

*M. E. -*

# ORTODOKSIA

40

**Julkaisijat**

**ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO**

ja

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

**Toimituskunta**

*Veikko Purmonen, päätoimittaja*

*Teuvo Laitila, toimitussihteeri*

*Arkipiispa Johannes*

*Pentti Hakkarainen*

*Eino Murtorinne*

*Rauno Pietarinen*

Kuopio 1991

# ORTODOKSIA

40

Published by  
FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOXY AND  
EAST EUROPEAN CHURCH STUDIES

## Editorial Board

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

ISSN 0355-5690  
Pieksämäki 1991 Sisäläätysseuran kirjapaino Raamattutalo

## SISÄLLYS

### ARTIKKELIT

<i>Vladimir Fjodorov:</i>	Vastuumme luomakunnan eheydestä .....	7
<i>A.I. Osipov:</i>	Luominen – uskontunnustuksen ensimmäinen uskonkappale .....	21
<i>Mihail Mudjukin:</i>	Raamattu ja nikealais-konstantinopolilainen tunnustus Jumalan luovan toiminnan valossa .....	32
<i>Irma-Riitta Järvinen:</i>	Karjalan vanhauskoisuus ja kansan- perinne .....	44
<i>Elsa Kuittinen:</i>	Kuusamon vanhauskoiset .....	54
<i>Mikko Ketola:</i>	Solovetskin luostarin synkät vuosi- kymmenet .....	61
<i>Eira Hernberg:</i>	Tito Colliander – suomalainen mystikko ....	75
<i>Kimmo Kärkkäinen:</i>	Viron ortodoksisen kirkon vaihteita .....	86
<i>Pentti Hakkarainen:</i>	Hyväntekeväisyyslaitoksia ja yksityisiä kirkkorakennuksia koskeva säännöstö Justinianoksen ja hänen edeltäjiensä aikana .....	95
<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	Pyhä Gregorios Palamas – ortodoksisen tradition puolustaja .....	107

### KATSAUKSIA

<i>Heikki Makkonen:</i>	Rajankäyntiä (Lectio praecursoria) .....	122
<i>Veikko Tajakka:</i>	Vapaus – olemassaolon tarkoitus (Lectio praecursoria) .....	127
<i>Marko Meijer:</i>	Patriarkka Pimen In Memoriam .....	130
<i>Madis Palli:</i>	Ortodoksinen kirkko Virossa .....	137

<i>Elina Kahla:</i>	Dionisin mestariteosten jäljillä .....	139
<i>Rauno Pietarinen:</i>	Kirkkokalenteri tietokoneelle .....	143
<i>Matti Sidoroff:</i>	Roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon teologinen dialogi .....	145

## **DOKUMENTTEJA**

Yhteinen roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon kansainvälinen teologinen dialogikomissio (Julkilausuma) .....	153
Statement of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church on the Situation in the Western Regions of the Ukrainian Exarchate .....	157
On the Events in Ivano-Frankovsk and Other Regions of Western Ukraine .....	159
Sosialististen Neuvostotasavaltojen laki omantunnonvapaudesta ja uskonnollisista yhteisöistä (suomennos) ..	164

<b>TIETOJA KIRJOITTAJISTA</b> .....	175
-------------------------------------	-----

## CONTENTS

### ARTICLES (with English summary)

<i>Vladimir Fedorov:</i>	Our responsibility for the integrity of creation .....	7
<i>A.I. Osipov:</i>	Creation (The first clause of the Creed) ..	21
<i>Mikhail Mudyugin:</i>	The Bible and the Nicene Creed of God's creative activity .....	32
<i>Irma-Riitta Järvinen:</i>	Old Believers and Karelian folklore .....	44
<i>Elsa Kuittinen:</i>	The Old Believers of Kuusamo .....	54
<i>Mikko Ketola:</i>	The black decades of the Solovetsky monastery .....	61
<i>Eira Hernberg:</i>	Tito Colliander – a Finnish mystic .....	75
<i>Kimmo Kärkkäinen:</i>	A short history of Orthodoxy in Estonia ..	86
<i>Pentti Hakkarainen:</i>	Regulations concerning caritative institutions and private owned churches under Justinian and his predecessors .....	95
<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	St. Gregory Palamas – defender of Orthodox tradition .....	107

### REPORTS AND SHORTER CONTRIBUTIONS

<i>Heikki Makkonen:</i>	Death i Finno-Karelian Orthodox tradition (Lectio praecursoria) .....	122
<i>Veikko Tajakka:</i>	Freedom and existence, with special deference to Nikolai Berdyaev (Lectio praecursoria) .....	127
<i>Marko Meijer:</i>	His Holiness Patriarch Pimen of Moscow and all Russia in Memoriam .....	130
<i>Madis Palli:</i>	The Orthodox church in Estonia today ...	137

<i>Elina Kahla:</i>	Tracing Dionisi's master-works .....	139
<i>Rauno Pietarinen:</i>	Computing church calendar .....	143
<i>Matti Sidoroff:</i>	Theological dialogue between the Roman Catholic and the Orthodox church .....	145

## **DOCUMENTS AND STATEMENTS**

Statement of the International Joint Dialogue Commission of the Roman Catholic and the Orthodox church .....	153
Statement of the Holy Synod of the Russian Orthodoc Church on the Situation in the Western Regions of the Ukrainian Exarchate .....	157
On the Events in Ivano-Frankovs and Other Regions of western Ukraine .....	159
USSR Law of freedom of conscience and religion (a Finnish translation) .....	164

<b>NOTES ON CONTRIBUTORS</b> .....	175
------------------------------------	-----

Vladimir Fjodorov

## Vastuumme luomakunnan eheydestä\*

Kirjakielessä sana 'vastuu' määritellään jollekulle uskotuksi tai jonkun velvollisuudeksi tehdä tiliä teoistaan sekä ottaa kannettavakseen syyllisyys niiden mahdollisista seurauksista. Kysymys on velvollisuuksista, jotka ymmärretään »lupauksiksi tai sopimuksiksi», jotka vaativat vastaanottajaltaan niiden ehdotonta täyttämistä. Mutta »vastuusta» on mahdollista puhua myös tunteiden tasolla. Silloin vastuuntunnosta puhutaan persoonallisuuden ominaisuutena tai luonteenpiirteen kasvattamisen merkityksessä.

Etiikassa ja oikeudessa vastuuta tarkastellaan käsitteenä, joka heijastaa henkilön sosiaalista ja eettis-oikeudellista suhtautumista ja yhteiskuntaan (koko ihmiskuntaan). Filosofisessa kirjallisuudessa käsitettä on ruvettu käyttämään 19. vuosisadan jälkipuoliskolta lähtien. McKeonin mukaan termi »vastuu» esiintyi ensi kertaa filosofiassa vuonna 1859 julkaistussa Bainin kirjassa *The emotions and the will*. Bain ymmärtää vastuun »rankaisemisen» (punishability) merkityksessä, koska jokainen kysymys, joka termiä tarkastellessa nousee esiin, on »syytöksen, harkinnan ja rankaisemisen» kysymys. Vastuukäsityksen kehityssuunnat voidaan esittää vektoreina, joista yksi johtaa historiallisesti kollektiivisesta individuaaliseen, ja toinen ulkonaisesta sisäiseen, tiedostettuun, henkilökohtaiseen vastuuseen. Piaget'n mukaan edellistä vektoria voidaan nimittää individualisoitumisen vektoriksi, ja toista vastuun sielullistamisen (spiritualisoitumisen) vektoriksi.

Vastuun »sielullistamisen» mukaan voidaan erottaa käsitteen kehityksessä kolmas vektori: vastuuta ei kanneta ainoastaan menneisyydestä vaan myös tulevaisuudesta. Juuri vastuun siirtymisessä retrospektiiviseltä tasolta perspektiiviselle tasolle ilmenee sen kehityksen progressiivinen suunta. Tällöin tarkoitetaan henkilön kykyä nähdä ennalta tulevien tapahtumien tulokset että hänen pyrkimystään osallistua aktiivisesti ympärillä olevan maailman muuttamiseen.

\* Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon oppikeskusteluissa 1990 pidetty alustus

Vastuun edellytyksenä on valinnan mahdollisuus, se on tietoisien etusijan antamista määrätulle käyttäytymismallille. Valinta taas tapahtuu, kun tarjolla on vähintään yksi tai mieluummin useita vaihtoehtoja. Useimmiten valinta ei ole etusijan antamista vain yhdelle mahdollisuudelle, vaan toisen mahdollisuuden tukahduttamista, hylkäämistä. Toisin sanoen henkilö kantaa vastuun sekä valitsemastaan vaihtoehdosta että hylkäämästään, toteuttamattomasta vaihtoehdosta. Vastuun subjektina voi olla yksilö, yhteisö tai jopa koko ihmiskunta. Mutta suhteiden subjektin lisäksi on oltava vielä toinenkin subjekti, jolle ollaan tilivelvollisia. Psykologisessa kirjallisuudessa tätä subjektiä nimitetään »instanssiksi». Instanssi arvioi vastuun subjektin toimintaa sekä määrää sanktiot syyllisyyden tai ansioiden määrästä riippuen.

Teemamme kannalta vastuun instanssi on Jumala. Jumala lausuu luovan sanansa: »Tehkäämme ihminen», ja käskyyn »tulkoon» ihminen on kutsuttu vastaamaan löytämällä jumalallinen aivoitus, toteuttamalla iankaikkisuudessa olemassa ollut idea. Ihmisen täytyy vastata luovaan sanaan. Tätä ihmisen vastausta Jumala odottaa. Juuri sen tähden ihminen onkin vastuullinen, että hänen sanallisena ja järkevänä olentona kuuluu vastata Jumalalle, vastata koko olemassaolollaan, koko ihmisyytensä täyteydellä.

Toisesta vastuun instanssista puhuu akateemikko V. Goldnski. Pohtiesaan ihmiskunnan itsensä tuhoamisen reaalista vaaraa hän toteaa: »Me olemme vastuussa, emme vain itsemme edessä, vaan myös koko maailmankaikkeuden edessä, vaikkapa vain ainutlaatuisen maanpäällisen sivistyksen takia.»

## Levottomuuden aiheita

Nykyään monet jo tajuavat, että ihmiskunnan olemassaolo riippuu ympäristön suojelutoimenpiteiden onnistumisesta. Akateemikko V. I. Vernadski kirjoitti: »Me elämme ihmiskunnan elämän, sen maanpäällisen historian poikkeuksellisen tärkeässä, olemukseltaan uuteen aikakauteen siirtymisen taitekohdassa. Ensi kerran ihminen on elämällään ja kulttuurillaan valloittanut koko maapallon pinnan – yleisesti ottaen koko biosfääriin, koko elämään liittyvän planeetan alan.» Jännittynyt, ja eräissä tapauksissa kriittinen ekologinen tilanne, joka on muodostunut tämän vuosisadan jälkipuoliskolla, ei ole muuta kuin merkki uuden historiallisen vaiheen koittamisessa yhteiskunnan ja sitä ympäröivän luonnon yhteistoiminnassa. Luontoon vaikuttamisen mittasuhteet ja voima ovat kasvaneet, on ilmaantunut laadullisesti uusia vaikutuksen tapoja ja muotoja, ihmisen toiminta on laajentunut niillekin luonnon alueille, jotka aikaisemmin olivat hänele saavuttamatto-



mia. Ongelma »ihminen ja luonto» on nykyään saanut aivan uuden ulottuvuuden, uuden sosiaalis-ekonomisen kansainvälis-poliittisen statuksen.

Hahmottelemme lyhyesti globaalisluonteiset perusongelmat. Litosfääri, maan kova kuori ja erityisesti sen ylin osa, on viime vuosikymmeninä kuormittunut tuntuvasti. Tämä on seurausta ihmisen aktiivisesta tunkeutumisesta maan uumeniin, seurausta ihmisen aiheuttamasta maan reliefin ja luonnon maiseman muuttamisesta, seurausta suurten insinööritekniikkaa kysyvien rakennelmien pystyttämisestä, seurausta sekä pakon sanelemasta että perusteettomasta maiden valtaamisesta maatalouskäyttöön, seurausta maankuoren hävittämisestä ja saastuttamisesta, autioittamisesta, suolaamisesta, myrkyttämisestä ja eräistä muista prosesseista. Joka kymmenes vuosi maaperän ylimmän kerroksen maailmanlaajuiset menetykset ovat 7 %. Sadassa maapallon maassa on havaittavissa väärän taloudenpidon seurauksena autioitumista. Nykyvauhdilla nämä tappiot johtavat lähimmän 30 vuoden kuluessa niiden tuottamien tuotteiden osalta koko maailman mittasuhteissa 26 miljardin dollarin menetyksiin. Jos otetaan huomioon se täysin reaalin mahdollisuus, että seuraavien 50 vuoden aikana maapallon väkiluku kaksinkertaistuu, käy hyvin ymmärrettäväksi ihmiskunnan elintarvikehuollon ongelman koko vakavuus olosuhteissa, joissa vapaat maaresurssit ehtyvät.

Verraten uusi ilmiö, joka on saavuttamassa yhä globaalimman luonteen, on litosfääriin (erityisesti maaperän, pohjavesien) saastuminen sekä intensiivinen maanalaisen alueen hyväksikäyttö (jätteiden hautaminen, öljyn ja kaasun varastointi, ydinkokeiden tekeminen, erilaisten maanalaisen varustusten rakentaminen jne.). Tämä aiheuttaa erilaisia epämiellyttäviä seurauksia.

Koska makean veden ongelma yhä entisestään vain kärjistyy maailmassa, yksi litosfääriin arvokkaimmista resursseista, pohjavedet, vaatii osakseen erityistä huomiota. Pohjavesien laatua uhkaa yhä laajeneva saastuttavien teollisuusjätteiden, mm. toksisten ja radioaktiivisten jätteiden hautaaminen.

