauksissa selvästi uniaattien puolella. Esimerkiksi Ivano-Frankovskissa viranomaiset luovuttivat tilanteen rauhoittamiseksi Ylösnousemuksen katedraalin uniaateille. Tammikuun lopussa uniaattikirkon paikalliskonsiili julisti Lvovin synodin vuodelta 1946 mitätömäksi.<sup>8</sup>

Tammikuussa Moskovassa asetettu komissio jatkoi työskentelyään maaliskuussa Kiovassa. Komission työ kuitenkin keskeytyi, kun uniaattien edustaja arkkipiispa Sterniuk vetäytyi neuvotteluista. Uniaattien mukaan Moskovan patriarkaatti oli syypää neuvottelujen katkeamiseen, koska se oli kieltäytynyt tunnustamasta uniaattikirkkoa sisarkirkkona ja piti 1946 Lvovin synodia edelleen pätevänä. Uniaatit arvostelivat myös Vatikanin toimintaa.<sup>9</sup>

Moskovan patriarkaatin näkemyksen mukaan lupaavasti alkaneen kehityksen kohti Länsi-Ukrainan uskonnollisten ja kansallisten kiistojen rauhanomaista ratkaisua olivat katkaisseet uniaatit, jotka olivat liittyneet »tiettyjen poliittisten voimien» toimintaan ja päämääriin.<sup>10</sup>

Toukokuussa 1990 paavin nuntius vieraili Länsi-Ukrainassa. Ennen sitä hän keskusteli Gorbatšovin kanssa Moskovassa. Lvovissa hän osallistui

Kirkastuksen katedraalissa kokoukseen, johon saapuivat kaikki Ukrainan uniaattipiispat. Lähettiläs ilmoitti suhtautuvansa optimistisesti uniaattikirkon laillistamiseen. Kesäkuun lopulla kaikki uniaattikirkon 20 hierarkkia Länsi-Ukrainassa ja ulkomailta kokoontuivat paavin kutsusta Vatikaaniin ja keskustelivat ratkaisua vaativista kysymyksistä. Kokous esitti mm. vaatimuksen, että uniaattikirkon ulkomailla oleskelevan pään, kardinaali Lubatšivskin olisi sallittava palata Ukrainaan.<sup>11</sup>

## Tilanteen lukkiutuminen

Keväällä ja kesällä 1990 Länsi-Ukrainan uniaattien ja ortodoksien suhteita hiersi pahiten kysymys Lvovin Gregorius Voittajan katedraalin omistuksesta. Kirkko oli perinteisesti ollut Lvovin uniaattimetropoliitan kirkko. Elokuun puolivälissä uniaatit saivat viranomaisten avustuksella kirkon ja hieman myöhemmin myös metropoliitan asunnon haltuunsa. Ortodoksit syyttivät uniaatteja »stalinististen menetelmien» käytöstä ja uskonnollisen sodan lietsomisesta. Lisäksi he syyttivät uniaatteja Neuvostoliiton ja Vatikaanin välisten valtiollisten suhteiden vaarantamisesta.<sup>12</sup>

Jännittyneiden suhteiden vuoksi sen enempää Moskovan patriarkaatin ja Vatikaanin kuin paikallisetkaan kirkkojen väliset neuvottelut syksyllä 1990 eivät tuottaneet tulosta. Paikallisviranomaiset ja Ukrainan kansanliike Ruh asettuivat kiistakysymyksissä yhä selvemmin uniaattien puolelle.<sup>13</sup>

Yksi Moskovan patriarkaatin toistamista väitteistä on, ettei uniaattikirkon kasvanut kannatus ollut niinkään uskonnollinen kuin poliittinen ja nationalistinen ilmiö. Tässä yhteydessä patriarkaatti on viitannut Neuvostoliiton tiedeakatemian sosiologian instituutin Länsi-Ukrainassa vuonna 1990 tekemään tutkimukseen. Sen mukaan vain kymmenesosa haastatelluista perusteli uniaattikirkon laillistamisen oikeutusta uskonnollisilla syillä. Yli puolet perusteli sitä poliittisilla ja lähes viidesosa kansallisilla syillä. Saman tutkimuksen mukaan myös Ukrainan kansanliikkeen jäsenistä 65 % lukeutui uniaatteihin. Ruh puolestaan piti patriarkaatin väittämän mukaan vallassaan paikallishallintoa. Erään toisen sosiologisen tutkimuksen mukaan myös Ruh:n tavoitteet olivat ensisijaisesti poliittisia ja toissijaisesti kulttuurisia ja kansallisia. Uskonnollisia tavoitteita ei tutkimuksessa ollut erikseen selvitetty.<sup>14</sup> Patriarkaatin näkemystä voi siis pitää jossain määrin oikeana.

Uniaattien ohella Moskovan patriarkaatti joutui kantamaan huolta sen kannalta yhtä suurta hajaannusta aiheuttaneesta Ukrainan autokefaalisesta ortodoksisesta kirkosta, joka vahvistui jatkuvasti uhaten levitä myös muualle Ukrainaan. Vastatoimeksi autokefalisteille Moskovan patriarkaatti ko-



rotti Ukrainan eksarkaattinsa »Ukrainan ortodoksiseksi kirkoksi» ja myönsi sille joulukuussa 1990 itsenäisyyden ja hallinnollisen autonomian, jotta se pystyisi paremmin vastaamaan uniaattien ja autokefalistien esittämään haasteeseen.

## Kardinaali Lubatšivskin paluu Ukrainaan

Vuoden 1991 alussa paavi nimitti viisi uutta roomalaiskatolista piispaa Ukrainaan ja vahvisti kymmenen aikaisemmin maanalaisesti toimineen uniaattipiispan aseman. Tarkkailijat ovat pitäneet latinalaisten piispojen nimitystä osoituksena siitä, että paavi ei halua myöntää uniaateille liian suurta itsenäisyyttä. Tämän taas on katsottu merkitsevän sitä, että paavi ei halua uniaattien jatkossa rasittavan Vatikaanin ja Moskovan patriarkaatin suhteita. Virallisesti uniaattikirkon johto kuitenkin iloitsi myös latinalaisten piispojen nimityksestä.<sup>15</sup>

Helmikuussa Vatikaanissa kokoontui Ukrainan uniaattikirkon synodi. Siihen osallistui piispoja sekä Ukrainasta että Neuvostoliiton ulkopuolelta. Kokouksen tarkoituksena oli keskustella 76-vuotiaan kardinaali Lubatšivskin seuraajasta. On oletettu, että Lubatšivskiä pidetään jo liian vanhana johtamaan vaativaa Ukrainan uniaattikirkon jälleenrakentamista. On myös arveltu, että koska hän on seurannut Ukrainan tilannetta Roomasta, hän ei tunne riittävästi Ukrainan arkipäivää ja siihen liittyviä ongelmia. Lisäksi jo 1984, kun Lubatšivski valittiin, väitettiin, että paavi olisi valinnut heikoimman ehdokkaan, jotteivät suhteet Moskovan patriarkaattiin olisi kärsineet.<sup>16</sup>

Kardinaali Lubatšivski ehti kuitenkin vielä palata Ukrainaan uniaattikirkon päänä. Ensimmäisen kerran sitten Ukrainan uniaattikirkon virallisen lakkauttamisen vuonna 1946 kirkon johtaja saattoi maaliskuun lopussa 1991 viettää messua Gregorius Voittajan katedraalissa Lvovissa. Uniaattien keskuudessa kardinaalin paluu vahvisti toiveita, että paavi myöntäisi kirkon johtajalle patriarkan arvon. Kardinaali julisti tuhansille häntä kuulemaan tulleeille haluavansa luoda hyvät suhteet ortodoksiseen kirkkoon.<sup>17</sup>

Lubatšivskin paluuta edelsi Venäjän ortodoksisen kirkon ulkomaanasiain osaston johtajan, Smolenskin ja Kaliningradin metropoliitan Kirillin vierailu Roomassa. Kirill neuvotteli Vatikaanin edustajien kanssa kirkkojen yhteistyön jatkamisesta Länsi-Ukrainan tilanteen ratkaisemiseksi. Neuvotteluihin osallistui myös kardinaali Lubatšivski.<sup>18</sup> Ilmeisesti tällöin sovittiin lopullisesti myös Lubatšivskin matkasta Ukrainaan.

## Uniaattikirkon aseman lujittuminen

Ukrainan uniaattikirkon jälleenrakennus ja kasvu jatkui vuonna 1991 voimakkaana. Kiihkein vaihe kirkkojen valtaamisessa oli kuitenkin ohi jo vuoden alkaessa. Roomassa helmikuussa pidetyn synodin yhteydessä julkaistiin uusimpia kirkon asemaa Ukrainassa koskevia tilastotietoja. Niiden mukaan kirkkoon kuuluisi n. 4,2 miljoonaa Ukrainan kaikkiaan 52 miljoonasta asukkaasta. Tätä tietoa voi tietenkin epäillä, sillä uniaattikirkolla ei ennen toista maailmansotaakaan ollut niin paljon jäseniä. Kirkolla on lisäksi kymmenen piispaa ja lähes tuhat pappia. Pappiskoulutukseen osallistuvia on myös noin tuhat. Sääntökuntien toiminta on myös elpynyt. Basiliaani-, redemptoristi- ja studiittimunkkeja oli vuoden 1991 lopulla noin 250. Nunnayhteisöihin lasketaan kuuluvan n. 700 jäsentä.<sup>19</sup>

Seurakuntien määrästä on julkaistu tilastotietoja erikseen Länsi-Ukrainan ja Karpato-Ukrainan (Lvovin, Ivano-Frankovskin, Ternopolin ja Mukatševon alueet) ja koko Ukrainan osalta. Niistä käy selvästi ilmi, että uniaattikirkko tai Ukrainan autokefaalinen ortodoksinen kirkko ei toistaiseksi ole juurikaan levinnyt Länsi-Ukrainan ulkopuolelle. Kaikkiaan 1912 uniaattiseurakunnasta 1752 sijaitsee Länsi-Ukrainassa, kun taas autokefaalisen ortodoksisen kirkon vastaavat luvut ovat 811 ja 700. Moskovan patriarkaatin alaisia seurakuntia Ukrainassa on yli 5000.<sup>20</sup>

## Ukrainan uusi uskontolainsäädäntö

Huhtikuun 23. päivänä Ukrainan korkein neuvosto hyväksyi lain »Oman-tunnon vapaudesta ja uskonnollisista organisaatioista». Se on samansuuntainen kuin lokakuussa 1990 hyväksytty yleisliittolainen uskontolaki. Uskonnollisten yhteisöjen ja organisaatioiden virallinen rekisteröiminen on sen nojalla huomattavasti helpompaa kuin ennen. Uniaattikirkolle lienee erityistä merkitystä kansalaisille myönnettyillä oikeuksilla pitää yhteyttä ulkomailla oleviin samanuskoiisiin, tuoda maahan uskonnollista kirjallisuutta ja tehdä pyhiinvaellusmatkoja ulkomaille. Kiistoja aiheuttaneeseen kysymykseen kiinteistöjen jaosta laki otti kantaa säätämällä, että vastuu päätöksistä kuului paikallisille virnaomaisille ja tuomioistuimille. Lain mukaan sekä uniaattikirkolla että autokefaalisella ortodoksisella kirkolla on täysin laillinen asema.<sup>21</sup>

Lain tultua voimaan kesäkuun alussa sitä arvosteltiin eräiltä osin. Kun yleisliittolaisessa laissa paikalliset viranomaiset voivat rekisteröidä kaikki seurakunnat ja uskonnolliset organisaatiot, on valta viimeksi mainittujen osalta Ukrainassa annettu uskonnollisten asiain neuvostolle (UAN). Täten

sille kuuluu esimerkiksi seminaarien, luostareiden ja hiippakunnallisten virastojen rekisteröinti. Ukrainan UAN:n rooli eroaa sen yleisliittolaisesta vastineesta myös siten, että se ei ole pelkästään eräänlainen asiantuntijakeskus kuten viimeksi mainittu, vaan sen tehtäviin kuuluu mm. yhteyksien järjestäminen ulkomaisiin uskonnollisiin yhteisöihin. Ehkä eniten tyytymättömyyttä herätti kuitenkin se, että laista ei sittenkään ilmennyt selvästi, voisivatko kirkot rekisteröityä kansallisena organisaatioina vai ainoastaan paikallisseurakuntina.<sup>22</sup> Laista ilmeni viranomaisten huoli Länsi-Ukrainan epävakaasta tilanteesta. UAN:n melko vahvan aseman avulla valtio ilmeisesti pyrkii pitämään tilannetta edes jotenkin hallinnassaan.

Kysymys kirkkojen asemasta ratkesi kuitenkin pian. Ukrainan viranomaiset ilmoittivat, että Ukrainan uniaattikirkon statuutit oli rekisteröity toukokuun lopussa. Tätä oli edeltänyt kardinaali Lubatšivskin tapaaminen Ukrainan pääministerin Vitold Fokinin ja Ukrainan korkeimman neuvoston presidentin Leonid Kravtšukin kanssa. Kirkon laillistamisen yhteydessä ilmoitettiin, että kardinaalille oli myönnetty lupa jäädä Ukrainaan.<sup>23</sup> Tämä merkitsi itse asiassa sitä, että myös valtio tunnusti Lubatšivskin aseman kirkon päänä.