Toinen ongelma on maapallon ilmakehä, joka on joutunut antropogeenisten, perustavaa laatua olevien muutosten alaisiksi. Ilmakehän ominaisuudet ja sen kaasukoostumus muuttuvat, ja ionosfääriin ja stratosfääriin otsonin tuhoutumisvaara kasvaa, sen pölyytyneisyys lisääntyy, alimmat kerrokset täyttyvät elollisille organismeille vahingollisista teollisista ja muuta tuotannollista alkuperää olevista kaasuista ja aineista. Tämä luo »kasvihuoneilmiön».

Laajalle levinneen käsityksen mukaan hiilihappokaasun – joka aiheuttaa noin puolet »kasvihuoneilmiöstä – päälähte on louhitun polttoaineen polttaminen. Neuvostoliiton Tiedeakatemian kirjeenvaihtajajäsen G. Savarsinin ja professori U. Clarkin (USA) äskettäin tekemät laskelmat kuitenkin osoittavat, että »kasvihuone» kaasujen päälähte on maaperän mikrobiotyh-

teisöjen rikkoutuminen Siperiassa ja osassa Pohjois-Amerikkaa. Joka tapauksessa jos ihmisperäinen kuormitus vakiintuu nykytasalleen, hyvin suurella todennäköisyydellä maapallon lämpötila tulee olemaan 0,5 astetta enemmän jokaisen seuraavan 10 vuoden aikana. Tämä pieni lämpötilan nousu johtaa siihen, että autioitumisen vauhti kasvaa sekä Aasiassa että Afrikassa. Tuntuvia ilmastonmuutoksia tulee tapahtumaan Pohjois-Amerikan pohjoisosassa, Siperiassa ja Skandinaviassa. Toinen globaalinen seuraus ilmaston muuttumisesta tulee olemaan jo alkanut meren pinnan nousun vauhdittuminen. On laskettu, että viimeisen 100 vuoden aikana meren pinta on kohonnut 10–12 cm. Nyt tämä prosessi on nopeutunut noin kymmenkertaiseksi.

Maailmanlaajuiset ilmastomuutokset eivät koske ainoastaan lämpötilan kohoamista, vaan myös planeetan pinnalle ulottuvan auringon ultraviolettisäteilyn voimakkuuden muutosta. Tämä liittyy otsonikerroksen ohentumiseen. Viimeisten 16 vuoden aikana pohjoisella pallonpuoliskolla stratosfäärin otsonipitoisuus on pienentynyt keskimäärin 3 % tiheästi asutettujen Pohjois-Amerikan ja Euroopan alueiden yllä. On laskettu, että jokainen otsonikerroksen ohentumisprosentti lisää ihosyöpään sairastuvien lukumäärää 5–7 %.

Maailmanlaajuisiksi ongelmaksi ovat muodostuneet myös happolaskeumat – sateitten, lumen, sumujen happamuuden valtava lisääntyminen, joka johtuu palamisen yhteydessä muodostuvien rikkidioksiidin ja typpioksidien valtavista päästöistä ilmakehään. Happolaskeumat alentavat satoa, tuhoavat kasvillisuutta ja elämää makeissa vesistöissä, rapistuttavat rakennuksia.

Ihmisen taitamaton ja välinpitämätön, ajoittain jopa barbaarinen suhtautuminen elolliseen maailmaan on johtanut siihen, että villieläinten sukupuuttoon kuoleminen vauhti on saavuttanut historiallisen maksiminsa. Vieläkin havahduttavampi on maapallon kasvillisuuden tuhokuva. Eräiden arvioiden mukaan 70-luvun puolivälissä joka päivä tuhoutui yksi laji ja alalaji. 80-luvun loppuun mennessä ennuste oli yksi laji tunnissa.

Erityinen huolenaihe on trooppisten metsien häviäminen (vuosittain 11 milj. ha). Tällä vauhdilla viimeinen puu saattaa olla hakattu 85 vuoden kuluttua. Tämän prosessin puhtaasti ekologiset ja sosiaali-ekonomiset seuraukset ovat mittavat: kosteushäviöt, maaperän eroosio ja autioituminen, paikallisten ilmasto-olojen muutos, valtavien, tällä hetkellä arvaamattomien luonnon ekonomisten varojen jne. tuhoaminen. Globaalisten ekologisten muutoksien tasolla on huomattava, että tropiikin muuttuminen metsättömäksi muuttaa maapallon pinnan rakennetta, toisin sanoen suurentaa sen heijastuskykyä. Tämä yhtyneenä maailmanlaajuiseen kaasu-, vesi ja energiatasapainon muutokseen synnyttää seuraamuksia, jotka voivat johtaa maapallon ilmaston epätasapainoon.

Ihmisen tunkeutuminen isännän oikeuksin vesisysteemeihin on johtanut siihen, että maapallon vesipinta, hydrosfääri, on joutunut kovalle koetukselle. Monet joet, järvet ja meret ovat muuttuneet erilaisten jätteiden ja saastuttavien aineiden kaatopaikaksi. Hydrosfäärin laadullisesta (kemiallisen koostumuksen ja vesistön ominaisuuksien) muuttumisesta on tullut meidän aikamme päätekijä makean veden määrälliselle vähenemiselle maapallolla, sekä laajamittaiselle jokien, järvien ja merien tuhoutumiselle. Vesikriisi ei ole kohtalon sanelema välttämättömyys, mutta makean veden käyttö taloudessa on arvioitava perin pohjien uudelleen. Tämä merkitsee periaatteessa uuden strategian kehittämistä ja toteuttamista, vedenkäytön teknisten, organisatoristen ja ekonomisten perusteiden hyvin syvällekyvä perestroikkaa.

Merien ongelma on myös hyvin vakava. Ihmisperäiset saasteet ovat olleet syy siihen, että biologinen produktiivisuutemme on laskenut nykyään 20 % ja maailman kalanpyynti on saaliiltaan esim. 80-luvun alussa pudonnut 15–20 miljoonaan tonniin. Syitä on monia. YK:n tietojen mukaan meriin lasketaan vuosittain 50 tuhatta tonnia pestisidejä, 5 tuhatta tonnia elohopeaa, n. 10 milj. tonnia öljyä sekä suuri määrä muita saastuttavia aineita. Tämän lisäksi joet kuljettavat joka vuosi meriin ihmisen toiminnasta peräisin olevaa rautaa, mangaania, kuparia, sinkkiä, lyijyä, tinaa, arsenikia, öljyn määrän, joka ylittää geologisten prosessien tuloksena tulevien mainittujen aineiden määrän. Merten pohjaa, mm. syvänteitä, käytetään yhä laajemmassa mitassa erityisen vaarallisten toksisten aineiden (mukaanlukien »moraalisesti vanhentuneet» myrkylliset taisteluaaineet) sekä radioaktiivisten materiaalien hautaamiseen. Eräiden arvovaltaisten järjestöjen mukaan jätesäiliöiden vuodon seurauksena tällaisilla hautapaikoilla on havaittavissa merkkejä vesien ja luonnon vaarallisesta saastumisesta.

Yksi meriin liittyvä ekologinen ongelma on ihmisen riistoasenne kalavaroihin. Niinpä esim. 60-luvulla sallittiin rikollinen turskan ylipyynti Barentsin meressä. Sitten Norjan ja Neuvostoliiton kalateollisuus siirtyi muiden kalalajien pyyntiin. Nämä olivat Barentsinmeren ekosysteemin avainlajien, turskan ja sillin, merilintujen ja hylkeiden ravintoperustaa. Sen seurauksena tuhoutuivat merkittävässä määrin linnut ja hylkeet katosivat.

Viimeisten 30 vuoden aikana on ilmennyt vielä eräs ongelma; maapallon kehän, kosmosfäärin (maapallon lähellä oleva kosminen alue) säilymisen ongelma. Ihmisen tunkeutuminen avaruuteen merkitsee määrätietoista, pitkää, ihmiskunnan historiassa aivan uusien luonnonvarojen ja luonnonympäristön valloittamispolitiikkaa.

Maapallon ulkoisin, kosminen kehä täyttää monia maapallon elämälle tärkeitä tehtäviä, jotka liittyvät sen säteily-lämpötasapainon ja eräiden geofyysisten prosessien jatkuvuuden ylläpitämiseen. Tästä johtuen maapallon kosmosfäärin ja alkuperäisten ominaisuuksien säilyttämistarve ih-

misen tunkeutuessa avaruuteen on merkittävä, elintärkeä yleismaailmallinen tehtävä. On selvää, että eräitä jo nyt harjoitettavia ja tulevaisuuteen tähtääviä kosmisen toiminnan hyötykäytön muotoja on pyrittävä rajoittamaan: roskaaminen ja muu avaruuden ja taivaankappaleiden luonnontasapainoa rikkova toiminta on ehkäistävä. Tällä hetkellä kansainvälisillä forummeilla keskustellaan paitsi avaruuden demilitarisoisesta myös säätelytoimenpiteistä (mukaan lukien kieltotoimet), avaruuden suojelemisesta ihmisen vaikutukselta vähentämällä tehtävänsä jo suorittaneita sputnikkeja (nk. avaruusjätteet), erilaisten maapallon jätteiden viennistä avaruuteen, kiinteällä polttoaineella toimivien suurten rakettikiihdyttimien laukaisemisesta avaruuteen.

Erityisen suuri ongelma on asevarustelukilpa. Se aiheuttaa jo entisestäänkin puutteellisten ja harvinaisten luonnonvarojen tuhoutumista saastutuksen ympäristöä monin tavoin. Myös vaarallisten sotateollisuusjätteiden varastoiminen ja hautaminen on epäilemättä haitallista ja tuhoisaa. Suurimmat ja tuhoisimmat haavat ihmiselle ja luonnolle voi kuitenkin aiheuttaa ydinaseen käyttö. Tämän aseiden kokeet ovat jo yli 40 vuoden ajan turmelleet elämää maapallolla. Mahdollisen maailmanlaajuisen ydinkonfliktin seurausten ekologinen vaikutus ihmiskunnalle on laajojen asiantuntijapiirien mukaan sitä luokkaa, että ydinsota merkitsisi totaalista itsemurhaa. Tuohon uhkan alla on myös ihmiskunnan elintarvikeperusta. Jos geofysikaaliset, kemialliset, termodynaamiset, ja muut maapallon kerien rakenteet rikkoutuvat, tuhoutuvat myös niiden väliset yhteistyömekanismit. Jyrkkiä poikkeamia tapahtuisi erityisesti maapallon ilmastossa. Aluksi voimakas lämpötilan nousu, sitten pitkä kylmeneminen (arktisten lämpötilojen tasolle), ns. »ydintalvi».

Ydinsodan vaikutukset, mukaan lukien luonnon radioaktiivinen saastuminen, aiheuttavat pitkäaikaisia häiriöitä luonnon ravintoketjussa, mitä syvällisimpiä muutoksia koko kasvi- ja eläinkunnan lajikirjossa, huomattavan biomassan supistumisen maapallolla jne. Nimenomaan ilmakehän, maaperän ja vesien radioaktiivinen saastuminen tekisi suurimman osan maapalloa pitkäksi ajaksi (vähintään 50–100 vuotta) kelvottomaksi ihmisen ja muiden korkeampien elämänmuotojen olemassaololle. Kokonaisuudessaan ydinsota tuhoaa siten (ainakin ihmiselämän puitteissa) monia luonnon perusprosesseja, joista ihmisen olemassaoloa, siis niiden ihmisten henkiin jääminen, jotka jostakin syistä eivät menetä henkeään välittömien sotatoimien hetkellä, on riippuvainen. »Joukkotuhoaseet» – kirjoittaa norjalainen tiedemies J. Galtung – eivät tuhoa ainoastaan elämää, sosiaalista organismia ja ympäristöä, vaan myös mekanismit, jotka turvaavat mahdollisen uudestisyntymisen, niiden määrällisen ja laadullisen uudistumisen järkevän ajan kuluessa.»

Suorien ekologisten vahinkojen lisäksi asevarustelukilpa asettaa ihmiskunnan harteille valtavan taloudellisen menetyksen ja myrkyttää kansainvälisen politiikan ilmapiirin – aiheuttaa välillisesti vahinkoa luonnolle, sen suojelulle. On tunnustettava, ettei se ainoastaan luo ydinkonfliktin syntymisen riskiä, vaan myös johtaa entistä suurempaan ekologisen konfliktin kärjistymiseen, horjuttaa toivoa mahdollisuudesta selviytyä nykypäivän hyvin vaikeista maailmanlaajuisista ekologisista ristiriidoista. Tästä kriisistä selviytyäkseen ihmiselle on välttämätöntä uusi ajattelutapa, ekologinen ajattelutapa, maailmanlaajuinen ajattelutapa. Kristityille tämän ajattelutavan perustana on kristillinen teologia, erityisesti kristillinen näkemys ihmisen ja luonnon yhteenkuuluvaisuudesta.