Elokuussa 1991 tapahtuneen vanhoillisten epäonnistuneen vallankaappauksen jälkeen uniaatit rohkaistuivat yhdessä muiden Ukrainan kirkko- ja uskontokuntien kanssa vaatimaan tasavallan UAN:n lakkauttamista sekä omantunnon- ja uskonnonvapauslain uudistamista. Yhteisrintamassa esiintyneet uniaatit, roomalaiskatoliset, ortodoksit, autokefalistit, protestantit, juutalaiset ja muslimit ilmaisivat samalla kannattavansa riippumatonta Ukrainaa ja suosittelivat äänestämään itsenäisyyden puolesta joulukuun ensimmäisen päivän kansanäänestyksessä.<sup>24</sup>

## Länsi-Ukrainan ortodoksien asema uniaattien puristuksessa

Kaikkein ankarimmin kirkkojen väliset kiistat ovat koetelleet Moskovan patriarkaatin alaisia tavallisia ortodoksikristittyjä. Esimerkiksi Ivano-Frankovskin ja Ternopoli kaupungeissa heillä ei syksystä 1990 lähtien ole ollut käytössään yhtään kirkkoa. Kummassakin kaupungissa ortodoksit pyrkivät syömälakoilla herättämään huomiota. Tällöin he joutuivat uniaattien sekä paikallisten virnaomaisten ja lehdistön hyökkäysten kohteeksi, mutta saivat myös tukea hiippakuntiensa ulkopuolelta. Uskonnollisten ja kansallisten tunteiden sekoittumista ja kiihkeyttä kuvaa hyvin se, että Moskovan patriarkaatin ulkomaanasiain osaston edustajien yrittäessä helpottaa Ivano-Frankovskin ortodoksien asemaa yritys tulkittiin Moskovan puuttumiseksi

Ukrainan sisäisiin asioihin. Syömälakoilla oli ilmeisesti vaikutusta, sillä ortodokseille luvattiin järjestää tilat jumalanpalvelustoimintaa varten.<sup>25</sup>

Kirkkorakennusten menettämisen lisäksi Länsi-Ukrainan ortodokseja on vaivannut puute papeista. Myös pyhäkoulunopettajia tarvittaisiin enemmän. Erityinen tehtävä muun Ukrainan suojelemiseksi uniaattikirkon vaikutuksen leviämiseltä on uskottu ns. Veljeskunnille, joiden toiminta koko Venäjän ortodoksisissa kirkossa on voimakkaasti voimistunut. Huomattavaa on, etteivät uniaattien sääntökunnat ole tiettävästi saaneet käännynnäisiä ortodoksisista veljestöistä. Ortodokseja valmennetaan kohtaamaan uniaattikirkko tehostetulla teologisella koulutuksella, seurakuntaelämän lujittamisella ja informaation levityksellä. Aktiivisesti uniaattien vastaiseen kamppailuun osallistunut Potšajevin luostari on painanut ja levittänyt vihkosta, jossa uniaatteja käsitellään ortodoksien kirkon näkökulmasta.<sup>26</sup>

## Uniaattikysymys ekumeenisena ongelmana

Moskovan patriarkaatti on jatkuvasti korostanut tarvetta ratkaista Länsi-Ukrainassa esiintyneet ongelmat ilman väkivaltaa. Se on syyttänyt tilanteen kärjistymisestä yksinomaan uniaatteja. Patriarkaatti on epäillyt, kannattaa-ko teologista dialogia Vatikaanin kanssa jatkaa niin kauan kuin ortodokseja Länsi-Ukrainassa painostetaan. Se on myös ilmaissut pelkonsa siitä, että Vatikaani olisi aloittamassa aktiivisen lähetystoiminnan Neuvostoliiton alueella. Huoli Vatikaanin proselyyttisistä pyrkimyksistä on leimannut patriarkka Aleksii II:n ja muiden patriarkaatin edustajien julkisia lausuntoja yhä enenevässä määrin vuoden 1991 kuluessa. Patriarkaatin mielestä suunniteltuun käännystoimintaan viittaa paitsi uniaattien aktiivisuus myös uusien roomalaiskatolisten piispojen nimittäminen Neuvostoliittoon.<sup>27</sup>

Ainakaan toistaiseksi uniaattien toiminta ei ole merkittävästi laajentunut Länsi-Ukrainan ulkopuolelle. Esimerkiksi Kiovassa ortodoksiset mielenosoittajat estivät toukokuussa 1991 kardinaali Lubatšivskia pitämästä jumalanpalvelusta ja muuallakin Keski- ja Itä-Ukrainassa viranomaiset ovat yleensä suhtautuneet kielteisesti uniaattien pyyntöihin saada käyttöönsä kirkkoja.<sup>28</sup> Keski- ja Itä-Ukraina eivät ole aikaisemminkaan kuuluneet uniaattien tukialueisiin.

Moskovan patriarkaatin suhtautuminen 1946 Lvovin synodiin on muuttunut. Venäjän ortodoksisen kirkon paikalliskonsiili tuomitsi kesällä 1990 Stalinin hallinnon toimet Ukrainan uniaattikirkkoa kohtaan ja laajemmin maallisten viranomaisten puuttumisen kirkon sisäisiin asioihin. Patriarkka Aleksii on kuitenkin muistuttanut, että vuoden 1946 yhdistyminen tapahtui myös monien uniaattien toivomuksesta ja että sen jälkeen kaksi

sukupolvea on Länsi-Ukrainassakin saanut kristillisen kasvatuksensa ortodoksiselta kirkolta. Alekski pitää kiinni Vatikaanin kanssa tammikuussa 1990 sovitusta periaatteesta, että neljästä osapuolesta koostuva komissio päättää jokaisessa yksittäistapauksessa, kuuluuko seurakunta katoliseen vai ortodoksiseen kirkkoon. Tässä ratkaisee seurakunnan enemmistön suuntautuminen, mutta myös vähemmistölle on turvattava jumalanpalvelustoiminta.<sup>29</sup>

Uniaattikysymys ei ole jäänyt pelkästään Venäjän ortodoksisen kirkon sisäiseksi tai Vatikaanin ja Moskovan patriarkaatin väliseksi ongelmaksi. Joulukuussa 1990 Istanbulissa kokoontui Kalkhedonin metropoliitan Bartholomeoksen johdolla yleisortodoksinen komissio keskustelemaan uniaattikysymyksestä. Kokoukseen osallistui myös Suomen ortodoksinen kirkko. Osanottajat totesivat, että uniaattien aktiivisuuden lisääntymiseen eri puolilla Eurooppaa liittyi karkeitä ihmisoikeuksien ja uskonnonvapauden loukkauksia. Erityisesti mainittiin yksilöihin kohdistunut väkivalta sekä laisäädännön ja hallituksen instituutioiden väärinkäyttö.

Hieman myöhemmin sekä ekumeeninen patriarkaatti että ortodoksiset sisarkirkot ottivat virallisesti kantaa Ukrainan kysymykseen ja ilmaisivat poikkeuksetta solidaarisuutensa Venäjän ortodoksiselle kirkolle. Ekumeeninen patriarkaatti ilmoitti omassa lausunnossaan selvin sanoin, että uniaattien »antikristillisten toimien» jatkuminen olisi uhka ortodoksisen ja roomalaiskatolisen kirkon suhteille ja teologiselle dialogille. Se myös pyysi paavia puuttumaan henkilökohtaisesti Ukrainan uniaattipiispojen toimiin.<sup>30</sup>

Myös Kirkkojen Maailmanneuvoston (KMN) seitsemäs yleiskokous Canberrassa helmikuussa 1991 otti kantaa Länsi-Ukrainan tilanteeseen. Kokous asetti lausunnossaan uniaattihierarkit ja paikalliset viranomaiset osavastuuseen ja kehotti ratkaisemaan ristiriidat neuvottelujen ja dialogin avulla.<sup>31</sup> KMN ilmaisi näin oman huolensa ekumeenisen yhteistyön tulevaisuudesta.

Moskovan patriarkaatin huoli Länsi-Ukrainan ortodoksien asemasta ja roomalaiskatolisen kirkon toiminnan vahvistumisesta Neuvostoliitossa purkautui loppusyksystä 1991 näkyvänä protestina. Patriarkaatti kieltäytyi paavin kutsusta osallistua marras-joulukuussa Roomassa järjestettyyn katolisen kirkon piispainsynodin Eurooppa-erityisistuntoon. Sekä patriarkka Alekski että Kiovan ja koko Ukrainan metropoliitta Filaret esittivät poisjäämisen syiksi uniaattien »sodan» ortodokseja vastaan Länsi-Ukrainassa ja sen, että Rooma on ryhtynyt luomaan ortodoksialle »rinnakkaisia missio-naarisia rakenteita» Neuvostoliittoon.

Vatikaani on torjunut syytökset. Se on pitänyt kohtuuttomana, että Länsi-Ukrainan levottomuuksista syytetään yksinomaan uniaatteja. Kyseessä on Vatikaanin mukaan vuonna 1946 tapahtuneen vääryyden korjaaminen,

mihin Moskovan patriarkaatin pitäisi aktiivisemmin osallistua. Uusien piispojen ja apostolisten administraattorien nimitystä Rooma on perustellut sillä, että näin pyritään normalisoimaan roomalaiskatolisen kirkon asema Neuvostoliitossa. Kirkon toiminta on Vatikaanin mukaan järjestettävä myös niillä alueilla, joille katolilaisia neuvostovallan aikana pakkosiirrettiin.<sup>32</sup>

Ekumenian kannalta rohkaisevaa on ollut se, ettei Moskovan patriarkatti kutsun torjumisesta huolimatta ole millään tavalla ilmaissut aikomusta katkaista suhteita tai lopettaa dialogia Vatikaanin kanssa. Kieltäytyminen on nähtävä lähinnä patriarkan arvon säilymisen kannalta välttämättömänä protestina, minkä Vatikaanikin ymmärtäne. Uniaattikysymys pysyy varmasti katolis-ortodoksisen vuoropuhelun keskeisenä aiheena ja saattaa tilapäisesti viilentää suhteita.

Eräät viimeaikaiset henkilövaihdokset sekä Vatikaanissa että ekumeenisen patriarkan johdossa antavat kuitenkin aihetta optimismiin. Vatikaanin kristittyjen ykseyden neuvoston uudeksi johtajaksi kardinaali Willebrandsin jälkeen tullut kardinaali Edward Cassidy tunnetaan ennen muuta diplomaattina. Hän osallistui neuvotteluihin Moskovassa tammikuussa 1990, jolloin laadittiin suositus Länsi-Ukrainan tilanteen rauhoittamiseksi. Demetrios I:n jälkeen ekumeeniseksi patriarkaksi valittu Bartholomeos I on puolestaan toiminut ekumeenisen patriarkan asiantuntijana roomalaiskatolista ja Venäjän ortodoksisista kirkkoa koskeissa kysymyksissä. Edellytykset uniaattikysymyksen rauhalliseksi ratkaisemiseksi ovat olemassa.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Bociurkiw 1990, 1–3; Suttner 1991, 261–270
- <sup>2</sup> Bociurkiw 1990, 3–7; Suttner 1991, 270–271
- <sup>3</sup> Bociurkiw 1990, 8–11
- <sup>4</sup> Bociurkiw 1990, 11–12; Ketola 1991, 281
- <sup>5</sup> Bociurkiw 1990, 9–10, 12–14; Ketola 1991, 281
- <sup>6</sup> Bociurkiw 1990, 14
- <sup>7</sup> Information Service 1989, 131–133; Bociurkiw 1990, 15–16; Ketola 1991, 282
- <sup>8</sup> Ketola 1991, 282
- <sup>9</sup> Bociurkiw 1990, 16; Ketola 1991, 282
- <sup>10</sup> Journal of the Moscow Patriarchate (JMP) 1/1991, 3
- <sup>11</sup> Bociurkiw 1990, 17; Ketola 1991, 282–283
- <sup>12</sup> Bociurkiw 1990, 18; Ketola 1991, 283
- <sup>13</sup> Information Service 1990, 169; Bociurkiw 1990, 19; Ketola 1991, 283
- <sup>14</sup> JMP 8/1991, 26; Paniotto 1991, 178–179
- <sup>15</sup> G2W 3/1991; 9; KNS 7.2.1991, 6

- <sup>16</sup> G2W 3/1991, 9; KNS 21.2.1991, 7  
<sup>17</sup> G2W 4/1991, 12; KNS 4.4.1991, 2  
<sup>18</sup> JMP 7/1991, 6  
<sup>19</sup> G2W 3/1991, 9; 6/1991, 11; KNS 13.6.1991, 5  
<sup>20</sup> G2W 3/1991, 9; 7–8/1991, 15  
<sup>21</sup> G2W 6/1991, 11; KNS 16.5.1991, 5–6  
<sup>22</sup> KNS 13.6.1991, 4  
<sup>23</sup> G2W 7–8/1991, 15; KNS 13.6.1991, 5; 27.6.1991, 5  
<sup>24</sup> Kp 23.10.1991, 7  
<sup>25</sup> JMP 4/1991, 11–12; 5/1991, 31  
<sup>26</sup> JMP 7/1991, 34–37; 8/1991, 31; Laitila 1991, 177–179  
<sup>27</sup> JMP 1/1991, 3; 7/1991, 36, 40, 8/1991, 28, 32; Kp 17.10.1991, 7; Der Spiegel 30/22.7.1991, »Grund für Reue und Busse« (patriarkka Aleksii II:n haastattelu), 130  
<sup>28</sup> Kp 9.10.1991, 5; KNS 30.5.1991, 4  
<sup>29</sup> JMP 1/1991, 2; Der Spiegel 30/22.7.1991, 130  
<sup>30</sup> JMP 4/1991, 8–10, 57–58  
<sup>31</sup> Statement 1991, 229–230; JMP 6/1991, 48  
<sup>32</sup> Kp 15.10.1991, 8; 17.10.1991, 7; 25.20.1991, 8; L'osservatore Romano 43/25.10.1991

## LÄHTEET

### Lehdet ja tiedotteet

- G2W *Glaube in der 2. Welt* 1991  
*Information Service* (The Pontifical Council For Promoting Christian Unity) 1989–1990  
JMP *Journal of the Moscow Patriarchate* 1991  
Kp *Kathpress* 1991  
KNS *Keston News Service* 1991  
*L'Osservatore Romano* (Wochenausgabe in deutscher Sprache) 1991  
*Der Spiegel* 1991

### Muut painetut lähteet

#### Statement

- 1991 Statement on the Baltic states and other regions of tension in the Soviet Union. – *Signs of the Spirit*. World council of churches. Official report, seventh assembly Canberra, Australia, 7–20 February 1991. Geneva.