## **Kristillinen näkemys ihmisen ja luonnon yhteenkuuluvuudesta**

Välttämättömyys selvittää ja julistaa kristillistä suhtautumistapaa luontoon ei ole syntynyt pelkästään tehtävästä mobilisoida kristittyjen voimat ja aktiivisuus vaikeassa ekologisen kriisin tilanteessa, s.o. käytännön tehtävästä. Se on syntynyt ennen kaikkea eettisestä tehtävästä, välttämättömyydestä taistella syntiä, Jumalan luomistekoon kohdistuvaa synnillistä suhtautumista vastaan. On ilmeistä, että ympäristömme nykyisen, levottomuutta herättävän tilan on saanut aikana ennen kaikkea teollistuneiden maiden toiminta. Hallitsevana kulttuurina niissä on yleensä kristillinen kulttuuri. Mutta syntynyt tilanne on tulkittava siten, että sivistyksen kehitys, ainakin suhteessa luontoon, on kulkenut ristiriidassa kristinuskon opetuksen kanssa, ja on ollut ja on usein synnillistä, ristiriidassa Jumalan käskyjen ja tahdon kanssa. Tästä johtuen ei ole tarpeetonta vaan olennaisen välttämätöntä selvittää, mitä kristillinen kirkko opettaa luomisesta ja mikä kristillinen käsitys ihmisen ja luonnon keskinäisestä suhteesta. Tämä näyttää sitäkin välttämättömämmältä, kun törmäämme siihen, että eräät ekologian asiantuntijat selittävät kollegojensa utilitaristisen kannan perustuvan heidän kristilliseen maailmankatsomukseensa. Niinpä esim. eräs merkittävimmistä USA:n ekologeista, Floridan yliopiston professori Daniel Simberlov arvosteli amerikkalaisia virkaveljiään heidän utilitaristisesta kannastaan, jonka ydin on siinä, että täytyy suojella vain niitä eläin- ja kasvilajeja, jotka tuottavat ihmiselle hyötyä. Hän toteaa: »Ajattelen, että tässä näkyy selvästi kristillisen opetuksen vaikutus, jonka monet amerikkalaissukupolvet ovat saaneet äidinmaidossaan. Jos Jumala loi ihmisen luomakunnan kruunuksi, jota kaikki muut maapallon asujat palvelevat, silloin on loogista säilyttää vain niiden elämä, jotka ovat ihmiselle hyödyllisiä, ja

tuhota ne, jotka ovat ikään kuin vahingollisia.» Amerikkalainen historioitsija L. White on nähnyt artikkelissaan »Ekologisen kriisimme historialliset juuret» elolliseen ja elottomaan luontoon kohdistuvan humanin suhtautumisen katoamisen johtuvan perinteisestä eurooppalaisesta maailmankuvasta, joka lähtee kristinuskon eettis-uskonnollisista normeista. »Kristinuskoko... ei ainoastaan vakiinnuttanut ihmisen ja luonnon dualismia, vaan myös ilmoitti, että nimenomaisesti Jumalan tahdosta ihminen käyttää luontoa omien intressiensä mukaan.» Kummassakin muodossa väitetä ihmiskeskeisen ja luontoa halveksuvan kristillisen maailmankuvan vastuusta nykyiseen luonnon surkeaan tilaan ovat tukeneet monet läntiset tutkijat.

Tällaista käsitystä kristillisestä maailmankatsomuksesta on ehdottomasti vastustettava. Pitkemminkin asia on päinvastoin: Kristittyjen synnillinen, epäkristillinen suhtautuminen luontoon on johtanut kriisiin.

Perustaa kristilliselle käsitykselle ihmisen ja luonnon keskinäisestä suhteesta on etsittävä ennen kaikkea Raamatusta. Ensimmäinen Raamatun luomiskertomus (Gen 1:1–13) sitoo yhteen ja samaan siunauksen ihmisen ja muut maanpäälliset olennot, korostaen juuri tällä antropokosmista yhteyttä luonnossa. Toinen luomiskertomus (2:4–25) puhuu määritellymmmin ihmisen paikasta luomakunnassa. Siinä ihminen »seiso» edessämme ei ainoastaan luomakunnan kruununa, vaan myös juuri sen prinssiippinä. Ensiksi mainitaan, että kasveja ei ollut vielä luotu, koska ihmistä ei vielä ollut luotu: »Eikä ollut ihmistä maata viljelemässä» (2:5). Tämän jälkeen esitetään yksityiskohtaisesti ihmisen luomisen: »Ja Jumala teki maan to- musta ihmisen ja puhalsi hänen sieraimiinsa elämän hengen, ja niin ihmisestä tuli elävä sielu» (2:7). Tässä ihmisen luomiskertomuksessa ihminen edustaa maallisen kosmoksen hypostaasia, maallinen luonto taas hänen ruumiillisuuttaan, hänen perifeerisen ruumiinsa jatkoa. Sergei Bulgakov korosti, että »maailman omaa täyteytensä ja huippunsa ihmisessä, joka on maailman logos ja, periaatteellisesti sanottuna, maailmassa ei ole eikä voi olla mitään, mikä ei olisi inhimillistä, mihin ihminen ei voisi tunkeutua tietämyksellään, tunteellaan ja tahdollaan... koko maailma on potentiaali- nen ja perifeerinen ihmisruumis».

Maailman ja ihmisen ideaalisesta sukulaisuudesta, niiden keskinäisestä syy-yhteydestä, niiden toinen toisiinsa läpätunkevuudesta, puhui myös syvällisesti tunnettu venäläinen teologi Pavel Florenski. Hän tuo esiin maailman ja ihmisen välisen syy-yhteyden gnoseologisen, biologisen, ekonominen, psykologisen, metafyyssisen ja uskonnollisen aspektin. Gnoseologisesti kaikki mitä me tunnemme, on meidän omakeumamme ja itsetämme muodostamaamme. »Minä» on kaikki Fichten merkityksessä. Tuntemisen aktin kautta se tulee kaltaiseksemme. Biologisesti kaikki, mikä meitä ympäröi, on meidän ruumistamme, ruumiimme jatkoa. Ekonomisesti kaikki, mitä me viljelemme, tuotamme ja kulutamme, on talouttamme. Psykologi-

sesti kaikki, mitä me tunnemme, on sisäisen elämämme symbolista ruumiillistumista, sielumme peili. Metafyysisesti »muu» on todellakin samaa kuin mekin, sillä jos se olisi erilaista, se voisi liittyä meihin. Lopulta, uskonnollisesti maailma, Viisauden kuva, on ihmisen, Kristuksen kuvan äiti, morsian ja vaimo. Se on hänen kaltaisensa ja odottaa häneltä huolenpitoa, hellyyttä.

Genesiksen kuuden päivän luomiskertomuksessa ilmaistaan se yleinen ajatus, että luomakunta loppumattomassa moninaisuudessaan on hierarkkinen, että sillä on sisäinen yhteytensä, joka huipentuu ihmisessä. Kuuden päivän luomiskertomus on kertomus maailmasta ihmisenä, maailman luomisesta ihmistä varten, ihmisen tarkoitusperiä varten, ihmisen tähden. Niinpä erityisesti eläinkunta toisessa luomiskertomuksessa luodaan ihmisen jälkeen, ja suhteessa häneen sen tähden, ettei ihminen olisi enää yksin, vaan hänellä olisi apu, joka on hänelle »sopiva» (2:18). Adam antaa eläimille, jotka Jumala hänen tykönsä johdattaa, nimet, koska Jumala on luonut maailman sitä varten, että ihminen tekisi sen täydelliseksi. Ja ihminen tuntee sisältä käsin elolliset olennot, tunkeutuu niiden salaisuuteen, käskää niiden rikkautta. Ihmisen luomakunnalle suorittama nimenannolla on mystinen merkitys, koska nimi ei tässä ole tyhjä äänne, vaan tarkoituksen verho. Jumalan edessä ihmistä kehoitetaan antamaan nimi jokaiselle elävälle sielulle sen tähden, että hän tietää sen sanan, joka ilmaisee jokaisen olennon jumalallisen tarkoituksen. Ihminen antaa luomakunnalle nimen ja hallitsee sitä olentona, jolla on tajunnassaan jokaisen elollisen olennon idea. Nimenanto on vallan ilmaus suhteessa elollisiin olentoihin. Ihmisen on säädetty olla kaiken maanpäällisen keskus, hallita ja käskää ihminen esiintyy tässä luonnon hallitsijana, sen isäntänä, joka antaa »nimen» kaikelle, mikä todistaa, että kaikki on alistettu ihmiselle.

Erityisen tärkeää on selvittää käsitteiden »hallita», »johtaa» todellinen merkitys. Tähän tarkoitukseen soveltuu parhaiten Pavel Florenskin käyttämä kuva »vaimo». »Ihmisen tulee rakastaa maailmaa vaimonaan, olla sen kanssa liitossa, huolehtia siitä, ohjata sitä kirkkauteen ja henkistymiseen, ja ohjata sen voima ja kaoottiset puuskat luovaan suuntaan, niin että luomakuntaan ilmestyisi alkuperäinen kosmos.» Jäljempänä hän selventää tätä ajatusta: »Ihminen on koko luomakunnan hallitsija – hallitsija, mutta ei tyranni eikä vallananastaja, ja Jumalan, luomakunnan Luojan edessä hänen on tehtävä tili hänelle uskotusta.»

Moskovan hengellisen akatemian professori Pavel Florenski muistutti 70 vuotta sitten opiskelijoita Kristuksen käskystä »saarnata evankeliumia kaikille luoduille» (Mk 16:15). Hän kysyi: »Onko länsimainen sivistys saarna kaikille luoduille? Onko se ylösnousemuksen ja uudistumisen evankeliumia? Onko se sana uudesta maasta ja uudesta taivaasta? Kolminkertaisesti rikollista on riistosivistys, joka ei tunne sääliä eikä rakkautta luotuja

kohtaan, vaan etsii luoduista pelkästään omaa voittoa, jota ei liikuta halu auttaa luontoa ilmaisemaan siihen kätkeytyä kulttuuria, vaan joka väkisin tuputtaa ulkonaisia muotoja ja ulkonaisia tarkoituksia. Mutta sivilisaation luonnon päälle rakentaman kuoren läpikin paistaa, että luonto ei ole teknisen mielivallan välinpitämätön ympäristö, vaikkakin se tiettyyn aikaan saakka kärsiikin mielivaltaa, vaan elävä ihmisen kaltaisuus.»

Tänään me voimme vielä perustellummin allekirjoittaa nämä sanat, kuitenkin ottaen huomioon sen, että sanat »läntinen sivistys» koskevat samassa määrin meitä kuin muitakin Euroopan ja Amerikan maita. Sen tähden meidän ei tarvitse todistella, että »lähestymmepä kysymystä ihmisen ja hänen elinympäristönsä suhteesta miltä kantilta tahansa havaitsemme, että tehdessään ympäristölle väkivaltaa ihminen tekee väkivaltaa myös itselleen ja tuodessaan voitonhimonsa uhriksi hän tuo itsensä uhriksi niille voimille, joita hänen intohimonsa liikuttavat.»

Raamatun kertomuksessa nimenannosta luoduille voi nähdä myös viittauksen siihen, että paratiisissa kieli liittyi yhteen itse asioiden olemuksen kanssa, asia, joka nyttemmin on kadonnut. Tämän kielen saavuttavat uudestaan vain »armahtavaiset sydämmet», joista vanhan kirkon suuri kilvoittelija, pyhä Isaak Syyrialainen sanoo: »Armahtava sydän tarkoittaa sydämen surua koko luomakunnasta; ihmisistä, linnuista, eläimistä, demoneista, kaikista luoduista...»

Lukuisissa kristillisissä kertomuksissa kilvoittelijoista, kaikkien luotujen puolesta rukoilijoista ja siitä, miten villieläimet elävät pyhien vierellä yhtä rauhallisesti kuin silloin, kun Adam antoi niille nimet, me ymmärrämme luomakunnan kosmisen merkityksen. Jos on olemassa maailmanlaajuinen tarkoitus, niin koko maailman täytyy olla yksi Jumalan pyhäkkö, kaikkien luotujen täytyy kokoontua tuon tarkoituksen julistajan, ihmisen ympärille.

Ajatus ihmisen muinaisesta paratiisinaikaisesta suhteesta luomakuntaan, joka osittain uudistuu pyhien elämässä, ja saa koko täyteydessään täyttymyksensä tulevassa uudessa maassa, ilmenee selvästi venäläisessä ikonitaiteessa. Ikonissa »Sinusta oi autuas iloitsevat kaikki luodut» on temppelein taustaa vasten kuvattu Jumalansynnyttäjä, ja temppelein ympärille »enkelparvi» ja »ihmissuku», paratiisin kasvillisuus, eläimet ja linnut; ts. kaikkien luotujen kokous Jumalan äidin ympärillä. Ikonissa »Jokainen huokaus ylistäköön Herraa» näemme maailmankaikkeuden, ihmissuvun, enkelit, eläimet, linnut, paratiisin kasvillisuuden, ja auringon, kuun ja tähdet, ja keskellä Kristuksen taivaan sfäärin ympäröimänä. Tämä on juuri se tuleva kosmos, Kristuksessa yhteen koottu maailma, jonka Pyhän Neitsyen äidillinen rakkaus lämmittää ja joka on Jumalassa ylösnoussut. Tämän kosmoksen kristinusko asettaa maapallon nykyään vallitsevan kaaoksen vastapainoksi.



Ihmistä ei voi erottaa muusta luomakunnasta. Luonnoltaan hän on sidoksissa koko maailmaan, ja apostoli Paavali todistaa siitä, että koko »luomakunta hartaasti ikävöiden odottaa Jumalan lasten ilmestymistä» (Room 8:19). Kosminen aistiminen on aina ollut olennaista kirkon teologialle. »Jumalallistumisensa tiellä ihminen ei sysää luotansa luotua, vaan kokoaa rakkaudessaan koko synnin pirstoman kosmoksen, että se lopulta muuttuisi autuudeksi.

Tällainen on lyhyesti eräs aspekti ortodoksisesta luomisopista, ja nimenomaan maailman ja ihmisen, ihmisen ja koko luonnon keskinäisestä yhteenkuuluvuudesta. Luomakunnan eheyden säilyttämisen teologiset perusteet edellyttävät myös monia muitakin aspekteja, muita ortodoksisen teologian osa-alueita, joita tässä ei ole kosketteltu, esim. käsityksiä kuvasta ja kaltaisuudesta, Jumalan Viisaudesta, ihmisen ja koko luomakunnan jumalallistumisesta ym. Tunnettu tänä päivänä tarpeelliseksi systematisoida ne teologiset tutkimukset, jotka voivat muodostaa ekologisen ajattelun teologisen perustan.