**KIRJALLISUUS**

Bociurkiw, Bohdan R.

1990 The Ukrainian Catholic Church in the USSR Under Gorbachev. – *Problems of Communism* Nov-Dec 1990.

Ketola, Mikko

1991 Toiminnan vapautuminen ja uniaattiongelma. – Aarno Lahtinen & Teuvo Laitila & Ernst Chr. Suttner, *Usko, toivo ja vallankumous*. Keuruu.

Laitila, Teuvo

1991 Venäjän ortodoksinen kirkko. – Aarno Lahtinen & Teuvo Laitila & Ernst Chr. Suttner, *Usko, toivo ja vallankumous*. Keuruu.

Paniotto, Vladimir

1991 The Ukrainian Movement for Perestroika – 'Rukh': a Sociological Survey. – *Soviet studies* 43.

Suttner, Ernst Chr.

1991 Katolinen kirkko Neuvostoliitossa. – Aarno Lahtinen & Teuvo Laitila & Ernst Chr. Suttner, *Usko, toivo ja vallankumous*. Keuruu.



# Kirjallisuutta

## TÄYDENTÄVÄ HILJAISSUUS

**Filokalia** 3. Toim. Irinja Nikkanen, suom. sisar Kristoduli (Lampi). Pieksämäki 1991, 363 s.

George A. Maloney, **Hesykasmi Venäjällä**. Nil Sorskin hengellinen elämä. Suom. Pia Koskinen-Launonen. Valamon luostarin julkaisuja 39. Pieksämäki 1990, 402 s.

*Filokalian* toistaiseksi suomennettu sarja 1–3 muodostaa kokonaisuuden, jonka viimeinen osa on elimellinen jatke aiemmin käännettyihin. Vielä olennaisemmin: se on osa hengellistä opetusta, joka avautuu vain valmiudesta ottaa vastaan kutsumus koetella itseään annetun sanan mukaan. Samalla on kysymys siitä näköalasta, jonka opetuksen saamat käytännön harjoitukset tarjoavat historiallisten sovellustensa valossa.

*Nil Sorskin hengellinen elämä* on havainnollistavaa kuvitusta Filokalian isien antamalle opetukselle. Toisaalta elävänä opetuksena, oman aikansa ja kulttuurinsa taustaa vasten, se tuo filokalisen hengellisen ohjauksen lähemmäksi nykyaikaa. Se on sovellusta, jonka samanaikainen omintakeisuus ja perinteisyys osoittavat, miten elävä hengellisen ohjauksen perintö ammentaa samoista lähteistä aina uutta, mutta toisaalta aina myös kunnioittaa alkuperäistä yhteyttä – sanojen Sanaa, jota ei edes kuulla tavallisesti.

Se mitä kuullaan niin Filokaliassa kuin Nil Sorskin esimerkkitaipauksessakin, on syvästi uskovan ihmisen sanoinkuvaamaton yhteys Jumalaan, joka avautuu tietoisuuteen rukouksen hartaassa tilassa ja pitkäaikaisessa kilvoittelussa sen hyväksi. Molemmat kirjat ovat omassa taustassaan luostarin elämänmuotoon suunnattuja opastuksia, jotka vaalivat rukousta maallisesta elämästä erottuvana erikoisena elämänmuotona. Kuitenkin rukouksen opastus on myös luettavissa, tietyllä tavoin ehkä dekonstruoitavissa irti näistä viitekehyksistään. Se toimii – uskon uskalluksella – myös ulkopuolella leirien. Alkuperäisen opastuksen intentio voi olla kapeampi kuin nykyajan reseption, vastaanoton, odotushorisontti. Tämä on historiallisen luennan uutta antava mahdollisuus.

Toisaalta voi sanoa, että historiallisesti etäinen teos kuten Filokalia 3, jonka tekstilähteet kattavat ajoitukseltaan tuntemattoman pyhittäjä Filoteos Siinailaisen hamasta varhaisesta kristillisestä kilvoitteluperinteestä Pyhään Gregorios Siinailaiseen ja samalla 1300-luvun puoliväliin asti, ei avaudu hyvin ilman uudempaa ajallista tulkintamallia. Ja edelleen: vaikka Nil Sorskin (1433–1508) elämä ja opetukset tarjoavat selvästi tällaisen – tosin varhaisen – mallin, se ei puolestaan avaudu nykyajalle ilman siihen itseensä liittyvää tekstikriittistä kommentointia ja tutkittuja elämäkerrallisia tietoja.

Maloneyn teos venäläisestä hesykasmista ei toimisi myöskään ilman Nil Sorskin

elämäntyön ja opetuksen tarjoamaa konkretisaatiota. Kirja on alaotsikkonsa mukaan Nil Sorskiin keskittyvä esitys, ja jossakin määrin pääotsikoinnin painotus johtaakin harhaan. Sorski ei ole varmastikaan koko venäläisen hesykasmin ainoa nimekäs persoona, mutta toisaalta hänen näköalojensa kautta avautuu ymmärtämys hiljaisen rukouksen (hesykasmin) syvään traditioon Venäjällä ja edelleen sen filokalisiin lähtökohtiin Bysantin pyhittäjäisien hengellisessä opetuksessa.

Esimerkiksi jo meilläkin populaariteokseksi noussut uudemman ajan *Vaeltajan kertomuksia* on venäläisen filokalisen tradition 'nuorta' kuvitusta osin kaunokirjallisuutta lähenevin perinnetarinan keinoin. Toisaalta Nil Sorskin elämän kirja osoittaa Maloney'n kriittisen tutkimuksen valossa, että elämä voi olla taruakin ihmeellisempi. Mikään Maloney'n teoksessa ei tee kohteesta pyhimyslegendaa, mutta aito ihmisyys saa hengellisen kilvoittelun taustalla sellaisen vaikutuksen, että pyhimyslegendaa paremmin saadaan kuva elämästä Kristuksessa, joka on aidosti jotakin muuta kuin elämäntapa tavallisen maallisen ymmärryksen valossa. Se on sopimatonta jopa kirkolliselle järjestäytyneelle elämälle ja sen dogmatisoimalle evankeliumille, mutta itse uskon hullutus osoittaa voimansa.

Maloney'n esittelemä Nil Sorski osoittaa samalla myös, että kristillinen 'uusi ajattelutapa' ei ole silmien ummistamista kriittiseltä ajattelulta ja tervejärkiseltä hengelliseltä intuitiolta. Pidän mielenkiintoisena Maloney'n esittelemää Sorskin tekstikriittistä editointityötä ja suhtautumista pyhinä pidettyjen tekstien auktoriteettiin. Sorskin haaste hengellisen kirjallisuuden lukemiselle ohjeellisena tekstinä on edelleen huomionarvoinen esim. fundamentalistisessa tekstiluennassa ja legendariser ihmetarinaopetuksen viljelemisessä. Aikoinaan Sorski on ollut filologis-teologisen tekstikriittisen metodin edelläkävijöitä nimenomaan hengelliseen opetukseen sovelletun vaatimustason kannalta.

Vaikka Sorski opasti hengellisiä kilvoittelijoita olemaan ehdottoman kuuliaisina Raamatulle, hän edellytti tietoisuutta myöhempien tulkintojen inhimillisestä erehtymisen mahdollisuudesta. Oikean ja väärän tiedon erottamisen kynnyskysymystä on pidettävä valppaasti vireillä, vaikka kynnystä ehkä aina pystytäkään kunnolla ylittämään.

Sorskin hengellistä tietä voi lukea patristisen perinteen uskollisena vaalintana: tie taivaisiin Jumalan luokse on täydelliseksi tulemisen kamppailua, jossa kiusauksen psykologia ja hengellinen perimätieto yhdistyvät erinomaisen selkeällä ja 'modernisti' puhuttelevalla tavalla. Tämä on mielestäni myös Filokalian isille ominaista ajatonta viisautta, tervehenkisyttä.

Maloney'n erikoisansioksi luen Sorski-kirjan luvun III, jossa hän esittelee Nilin hesykasmin lähtökohdat ja ennen kaikkea Jeesus-rukouksen perusteet ja käytännön. Jo tämä osuus perustelisi kirjan julkaisemisen, sillä moninainen hiljaisuuden viljely ja Jeesus-rukouksesta puhuminen on tämän hetken kristillisessä maailmassa paljolti 'ilmassa' ilman varsinaista tietoa ortodoksista perinteestä. Kirja on myös avain ortodoksisen kilvoitteluteologian avainkäsitteisiin, joissa *nepsis*, raittishenkinen valppaus, on paljon tärkeämpää kuin minkään hengitystekniikan tai hiljentymisharjoituksen meditatiivinen opettelu sinällään.

Nilin elämää ja teologiaa selvittävä teos on toimitettu huolella, vaikkei toimittajien huolenpito ehkä olekaan aivan selvärajaista itse tekstiin nähden. Kirjaa saattaa pari johdattelevaa tekstiä, arkkipiispa Johanneksen esipuhe ja Maloney'n johdanto, jossa on viiteosasto jo johdannon päätteeksi. Tekstiosuuden loppuksi on liitteenä Nil Sorskin kirjeitä ja niiden viitteet. Sen jälkeen on liitteenä vielä Malo-

neyn esitys hesykasmin menetelmästä. Siihen on lisätty käytettyjen lyhenteiden luettelo, lähdeteosten luettelo, asia- ja henkilöhakemisto ja selvitys ortodoksisista termeistä. Viimemainitut ovat toimitustyöstä vastaavien Teuvo Laitilan ja Pia Koskinen-Launosen työn tuloksia. Kirjan päättää suomentajan erityinen jälkisanana.

Sinällään lisätiedon antaminen on tarpeellista ja huolella tehtyä. Kokonaisuutta ajatellen moninkertainen saattelu (esipuhe, johdanto ja jälkisanana) tuntuu kuitenkin jo hieman liialliselta teoksen pehmittelyltä lukevan yleisön käsiin. Eihän asia niin vaikeaa luettavaa ole. Päinvastoin; Maloney kirjoittaa yleistajuisesti. Ortodoksinen kilvoitteluperinne on jo pääpiirteiltään tuttua siitä kiinnostuneille ei-ortodoksisillekin lukijoille, kiitos aiemman valistuksen. Maloney osaa puhua Nilin puolesta omillaankin. Suomennos melkein hämärtää sen, missä on kyse alkuperäisestä tekstistä ja missä sen toimittajien työstä, kommentteista ja 'juonnosta'.

Nil Sorskin käsityksenä oli, että »hän oli vain kanava, jonka lävitse pyhien isien rikkaudet virtasivat Venäjän luostarilaitokseen ja sitä kautta Venäjän kansalle». Hänen hengellisen hiljaisuutensa, hesykian käytännön ja perusteluiden kautta on helppo tutkia Filokalia 3:n antamia rukouselämän ja luostarikilvoituksen ohjeita. Sinällään Filokalian uusimman suomennetun osan tekstit ovat yhtä koruttomia ja pelkisteisiä kuin aiempien osien. Niistä paistaa tietysti alkuperäinen yhtenäinen toimitustyö, joka on tehty 1700-luvun lopulla Athos-vuoren kilvoitteluyhteisössä. Yhtä lailla on siteenä alkuperäisten tekstilähteitten askeettisuus. Tekstit ovat kirjallisuutena yhtä korutonta kerrontaa kuin sisältönsä perushaastekin: kutsu nöyrään kuuliaisuuteen ja kuulemiseen yksin Jumalansa ja toisten jumalanpalvelijoiksi hakeutuneitten ihmisten seurassa.

Erityisen tärkeänä pidän sitä, että vihdoin viimein Filokalian suomennostyössä saatetaan esille kaksi kilvoittelutien tärkeää viitoittajaa, pyhittäjä Niketas Stithatolainen ja edellisen opettaja pyhittäjä Simeon Uusi Teologi. Jälkimmäisen apofaattisen teologian syvämiitteisiä hymnejä jää vielä kuitenkin kaipaamaan suomennoksiin, vaikkeivat ne kuuluisikaan Filokalian varsinaisiin opetuksiin.