Jo monia vuosia ekologinen teema on kiehtonut kristillisten teologien mieltä, ja siitä on keskusteltu eri ekumeenisissa tapaamisissa. Mutta systemaattinen työ on vielä edessä. Venäläisessä ortodoksisessa teologisessa kirjallisuudessa tulee ennen kaikkea mainita korkeasti pyhitetyn Metropolii Aleksin (siihen aikaan Tallinnan ja Eestin metropoliitta) työ »Kristillinen näköala ekologiseen probleemaan», ja myös M. S. Ivanovin artikkeli »Kristillinen suhtautumien luontoon» sekä J. V. Krjanevin äskettäin ilmestynyt artikkeli »ekologian ekumeeniset käsitykset». Siinä kirjoittaja toteaa: »Teologisessa tietoisuudessa ekologian ongelmat mystifioituvat ja absolutisoituvat, niihin yhdistyy erilaisia taloudellisia, ideologisia ja kulttuuriteemoja, ja ekologisesta kriisistä ulospääsyn hämärtää sen todellinen lähde – porvarilliset yksityisomistukselliset suhteet.»

Esitelmän lopuksi tekee mieli tuoda esiin vielä kolme esimerkkiä kristillisestä suhtautumisesta luontoon. Ne kumoavat täysin kristillistä maailmankatsomusta vastaan esitetyt syytökset luonnon riistämistä.

Vuonna 1912 S. N. Bulgagov kirjoitti kirjansa *Talousfilosofia* esipuheessa seuraavasti: »Evästykseni tälle kirjalle, ilmauksena sen paatokselle ja pyrkimykselle sallittakoon palauttaa mieliin F. M. Dostojevskin viisaat sanat: 'Rakastakaa kaikkea Jumalan luomaa, sekä kokonaisuutena että jokaista hiekkajyvää. Jokaista lehteä, jokaista Jumalan auringonsädettä rakastakaa. Rakastakaa eläimiä, rakastakaa kasveja, rakastakaa kaikkia esineitä. Jos rakastatte jokaista esinettä, silloin käsitätte myös Jumalan salaisuuden esineissä.' (Karamazovin veljekset, ohjaajavanhus Sosiman opetuksista). Nämä ovat kilvoittelijan sanat romaanissa, mutta miten hyvin sointuvatkaan niiden kanssa yhteen vuosisatamme pyhän Athoksen opettajan Siluanin sanat: 'Jumalan henki opettaa sielun rakastamaan

kaikkea elollista niin, ettei se tahdo vahingoittaa vihreää lehteäkään puussa eikä tallata kedon kukkaa. Näin Jumalan Henki opettaa rakkautta kaikkiin ja sielu tuntee myötätuntoa jokaista olentoa kohtaan, rakastaa jopa vihollisia, säälii riivaajiakin sen tähden, että ne ovat langenneet pois hyvästä.' »

Näiden ortodoksisten kilvoittelijoiden näkemyksiä hyvin lähelle tulevat tunnetun protestanttisen kilvoittelijan Albert Schweitzerin näkemykset: »Tänään ei tunnu aivan normaalilta tunnustaa järkevän etiikan vaatimukseksi huomaavaista suhtautumista kaikkeen elolliseen aina alimpia elämän ilmenemismuotoja myöten. Mutta joskus ihmetellään, miten paljon ihmiseltä vaatii aikaa tunnustaa etiikan kanssa yhteensopimattomaksi järjetön vahingon tuottaminen elämälle. Etiikka merkitsee rajatonta vastuuta kaikesta, mikä elää.»

Millaisiin toimiin vastuun tajuaminen ihmiskuntaa tänään kutsuu? Ennen kaikkea kasvattamaan ihmisen, joka tajuaa, että ekologian vastainen käyttäytyminen on epämoraalista. Ja jos puhutaan konkreettisesti, niin on välttämätöntä perustaa riippumaton kansainvälinen ekologien asiantuntijaelin tutkimaan kaikkea taloudellista toimintaa. On välttämätöntä taata kinkinpuolinen informaation saanti. On välttämätöntä perustaa maailmanlaajuinen ekologinen palveluelin ja sen kansainvälinen tutkimus- ja koordinaatiokeskus.

Tänä päivänä ekologisten ongelmien ratkaisusta on tullut yksi yhteiskunnan humanisuuden pääkriteeri, sen teknisen ja tieteellisen kehityksen mittari, mutta myös mittapuu, jolla voidaan arvioida niiden henkilöiden vastuuta, jotka tekevät poliittisia ja taloudellisia päätöksiä.

Hieman lyhentäen venäjistä suomentanut Matti Kotiranta

## SUMMARY

Archpriest Vladimir Fedorov, Our responsibility for the integrity of creation

The dictionary defines the word 'responsibility' as »an obligation, either imposed upon someone or adopted by someone, to be accountable or answerable for some actions and their possible consequences. In ethics and law, responsibility is treated as a category reflecting a specific social and ethico-legal attitude of a person to the society /to mankind as whole/. The philosophers introduced this term into their writings in the second half of the 19th century. A prerequisite of the responsibility is an opportunity to make a careful choice, i.e. to consider a preferable alternate behaviour. Most frequently, the choice does not mean having a preference for some one alternative, but it means a suppression or rejection of some other alternative, which promotes the first one. In other words, the person is responsible both for the trend he has selected and for the one he has rejected. The person,

or subject, of responsibility may be one man (an individual) or a group of people (a society) or even all mankind. Apart from the subject of relations, there must exist another subject to which the former subject is answerable. In psychology, the latter subject is termed »the instance«. The instance assesses the activity of subject and imposes sanctions – a reward or a punishment – according to the degree of merit or error. In our case, the instance of responsibility is God. It is God who pronounces His creating word, »Let us make man«, and it is His order for the man to »be« that man must obey, displaying the divine intention and realizing the pre-eternal idea. Man must respond to the creating word. God expects man to respond in a human manner. Man is responsible because – with his abilities of thinking and speaking he is answerable to God by his very being and the plenitude of his humanity.

Today many people have realized that the very existence of mankind depends on the measures taken to preserve our natural environment. An intense – sometimes critically intense – ecological situation in the second half of this century is but a warning that new historical stage has been reached in the relations between the human society and the natural environment. The range and the scale of man's influence on nature have grown enormously, with qualitatively new shapes and forms of that influence, with man's activity spreading over the media of nature which have hitherto been unattainable for him. Let us outline the main global problems: During the last few decades, the lithosphere – the Earth's crust, especially its upper layer – has been subjected by man to considerable anthropogenic overloads. The population of the world may double within the next fifty years. Radical anthropogenic changes take place in the earth's atmosphere; the »greenhouse effect« is developing». A special problem is cutting down of tropical forests. The hydrosphere – the water in the rivers, lakes and oceans – is also under a stress because of the industrial waste products polluting the environment of the biota in this part of the Earth. Among the ruinous factors of man's influence upon nature, the first and the most destructive is the military activity in all its forms. In order to overcome the present crisis, man needs a new way of thinking – ecological thinking, global thinking for Christians, the foundation of this new thinking is the Christian theology – particularly, the Christian viewpoint on the relationship of Man and Nature.

The need to teach and propagate the Christian attitude to nature is caused both by the purpose of promoting the efforts of Christians aimed at the elimination of the present ecological crisis, i.e. by a practical purpose, and by the problem of morality, i.e. by a Christian duty to struggle with sin – viz. a sinful attitude towards God's creation. It is clear that the present alarming state of our environment has been brought about, first and foremost, by the activity of the economically developed countries in which the Christian culture is predominant. The present situation can be explained by the fact that, Christian teaching and was, and still often is, a sin full process contradicting God's will and commandments. It is therefore essential to explain and propagate the teaching of Christian Churches on Creation, the Christian view on relations between Man and Nature. Man is inseparable from all other creatures. By his origin, he is related to the universe, and Paul the Apostle witnesses that, »For the earnest expectation cosmos is inherent in the theological teaching of the Church. »On his path towards a union with God, man does not push aside any creatures – in his love accumulates all cosmos which has been split by sin so that eventually is hold be transformed by the Grace of God«. So it is not surprising that the Orthodox teaching should be close to the idea spoken by a distinguished Protestant zealot Dr Albert Schweitzer, »Today it

does not seem quite normal to accept – as a prerequisite of reasonable ethics – a careful attitude to all things living, including the lowest forms of life. But the time will come when it will seem surprising that people should take so long to learn that meaningless injuries to anything living is incompatible with ethics. Ethics is an infinite responsibility for everything which lives.»

What actions shall be expected of mankind now that the responsibility has been assumed? First, new generations must be brought up in the awareness that a non-ecological behaviour is immoral. Nowadays, the solution of ecological problems has become a major criterion of humanism in society, of progress in science and technology, of the responsibility in the authorities taking political and economic decisions.

A. I. Osipov

## Luominen – uskontunnustuksen ensimmäinen uskonkappale\*

Yksi kristinuskon kaikille tunnustuksille yhteinen dogmaattinen perusväittäjä on oppi Jumalan toteuttamasta maailman luomisesta, joka on selvästi kirjoitettuna pyhässä Raamatussa »Alussa loi Jumala taivaan ja maan... Ja Jumala sanoi: Tulkoon... Ja tapahtui niin... Ja tuli ehto, ja tuli aamu: ensimmäinen päivä... toinen... kolmas... neljäs... viides... kuudes... Niin tulivat valmiiksi taivas ja maa kaikkine joukkoinensa». Gen 1–2:1. Myös esim., Makk 7:28, Jes 45:18, Jer 10:12; Ps 145:6; Joh 1:3; Room 4:17; Kol 1:16–17; Hebr 11:3 jne. Myös kristikunnan kaikkien arvossapidetyin ja yleisesti omaksutuin uskontunnustus jo aivan alussa tunnustaa luomisen totuuden: »Minä uskon yhteen Jumalaan, Isään kaikkivaltiaaseen, kaikkien näkyväisten ja näkymättömien Luojaan.»

Kuinka tämän totuuden ymmärtää nykypäivän kristillinen tietoisuus?

Yleisesti ottaen klausaalin ilmoituksesta voisi pääpiirteissään ilmaista seuraavin lyhyin teesein:

1. Maailma ei ole olemassa itsestään, vaan se on syntynyt Jumalan erityisen luomisaktin tuloksena.
2. Jumala ei ole tehnyt maailmaa ikuisesti olemassa olevasta aineesta, vaan hän on luonut sen, ts. sekä itse materia että maailma kokonaisuudessaan (kosmos) on kutsuttu olemattomuudesta olevaisuuteen pelkästään Jumalan kaikkivoivalla luovalla sanalla.
3. Koko maailman luominen ei ollut hetkellinen vaan »kuusipäiväinen».
4. Näkyväisen, se on aisteillamme havaittavan maailman lisäksi on luotu myös näkymätön, yliaistinen maailma.

On ilmeistä, että jokainen näistä perusväitteistä sisältää suuren joukon teologis-filosofisia ongelmia, jotka vaativat erityistä tutkimista. Tämän vuoksi pysähdymme tässä yhteydessä vain tarkastelemaan kysymystä, millainen on luomakunnan luonto tai olemus?

Tähän kysymykseen on olemassa kolme uskonnollis-filosofista päänä-

\* Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon oppikusteluissa 1990 pidetty alustus.

kökulmaa: dualistinen, panteistinen ja meonistinen (monistinen). Kenties kaikkein yleisin niistä on dualistinen, joka tarkastelee ainetta ikuisena omintakeisena substanssina, joka on se alkumateriaali, josta Jumala arkkitehti-rakentajan tavoin tekee maailman. Tästä näkökulmasta katsottuna materia ja maailma ovat itsessään substantiaalisia, ja tässä mielessä itse asiassa Jumalasta riippumattomia. Jopa siinäkin tapauksessa, että maailma tuhoutuisi, sen perusta – aine – on tuhoutumaton.

Kristillinen teologia ei voi hyväksyä tätä käsitystä. Ensinnäkään sille ei ole olemassa mitään raamatullisia perusteita. Toiseksi se diskreditoi itse idean Jumalasta olemisen ainoana korkeimpana alkuna ja lähteenä, sillä se on erottamattomasti sidoksissa metafysisen ja eettisen dualismin ajatuksiin, mikä lopullisesti sulkee sen pois Jumalan ilmoituksen piiristä.

Toinen ajatusjärjestelmä on panteistinen näkökulma, jonka mukaan maailma on jumaluuden itsensä toteuttamista. Tämän käsityksen mukaan materia ja maailma ovat Jumalan kanssa samaa olemusta, ts. niillä on yksi ja sama olemus kuin Jumalallakin. On mielenkiintoista todeta, että Jumalan ja maailman yhtäläisestä olemuksesta ovat puhuneet esim. sellaiset venäläiset ajattelijat kuin V. S. Solovjov ja S. L. Frank. Kuitenkin panteistinen näkökulma maailmaan, sen syntyyn ja olemukseen, on myöskin täysin kristinuskon kanssa yhteensovittamaton. Se ei ainoastaan riistä Jumaläkäsitteeltä korkeinta myönteistä predikaattia, jonka inhimillinen tajunta voi sille antaa, persoonallisuutta, vaan myös tarkastelee itse maailman syntyä välttämättömänä Jumalassa olevaan aktina, jonka syynä ovat hänen luontonsa ontologiset ominaisuudet. Tästä syystä panteistinen ajattelu pyrkii välttämään itse käsitettäkään 'luominen', joka edellyttää Jumalassa ehdotonta vapauden olemassaoloa. Kuitenkin, kuten isä Pavel Florenski tämän kysymyksen johdosta aivan oikein huomauttaa: »Vastoin Spinozan atomismia ja filosofien valtaenemmistöä ei Jumalan luonnosta voida tehdä mitään johtopäätöstä maailman olemassaolosta. Maailman luomisen akti – ymmärrämme me sen sitten hetkellisenä ja historiallisesti käsillä olevana tai jatkuvana ja koko historialliseen aikaan ulottuvana, loputtomassa ajallisesa prosessissa avautuvana tai vihdoinkin jo ennen aikojen alkua olevana – täytyy mahdollisuuksien moninaisuudesta huolimatta sivuuttaa ei Jumalasta lähtevänä.» Tämä lausuma formuloi riittävän selvästi yhden kristillisen uskonkäsityksen periaatteellisen väittämän, joka erottaa sen panteismista, nimittäin väittämän Jumalan absoluuttisesta henkisestä vapaudesta persoonallisena ja täydellisenä olentona.

Panteistinen kosmogonia on täysin vastakkainen kristinuskolle myös monissa sängen tärkeissä suhteissa. Samastaessaan Jumalan ja maailman olemuksen panteismi takaa ihmisen tajunnassa joko Jumalan tai maailman lakkauttamisen.

Euroopassa valtaa alaa pääasiassa ensiksi mainittu, joka johtaa ihmispalvontaan, ihmisen jumalallistamisen 'uskontoon' ja tältä pohjalta uskottomaan ylpeyden kasvuun, mikä puolestaan vääjäämättömästi synnyttää ihmisessä vieraantumista, itsekkyyden kasvua, vihamielisyyttä, älyllistä ja moraalista mielivaltaa jne. Näiden sairaalloisten ilmiöiden kehitys päättyy vääjäämättä siihen, että vähintäänkin tunnustetaan niiden olemassaolon oikeus (erityisen havainnollisesti tämä ilmenee musiikin, kirjallisuuden, taiteen ja ajattelun piirissä, missä periaate »kaikki on luvallista» röyhkeästi sivuttaa vapauden periaatteen) yhteiskunta myös allekirjoittaa itselleen kuolemantuomion. Ei kuitenkaan pidä ajatella, että tämä koskee vain ei-uskonnollista, ei-kristittyä yhteiskunnan osaa. Valitettavasti panteismin periaatteet vaikuttavat hyvin voimakkaasti myös uskonnollis-filosofiseen ja teologiseen ajatteluun horjuttaen sisältä käsin kirkkoa ja vieroittaen kristittyjä yhä enemmän pois oikeasta Jumala-käsityksestä ja jumala-suhteesta.

Panteistinen käsitys maailman synnystä asettaa voittamattomia loogisia rajoja myös tärkeimpien ihmiskunnan kysymysten ratkaisemiselle. Näitä ovat kysymys totuudesta ja harhasta, hyvästä ja pahasta, vapaudesta ja mielivallasta, kauneudesta ja rumuudesta, kärsimyksestä ja hyödystä jne. Panteismissa tarjotaan näiden kysymysten ainutlaatuisia ratkaisua. Koska kaikki nämä polariteettiset kategoriat vääjäämättä saavat viime kädessä alkunsa samasta lähteestä – »Jumalasta – maailmasta» – niiden välillä ei itse asiassa ole mitään periaatteellista eroa, mitään antagonismia. Uskonnolliset ja antropologiset johtopäätökset, jotka tästä aiheutuvat, ovat ilmeiset – nimittäin lujien maailmankatsomuksellisten ja eettisten päämäärien ja kiintopisteiden katoaminen, lukuunottamatta ahtaan utilitaarisia, pragmaattisia tai parhaassa tapauksessa abstraktis-kontemplatiivisia, elämän ulkopuolisia kiintopisteitä.

Torjuessaan dualistisen ja panteistisen käsityksen, kristinusko hyväksyy ajatuksen maailman luomisesta »tyhjästä», »ei olevaisista» (2 Makk 7:28) »näkyvästä» (Hebr 11:3) Jumalan sanalla (Hebr 11:3). Evankelista Johannes sanoo aivan evankeliuminsa alussa Logoksesta: »Kaikki on saanut syntynsä Hänen kauttaan, ja ilman häntä ei ole syntynyt mitään, mikä syntynyt on» (Joh 1:3). Nämä ja monet muut raamatunkohdat, kuten koko kontekstikin, jonka kirkon isät ovat ymmärtäneet täysin yksiselitteisesti, puhuvat luomisesta aktina, jossa kolmipersonainen Jumala antoi olemassaolon sekä itse materiaalille että koko maailmalle »olemattomuudesta», »tyhjästä». Juuri tämä »tyhjästä» onkin yksi vaikeimmista ongelmista luomisen salaisuuden teologisessa ymmärtämisessä. Kysymys ei ole vain siitä, että ns. talonpoikaisjärjen mukaan tyhjästä ei synny mitään, vaan myös kiinnostuksesta ymmärtää itse maailman luontona, joka, jos ajatellaan suoraviivaisesti Raamatun kontekstia luomisesta, osoittautuu olemuksettomaksi, tyhjäksi, mikä merkitsee samaa kuin aavemainen, sellainen

jolla ei ole olemista. Mutta tällaisen johtopäätöksen kristin-usko juuri päätäväisesti torjuu sekä dogmillaan inkarnaatiosta että opetuksellaan yleisestä ylösnousemuksesta. Edessämme on ilmeinen antinomia, jonka syvällisempää tajuamista varten on tarpeen tietty teologinen analyysi.

Teologinen tulkinta maailman luomisesta on löydettävissä pyhän Gregorios Palamaksen 14. vuosisadalla huolellisesti muokkaamasta kirkon opista, jonka mukaan Jumalassa on välttämätöntä erottaa hänen olemuksensa eli luontonsa, joka on ehdottoman transsendenttinen luomakunnalle, sekä hänen energiansa eli toimintonsa, jotka ovat ihmisen ymmärryksen saavutettavissa. Tämän teologisen mallin perusidea näkyy riittävän selvästi jo esim. seuraavasta pyhän Gregorios Palamaksen lausumasta: »Jumala on olemassa ja häntä nimitetään kaiken olevaisen luonnoksi, sillä kaikki on osallista Hänestä ja on olemassa tämän osallisuuden tähden, mutta osallisuutena ei hänen luontoonsa, vaan hänen energioihinsa.»

Kommentoidessaan tätä lausumaa professori, rovasti V. Senkovski kirjoittaa: »Jumalalliset energiat tunkevat maailman läpi, näiden energioiden kautta Jumala pitää yllä maailmaa ja ohjaa sitä. Tämä pyhän Gregorios Palamaksen oppi, joka suojaa jumaluuden apofaattista elementtiä ja samalla selvittää Jumalan »kaikkialla läsnäoloa» (ubikviteettiä) maailmassa, jumalallisissa energioissa, ei ainoastaan ole tärkeä teologialle, Jumalopin puhtaudelle; vaan se on tärkeä myös metafysiikalle, maailman ymmärtämiselle. Maailmassa on ei ainoastaan pinta (kuori), jota voidaan mitata ja aistein tajuta – kaiken läpi maailmassa kulkevat jumalallisten energioiden säteet ja suorittavat eläväksi tekevän ja muuttavan työnsä. »Maailman kaikkien kudosten läpi kulkevat jumalallisten energioiden säteet: kuulumatta luomakuntaan, olematta luotuja »nämä säteet eivät voi olla samastettavissa meiltä salattuun Jumalan olemukseen – ilman tämän Jumalan olemuksen ja hänen jumalallisten energioidensa eron painokasta tunnustamista emme voi ymmärtää maailmaa elävänä kokonaisuutena emmekä myöskään Jumalaa vaipumatta puhtaaseen transsendentalismiin.»

Tunnettu venäläinen uskonnollinen ajattelija Jevgeni Trubenskoi ilmaisee saman ajatuksen hieman toisin. Hän on sitä mieltä, että ennen aikojen alkua ollut Sofia, Viisaus, sisältää itsessään ikuiset ajatukset, kaiken luodun, koko sen maailman, joka toteutuu ajassa, esikuvat. Siis ennen aikojen alkua tapahtuneessa luomisaktissa. Jumala ennen aikojen alkua näkee olemattomuuden täynnä äärettömän moninaisia positiivisia mahdollisuuksia. Hänessä ikuisuudesta lähtien ollut suhteeton olemattomuus on muuttunut suhteelliseksi sekä olemattomuudeksi, so. positiiviseksi potentiaaliseksi mahdollisuudeksi, tai tietyn olemassaolon mahdollisuudeksi... on olemassa se, mikä saa muotonsa ajassa.

Pyhä Maksim Ispovednik (Tunnustaja) on kirjoittanut tästä kenties kaikkein selvimmin: »Ikuisuudesta alkaen Hänessä olemassa olleille asioiden



ja esineiden tiedolle Luoja, kun hän kasto parhaaksi, ilmoitti olevaisuuden (ουτιωτιν) ja toi sen maailmaan (προεβαλετο).»

Kaikki tarkastellut lausumat sisältävät itse asiassa yhden ja saman ajatuksen siitä, että jumalalliset energiat (ennen aikojen alkua Sofian ideat, »asioiden ja esineiden tieto», jumalallinen sana) ovat olleet se, mikä on toteuttanut materian ja sittemmin kosmoksen kaikessa sen moninaisuudessaan ja suuruudessaan, mukaan lukien luomakunnan kruunun, ihmisen. On toteuttanut, ts. »ilmoittanut olevaisuuden», olemuksen, olemalla perusta, »esineiden» olemassaolon »luonnolle», niiden substanssille. Näin maailma osoittautuu Jumalan ikuisten, luomattomien ideoiden (energioiden) aineelliseksi toteutukseksi luotuina, ja se on olemassa vain sen tähden, että se on osallinen Jumalan energioista, vaikkakaan se ei ole osallinen hänen luonnostaan. Tästä seuraa, että kosmos ilman sen substantiiviseksi muuttuvaa jumalallista energiaa ei ainoastaan ole ei-mitään, ei-oleminen, vaan että sitä yksinkertaisesti ei voi edes kuvitellakaan. Maailman olemisen perustuu yksinomaan Jumalan sanan energiaan, voimaan: »Ja Jumala sanoi: »Tulkoon... ja tapahtui niin.» »Hänessä me elämme, liikumme ja olemme» (Apt 17:28). Toisin sanoen maailman perustaan ei ole joku materialainen substanssi, vaan Jumalan luomaton, henkinen ajatus maailmasta, ja tässä mielessä »Jumala on olemassa ja häntä kutsutaan kaiken olevaisen luonnoksi».

Siitä, että maailman luominen ei ole syntymistä Jumalan luonnosta, kuten panteismi tämän käsittää, vaan on hänen energioidensa toiminto, kirjoitti jo pyhä Kyrillos Aleksandrialainen. »Luominen» hän opetti, »on toiminnan (*energeias*) tuntomerkki, ja synnyttää – luonnon. Luonto ja toiminta puolestaan eivät ole yksi ja sama asia; ei siis ole yksi ja sama asia synnyttää ja luoda».

Täten annetun teologisen tulkinnan puitteissa maailma ei ole mitään absoluuttisen ulkopuolista, vierasta sen luoneelle Jumalalle, Hänestä täysin erillistä; jotain, johon Jumala ei voi olla edes kosketuksissa (Filon Aleksandrialainen), kuten seuraa dualistisesta maailmankatsomuksesta. Maailma ei myöskään ole emanaatiota tai persoonattoman jumalallisen luonnon aikaansaannos, missä faktisesti ei jää jäljelle ei Jumalaa eikä maailmaa autenttisenä realiteettina, kuten tapahtuu panteismissä. Kristillisessä käsityksessä maailma on yhtäältä erottamattomasti ja jakamattomasti yhdistetty Luojaansa, koska se on hänen ikuisten luomattomien energioidensa toteutus. Toisaalta maailma ei ole osallinen Jumalan luonnosta (olemuksesta), ei sulaudu häneen säilyttäen reaalisuutensa, »kasvonsa», muuttumattomuutensa.

Tämä Khalkedonin kaavan prinssiippi Jumalan sekottamattomuudesta, muuttumattomuudesta, jakamattomuudesta, erottamattomuudesta suhteessa maailmaan kulkee koko sen historian läpi ja toteutuu siinä kolmessa

eri muodossa. Ensimmäinen on maailman luominen, jossa sen yhteenliittyminen jumaluuteen on Khalkedonin prinssiipin mukaan osallisuutta Jumalan energioihin mutta ei hänen olemukseensa. Toinen on Inkarnatio, jossa saman prinssiipin mukaan tapahtuu jo jumalallisen ja inhimillisen luonnon yhdistyminen Jeesuksessa Kristuksessa. Kolmas on yleinen ylösnousemus, uusi taivas ja uusi maa (Ilm 21:1), kaiken uudistuminen, kun Jumala on kaikki kaikessa (1 Kor 15:28). Jumalan yhteenliittyminen koko ihmiskuntaan ja koko luomakuntaan saavuttaa ääriasteensa kuitenkin sekoittumatta tai sulautumatta, so. saman Khalkedonin prinssiipin mukaan. Tässä Jumalan luomakunta saavuttaa Jumalaan osallistumisen täyteen, jumalallistumisen täyteen. Kuitenkin suorien Jumalan ilmoituksen tietojen puuttuessa on mahdotonta sanoa jotakin konkreettisempaa tämän jumalallistumisen luonteesta.

On välttämätöntä viitata myös eräisiin seurauksiin, jotka johtuvat esitetystä käsityksestä maailman luomisesta.

Ensinnäkin voidaan puhua koko luomakunnan jumalallistumisesta mahdollisuutena ja prosessina yhä suurempaan osallisuuteen Jumalan kanssa, ei ainoastaan persoonallisen ihmisen, vaan myös itse materiaalisen ihmisruumiin, alimpien luotujen, luonnonvoimien, esineiden jne.

Toinen seuraus koskee ihmisen jumalankaltaisuuden ymmärtämistä. Koska »Luoja... ilmoitti olevaisuuden» ihmiselle kokonaisuudessaan, ei yksin sielu, vaan myös ruumis yhdessä sen kanssa ovat Luojaansa kuva. Tästä johduen myös yleinen ylösnousemus on lain sanelema tapahtuma, jolle on laskettu perusta jo itse luomisessa ja joka ilmentää Jumalan toiminnan (energian) muuttumattomuutta suhteessa ihmiseen ja koko luomakuntaan.