Filokalian hengellistä opetusta en ryhdy luettelemaan enkä arvostelemaan, koska teidän ja uskon, että »sydämen tie» avautuu vain uskossa, joka on Jumalan armoa, ja toivossa, jossa ihminen panee likoon myös itsensä ja kaiken parhaansa, jopa pahimpansakin. Mutta Nil Sorskin opetuksen ja Filokalian kosketuksesta en malta olla puuttumatta kohtaan, joka mielestäni on nykyajan teologisen kirjoittamisen monien käsitteellisten kiistojen ja aneemisten koulukuntariitojen taustana.

Pyhä Gregorios Siinailaisen »Hyödyllisistä opetuksista» löytyy oivallus: »Jotka kirjoittavat ja puhuvat ilman Pyhää Henkeä ja tahtovat näin rakentaa Kirkkoa, ovat apostolin mukaan pelkästään sielullisia, henkeä heillä ei ole. Heitä koskee tämä kirous: 'Voi niitä, jotka ovat viisaita omissa silmissään ja ymmärtäväisiä omasta mielestään!'». Nykyajan kirkollisesti muodikas psykologisoiva ihmisten kohtaaminen saa terveellistä palautetta jo varhaisten isien oivalluksista, jonka mukaan pelkkä sielullinen ei johda hengelliseen, ellei itse Henkeä ja sen kannattajaa, Sanaa, pidetä avoimesti ja aidosti vireillä.

Vastaavasti Nil Sorski ymmärtää, että vain Pyhän Hengen kuulolla kirkon edustajasta voi tulla todellinen Jumalan sanan viljelijä. Elämän opetus käy elämäksi vain Hengen vaikutuksesta, mutta juuri sen varassa myös evankeliumi voi elävöityä ajasta aikaan jokaiselle ihmiselle. Kirkon opettajilla on tämän vuoksi kutsumuksenaan vakavasti pyhittäjä Hengessä ja totuudessa, että he voivat opastaa muita ihmisiä erottamaan hengellisen viisauden maallisesta. Vain Hengessä aito esikuva

voi vakuuttaa muita siitä, että hengellinen 'hullutus' on maallista järkevyyttä viisaampi elämän vaihtoehto.

Kirkon ei tarvitse lähteä maallisen instituution kanssa kilpaan maallisesta arvonnosta. Nil Sorski puhuu kirkon nöyryyden ja vaatimattoman talouden hedelmällisestä tilasta, joka vastaa sen erillisten jäsenten kutsua nöyrään ja ulkonaisesti köyhään Jumalan ja lähimmäisen palvelemiseen – sisäisesti rikkaaseen rakkauden elämään. Sama salaisuus puhuttaa Filokalian isä, joiden uskollinen kuulija Sorski oli.

Venäjän kirkon tilassa ja sen sorskilaisessa kritiikissä on yllättävää ajankohtaisuutta myös ajatellen nykyisen venäläisen kirkollisen elämän vahvistumista politiikan myötätulessa. Sorskin kuten Filokalia-isien hengellinen perintö on kriittisen vastaliikkeen teologiaa vallitsevalle kirkolliselle ajattelulle. Se elää kaikkialla, missä kyseenalaistava hengellinen tervejärkisyys ohittaa kaikki maallistuvat auktoriteetit. Yksin Jumala riittää – kirkkonsakin perustekijäksi. Mutta toisaalta kirkon tien hengelliset kulkijat ovat sen ajattomia viitoittajia maallisesta tilasta pyhitykseen, joka on Jumalasta. Siksi on esikuvia, jotka ovat arvokkaita huolimatta inhimillisestä maallisuudestaan tai ajallisesta katoavuudestaan.

Filokalian 3. osan saatesanat, jotka on laatinut isä Veikko Purmonen, ovat ortodoksista perusteologiaa ja hyvä, selkeä johdatus kirjan teksteihin. Terminologinen opastus jatkuu kuten aiemmissakin osissa myös selityksien liitteessä. Apofaattisen rukouksen ja lähestymistavan lyhyt esitys on varmasti tarpeen, jotta nykyinen maallistunut lukija ymmärtäisi oikein sen 'elämänkielteisyydeltä' vaikuttavan suhtautumistavan, jota kilvoitteluhjaus paljolti vaalii. Kysymys on samasta agnostian teologiasta, joka tunnustaa nöyrästi uskonsa Jumalar: käsittämättömyyteen myös katolisen mystiikan traditioissa (mm. Ristin Johannes).

Arkkipiispa Johannes avaa Nil Sorskin elämää ja teologiaa käsittelevän teoksen viittaamalla nykyajan ihmisten romantisoiviin käsityksiin luostarielämästä. Luterilaisessa hiljentymisharjoituksissa, esimerkiksi retiriittiliikkeen yhteydessä, on viime aikoina nähty selviä merkkejä tästä – aina protestanttisen luostarin perustamisaietta myöten. Reformaation pyörtäminen saa terveellisen ojennuksen luostariperinteen omalta asiantuntijalta. Arkkipiispa Johanneksen sanoin: »Läheskään aina ei ymmärretä, että munkkilaisuuden ihanteiden puolesta on eri yhteyksissä tarvittu taistelua ja että itse luostarielämäkin on kaivannut ja jatkuvasti voi kaivata uudistumista ja puhdistumista.»

Puhdistuksen tie on riisumista, karua yksinkertaisuuden kilvoitusta, jatkuvaa kiusausten voittamista. Luostari ei sinällään ole maanpäällinen paratiisi. Vastaavasti Filokalian viitoittama kilvoitustie on luostareittakin mahdollinen. Jos sitä etsii ja kulkee, luostareitten karuutta kannattaa kuitenkin katsoa, ei kultareunaisina pilvinä vaan realiteeteille avoimin silmin – esimerkiksi Nil Sorskin elämän ja hesykasmin historian valossa.

*Päivi Huuhtanen*

Veikko Tajakka, *Vapaus ja aika Nikolai Berdjajevin filosofisessa ajattelussa*  
– Aatehistoriallinen tutkimus. Joensuu 1990, 325 s. Diss.

Eksistentialismia ja siinä esiintyviä erilaisia suuntauksia on totuttu pitämään ominaisena nimenomaan läntiselle filosofiselle traditiolle. Niinpä eksistentialismi on liitetty erityisesti sellaisten suurten nimien kuin tanskalaisen Søren Kierkegaardin, saksalaisten Martin Heideggerin ja Karl Jaspersin sekä ranskalaisten Gabriel Marcelin ja Jean-Paul Sartren ajatteluun. Eksistentialismia ja siihen iskusananomaisesti liitettyjä epiteettejä – ihminen on vapaa, ihminen on vapaus – ei voida pitää tyypillisenä vain läntiselle filosofialle, vaan vastaavia korostuksia on havaittavissa myös 20. vuosisadan vaihteen venäläisessä filosofisessa ajattelussa. Epäilemättä huomattavimpana venäläisen »vapauden filosofian» edustajana voidaan pitää Nikolai Berdjajevia, jonka ajattelun tunnettu katolinen filosofianhistorioitsija Frederick Copleston toteaa vaikuttaneen jopa merkittävästi ranskalaiseen eksistentialismiin ja personalismiin.<sup>1</sup> Roger Garaudy viittaa monografiassaan *Perspectives de l'homme* mielenkiintoiseen historialliseen tosiasiaan: »Saksalaisen eksistentialismin (Heidegger, Jaspers) toivat Ranskaan ennen muuta venäläiset Berdjajev ja Šestov.»<sup>2</sup>

Tätä historiallista taustaa vasten Veikko Tajakan väitöskirja *Vapaus ja aika Nikolai Berdjajevin filosofisessa ajattelussa* saa lukijan ajatusten ajokoirat villiin laukkaan jo pelkämästä uteliaisuudesta katsoa, miten Berdjajevin ymmärtää vapauden käsitteen ja ihmisen tahdon vapauden ongelman. Tosin sanoen, onko ihmisen tahdon vapauden perustana fenomenologisesti hahmotettu ihminen puhtaana tietoisuutena eli vapautena kuten Sartrella vai onko Berdjajevin tuotannossa esillä ns. kristillinen eksistentialismi, jossa ilmoituksella on merkittävä painoarvo vapauden käsitteen sisällölle. Lukija, joka toivoo saavansa vastauksen näihin kysymyksiin, joutuu valitettavasti pettymään. Sen sijaan johdatuksena erään vuosisatamme merkittävimpiin lukeutuneen venäläisen filosofin ajatusmaailmaan teos epäilemättä puolustaa paikkaansa.

Johdannossa tekijä valaisee Berdjajevin ajattelun taustaa, elämää ja työtä. Varsinaisissa pääluvuissa tekijä käsittelee Berdjajevin siirtymistä (I) Marxismista uskonnollis-filosofiseen perinteeseen, (II) Vapauden ja ajan ongelmaa, (III) Vapautta ajan eri ulottuvuuksissa ja (IV) Vapautta ja aikaa historiallisessa prosessissa. Tekijä perustaa teoksensa neliosaisen rakenteen Berdjajevin ajattelun kehityksessä erottuvaan neljään periodiin, joissa kussakin painopiste on jossain ongelmassa. Tajakka (s. 22–23) luonnehtii näitä periodeja seuraavasti: »Ensimmäisessä jaksossa, jolloin Berdjajev aatteellisesti liittyi myös marxismiin, oli eettinen teema; toisessa jaksossa keskeisenä oli uskonnollis-mystinen teema... kolmannen jakson ytimenä oli historianfilosofinen teema, kun Berdjajev korosti persoonan asemaa historiassa sekä historian loppua, eskatologiaa. *Personalismin teema hallitsi neljännessä jaksossa, jolloin Berdjajevin ajattelun painopiste siirtyi persoonan sidonnaisuuden voittamiseen eksistentiaalisen ajan kokemista.* Kaikkien neljän periodin läpi hallitsee kuitenkin kaksi Berdjajevin ajattelun perusaatetta: *vapauden primaatti ja objektivaatio.*»

Tekijä siis nostattaa Berdjajevin tuotantoa strukturoivista prinssiipeistä esille kaksi korostusta: vapauden ensisijaisuuden ja objektivaation. Merkillistä kyllä Tajakka ymmärtää näiden käsitteiden käytön Berdjajevilla siirtymisenä Solovjovin, Homjakovin ja Dostojevskin viitoittamaa tietä idealistiseen ajattelutapaan. Tällai-

nen tulkinta on Berdjajevin historiallisesta taustaista nousevana ymmärrettävä, mutta ei täysin oikeaan osuva. Väitöskirjan perustava ongelma sisältyy näet siihen, että siinä ei ole selkeästi erotettu filosofista ja historiallista ainesta. Tarkemmin sanottuna historiallista ainesta ei ole analysoitu lähtien sitä strukturoivasta filosofisesta antiontologisesta<sup>3</sup> lähtökohdasta. Ymmärrän tekijän ilmoituksen, jonka mukaan kyseessä on »aatehistoriallinen työ» ei vain geneettiseksi vaan nimenomaan aatehistorian metodiksi, joka tarkastelee myös filosofisten esikäsitteiden merkitystä Berdjajevin teologisen ajattelun rakenteissa. Työssä viitataan usein milloin Schellingin, milloin Hegelin tai Bergsonin »ajattelumaailmaan» Berdjajevin ajattelun pohjana, mutta irrallisten käsitteiden (esim. Böhmen »Undgründin, Heideggerin »Daseinin» tai Begsonin »Dureen») yhteys Berdjajevin ajattelun kokonaisrakenteeseen jää viitteenomaiseksi. Niinpä viitteissä ei käydä lainkaan keskustelua mainittujen filosofien kanssa, vaan niissä viitataan pelkästään Berdjajevin teoksiin ja useinkin hyvin pitkiin ja epätarkkoihin sivumääriin.

Vaikka väitöskirjan nimi viittaa suoranaisesti filosofiseen lähestymistapaan (Vapaus ja aika Berdjajevin filosofisessa ajattelussa), tekijä ei ole ottanut huomioon, että Berdjajevin ajattelussa filosofinen vapauden käsite edeltää teologista Jumaläkäsitystä. Tämä näkökulman huomioon ottaminen olisi ollut sikäli perustavan tärkeää, että *Berdjajevin ajattelua ei uskonnonfilosofisesti tule ymmärtää siirtymisenä idealistiseen ajattelutapaan, vaan päinvastoin siitä irrottautumisena*. Tämä yhteys tulee esille, kun havaitaan, että Berdjajevin ajattelu seuraa 1800-luvun suurten Kantin jälkeisten teologiain, Albrecht Ritschlin, Adolf von Harnackin, Wilhelm Herrmannin ja 1900-luvun valtakoulukuntien barthilaisuuden ja eksistentiaalismin tavoin antiontologista persoona-käsitystä (vrt. yllä Tajakan IV periodi: personalismi). Tämän antiontologisen lähtökohdan huomaaminen olisi ollut perustavan tärkeää vapaus-käsityksen sisällön – ns. luomattoman vapauden ja inhimillisen vapauden välillä vallitsevan eron – hahmottamiselle Berdjajevin ajattelussa. Näin lyhyessä esityksessä ei ole tilaa käsitellä aihetta kuin karhein vedoin, mutta luonnostelen seuraavassa, miten antiontologinen lähtökohta rakentoi Berdjajevin ajattelua.