Kolmanneksi tarkasteltu käsitys on pidettävä erossa toisesta, radikaalisesti mekanistisesta maailmankäsityksestä. Kristillisen näkemyksen mukaan maailma ei ole kuollut liikkuva systeemi, ei hengetön mekanismi, ei joutilaan järjen kokeiden objekti, vaan jumalallisten energioiden läpikäynti ja sen tähden elävä, tarkoituksenmukaisesti luotu, kaunis ja kokonainen organismi, joka vastaavasti vaatii osakseen ihmisen taholta järkevää ja kunnioittavaa suhtautumista. Viimeksi mainittu kohta on nykyään erityisen merkittävä ihmisen toiminnan seurauksena tapahtuvan hänen oman asuinympäristönsä tuhoutumisen jyrkästi lisääntyvän vaaran johdosta. Tässä ei ole tarpeen puhua konkreettisista ongelmista, jotka liittyvät koko maailman ja sen eri alueiden ekologiseen tilaan, eikä niistä tieteellisteknisistä toimenpiteistä, joita esitetään ja muokataan niiden ratkaisemiseksi. Kirkolla on tässä kysymyksessä oma erityinen toiminta-aspektinsa: eettisyys.

Kirkkojen maailmanneuvosto on jo esittänyt tähän historialliseen hetkeen yhteisesti tutkittavaksi aiheita »Oikeudenmukaisuus, rauha ja luoma-

kunnan eheys», tuoden siinä esiin huolestumisensa peruskysymykset. Kuitenkin käy yhä ilmeisemmäksi, että ihmiskunta oikeudenmukaisuuden ja rauhankin vallitessa tuhoutuu, ellei se säilytä, tarkemmin sanoen nyt jo maksimaalisesti uudista luomakunnan eheyttä. Ainakin yhtä ilmeinen on se tosiasia, että sekä ympäristön tuhoutumisen syy että sen mahdollisen ylösnousemuksen päätekijä on siitä vastaavan ihmisen henkis-moraalinen taso. Tämän vuoksi ekologinen probleema ei ole ensisijaisesti materialainen ongelma vaan moraalinen, jonka ydin ei ole ympäristö vaan ihminen.

Mikä tällöin on kaikkein tärkeintä ihmisessä? Se on se elämän päämäärä, joka ohjaa koko hänen toimintaansa ja johtaa koko hänen aktiivisuuttaan. Kristuksen evankeliumi avasi maailmalle siihen asti tuntemattoman päämäärän. Se on rakkauden löytäminen, sen vakiinnuttaminen itsessään ja sen toteuttaminen elämässä. Tyydyttäessään kaikki ihmismielen ja elämän ihanteen vaatimukset, se on samalla myös luotettava kriteeri arvioitaessa ihmisten toimintaa ympäröivässä maailmassa. Ja joskaan ei ole epäilystä siitä, että pääasiallinen liikuttava voima luonnon tuhoamisessa on ollut ihmisen itsekeskeisyys ja egoismi, kapeasti käytännöllisten, puhtaasti materiaalistien intressien ylivalta ellei peräti herruus suhteessa henkisiin intresseihin (sääli ja armeliaisuus jokaista ihmistä kohtaan, elävää luontoa kohtaan, kauneuden tunne, järkevyyys, intohimottomuus, tarpeiden kohtuus, rakkaus kaikkia luotuja kohtaan) ei ole epäilystäkään myöskään siitä, että luomakunnan eheytymistäkään ei voida toteuttaa ilman ihmisten henkisen eheyden muotoutumista. Enemmänkin; sitä ei voida edes ajatella: »Vilpilliseen sieluun ei pääse viisautta eikä se tule ainoastaan ruumiiseen, jota synty orjuuttaa» (Viisauden kirja 1:4).

Mutta miten toteuttaa tämä ihmisen uudistuminen? »Aika on tuomion alkaa Jumalan huoneesta» (1 Piet 4:17), sanoo Raamattu. Siispä kirkosta täytyy alkaa myös elämän uudistuminen. Kirkolla on ihmisestä tieto, jota maailma niin kipeästi kaipaa. Se on tieto oikeasta elämästä, jota kutsutaan askeesiksi. Siihen sisältyvät objektiiviset lait ja valtavan kristittyjen joukon suunnattomissa kokemuksissa muokatut ja huolellisesti koetellut keinot. Kirkko osoittaa oikean tien samoin kuin mahdollisen erehdyksen tuntomerkit. Tämä tieto soveltuu yhtä lailla elämän kaikkiin olosuhteisiin, vaikka se on luonnollisesti myös riippuvainen olosuhteista. Täydellä varmuudella tämä tieto johdattaa ihmisen elämän päämäärään – »täydellisyyden siteeseen» (Kol 3:14) – rakkauteen. Valitettavasti nykyajan kristikunta tuntee vain vähän tätä tietoa, jota kirkon isät sen ensiarvoisen merkittävyyden tähden nimittivät »tietojen tiedoksi». Mutta tämä on vielä yksi kannustin yleiskristilliseen tutkimukseen, joka voi olla vankka perusta kirkkojen ja koko maailman elämän todellisen uudistusprosessin alueella. Tällaisia ovat eräät johtopäätökset, jotka johtuvat Raamatun kosmogoniasta, sen perusteisiin, teologiasta tajuamisesta, että Jumala on luonut maailman »ei-olevaisista».

Sangen mielenkiintoisia ovat myös eräät nykyajan luonnontieteelliset teoriat, jotka ovat tulleet johtopäätökseen aineellisen maailman aineellisesta olemattomuudesta. Mielenkiintoisen ajatuksen tällä tasolla on esittänyt esim. eestiläinen akateemikko G. Naan antimaailman eli »symmetrisen maailmankaikkeuden» teoriassaan.

Kuten tunnettua nykyaikainen fysiikan kehitys on johtanut ns. antihiukkasten löytämiseen lähes kaikille tunnetuille hiukkasille. Hiukkaset ja antihiukkaset ovat eräänlaisia kaksoisolentoja, jotka eroavat toisistaan vain vastakkaisin varauksin. Mutta jos hiukkaset ovat maailmamme »tiiliskiviä», niin antihiukkaset ovat vain sen »vieraita», jotka mitättömiksi hetken osiksi ilmestyvät tähän maailmaan. Antihiukkasisten ja hiukkasisten kohdatessa toisensa tapahtuu räjähdys, jonka tuloksena ne molemmat tuhoutuvat, luovuttaen tällöin valtavan määrän energiaa. Lukuisten antihiukkashavaintojen ja niiden maailmassamme käyttäytymisen tutkimisen perusteella eräät tiedemiehet ovat päätyneet ajatukseen antimaailmankaikkeuden olemassaolosta, joka on samankaltainen meidän maailmamme kanssa ja elää sen kanssa rinnakkain, mutta on varaukseltaan sille vastakkainen.

Naanin teorian ydin on väite siitä, että maailman molemmat puoliskot – maailma ja antimaailma – syntyvät viime kädessä absoluuttisesta tyhjiöstä. Pitäydyttäessä tiukasti häviämättömyyden lakiin väitteen tyhjiöstä syntymisen mahdollisuudesta täytyy tuntua hyvin paradoksaaliselta. Sillä häviämättömyyden laki on juuri siinä, että tyhjästä ei synny mitään, tyhjiys ei voi synnyttää jotakin. Tässä kehitetty systeemi ei missään määrin kiistä tätä väitettä. Tyhjiys ei todellakaan voi synnyttää jotakin, mutta se synnyttää jotakin enemmän – jotakin ja anti-jotakin samanaikaisesti. Tämän esitettävän hypoteesin pohjana on viime kädessä se yksiselitteinen tosiasia, että yhtälö  $-1/+1=0$ , voidaan lukea myös kääntäen, oikealta vasemmalle:  $0 = +1/+1$ . Jälkimmäinen yhtälö ei ilmaise vain kosmologiaa, vaan myös kosmogoniam. »Maailman alkurakennusaineena» on tyhjiys, tyhjiö. Keskimäärin summittaisen symmetrisen maailma muodostuu yksin tyhjiydestä. Tämän vuoksi se voi syntyä tyhjiydestä, vaikka pitäydyttäisiin tiukasti kaikkiin häviämättömyyden lakeihin. Identtisiä nollan kanssa ovat kaikki paikallis-ajalliset intervallit ja koordinaatit. Symmetrisen maailma on sellainen, että keskimäärin se ei sisällä mitään, ei edes paikkaa ja aikaa.

Esitetty antimaailman teoria on varsin epätavallinen ideassaan fyysisestä tyhjiöstä, »tyhjästä» maailman alkumaterialina. On ilmeistä, että tämä ajatus yhtäältä sointuu yhteen Raamatun opetuksen kanssa aineellisen maailman, toisaalta asettaa välttämättä tajunnan eteen filosofisen kysymyksen siitä liikuttavasta voimasta, joka »särkien» ideaalisen tyhjiön ja luoden rakenteeltaan ja elämältään ihmeellisen kosmoksen säilyttää mitä suurimmassa määrin sen häilyvän olemisen. Tämän teorian puitteissa tällaiseksi voimaksi ei voida edellyttää mitään materiaalista. Ei-aineellisen

olemisen, joka on kaiken olemassa olevan alkulähde, tunnustaminen taas johtaa teistisen, raamatullisen maailmankatsomuksen alkuperusteisiin; maailmankatsomuksen, jonka oppi kiteytyy siihen, että »alussa Jumala loi taivaan ja maan».

Hieman lyhentäen venäjältä suomentanut Matti Kotiranta

## SUMMARY

### A. I. Osipov, Creation (The first clause of the Creed)

One of the interconfessional dogmas of Christianity is the teaching on creation of the world by God as it is clearly written down in the Bible. What is the meaning of this truth for the modern Christian mind? The reaching of the Revelation may be summed up briefly as the following concepts: (1) The World did not appear by itself but is a result of God's creative activity. (2) The world was not transformed by God from some everlasting matter but was created by Him, i.e. the matter and the world as a whole (cosmos) were brought to life from non-existence (ex-nihilo) through His omnipotent creative Word only. (3) The creation of the world as a whole was not instantaneous but took six days. (4) Alongside with a visible world – a world that can be perceived by man – another world was created, a world invisible and imperceptible. It is obvious that each of the four statements involves a complex of theologico-philosophical problems needing a special examination. We shall limit the examination by one question, what is the nature, or the essence, of the created world?

There are three major views of religious philosophy upon this problem: dualistic, pantheistic, monistic. The simplest of them is the dualistic view, according to which the matter is an eternal substance existing of this own and serving the original material from which God creates the world like an architect or a builder. Christian theology cannot accept this notion. It has no reference in the Bible. From the pantheistic point of view, existing in many variants which are all reduced to one idea, the world is the matter and the world are either of the same substance as the Deity. Pantheistic cosmogony is opposed to Christianity. By identifying the essence of God with the essence of the world, pantheism quarantees the annihilation – in man's conscience – of either one or the other. The annihilation of the former generally occurs in Europe, resulting in a cult of Man, a »religion of Man-God», and consequently leads to an incredible increase of pride, which in its turn leads to alienation, egoism, hatred, dictatorial mental and moral behaviour, etc.

Christianity rejects the concepts of dualism and pantheism, and affirms the idea of creation ex nihilo, from non-existence (2. Mac. 7, 28), from the invisible (Heb. 11, 3) through the Word of God (Heb. 11, 3). The theological interpretation of the world creation is based on the wellknown Church teaching, which was elaborated by St Gregory Palamas in the 14th century, on the necessity of distinguishing – in God – between His essence or nature, which is absolutely transcendental for the created world, and his energies or actions, which are

perceptible for the human mind. Therefore, in the framework of the present theological interpretation the world is not something which is absolutely external or alien for God who has created it; it is not a thing separate from Him or out of contact with Him (cf. the teaching of Philo Judaeus), which is suggested by dualism; nor is the world an emanation or an outcome of some impersonal divine nature (essence) which practically has no place for God or the world as authentic realities – as is suggested by pantheism. The Christian faith teaches that the world is inseparable and indivisible from its Creator, since it is a realization of his and indivisible from its Creator, since it is a realization of His eternal non-created energies; on the other hand, the world is not of the nature of God; therefore, the world does not merge with Him, but keeps its own reality, its »personality«, its immutability. Thus »Chalcedonic« principle of God being inseparably, indivisibly, immutably, eternally united with the world is valid for the entire history of the world and manifests itself in three different forms. The first form is the creation of the world; according to the »Chalcedonic« principle, the union of the world and God is on the level of energy; the world is related to God's energy but not to His essence. The second form is the Incarnation; according to the same principle, the Divine nature and human nature are united in Jesus Christ. The third form is the general resurrection, a new heaven and a new earth (Rev. 21:1); a reconstruction of everything, when God is all in all (1 Cor. 15:28); a union of God with all mankind and all Creation which will reach an utmost degree without merging or dissolving i.e. in accordance with the same »Chalcedonic« principle. In this case God's Creation becomes fully of God and godliness. It is hardly possible to say anything more concrete on deification.

According to the Christian view, the world is pierced with divine energies – therefore it is a well-arranged beautiful whole, which requires a rational and reverent attitude on the part of man's activity may result in the destruction of environment. We all know about the concrete problems caused by the ecological situation in the world and in certain regions of the world, as well as about the scientific and technological measures which are offered and carried out in order to solve those problems. In this the Church has her own field of activity – Her field is morality. The World Council of Churches has put forward a theme for our joint examination and research, »Justice, Peace, and the integrity of Creation«, considering it a most vital current issue. It is growing more and more evident, however, that mankind – even with peace and justice attained – may perish, if the integrity of nature is not kept, or, to be more exact, if man does not do his best to restore the integrity. Equally evident is the fact that it is the moral standard of mankind which both causes the destruction of environment. The ecological problem, therefore, is moral problem rather than a material one, with the nucleus of the problem being man rather than his environment.

How can this restoration of man be attained? We find the answer in the Holy Scriptures – »The time is come that judgement must begin at the house of God« (1 Pet. 4:17). It is in the Church that the revival of man must begin. The Church has a knowledge of man, which is so needed by the world – it is a teaching of righteous life, which is called asceticism. This doctrine contains objective laws and practical means supported by a vast Christian experience; it indicates the true path and teaches to avoid possible errors. This theory is applicable to all stations and conditions, which – in their turn – determine the degree of success (perfection) in ascetic practice. It is certain to lead the man to his goal in life – to »the bond of perfectness« (Col. 3:14), i.e. to love. Unfortunately, modern Christianity knows little of this theory which was called »the science of all sciences« by the Fathers

of the Church who considered it to be of utmost importance. This is another reason why it should be learnt by all Christians in order to form a basis for the actual process of reviving the life in the Church and, consequently, in the world (Mt. 5:13) and of the world (Rom. 8:19–22).

**Mihail Mudjkin**

## **Raamattu ja nikealais- konstantinopolilainen tunnustus Jumalan luovan toiminnan valossa\***

Sanalla 'tvorenije' (saks. Schöpfung) on venäjän ja saksan kielessä kaksoismerkitys. Se voidaan ymmärtää tarkalleen rajattuna toimintaan (verbistä 'tvorit'), synonyymina konkreettisemmalta kuulostavalle substantiiville 'sotvorenije' tai tämän toiminnan tuloksen merkityksessä, mikä slaavin kielessä on yksiselitteisesti ilmaistu sanalla 'tvar', luomakunta. Käsitteet 'tvar' ja 'tvorenije' samoin kuin kantaverbi 'tvorit' (tai etymologisesti loppuunsaatu toimintaa kuvaava verbi 'sotvorit') tarkoittavat, so. edellyttävät ajatteluprosessissa luomisen subjektin, luoja 'tvoretz', joka toteuttaa (tässä hetkessä, menneisyydessä tai tulevaisuudessa) luomistyön ja myös luomisen objektin – luomakunnan (tvar).

Puhekielessä verbien 'tvorit', 'sotvorit' synonyymeina käytetään verbejä 'sozdavat' ja 'sozdat'. Kuitenkin itse sanan 'so – zdat' rakenne viittaa tämän toiminnan yhteyteen, käsitteeseen 'zdanije' ja ajatuksellisesti sen kanssa läheisiin käsitteisiin 'postroika' ja 'sozdat'. Kaikki nämä käsitteet ovat merkitykseltään siinä määrin samankaltaisia, että niitä voidaan pitää venäjän kielessä lähes synonyymisina. Ne kaikki määrittelevät toiminnan tuloksen ihmisen tavanomaisesta toiminnasta käsin, missä prosessissa mistä tahansa aineesta, joita kutsutaan materiaaleiksi, ihmisten intellektuaalisin ja fyysisin voimavaroin 'lucdaan' (sosdaetsja, sooryshaetsja, stroitsja, izgatovljaetsja, proizvoditsja) uusi objekti – talo, instrumentti, mekanismi, kulkuväline, mikä tahansa jokapäiväiseen elämään kuuluva esine. Itse prosessissa (näiden objektien valmistamiseksi) kutsutaan tuotannoksi 'proizbodit' (verbistä 'proizvodit'). Tässä verbin merkitys viittaa alkuun, jossa valmistusprosessin seurauksena 'saa alkunsa' (ishodit), 'luodaan' (proizvoditsja) kyseessä oleva objekti, tuote.

Näin itse kielessäkin kuvastuu se hyvin laajalle, jopa jokapäiväiseen elämään levinnyt ajatus, että aineellisessa maailmassamme jonkin esineen luomiseen, rakentamiseen, valmistamiseen tarvitaan alkumateria. Itse luo-

\* Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon oppikusteluissa 1990 pidetty alustus.



minen, tuotanto taas ajatellaan työprosessina, joka koostuu materiaalien valinnasta, niiden työstämisestä, viimeistelystä, kokoamisesta, jossa viimeisenä vaiheena voidaan pitää uuden objektin kokeilua, sen käyttöön ottamista. Jos tämä välttämättömyyden ajatus otetaan kaiken ihmistyön aksioomaattiseksi ennako-olettamukseksi, silloin parhaana ilmauksena sen paikkaansapitävyydestä voitaneen pitää jo muinoin tunnettua lausahdusta »ex nihilo fit nihil».

Jos alkumateriaalien olemassaoloa – olivat ne sitten luonnonrikkauksia, tai puoliteollisia materiaaleja, s.o. luonnonvaroja, joita jostain syystä ei ole saatu hyödynnetyiksi – voidaan pitää ensisijaisen välttämättöminä elementteinä valmistettaessa uusia objekteja, jotka tavalla tai toisella soveltuvat tähän tarkoitukseen, niin toisena ainakin yhtä oleellisena ja välttämättömänä kaiken tuotannon, erityisesti luomisen, elementtinä on pidettävä luovaa persoonaa, jota voimme nimittää, kuten poliittisessa taloustieteessä on tapana tehdä, työvoimaksi, mutta jota me kutsumme tämän tai tuon objektin 'luojaksi' ('tsozdatel'). Viimeksi mainitun termin osuvuutta kuvaava se, että se tulee hyvin lähelle yllä mainittua, persoonan aktiviteetin määritelmää, jota edellä nimitimme eri tavoin 'rakentamiseksi' ('postrojenije'), valmistamiseksi' ('izgotovlenije') tai – useimmiten 'luomiseksi' ('sozidanije'). Miten tuote tai laite eroaa siihen käytetystä materiaalista? Yleensä tuote arvioidaan (esim. rahayksiköissä) kalliimmaksi kuin siihen käytetty materiaali, ja materiaalin arvo muodostaa vain osan tuotteen arvosta. Kuitenkin määrällisesti (esim. painon mukaan) tuote ei ylitä sen valmistukseen käytettyjä materiaaleja. Päinvastoin, melkein aina valmistuksessa kasaantuu ns. tuotantojätteitä, joiden paino usein ylittää itse tuotteen painon.

Tuotteen (laitteen) perusero verrattuna sen valmistukseen käytettyihin aineisiin on siinä, että se soveltuu niihin käyttötarkoituksiin, joita sille sen valmistuksen yhteydessä on asetettu. Tällainen tuotteen soveltuvuus saavutetaan fyysisen ja älyllisen, ts. henkisen työn tuloksena. Jos fyysinen työ siihen liittyvin energiakulutuksineen voidaan laskea kilowattitunneissa tai kaloreissa (viimemainittu mittausyksikkö on eniten käytetty), henkistä energiaa on vaikea arvioida ja jopa sen määrittäminenkin luonnontieteellisen lähestymistavan puitteissa asettaa ylivoimaisia, voittamattomia vaikeuksia. Voidaan kuitenkin todeta, että henkinen tai psyykinen energia jokaisen objektin valmistamisessa tai rakentamisessa koostuu seuraavista tekijöistä:

- 1) objektin tarpeellisuuden tajuamisesta;
- 2) arviosta tämän tarpeen tyydyttämisen vaikutuksesta;
- 3) tuotteen (laitteen) muotoilusta – piirustus, kuvaus, malli;
- 4) valmistustavan valinnasta, ts. teknisen prosessin kehittelystä;
- 5) käyttömateriaalien määrittelystä, (ohjeet niiden laadullisista ja määrällisistä luonteesta);

- 6) välttämättömän työvälineistön valinnasta ja valmistuksesta; sekä  
 7) objektin (tuotteen, laitteen) välittömästä valmistusprosessista.

On ilman muuta selvää, että viimeksi mainittua lukuunottamatta kaikki nämä toiminnot – vaikkakin niihin liittyy rajoitetussa määrin fyysisiäkin ponnisteluja (esim. piirrettäessä tai kirjoitettaessa) – ovat henkisiä. Peruselementtinä niissä on henkinen toiminta, so. järjellinen vaikutus, jolle on ominaista luova toiminta. Vaikka luomisprosessi onkin tässä luomisen elementti, se kuitenkin laadullisesti eroaa kaikista muista elementeistä – fyysisistä ponnisteluista, jotka ovat välttämättömiä luomisidean (rakennettavan tai valmistettavan objektin) toteuttamiselle sekä tätä tarkoitusta varten käytettävistä materiaaleista.

Pohdiskelumme on kohdistunut jonkin teknisen objektin, esim. laitteen tai mekanismin suunnitteluun ja valmistamiseen, mutta se olisi ollut identtinen, vaikka luova prosessi olisi kohdistunut kirjallisen (teknisen, sosiologisen tai kaunokirjallisen) tuotteen kirjoittamiseen tai musiikkiteoksen säveltämiseen, taideteoksen tai minkä tahansa – kotitalouteen, tuotantoelämään, tieteelliseen tai kulttielämään liittyvän – kohteen luomiseen.

Monissa edellä mainituissa luomisen muodoissa luova elementti on siinä määrin hallitseva, että itse toimintaa kutsutaan 'luovaksi' (Tvorzeskaja) tai yksinkertaisesti 'luomistyöksi' (tvorzestvo) ja syystä, sillä siinä saa muotonsa täysin uusi ilmiö – kirjallinen teos, musiikkiteos, kuvateos tai muun käyttötuote. Näistä minkään arvo ei ole materiaalissa (esim. taiteilijan taulun kankaassa tai säveltäjän käyttämässä nuottipaperissa), kuten ei myöskään tuotteen luomiseen käytetyssä fyysisessä ponnistelussa (energiassa, jota esim. taiteilija, kirjailija, säveltäjä tai musiikin esittäjä käyttää liikuttaakseen käsiään) vaan kaikessa siinä uudessa, millä ei ole mitään tekemistä materialain eikä fyysisten ponnistusten kanssa, mitä syntynyt, aikaisemmin tapahtumaton ilmiö edustaa. Tällaisen olennaisesti uuden, ennen luomisaktia olemassa olemattoman luomista (tai prosessia, ollaksemme tarkoittaen) me nimitämme luomistyöksi (tvorzestvo) tai luomiseksi.

Tästä seuraa, että suhteessa luomistyöhön, luovaan toimintaan, aksiooma »ex nihilo fit» osoittautuu kestävämmäksi. Luominen on akti, johon liittyy jonkin olemuksellisesti uuden, ennen olemassa olemattoman ilmesyminen tai syntyminen, olemisen alku. Niinpä Mozartin Jupiter-sinfoniaa ei ollut olemassa, ennen kuin se syntyi nerokkaan säveltäjän tajunnassa; Otellon tai Lady Macbethin hahmoja ei ollut olemassa ennen kuin Shakespeare loi ne. Jokainen luomistapahtuma on ihme, joka ylittää aineelliselle maailmalle ominaiset luonnonlait.

Raamatusta löydämme ylevän ja samalla ankan eepisen kuvauksen maailman luomisesta, joka päättyy ihmisen, hengellis-aineellisen olennon luomiseen, olennon, joka on aineellisessa maailmassa ja on sukua sille

ruumiillisen luontonsa puolesta, mutta joka hengellisen luontonsa puolesta on maailman yläpuolella.

Koskettelematta Genesiksen kahden ensimmäisen luvun yksityiskohtia olemme tarkastelleet Raamatun luomiskuvauksen ydintä, jonka Nikean kirkolliskokouksen (325) isät ovat kirjoittaneet päätösasiakirjaan, ja mikä muodosti ensimmäisen uskonkappaleen sisällön, ja jota käytettiin hyväksi 381 laadittaessa nikealais-konstantinopolilaista uskontunnustusta: »Minä uskon yhteen Jumalaan, Isään, kaikkivaltiaaseen, taivaan ja maan, kaikkien näkyväisten ja näkymättömien Luojaan».

Neljännän vuosisadan alussa, Nikean kirkolliskokousta edeltäneinä vuosina, jolloin monilla sen tulevilla osanottajilla oli epäilemättä syntynyt ajatus kristillisen uskonopin perusteiden uudelleen muotoilemisen tarpeesta, oli pitkään (2. vuosisadan puolivälistä lähtien) ollut olemassa jo laajalti käytössä ns. apostolinen uskontunnustus (Apostolicum), jota tähän päivään asti on käytetty lännen kirkossa jumalanpalveluselämässä. Ei ole epäilystäkään, etteikö Apostolicum ollut Nikean kirkolliskokouksen edustajille hyvin tuttu ja sen olemassaolo ei ainoastaan heijastunut Nikean uskontunnustuksen sisällössä ja tekstissä, vaan jossain määrin oli sen lähtökohtana tai perustana.

Voidaan toki kiistellä, kuka on laatinut apostolisen uskontunnustuksen – kaikki Kristuksen kaksitoista opetuslasta tai joku heistä – mutta ei ole aihetta epäillä, etteikö sen syntyäika olisi verrattain lähellä ensimmäistä vuosisataa, so. apostolien aikaa, eikä myöskään sitä, etteikö se olisi sukua vielä vanhemmille kasteakaavoille. Näin apostolista uskontunnustusta voidaan pitää tärkeimpänä askelmana kristillisen tunnustuksen kehityksessä – evankeliumin kehoituksena kastaa Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen» (Mt 28:19) – kohti kasteakaavoja, ja edelleen kohti Apostolicumia, Nikean tunnustusta, ja lopulta kohti nikealais-konstantinopolilaista tunnustusta, jonka määrittelyt ovat vakiintuneet koko kristilliseen maailmaan.

Apostolisen uskontunnustuksen klausaali, joka vastaa Nikean uskontunnustuksen ensimmäistä uskonkappaletta kuuluu: »Minä uskon Isään Jumalaan, kaikkivaltiaaseen, taivaan ja maan Luojaan.» Tuonnempana palaamme siihen, millaisen uuden tulkinnan ensimmäisen uskonkappaleen sanamuodon hyväksyminen mahdollisti, mutta ensin on syytä todeta, että molemmat ensimmäiset uskonkappalet ovat lähes identtiset.