Berdjajevin luomattoman vapauden ja inhimillisen vapauden välillä vallitseva diastaasi voidaan Berdjajevin ajattelun perusteella ilmaista syllogistisessa muodossa:

- (1) Luomaton vapaus edeltää Luoja-Jumalaa. Jumala on »saanut alkunsa» luomattomasta vapaudesta ja pohjattomuudesta (Ungrund).<sup>4</sup>
- (2) Koska Jumala on kaiken olemisen alku, hän ei voi olla samalla vapauden alku.<sup>5</sup>
- (3) Inhimillisen vapauden preontologinen perusta on luonnottomassa vapaudessa.<sup>6</sup>

Tästä yllä hahmotetusta vapauskäsityksen 'sipulimaisesta' rakenteesta Berdjajev päätyy johtopäätökseen, että ilmoituksen ylikuonnollinen Jumala, joka antaa ihmiselle vapauden, voi olla ihmisen moraalisen toiminnan subjekti ilman että ihminen menettää moraalisen toiminnan aktissa identiteettiänsä. Tätä selittää Berdjajevin ajattelussa tekijän usein mainitsema objektivaation käsite, jolle tekijä ei anna tarkasti formuloitua sisältöä ja joka nousee nimenomaan antiontologisesta lähestymistavasta eikä, kuten tekijä olettaa, idealismista. Tästä lähestymistavasta ammentaan Berdjajev itse näet sanoo, että »totuus ei ole objektivaatiota, totuus ei ole objektin sisääntulemistamme meihin, vaan se kuuluu hengen maailmaan».<sup>7</sup> Selkokielelle

käännettynä tämä merkitsee, että objekti (Jumala) ei vaikuta ihmisen (subjektin) tahdon valintaan, vaan ihmisen vapauden perusta on absoluutissa hengessä, joka nostaa ihmisen hengen kokonaan uudelle olemisen aktualistiselle tasolle. Juuri hengen dimension ylivermaisessa korostuksessaan Berdjajev sanoutuu irti perinteisestä ortodoksisesta opinkäsityksestä. Ortodoksinen dogma ei nimittäin missään korosta, että Henki toisi luomisesta tai lunastuksesta irrallisen ilmoituksen. Tässä Berdjajev liittyy selvästikin saksalaista idealismia, erityisesti Schellingiä, sivuvaan perintöön, mutta ei kuitenkaan sen idealistisessa vaan antiontologisessa mielessä. Berdjajevin tahdon vapauden idea ei siis selity idealismin ontologiselle ajattelulle rakentuvasta perustelusta, vaan nimenomaan sen kritiikistä, jonka perusteluun hän käyttää saksalaisen idealismin (Kant, Hegel, Schelling) perinnettä.

Edellä esitetyistä kriittisistä näkökohdista huolimatta Tajakun väitöskirjaa voi lämpimästi suositella 'tutkimusretkeksi' Venäjän historiassa 1800-luvulla vaikuttaneiden vapauden aatteiden, sosiaalisten reformien, erilaisten yhteiskunnallisten liikkeiden (zapadnikkien, slavofiilien, nihilistien ja Jumalan etsijöiden) historialliseen taustaan ja merkitykseen Berdjajevin ajattelun kehityksessä.

Matti Kotiranta

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Copleston 1977, 106. – *A History of Philosophy*. Volume IX. Maine de Biran to Sartre, Part 2. New York.
- <sup>2</sup> Garaudy 1969, 43. – *Perspectives de l'homme*. (4. ed.) Paris.
- <sup>3</sup> Antiontologisella lähtökohdalla tarkoitetaan tässä klassisen ontologian kritiikkiä, joka lähtee tietoteoreettisesta, eettisestä tai epistemologisista kysymyksenasetteluista.
- <sup>4</sup> *O rabstve i svobode človeka*, 73. (Pariisi 1937).
- <sup>5</sup> *Opyt eshatologičeskoj metafiziki*, 99 (Pariisi 1949), *Duh i realnost'*, 122 (Pariisi 1937).
- <sup>6</sup> *Opyt eshatologičeskoj metafiziki*, 102; *Smyl tvorčestva* (1916), 139; *Ks. myös O rabstve i svobode človeka*, 65–68.
- <sup>7</sup> *Ja i mir objektov*, 186–187 (Pariisi 1934).

## POLEEMINEN TEOS ITÄNAPAUURIN USKONTOTILANTEESTA

Mihael Bordeaux, **Glasnost ja usko**. Neuvostovallan vainoamat kristilliset kirkot kaaoksen keskellä. Suom. Risto K. Träff. Jyväskylä 1991, 278 s., kuv.

Michael Bourdeaux tunnetaan englantilaisen Keston Collegen perustajana ja johtajana. Tämä instituutti on jo pitkään seurannut kirkkojen ja uskovien ihmisten toimintaa ja asemaa ns. kommunistisissa maissa. Bourdeaux on itse opiskellut Neuvostoliitossa 1950–1960-luvun taitteessa ja on sen jälkeen julkaissut lukuisia teoksia Neuvostoliiton uskontotilanteesta.

Teoksen alkuperäinen nimi on *Gorbachev, Glasnost & the Gospel*. Vaikuttaa siltä, ettei Mihail Sergejevitshin nimi kannessa enää välttämättä olekaan myynti-

valtti, ainakaan Suomen helluntailaisten piirissä. (Suomennoksen kustantaja on Ristin Voitto.) Alkuperäisteos on julkaistu 1990, mutta tekijä on täydentänyt sitä suomalaista laitosta varten kesään 1991 asti. Elokuun vallankaappausyritys ei ole ehtinyt mukaan.

Teos käsittelee nimenomaan Gorbatshevinkin aikana tapahtuneita muutoksia kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen asemassa. Kaikesa huomaa, että Bourdeaux tuntee tilanteen ja että hänellä on kehitystä läheltä seuranneita tietolähteitä. Hänellä on myös henkilökohtaisia suhteita moniin Neuvostoliiton uskonnollisiin johtajiin ja hän on itse vierailut maassa useasti.

Teosta ei voi sanoa tutkimukseksi. Tekijä on kyllä viitannut alkuperäislähteisiin, mm. lehtiin ja painamattomiin asiakirjoihin, ja tuonut esille paljon uuttakin tietoa, mutta kaikella tällä on tietty tavoite ja tendenssi. Bourdeaux'n tilanneanalyysi on terävää ja oivaltavaa, mutta samalla moraalista parannussaamaa ja 'todistusta'.

Häiritsevintä teoksessa on aggressiivinen Venäjän ortodoksisen kirkon arvostelu. Kirkko on toki puolustanut Neuvostoliiton ulko- ja sisäpolitiikkaa ja tehnyt kompromisseja valtion kanssa, mutta tekijän Moskovan patriarkaattia vastaan käymä 'herjauskampanja' eroamisvaatimuksineen osoittaa haluttomuutta ymmärtää kirkon johtajien asemaa ja kirkon toiminnan edellytyksiä. Kirkko on joutunut seisoamaan ristitulella. Toisaalta sitä ovat arvostelleet emigrantit ja läntiset Bourdeaux'n kaltaiset tarkkailijat, toisaalta sen on täytynyt kiemurrella valtion ja puolueen puristuksessa. Bourdeaux näyttää välistä jopa väittävän, että kirkon johto olisi tarkoituksellisesti yrittänyt hankaloittaa 'tavallisten kristittyjen' elämää.

Kirjalla on toki omat ansionsa. Se tuo lisävalaistusta sekä ortodoksisen kirkon tuhatvuotisjuhlien viettoon vuonna 1988 että uuden uskontolain tiimoilta käytyyn keskusteluun. Uskontoasiain neuvoston ristiriitaisia näkemyksiä nostattanutta puheenjohtajaa Konstantin Hartshevia käsittelevä jakso on mielenkiintoinen. Kiitettävää on myös Suomessa vähemmän tunnettujen Neuvostoliiton baptistien toiminnan ja Ukrainan kreikkalaiskatolisen (unioidun) kirkon nousun esittely.

Suomennokseen on päässyt pujahtamaan joitakin käännös- ja kielivirheitä. Tunnettu akateemikko nimeltään *Lihatshov*, ei Likatshov (s. 38). Uskontoasiain neuvoston puheenjohtajat taas ovat nimeltään *Hartshev* ja *Hristoradnov* – vain englantilaisessa translitteroinnissa nimet alkavat kh:lla. Samon kirkko on *khram* – ei khram (s. 35 ja Ukrainan kansanliike *Ruh*, ei Rukh. Länsi- Ukrainan paikannimistä on olemassa vahvistetut suomalaiset muodot, toisin kuin kääntäjä olettaa. Suositukset löytyvät teoksesta *Neuvostoliiton paikannimet* (Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja 19, Helsinki 1982). Näin esimerkiksi *Galitsia* pro Galicia, *Lviv* pro Lviv, *Ivano-Frankovsk* pro Ivano-Frankovsk ja *Ternopol* pro Ternopil. Nimitykset ovat vakiintuneet venäjänkielisessä, eivät kääntäjän suosimassa ukrainankielisessä muodossa.

Kiovassa sijaitsee kuuluisa luolaluostari eikä Cavesin luostari, jossa muodossa se ensimmäisen kerran kirjassa esiintyi (s. 21). Sivulla 262 puhutaan Tikhvin Virginin kirkosta. Kyse on tietenkin *Tihvinän Jumalanäidin* kirkosta. Huvittavin käännösvirhe löytyy sivulta 32, jossa puhutaan Nadezhda Mandelstamin »myöhäisen aviomiehen» kirjoittamasta kirjasta. Tällä tarkoitetaan luonnollisesti Nadezhdan edesmennyt puolisoa (*late husband*), runoilija Osip Mandelstamia. Kirjan kirjoittajakin on käännöksessä sekoittanut: tekijä oli Nadezhda. Vanha termi kollektivisointi kummittelee tässäkin teoksessa (p. *kollektivointi*). Oudolta kuulostaa puhua mitätöntämisestä kun voisi puhua mitätöimisestä (esim. s. 215).



Syytä on korjata kirjassa esitetty jo sinänsä epälooginen väite, että Hrushtshev olisi julistanut Solzhenitsynin *Ivan Denisovitsšin päivän* pannaan oman destalinisointikampanjansa tukemiseksi (s. 30). Asia oli juuri päinvastoin. Hrushtshev nimenomaan 'ajoi läpi' kirjan julkaisemisen, vaikka suhde Solzenitzyniin myöhemmin kylmenikin.

Eräät huolimattomat yleistyksiset eivät lisää kirjan luotettavuutta. Puhuessaan Andrei Tarkovskin elokuvista *Peili* ja *Stalker* Bourdeaux toteaa: »[Ne] ovat molemmat monimutkaisia filmejä ja täynnä kuva-ainesta sekä kristilliseltä että pakanalliselta alueelta.» (s. 34) Elokuvakriitikoksi ei tekijästä olisi.

Kaikista puutteista huolimatta Bourdeauxin kirjan julkaiseminen on Ristin Voitolta kiitettävä teko. On aina ilahduttavaa, kun uskonnollinen kustantaja julkaisee tieteellisyyttä tavoittelevan teoksen. Jatkossa voisi ainakin tämäntyppisiä kirjoja käännettäessä kiinnittää hieman enemmän huomiota asiatietojen ja kielen tarkistamiseen. Asiantuntijoiltakin voi pyytää apua.

*Mikko Ketola*

Heikki Makkonen, **Kuolema ortodoksisessa perinteessä**. Tutkimus kuolemaan liittyvän perinteen elinvoimaisuudesta entisen Aunuksen kaupungin ja Suojärven pitäjän alueella syntyneiden ortodoksien elämässä synnyinseudulla ja Keski-Suomessa vuosina 1930–1985. Joensuun yliopiston teologisia julkaisuja 1. Joensuu 1989, 283 s., ill. Diss.

Heikki Makkonen on tarttunut aiheeseen, joka on jatkuvasti ajankohtainen ja kiinnostava. Hän on hahmottanut tutkimustaan alusta lähtien poikkitieteelliseksi, mikä tarjoaa mahdollisuuden tarkastella asioita tuoreista näkökulmista. Tutkimustehtävä kasvaa kuitenkin näissä tapauksissa tavallisesti mittavaksi sekä menetelmällisesti haavoittuvaksi ja vaikeasti hallittavaksi.

Kaksi ensimmäistä päälukua ovat luonteeltaan johdannollisia, sillä vasta kolmannessa määritellään tutkimuksen varsinaiset ongelmat ja suoritetaan muutkin työn kokonaisuuden kannalta tärkeät rajaukset. Johdannossa tekijä kertoo lukijalleen yleisiä näkökohtia tutkimuksensa lähtökohdista, aikaisemmasta tutkimuksesta ja ortodoksisesta traditiokäsityksestä. Toinen pääluku on laajempi, mutta luonteeltaan edelleen yleiskatsauksellinen. Sen tarkoituksena on antaa yleiskuva siitä, mitä ortodoksinen kirkko opettaa ihmisestä ja hänen kuolemastaan. Luvun funktio on kuitenkin työn kokonaisuuden kannalta ongelmallinen, ei vähiten sen vuoksi, että aiheen teologinen analyysi, jos se otetaan osaksi väitöskirjatutkimusta, pitäisi ankkuroida nyt toteutettua perusteellisemmin kansainväliseen tutkimuskirjallisuuteen.

Makkosen tutkimusasetelmaan kuuluu jo lähtökohtana laajoihin näkökulmiin ankkuroituvien kapeiden rajausten tekeminen. Rajaukset ovat tutkimusekonomian kannalta ymmärrettäviä, mutta vaikuttavat samalla työn kokonaiskuvaan ja sen tuloksiin. Osa rajauksista on sellaisia, että niiden kaikkia vaikutuksia ei ole voitu täysin arvioida etukäteen. Kolmen kohdealueen (Suojärvi, Aunus ja Keski-Suomi) valinta on yksi tällainen ratkaisu. Alueellinen kohdentaminen on ollut työn onnistu-

misen kannalta välttämätöntä. Aunuksen kohdealueen seuranta jää kuitenkin haastateltujen vähäisen määrän vuoksi puutteelliseksi. Tilalle olisi ollut ilmeisesti parempi valita kaikki Keski-Suomessa asuvat itäkarjalaiset, jolloin kohderyhmä olisi ollut suurempi ja ryhmän jäsenten lähtökohdat kuitenkin suurelta osin samankaltaiset.

Lopullisten tutkimusongelmien määrittely on suppean alueellisen rajauksen vastapainoksi suhteellisen laaja. Tosin liturgianhistoriallinen näkökulma tuo siihen jänteveyttä. Kiinnostavuutta mutta samalla väljyyttä koko asetelmaan lisää se, että tarkasteltavana on laaja-alainen kuolemaan liittyvä perinnekompleksi. Tekijä haluaa kuvata ja selittää sen muutoksia etnisten, sosiologisten ja pedagogisten tekijöiden avulla. Näin kattava tutkimusasetelma on toki mahdollinen, ja tekijä luo kyllä analyysissään useita yhteyksiä kaikkiin näihin osatekijöihin. Tästä on syntynyt mielenkiintoinen ja haastava tutkimusasetelma, mutta samalla tekijä on joutunut sen vangiksi. Hän ei näet analysoi perusteellisesti loppuun asti mainitsemiensa osatekijöiden vaikutusta, mikä olisikin todella mittava tehtävä. Esimerkiksi lukijan kiinnostusta herättävä pääluku perinteen muuttumiseen vaikuttaneista tekijöistä (luku 7) on jäänyt otteeltaan valikoivaksi ja väljäksi.

Tutkimuksen keskeisimmät tulokset ovat pääluvuissa 4–6, »Kuoleman kohtaaminen», »Ikuinen muisto» ja »Muuta kuolemaan liittyvästä perinteestä». Tarkastelu etenee siunaustoimitusta edeltävien tointen ja itse toimituksen kaavan mukaisessa järjestyksessä. Tutkimuksen antama yleiskuva ortodoksisesta hautaan siunaamisesta ja kuolemaan liittyvästä perinteestä on vainaja- ja kirkkokeskeinen. Tämä on yleisen kirkko-opillisen peruslinjauksen mukaista. Paikoin vertailukohteeksi otettu luterilainen hautaustoimitus puolestaan painottuu jälkeen jääneen seurakunnan näkökulmaan. Tämän vertailuasetelman vuoksi voi kysyä, olisiko elävän seurakunnan osuutta voinut tutkimusasetelmassa korostaa (esim. siunauspuheet ja käytetyt veisut).

On luonnollista, että luterilaisen enemmistöuskollisuuden vaikutus näkyi karjalais-ortodoksisen perinnäistävän murtumisessa, ja tätä Makkonen on tutkimuksessaan selvittänyt. Kaikkea perinteestä luopumista ei kuitenkaan voida panna enemmistöuskonnollisuuden aiheuttaman paineen tiliin, sillä myös viimeksi mainitun traditio on muuttunut tarkastellun ajanjakson kuluessa huomattavasti. Kysymyksessä voi olla yleinen länsimainen kulttuurivaikutus tai yhteiskunnan kehitys. Tämän muutoksen tutkitut ortodoksit olisivat todennäköisesti kohdanneet myös alkuperäisillä asuinsijoillaan ennemmin tai myöhemmin. Monet elämäntapaan ja -tasoon liittyvät seikat (mm. sairaalassa kuoleminen) ovat muuttuneet yhtä lailla ortodoksisen kuin luterilaisenkin väestön keskuudessa. Sekularisaation tutkimukseen ja sen entistä monisyisempään tulkintaan on viime aikoina kiinnitetty runsaasti huomiota sosiaalishistoriassa, sosiologiassa ja kirkkohistoriassa. Ne olisi ehdottomasti pitänyt ottaa huomioon, kun tutkimus rajataan näkökulmaltaan niin laveaksi kuin tekijä on halunnut sen tehdä.

Toisaalta perinnäistävän merkitys on vaihdellut myös ortodoksisen kirkon sisällä, kuten Makkonen eräissä yhteyksissä kuvaakin. Kauko Pirinen on omista kirjoituksissaan viitannut Augustinus-tutkimukseen, josta käy ilmi, että ruokien vieminen haudoille on ollut varhaiskristillinen tapa. Se on kuitenkin jäänyt pois jo jakamattoman kirkon aikana lännessä ja Kreikassa, mutta säilynyt slaavien keskuudessa.

Ortodoksisen perinteen mukautuminen läntiseen perinteeseen Suojärvellä alkoi,

kuten tekijä toteaa, Suomen itsenäistymisestä lähtien. Kuitenkin kirkonkylän ja syrjässä sijaitsevien kylienvälillä saattoi olla eroja vanhan perinnäistävän säilymisessä. Makkonen kuvaa kansanomaista perinnäistapaa suhteellisen monipuolisesti, mutta ei erityisesti selvitä, oliko siitä luopumisessa tutkittavana aikana jotain, jonka kirkon johto hyväksyi tai johon se jopa kannusti seurakuntia.

Heikki Makkosen tutkimus haastaa monien ominaispiirteittensä vuoksi lukijaa keskustelemaan. Samalla siihen sisältyy keskeisissä pääluvuissa itsenäisesti saavutettuja pysyviä tutkimustuloksia. Jäntevimmillään ne ovat yhteydessä liturgianhistorialliseen peruskontekstiin, jonka ympärille työtä olisi ehkä voinut keskittää nyt toteutettua enemmän. Tiedeyhteisön näkökulmasta tutkimus on mielenkiintoinen sen vuoksi, että se on ensimmäinen Joensuun yliopiston humanistisessa tiedekunnassa ja sen ortodoksisessa laitoksessa puolustettu teologinen väitöskirja.

*Markku Heikkilä*

#### VAPAAKIRKOLLISUUS INKERISSÄ

Mikko Kolomainen, **Inkerin »toisinajattelijat»**. Muistelmia Inkerin vapaiden herätysliikkeiden syntyvaiheista. Helsinki 1989, 86 s.

Mikko Kolomainen, **Pojat ja vunut – inkeriläisen suvun historia**. Helsinki 1990, 173 s.

Inkeristä ja inkeriläisten kohtaloista Venäjällä ja Neuvostoliitossa on julkaistu viime vuosina lukuisia muistelmateoksia. Mikko Kolomaisen muistelmat Inkerin vapaista herätysliikkeistä ja niiden kannattajista tuovat esiin uudenlaisen näkökulman Inkerinmaan kirkollisiin oloihin. Luterilaisen valtakirkon ja ortodoksisen kirkon lisäksi Inkerissä vaikutti erityisesti 1920-luvulla vahva vapaakirkollinen suuntaus.

Kolomainen kutsuu inkeriläisten keskuudessa syntynyttä ja vaikuttanutta vapaata kristillistä suuntausta Inkerin 'toisinajattelijoiden' tai 'toisuskoisten' liikkeeksi. Tämä ryhmä oli opillisesti lähinnä baptistinen, vaikka liike ei halunnutkaan käyttää nimeä baptismi. Inkerin toisuskoiset perustivat vuonna 1920 yhdessä baptistien, allianssilaisten ja helluntailaisten kanssa Inkerinmaan Evankelisten Kristittyjen Liiton.

Kolomaisen varsin suppea muistelmakirjanen Inkerin toisinajatteliijoista jakaantuu kahteen osaan. Kolomaisen tavoitteena on sekä kertoa muistojaan toisuskoisten toiminnasta Inkerissä että määritellä Inkerin vapaakirkollinen suuntaus suhteessa muihin Inkerinmaan uskonnollisiin ryhmiin. Kirjan toisen osan muodostaa henkilöluettelo liikkeessä aktiivisesti vaikuttaneista jäsenistä.

Kolomaisen muistelmista välittyy varsin mielenkiintoinen näkökulma Inkerinmaan uskonnollisiin oloihin ja siellä vaikuttaneisiin hengellisiin virtauksiin 1800-luvun lopulta aina 1930-luvulle. Kolomainen arvostelee varsin purevasti Inkerinmaan luterilaista, lahkolaisia vainonnutta kirkkoa, eikä »omaisuudestaan kiinnipitävä» ortodoksinen kirkkokaan selviä arvosteluitta. Myönteistä arviota Kolomainen

ei muistelmissaan anna myöskään Inkerissä kierrelleistä suomalaisista eri herätysliikkeiden tai vapaiden suuntien matkasaarnaajista. Suomen ja Neuvostoliiton välisen rajan sulkeutuessa 1917 suomalaisten matkasaarnaajien toiminta Inkerissä päättyi. Kolomaisen mukaan tämä ei ollut tappio inkeriläisille, sillä vapaiden suuntien toiminta ei rakentunut heidän varaansa.

Kolomainen korostaa muistelmissaan Inkerinmaan toisuskoisten yhteyksiä Pietarissa ja sittemmin Leningradissa vaikuttaneisiin vapaakirkollisiin suuntauksiin. Inkerinmaan toisuskoiset olivat saaneet ensimmäiset uskonnolliset vaikutteensa ennen kaikkea Pietarissa toimineen salonkievangelistan lordi Radstockin alulle panemasta herätyksestä. Kolomaisen mukaan venäläisten kanssa syntyi todellinen ja vuosia kestänyt yhteistyö. Inkerin toisuskoisilla oli hyvät suhteet sekä venäläisiin baptisteihin että evankeliumikristittyihin mm. prohanovilaisiin.

Kolomaisen muistelmissa seurakuntien toiminnan tarkastelu jää varsin vähäiseksi. Vuoden 1917 vallankumous ei ollut Inkerin toisuskoisille katastrofi, sillä vuoden 1918 perustuslaki takasi heille rajoituksista huolimatta riittävästi vapauksia hengelliseen toimintaan. 1920-luvun ns. NEP-kausi olikin vapaiden suuntien suuren herätyksen aikaa. Inkerinmaalle perustettiin Kolomaisen mukaan lyhyessä ajassa kymmenisen rukoushuonetta. Nousuvuosien jälkeen Inkerinmaan toisuskoisia odotti kuitenkin samanlainen karu kohtalo kuin muitakin uskontokuntia Neuvostoliitossa. Vuosien 1928–1937 aikana rukoushuoneet suljettiin ja johtajia sekä jäseniä vangittiin.

Tekijä esittelee teoksessaan myös joitakin liikkeessä vaikuttaneita työntekijöitä. On varsin ymmärrettävää, ettei kirjoittaja voi pelkän muistitiedon varassa koota riittävän tarkkaa henkilöluetteloa. Kolomaisen kirjasta onkin arvioitava ennen kaikkea liikkeen parissa kasvaneen ja vaikuttaneen jäsenen henkilökohtaisena muistelmana Inkerin toisuskoisista. Tämä ei ole voinut olla vaikuttamatta myös teoksen sisältöön. Kolomainen on kuitenkin muistelmissaan tarttunut varsin vähän tunnettuun ja mielenkiintoiseen aiheeseen. Aihepiiri ansaitsee perusteellisen tutkimuksen.

Mikko Kolomaisen kirja inkeriläisen sukunsa historiasta on myös muistelman ja kertoo samoista ajoista kuin kirjoittajan teos Inkerin toisinajattelijoista. Tämän kirjan näkökulma on kuitenkin toinen. Kolomainen kertoo nuoren uskovaisen miehen (kirjoittajan) lapsuudesta ja nuoruudesta Inkerissä Venjoen Porunkylässä ja Leningradissa 1900–1930-luvulla.

Kolomainen muistelee lämmöllä inkeriläistä sukuaan ja kyläyhteisöä. Kirjoittajan aikana Inkerin asumis- ja maaoloissa tapahtui rajuja muutoksia, sillä vuosisadan alussa perinteisestä yhteistaloudesta siirryttiin yksittäistalouteen ja kyläyhteisöt alkoivat hajota yksittäisiksi tiloiksi (huttereiksi), kun haja-asutusohjelmaa ryhdyttiin toteuttamaan. Inkeri joutui myös sisällissodan näyttämöksi, mutta lopullisen muutoksen inkeriläinen kyläasutus koki pakkokollektivoinnin aikana. Kolomainen kuvaa kirjassaan sukunsa kautta inkeriläisen elämänmuodon nopeaa muuttumista ja tuhoutumista.

Kolomainen kertoo myös tässä kirjassa jonkin verran vapaakirkollisesta liikkeestä. Kolomaisen kotitalo oli uskovainen koti, jossa usein yöpyi matkasaarnaajia. Kolomainen kuvaa yksityiskohtaisesti mm. majoittajaperheiden merkitystä liikkeen piirissä. Työskennellessään Leningradissa hevostmiehenä ja tehdastyöläisenä kertoja kuvailee osallistumisensa Inkerinmaan Evankelisten Kristittyjen Liiton ja Venäjän Evankeliumikristittyjen juhliin ja tilaisuuksiin.

Inkeriläisiä Neuvostovallan ajalla käsittelevissä kirjoissa kuvauksia vankileirien oloista ei voida välttää; niin olennaisesti ne liittyvät jokaisen inkeriläissuvun historiaan. Muistelmissaan Kolomainen kuitenkin puuttuu mahdollisimman vähän tähän aiheeseen, vaikka suurin osa suvusta joutui kokemaan pidätyksen ja vankileirin. Synkkien ja ikävien asioiden vastapainoksi kirjoittaja on halunnut tuoda esiin myös Inkerin historian valoisa puolia, kuten Inkerin monikansallisen kulttuurin rikkauden. Tästä ovat osoituksena teoksen lukuisat lapsuuteen liittyvät muistelmat.

Kokonaisuutena Kolomaisen kirja ei esitä mullistavaa uutta tietoa Inkeristä. Kirja ei olekaan sukututkimus, vaan pikemminkin inkeriläiselle suvulle osoitettu kunnianosoitus ja muistokirjoitus.

*Varpu Myllyniemi*

## ORTODOKSISTA KIRKKOHISTORIAN TUTKIMUSTA

John Meyendorff, **Imperial Unity and Christian Divisions**. The Church 450–680 A.D. (The Church in History; vol. 2.) St. Vladimir's Press, New York 1989, 402 s.

John Meyendorff on Pyhän Vladimirin seminaarin (Crestwood, New York) rehtori ja kirkkohistorian professori (s. 1926). Ennen siirtymistään Yhdysvaltoihin Meyendorff opetti 1950-luvun alussa kirkkohistoriaa Pyhän Sergiuksen Ortodoksisessa teologisessa Instituutissa Pariisissa.

Kirkkohistorian systemaattista esitystä voi luonnehtia kunnianhimoiseksi pyrkimykseksi tuoda esille tosiasioita, tapahtumia, henkilöitä ja heidän välisiä suhteitaan uudessa perspektiivissä. Meyendorff pyrkii teoksessaan *Imperial Unity and Christian Divisions* ensisijaisesti luomaan selkeämmän ja monipuolisemman kuvan idän ja lännen historiallisen menneisyyden visioista kuin mitä yleensä löytää kirkkohistorian käsikirjoista.

Rooman keisarikunnan ja keskiajan historian tutkijat lähestyvät näitä aikakausia yleensä Länsi-Euroopan historiasta ja sivilisaatiosta. Moderni maailma ei ole muotoutunut Bysantissa, Lähi-idässä eikä Itä-Euroopassa, vaan läntisen Euroopan renessanssin ja valistusajan vaikutuksesta. Siksi nykyajan historian ja kulttuurin opiskelijoiden on vaikea suhteuttaa nykyaikaa Bysantin historiaan ja löytää siitä mahdollisia yhtymäkohtia.

Englantilainen historioitsija Edward Gibbon (1737–1794) käsitteli teoksessaan *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* Bysantin historiaa mielivaltaisesti ja syyllistyi historiallisten tosiasioitten vääristelyyn. Hänen asenteensa elävät yhä joissakin läntisissä tutkijoissa myös meillä Suomessa.

Meyendorff lähestyy tutkittavaa aikaa (400–600-lukuja) ortodoksisena teologina ja historioitsijana. Tasapaino idän ja lännen ajatusmaailman välillä on kirjoittajan mielestä löydettävissä silloin, kun lähestytään avoimesti autenttista kristillistä kato-lisuutta. Meyendorffin rajaus vuosiin 450–680 on kirkkohistoriallisesti onnistunut. Ilman näitä vuosisatoja on vaikea ymmärtää ortodoksisen Kirkon nykypäivää, mutta samalla myös jännitteitä idän ja lännen kristillisyyden välillä. Kirkon teolo-

gia, laitokset, liturgia ja sosiaalinen toiminta olivat näinä vuosisatoina läheisessä yhteydessä Rooman keisarikuntaan, sen vaihteleviin poliittisiin ja ideologisiin rakenteisiin. Tämä aikakausi oli Kirkon kannalta ratkaisevien dogmaattisten päätösten, mutta myös idän ja lännen skisman itämisen kautta. Se oli Rooman paavin kasvavan vallan aikaa. Paavi Leo näki Kirkon universaalisenä ruumiina (*corpus*), joka »ei ollut pelkästään pneumaattinen, sakramentaalinen tai hengellinen, vaan myös orgaaninen, konkreettinen ja maallinen yhteisö». Luonnollisesti Kristus oli kirkkoruumiin pää, mutta koska hän oli tehnyt Pietarista »koko Kirkon ruhtinaan», niin Kirkon johtaminen kuului Pietarille ja hänen seuraajilleen.

Meyendorffin tarkastelemat vuosisadat ovat tärkeitä myös, mikäli halutaan Kirkon tradition hengessä ratkaista teologisia ongelmia idän ja lännen välillä. Meyendorff välittää lukijalle Kirkon historian kannalta erityisen merkittävien vuosisatojen monenkirjavat erityislähteet ja tieteelliset arvioinnit.

Teoksessa on kymmenen lukua, joissa käsitellään mm. Kirkon ja keisarikunnan suhdetta, Kirkon hallinnollista rakennetta, liturgisia traditioita, arabikristittyjen vaiheita, ortodoksien ja areiolaisten suhdetta Espanjassa, Leo Suuren (461) itsevaltaista paaviutta, Khalkedonin synodin dogmaattisia päätöksiä, keisari Justinianoksen (527–565) aikaa ja islamilaisuuden tunkeutumista Pyhälle Maalle, Syyriaan ja Egyptiin.

Kirkon historian tutkiminen on merkityksetöntä, ellei siihen liity määrätietoinen ja jatkuva Kirkon ekklesiologisten periaatteitten tutkiminen ja Pyhän Tradition rikkauksien etsiminen. Kristityt ovat aina olleet tietoisia Kirkon universaalista ykseydestä ja sen universaalista lähetystehtävästä. Kirkon katolisuus antaa teologisen sisällön ortodoksisen Kirkon opille erilaisista palveluviroista, erityisesti piispuudesta. Meyendorff mainitsee, että jo 300-luvulla piispaallinen tehtävä Kirkossa oli yhteydessä paikalliseen suurkaupunkiin, joka sosiaalisen elämän ja hallinnon keskuksena tarkkaili ympäröivän maaseudun elämää. Tämä kehityssuunta, joka alkoi ennen Konstantinos Suurta (324–337), vaikutti jossakin määrin piispanviran maallistumiseen. Kirkko unohti varsin pian alkuperäisen nöyryyterä ja apostolien seuraajat omistautuivat entistä enemmän maallisten asioiden hoitamiseen.

Papeille oli uskottu tavallisesti hallinnollisia tehtäviä sekä opetuksesta ja saarnaamisesta huolehtiminen. Hyvänä esimerkkinä jälkimmäisestä oli pyhä Johannes Krysostomos (407), joka piti useimmat saarnoistaan pappina Antiokiassa vuosina 386–397.

Diakonit ja diakonissat huolehtivat sairaitten sakramentaalisesta hoitamisesta, organisoivat ja suorittivat käytännön sosiaalisen diakoniatyön. Tavallisesti papit ja diakonit toimivat paikallisten sairaaloitten, orpo- ja hoitokotien johtajina.

Papiston lukumäärä kasvoi Bysantissa voimakkaasti 500-luvun alkupuolelta lähtien. Vuonna 537 vastavalmistuneessa pyhän Hagia Sofian kirkossa palveli 60 pappia, 100 diakonia, 90 alidiakonia, 110 lukijaa, 25 laulajaa, 100 ovenvartijaa ja 40 diakonissaa.

Vielä 400-luvun kristittyjen tietoisuudessa eukaristia oli säilynyt uskon ja Kirkon jäsenyyden keskeisenä perusteena. Mutta maallikkojen osallistumisen eukaristiasta väheni ja mm. pyhä Johannes Krysostomos arvosteli niitä, jotka vetosivat »arvottomuuteensa», eivätkä osallistuneet eukaristiaan.

Keisari Konstantinoksen kääntymyksen jälkeen Kirkon ei tarvinnut enää salata uskonsa ilmauksia. Kirkkorakennusten arkkitehtuuri ja kuvanveistotyöt etenkin Kirkon läntisellä alueella ja samoin kuin mosaiikkityöt sekä ikonitaide tarjosivat

rikkaan aineiston luovalle taiteelliselle innoitukselle. Bysantin yhteiskunnan keskeinen unelma oli maailmanlaajuinen kristillinen yhteisö, jota keisari hallitsi ja jota Kirkko johti hengellisesti.

Bysantin yhteiskuntaihanteen virallinen tulkinta ilmaistaan keisari Justinianoksen (527–565) kuudennen Novellan tekstissä: »On olemassa kaksi suurta lahjaa, jotka Jumala on rakkaudessaan antanut ihmiselle korkeuksista: *pappeus ja keisarillinen arvovalta*. Ensimmäinen palvelee jumalallisia asioita, toinen ohjaa ja hallitsee inhimillisiä asioita. Kuitenkin molemmat ovat peräisin samasta lähteestä ja kaunistavat ihmiskunnan elämää».

Meyendorff näkee ehkä perustellusti tässä teologisen väärinkäsityksen. Jumalan valtakunnan ja »tämän maailman» välillä ei hänen mielestään voi koskaan olla staattista sinfoniaa eli sopusointua. Kuudennen novellan tekstissä näkyy enemmän luostariasteettien kuin lainsäätäjien tai politiikan edustajien vaikutus. Kuitenkin on syytä painottaa, että läpi koko varsinaisen Bysantin kauden keisari Justinianoksen »sinfonia» toimi paremmin käytännössä kuin olisi saattanut odottaa. Kristillinen valtio ja Kirkko kantoivat vastuunsa koko yhteiskunnasta ja ammensivat ohjausta ja innoitusta tähän toimintaan Kristuksen evankeliumista.

Bysantin keisarikunta oli ensimmäinen valtio, jossa Kirkko loi määrätietoisien filantrooppisen järjestelmän. Bysantin valtio peri Kirkolta tämän armeliaisuuden tradition. Valtio harjoitti laajaa avustustoimintaa köyhien ja unohdettujen parissa.

Bysanttilaisen kristillisyyden perintö jälkipolville oli kristillisen opin puhtaus. Opillisen puhtauden vaaliminen ei Bysantissa ollut koskaan keisarin eikä edes kirkolliskokouksien tai piispojen yksinoikeus. Opin puhtauden vaaliminen oli koko Kirkon yhteinen asia.

Professori John Meyendorffin teos *Imperial Unity and Christian Divisions* edustaa kirkkohistoriallista tutkimusta, jossa voimakkaana juonteena on huoli apostolisen ja katolisen Kirkon opin ja elämän ykseydestä. Meyendorff kirjoittaa kirkkohistorian vaikeista ja monisäikeisistä asioista verrattain objektiivisesti ja sympaattisesti, paikoin tosin kaavamaisesti (esim. luku III, *Spiritual Life, Liturgy, Monasticism, the Saints*). Kirkkohistoriassa tarvitaan avointa historian tapahtumien uudelleentutkimista Pyhän Tradition luovassa hengessä. Muutoin Kirkon historia jää ulkokoh-taiseksi ja epämääräiseksi menneisyydeksi. Ortodoksisena teologina ja historioitsijana John Meyendorff välttää suurelta osin tämän ulkokohtaisuuden ja pelkistämisen vaaran.

*Jarmo Hakkarainen*

Vappu Pyykkö, **Die griechischen Mythen bei den grossen Kappadokiern und bei Johannes Chrysostomos**. Diss. Turun yliopiston julkaisu. Annales Universitatis Turkuensis. Sarja B, osa 193. Turun yliopisto. Turku 1991, 188 s.

Vappu Pyykkö on ottanut väitöskirjassaan kartoitettavakseen kreikkalaisten myytien esiintymisen ja tulkinnan 300-luvun ns. kappadokialaisten kirkkoisien (Basileios Kesarealainen 330–379, Gregorios Nazianzalainen 329/330–390, Gregorios Nyssalainen 335–394) sekä Johannes Krysostomoksen (344/355–407) kirjallisessa

tuotannossa. Tähän mennessä aiheesta ei ole julkaistu kattavaa kokonaisuutista – tosin muiden probleemien ohella myyttiproblematiikkaa on sivuttu erillisartikkeleissa ja laajemmissakin tutkimuksissa. Esiteltävä teos on täten ensimmäinen ja uraauurtava em. kirkkoisien ja kreikkalaisen mytologian välisen suhteen kokonaisuus.

Kun tekijä työnsä johdannossa esittää tutkimustehtäväkseen antaa mahdollisimman kattava yleiskatsaus kaikista kreikkalaisen mytologian hahmoista ja ilmiöistä (jumalista, demoneista, heeroksista ja heidän ympäristöstään, mytologisista hirtvöistä ja mytologisista paikoista) ja niiden esiintymisestä em. kirkkoisilla, on tekijän tutkimustehtävä varsin vaativa. Päämetodinään tekijä käyttää traditionaalisia filologisia metodeja, jotka työn etenemiskulussa lukija voi myös finesseineen selvästi havaita. Johdantoluvussa tekijä määrittää myös myytin käsitteen. Hän tukeutuu Cambridgen kreikan kielen professorin G. S. Kirkin viisijakoiseen myyttiteoriaan ja lisäksi kuudenteen puolihistoriallisten ja puolifiktivisten myyttien klassifikaatioon (s. 15). Tätä Pyykkö myös käyttää tässä tutkimuksessa käsiteapparaattinaan.

Neljännän vuosisadan itäisen tradition kristityille kreikkalainen mytologinen aines esitti kahdella tavalla merkittävää osaa. Ensinnäkin se palveli retoriikan ja filosofian opetuksellista tarkoitusta – ja toiseksi kirkkoisien apologeettisen kirjallisuuden luentaa (Lektüre; tämä lienee tekijän dokumentoimaton fiktio, jonka problemaatiikkaan en tässä puutu), joissa otettiin kriittinen kanta kreikkalaisiin myytteihin.

Tutkimuksessaan tekijä pyrkii johdantoluvun mukaan työn kuluessa vastaamaan kahteen tehtäväryhmään. *Ensinnäkin* myyttejä pidettiin neljännän vuosisadan yleiseen sivistykseen kuuluvina peruselementteinä. Pyykön tutkimuksen yksi perusongelma on, missä määrin kappadokialaiset ja Johannes Krysostomos ovat käyttäneet myyttejä esimerkkeinä ja missä määrin kreikkalaiset myytit verrattuina »raamatullisiin esimerkkeihin» ovat säilyttäneet sen mahdollisimman alkuperäisen merkityksen, mikä niillä oli kreikkalaisessa elämässä ja käytännössä. *Toiseksi* siinä tekstikontekstissa, missä myytit dokumentaarisesti konstruotavalla tavalla esiintyivät kreikkalaisessa kirjallisuudessa, ne olivat aikalaisilleen monitasoisesti tulkittavia objekteja sekä positiivisesti että negatiivisesti (nykykielellä tulkittuina). Jatkoivatko kappadokialaiset tätä ymmärrys- ja tulkintatraditioita vai oliko kristillisen uskon primariteetti se tekijä, joka peitti ne myytit, jotka kappadokialaisia kaikesta huolimatta kiehtoivat?

Tekijä hahmottaa niin perusteellisesti probleemiaan, että hän lisäksi kysyy, mitä mytologista materiaalia tutkittavat käyttivät ja mitä he välttivät – ja myös sitä minkälaisia yksilöllisiä piirteitä myyttien tulkinnasta kukin kappadokialainen koki.

Tutkimus jakaantuu neljään päälukuun. Näistä ensimmäisessä (teoksen toinen luku) tekijä tarkastelee myyttien yleisyyttä ja sisältöä kappadokialaisilla isillä ja Johannes Krysostomoksella. Tämä luku on yleiskatsauksen luonteinen. Kolmannessa luvussa tarkastellaan myyttien kasvatuksellista merkitystä kappadokialaisten arvioimana. Neljännessä luvussa tekijä käsittelee myyttisten esimerkkien (exempla mythologica) esiintymistä ja käyttöä mm. kappadokialaisten retoriikassa. Tässä luvussa tekijä painottaa Odysseus-myytin monitasoisista funktioita – juuri sitä heerosmyytin lajia, jota isät tästä myyttitradition lajista positiivisimmin arvostivat. Kreikkalaiset 'jumalamyytit' isät yleensä torjuivat tai sitten heidän asenteensa niitä



kohtaan oli peruslähtökohdiltaan negatiivinen.

Loppuluvussa tekijä tarkastelee isien kritiikkiä ja polemiikkia myyttejä kohtaan. Tekijän mukaan isien kreikkalaisista jumalmyyteistä esittämä kritiikki oli luonteeltaan moraalista. Kun tutkimusta lukee, ei voi olla löytämättä yhteyttä lännen paralleeliseen traditioon siinä, että esim. Optatus Milevitanus ja Augustinus korostivat »moraaliteologista periaatetta» lähtien ns. kristillisten aikojen (tempora christiana) teemaa. Heidän polemiikkinsa »pakanallisia aikoja» vastaan oli rakenteeltaan samanlaista kuin kappadokialaistenkin, vaikka Optatus ja Augustinus käsitelivätkin kreikkalaisia myyttejä varsin niukasti.

Tutkimuksensa loppukatsauksessa tekijä korostaa tutkimustulostensa pohjalta vielä sitä, että kirkkoisät suhtautuivat varsin torjuvasti kreikkalaisiin jumalmyytteihin. Toisaalta he suhtautuivat ns. heerosmyyttien lajeista positiivisimmin Odysseus-myyttiin. Miksi? Tekijä esittää analyysinsä pohjalta sen mahdollisuuden, että Odysseus-myytti sopi hyvin yhteen kristillisen maailmankuvan kanssa siinä, että myyttien onnellinen loppu (Odysseuksen kotiinpaluu ja yhdistyminen omaan perheeseen) palveli samaa tarkoitusta kuin kristillisen toivon ajatus, joka antaa mahdollisuuden uskoa.

Vappu Pyykön väitöskirja on tarkkaa työtä. Tekijän näkemykset eivät peity tarkkuuden alle, vaan koko ajan ovat elävästi mukana. Hän esittää kreikankielisten mahdollisimman kattavien sitaattien mukana aina myös niiden saksankielisen käännöksen parhaimpien saatavilla olevien käännöstekstien mukaisesti. Jo pelkästään teknisesti työ on huippuluokkaa – tutkimusarvoltaan se on urauurtava, itsenäinen ja pysyvä.

*Kauko K. Raikas*

Irina Ratušinskaja, **Ukrainan muistot**. Suom. Olli Kuukasjärvi. Otava. Keuruu 1990, 299 s.

Ukrainalainen runoilija, fyysikko ja ihmisoikeusaktivisti Irina Ratušinskaja tunnetaan aikaisemmasta kirjastaan *Harmaa on toivon väri*, jossa hän kuvaa vankileirillä vuosina 1983–1986 viettämäänsä aikaa. Teoksessa *Ukrainan muistot* hän kertoo lapsuudestaan ja nuoruudestaan, lähimmäistään ja toiminnastaan, joka lopulta johti hänen vangitsemiseensa.

Ratušinskaja vietti lapsuutensa Odessassa. Koulussa hän menestyi kirjallisessa ilmaisussa ja matemaattisissa aineissa, mikä johti siihen, että hänestä tuli fyysikko. Hänen henkiselle kehitykselleen tärkeintä oli kuitenkin sen ristiriidan tajuaminen, joka vallitsi koulussa opetetun ateistisen moraalin ja vanhempien sekä muiden lähiomaisten tarjoaman siveellisen kasvatuksen välillä. Kotona hän oppi kunnioittamaan vanhempia ihmisiä ja yleensä välittämään toisista. Koulussa taas korostus tuntui olevan aivan vastakkaisissa arvoissa. Irina ja hänen ystävänsä saavat huomata, että viranomaisten mielestä ukrainalaisuuden korostaminen oli pahasta, Jumalaa ei ollut, eikä itsenäinen ajattelu ollut suotavaa. Kaikissa näissä asioissa he itse päätyivät kuitenkin täysin päinvastaisiin johtopäätöksiin.

Rinnakkain oman elämänsä kanssa Irina, Irka, kertoo tulevan miehensä, Igor

Gerašenkon, lapsuudesta ja nuoruudesta. Lapsuudenystävistä tuli lopulta aviopari. Avioliittopalatsissa suoritetun virallisen aviopuolisoiksi rekisteröimisen jälkeen ystävien suosittelema luotettava pappi vihki Irinan ja Igorin ortodoksisessa kirkossa Moskovassa.

Vuoden 1980 tienoilla alkoivat vaikeudet. Ensin Irina ja Igor hakivat maastamuuttolupaa, mutta se evättiin. Vuoden 1980 alussa he protestoivat Andrei Sharovin Gorkiin karkotusta vastaan. Irinan runot levisivät yhä laajemmalle Neuvostoliiton toisinajattelijapiireissä ja hänen maineensa ihmisoikeustaistelijana alkoi kasvaa. KGB alkoi vaikeuttaa nuorten elämää.

Toisinajattelu ja varsinkin toiminta ihmisoikeuksien turmistamisen puolesta joutuivat Neuvostoliitossa 1980-luvun alussa kovan paineen alle. Tätä vaihetta Ratušinskaja kuvaa värikkäästi ja valaisevasti. Vahvistuksen saa oletus, että dissidenteillä oli varsin paljon sympatisoijia, jotka eivät itse toimineet aktiivisesti, mutta olivat valmiita auttamaan tarpeen tullen. Heille Ratušinskajakin esittää kiitoksensa. Ilman heitä eivät toisinajattelijat olisi tulleet toimeen. Mielenkiintoinen on usein esille tuleva miliisin ja KGB:n vastakkaisuus. Miliisi saattoi suorastaan halveksua KGB:n toimintatapoja ja osoittaa myötätuntoa toisinajattelijoille.

Ratušinskaja kertoo lukuisista KGB:n »provokaatioista» ja keinoista, joilla niistä saattoi selvitä. Rikoslakia tuntevalle ei kovin monta ylitsepääsemätöntä tilannetta syntynytäkään. Ei siis kannata ihmetellä, ettei rikoslakia yleensä ollut painettuna kansalaisten saatavilla; siitähän olisi ollut liikaa haittaa viranomaisille! Kirjasta selviää myös, että virallisen opetuksen vastapainoksi opinhauteisille tarjoutui aina tilaisuuksia kuunnella yksityisasunnoissa luentoja vaikkapa kirkkomusiikista, filosofiasta tai ikonimaalauksesta. Virallisesti paheksutut traditiot ja ajatukset levisivät monia epävirallisia kanavia pitkin.

Vuonna 1986 Ratušinskaja vapautettiin monien muiden ukrainalaisten poliittisten ja uskonnollisten vankien tavoin. Nykyään hän asuu miehensä kanssa lännessä. Hänen elämäntarinassaan on ainekset yhden »nykyajan marttyrin» elämäkerraksi.

*Mikko Ketola*

TIETOJA KIRJOITTAJISTA / NOTES ON CONTRIBUTORS

Joensuun piispa *Ambrosius* on Suomen ortodoksisen kirkon apulaispiispa.  
– Bishop Ambrosius of Joensuu is Assistant bishop of the Finnish Orthodox church.

*Pauli Annala* on dogmatiikan dosentti Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa. – Pauli Annala, Doctor of theology, is a docent of dogmatics at the University of Helsinki.

*Jarmo Hakkarainen* on Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian laitoksen kirkkohistorian yliassistentti. – Jarmo Hakkarainen, Master of theology, is senior assistant of church history at the Department of Orthodox theology, University of Joensuu.

*Pentti Hakkarainen* on Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian laitoksen eksegetiikan vs. lehtori. – Pentti Hakkarainen, Master of theology, is acting lector of exegetics at the Department of Orthodox theology, University of Joensuu.

*Markku Heikkilä* on Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan käytännöllisen teologian professori. – Markku Heikkilä, Doctor of theology, is professor of practical theology at the theological faculty of the University of Helsinki.

*Heikki Huttunen* on Helsingin (ortodoksisen) seurakunnan nuorisopastori. – Heikki Huttunen is youth pastor of the Orthodox parish of Helsinki.

*Päivi HUUHTANEN* on Helsingin yliopiston yleisen kirjallisuustieteen dosentti. – Päivi HUUHTANEN, Doctor of Philosophy, is a docent of comparative literature at the University of Helsinki.

Karjalan ja koko Suomen arkkipiispa *Johannes* on Suomen ortodoksisen kirkkokunnan pää. – Archbishop John of Karelia and all Finland is the head of the Finnish Orthodox church.

*Pekka Jyrkinen* on Joensuusta valmistunut teologian kandidaatti Mikkelistä. – Pekka Jyrkinen is Master of theology from the Department of Orthodox theology, University of Joensuu.

*Mikko Ketola* on Helsingin yliopiston kirkkohistorian laitoksen uusimman ajan kirkkohistorian vs. assistentti. – Mikko Ketola, Master of theology, is acting assistant of modern church history at the University of Helsinki.

*Matti Kotiranta* on espoolainen teologian kandidaatti (väit.). – Matti Kotiranta is a Doctoral candidate of theology (Lutheran), University of Helsinki.

*Antti Marjanen* on eksegetiikan vs. lehtori Helsingin yliopistossa. – Antti Marjanen, Bachelor of Divinity (Cambridge), is acting lector of exegetics at the University of Helsinki.

*Marko Meijer* on Olarin (Espoo) seurakunnan apulaispappi. – Marko Meijer is second pastor of the (Lutheran) parish of Olari, Espoo, Finland.

*Olavi Merras* on Lahden (ortodoksisen) seurakunnan kirkkoherra. – Olavi Merras is rector of the Orthodox parish of Lahti, Finland.

*Varpu Myllyniemi* on Helsingin yliopiston Renvall-instituutin amanuenssi. – Varpu Myllyniemi, Master of theology, is department secretary of Renvall-institute, University of Helsinki.

*Ismo Pellikka* on Suomen Akatemian tutkija ja uskontotieteen opettaja Helsingin yliopistossa. – Ismo Pellikka, Master of theology, is researcher of the Finnish Academy of Sciences and a part-time teacher of comparative religion at the University of Helsinki.

*Katja Pentikäinen* on uskontotieteen tutkija Helsingistä. – Katja Pentikäinen, Master of science, is researcher of comparative religion at the University of Helsinki.

*Vappu Pyykkö* on Turun yliopiston klassisen filologian vs. apulaisprofessori. – Vappu Pyykkö, Doctor of Philosophy, is acting assistant professor of classical philology at the University of Turku, Finland.

*Kauko Raikas* on teologian ja filosofian maisteri Lohjalta, joka on erikoistunut varhaiskeskiajan tutkimiseen. – Kauko Raikas, Master of theology and Master of science, is a specialist of early medieval European history from Lohja, Finland.