Molemmissa uskontunnustuksissa Jumalaa nimitetään Isäksi ja Luojaaksi. Näistä ensimmäistä voidaan tarkastella ja se voidaan tulkita kahdella tavalla: Pyhän kolminaisuuden ensimmäisen persoonan nimenä, mutta myös ilmauksena Jumalan rakastavasta, kaitsevasta, isällisestä suhteesta luomakuntaansa. Vaikka jälkimmäinen merkitys on vuorisäärän (Mt 5:6, vrt. Joh 1:12) tunteville kristityille täysin luonteva, sitä se tuskin oli Nikean kirkolliskokouksen isille, joita ohjasi välttämättömyys opettaa Jumalan

persoonien nimet; Jumalan, joka on yksi kolminaisuudessa, ja siksi nimitys 'Isä' tarkoittaa tässä ensisijaisesti iankaikkisen ensimmäisen persoonan hypostaattista yhteyttä Poikaan, kolminaisuuden toiseen persoonaan, joka lähtee Isästä. Toiseksi tätä 'Isän' nimen ontologista mainitsemista saattoi auttaa isillä myös epälooginen maininta Jumalan isällisestä suhteesta luomaansa maailmaan, so. ennen hänen nimittämistään Luojaksi. Jumalan isyys suhteessa luomakuntaan on seurausta luomisaktista (Jes 14:8; Mal 2:10); suhteessa ihmisiin tämä toteutuu täydellisesti heidän lapseksiottamisessaan Kristuksen kautta ja se on siten funktionaalinen, kun taas Isän Jumalan suhde ainosyntyiseen Poikaansa on ontologinen ja riippumaton mistään ulkoisesta suhteesta Jumalaan (Jes 17:5; 24; Lk 10:18; Joh 7:58). Etenkään se ei ole riippuvainen itse luomakunnan olemassaolosta, joka edellyttää aikaa ja paikkaa, so. ilmiöitä, jotka liittyvät vain luomakunnan olemassaoloon (2 Piet 3, 8; Ps 1; 39:5; Mt 24:35; Ilm 10:6). Yhdessä apostoli Paavalin kanssa voimme todeta, että hypostaattisesta isyydestä Jumalan kolmiyhteydessä saa alkunsa ja nimensä kaikki, millä on Isän nimi taivaassa ja maan päällä (Ef 3:14–15).

Jumalan nimittäminen Luojaksi sisältää Jumalan jakamattomuuden suhteessa kaikkeen, mikä ei ole Jumala, sillä tästä nimestä seuraa se, että 'kaikki' on syntynyt Jumalan luomistekona; se, että maailma on saanut alkunsa nimen omana luomisesta ex nihilo (2 Makk 7:28) eikä jostain, joka oli olemassa ennen luomista (ks. edellä). Tätä seuraa, että Jumala pitää huolta maailmasta, jonka hän loi; maailmasta, jonka olemassaolo ajassa on mahdollista vain sen tähden, että Jumala ei nähnyt hyväksi ainoastaan luoda maailmaa, vaan antaa sille aikaan ja paikkaa ulottuvan olemassaolon, jonka vahvistavat apostoli Pietarin sanat, kun hän sanoo: »Taivaat ja maat ovat samalla sanalla ylläpidetyt, millä ne ovat luodut (2 Piet 3:7). Saman ajatuksen on ilmaissut V. N. Lossky osuvasti kirjoittaessaan: »Varma ja muuttumaton on luomakunnalle suhde Jumalaan; mutta suhteessa itseensä se haihtuu olemattomiin (nihil).» Samasta asiasta puhuu Moskovan metropoliitta Filaret (Drosdov), jonka sanat ovat täynnä hengellistä runoutta: »Luodut olennot on asetettu Jumalan luovan sanan varaan ikään kuin timanttisillalle Jumalan pohjattoman äärettömyyden alle, pohjattoman oman olemattomuutensa päälle.»

Molemmissa uskontunnustuksissa luomisen objektina on »taivas ja maa». Tämän sanamuodon lainaaminen Raamatun alkujakeesta (Gen 1:1) on ilmeinen ja sille on ominaista kaikki se lausumien runsaus, mitä kirkkoisät ja nykykseengeetit ovat lausuneet ilmauksena sen varsin moniselitteistä ymmärtämisestä.

Kuten tunnettua Johannes Krysostomos ja muut 'antiokialaiset' näkivät sanoissa »taivas ja maa» jotain yksinkertaisen tautologian tapaista, minkä tarkoituksena oli vahvistaa ilmauksellisuutta ja antaa lausumalle hyvin

totaalinen luonne. Itse asiassa ilmaisu »taivas ja maa» esiintyy Raamatussa usein kosmoksen, maailmankaikkeuden, maailmanrakennuksen merkityksessä (Gen 2:1, Ps 113:24, Hagg 2:21, Mt 5:34, 11:25, 28:18, Hebr 1:10). Toiset kirjoittajat, mm. Origines, Basileios Suuri, Johannes Damaskolainen ym. ovat nähneet tässä näkyväisten ja näkymättömäin maailman eron, mikä käsitys oli niin laajalle levinnyt, että Nikean kirkolliskokouksen isät katsoivat tarpeelliseksi liittää sen uskontunnustuksen tekstiin. Kuitenkin kirkolliskokouksen isien päähuolenaiheena oli ilmeisesti tässä yhteydessä korostaa mahdollisimman voimakkaasti poikkeuksellisia sallimattoman luomistyön tärkeyttä: kaikki, mikä Jumalan lisäksi on olemassa, kaikki, mikä ei ole Jumala, on Jumalan luomistyötä. Tämä kreationismin perusidea, joka on ennen kaikkea monoteistisen uskontojen perustana, on antanut aiheen vielä yhdelle uskontunnustuksen määritelmälle, joka selittää sekä sitä, mitä on sanottu maailman luomisesta että samanaikaisesti on looginen johtopäätös luomisen faktumista.

Luojusta käytetään latinalaisessa tekstissä nimitystä omnipotens, kaikkivoipa, ja kreikkalaisessa tekstissä pantokrator, kaikkivaltias. Vaikka termit tulevat merkitykseltään hyvin lähelle toisiaan, ne eivät ole kuitenkaan identtisiä: kaikkivoipuus on ominaisuus, joka tässä tapauksessa on ilmaistu adjektiivisesti, kun taas substantiivi 'kaikkivaltias' ymmärretään eksistentiaalisesti Jumalalle kuuluvana nimityksenä. Sana 'kaikkivoipa' olisi voitu lausua Jumalasta jo ennen luomista, sillä kaikkivoipuus on potentiaalinen atribuutti, kun taas 'kaikkivaltias' edellyttää sitä, että maailma on luotu ja Jumala 'säilyttää' ja 'ylläpitää' sitä, so. edellyttää jo luodun maailman olemassaoloa.

Olenaisesti suurin tekstuaalinen ero Nikean uskontunnustuksen ja apostolisen uskontunnustuksen käytettyjen termien välillä ensimmäisessä uskonkappaleessa näyttäisi olevan nikealaisten isien suorittama sanan 'yksi' lisäys (»uskomme yhteen Jumalaan«...), mitä ei ole Apostolicumissa. Tämän monoteistisen prinssiipin vahvistaminen osoittautui välttämättömäksi ajatuksellisen tasapainon saavuttamiseksi uskontunnustuksen seuraaville klausaaileille, jotka käsittelevät Sanaa ja Pyhää Henkeä. Sanan hypostaattisten ominaisuuksien tulkinta, joka on Nikean tunnustuksessa paljon laajempi kuin Apostolicumissa, saattoi aiheuttaa (ja aiheuttikin) kiusauksen nähdä Jumalan kolminaisuudessa eräänlaisen panteonin, joka vahingoitti teologista dogmaa jakamattomuudesta ja konsubstantiaalisuudesta. Tämän kiusauksen välttämiseksi esitettiin kategorinen väite: Jumala on yksi. Tämä äärimmäisen lyhyt uskontunnustuskaava sisältää kaksi perustotuutta. Ensimmäisenäkin Pyhän Kolminaisuuden persoonien ykseys ei särje kunkin persoonan olemassaoloa vaan päinvastoin vahvistaa jokaisen persoonan hypostaattisuutta samoin kuin niiden keskinäisiä hypostaattisia suhteita. Toinen julkilausuttu totuus on Jumalan ykseys – totuus, joka täydellä voimalla

kuulutettiin Israelin kansalle Siinain vuorelta. Sen kaiku on saatellut Israelin koko historiallista olemassaoloa, on ollut valitun kansan aatteellinen ydin, on ollut valitun kansan ihanne, on varjellut tätä kansaa hukkumasta pakanuuden valtameren ja näin valmistanut ja säilyttänyt edellytyksen Messiaan, Vapahtajan tulolle, jota juutalaiset odottivat. »Vain Herra sinun Jumalasi on Jumala eikä ole ketään hänen lisäksensä» (Deut 4:35) – tässä kategorisessa muodossa Israelin kansa toistuvasti vastaanotti ilmoituksen Jumalan ykseydestä; eivätkä Nikean kirkolliskokoukset isät voineet olla noudattamatta sen kiistatonta auktoriteettia ja jättää huomioimatta sen perustavaa merkitystä.

Opetus Jumalasta Luojana ja Isänä ei rajoitu ainoastaan uskontunnustuksen ensimmäiseen uskonkappaleeseen. Vaikkakin tätä seuraavat uskonkappaleet puhuvat pääasiassa Pyhän Kolminaisuuden toisesta ja kolmannesta persoonasta, on niiden hypostaattinen yhteys usein mainittu isään Jumalaan, josta toinen persoona, Jumalan Poika syntyy ja kolmas persoona – Pyhä Henki – lähtee. Jo tämän jumalallisten hypostaasien ykseys pakottaa ajattelemaan luomista tapahtumaan, johon kaikki Pyhän Kolminaisuuden persoonat osallistuvat. On kuitenkin puhe toisesta persoonasta, »Jumalan Sanasta», kuten häntä ensimmäisten vuosisatojen kirkon isät usein nimittivät – Hänen kauttansa on kaikki tullut, se saanut syntynsä.

Jumalallisena kaitselmuksena voidaan pitää sitä, että psalmin kirjoittaja näkee Sanan osallistumisen luomistyöhön Pyhän kolminaisuusopin ennakoitina: Herran Sanalla »ovat taivaat tehdyt, ja kaikki niiden joukot hänen suunsa hengellä» (Ps 32:6). Näissä sanoissa on jo ilmaistu ajatus, että Jumala on luonut kaiken ainoastaan Sanansa kautta; ajatus, joka saa ilmauksensa Johanneksen evankeliumin prologissa: »Kaikki on saanut syntynsä hänen kauttansa, ja ilman häntä ei ole syntynyt mitään, mikä syntynyt on.» Tätä totuutta evankelista pitää niin tärkeänä, että hän jakeessa 10 toistaa: »Maailma on hänen kauttaan saanut syntynsä.» Psalmissa 32 oleva maininta Pyhän Hengen osallistumisesta luomiseen perustui Genesisin kirjoittajan suoraan viittaukseen, jonka löydämme jo toisesta jakeesta, jossa sanotaan: »Pyhä Henki liikkui (*merahēfet*) vetten päällä» (Gen 1:2).

Olemme jo käsitelleet olennaista eroa niin luovan ja tuottavan kuin jumalallisen ja inhimillisen luomistyön välillä. Genesisissä luominen mainitaan kolme kertaa: Ensimmäisen kerran Gen 1:1:ssä, jossa verbi 'bara', luoda, kuvaa koko aineellisen järjestyksen ja kehityksen piiriin kuuluvaa maailmaa (monet tutkijat tarkastelevat sitä ei-materiaalisena maailmana). Toisen kerran verbi mainitaan, kun ensimmäiset elolliset olennot luodaan (Gen 1:21), ja kolmannen kerran, kun sama termi ilmaisee ihmisen luomisen tapahtuneeksi (Gen 1:26, 27).

Kaikki aineellisen maailman kehitysmuotojen välivaiheet kuvataan käyttämällä verbiä 'sodat' tai 'proizvesti'. Viimeksimainittu ilmaisee,

ettei puhe ole vain muovaamisesta, rakentamisesta tai jostain jo aiemmin luodusta materiasta. Siihen sisältyy ajatus, itse materiallekin on annettu tiettyjä kykyjä ja ominaisuuksia osallistua autonomisesti omaan kehitykseensä. Tämä yhteistyö ei sulje pois tai korvaa jumalallista aloitteentekoa, vaan päinvastoin vahvistaa ja kohottaa ajatuksemme ja ymmärryksemme käsittämään alkuunpanijan suunnattoman kaikkivoipaisuuden ja rikkauten.

Tässä yhteydessä on paikallaan esittää analogia nykyisen teknologisen kehityksen alueelta. Miten täydelliseksi tietokoneemme ja robottimme kehittyvätkin, millaisia edistysaskeleita kybernetiikka ja sitä seuraavat tai sille rinnakkaiset tieteellistekniset alat saavuttavatkaan, silti luojana on siinä ihminen, jonka valtaan jää myös hänen luomiensa mekanismien hallinta ja itse niiden olemassaolo.

Näin on myös luomakunnan kehityksen kanssa, erityisesti uusien, entistä monimutkaisempien elämänmuotojen »syntymisen» (Gen 1:20–25), jossa alkulähteenä ja liikkeellepanevana voimana on Jumalan tahto, joka luo, ohjaa, säätelää, säilyttää. Vaikka apostoli Paavali ikään kuin koko ihmiskunnan suulla sanoikin: »Hänessä me elämme ja liikumme ja olemme» (Apt 17:28), voidaan tämä luonteeltaan totaalinen lausuma kuitenkin täysin siirtää koko luomakuntaan. Paikallaan ovat myös psalmikirjoittajan sanat: »Sinä otat pois niiden hengen, ne kuolevat... Sinä lähetät henkesi ja ne luodaan ja sinä uudistat maan muodon» (Ps 103:29–30).

Raamatusta näemme, että koko maailman luomisen huipentuma oli ihmisen luominen. Löydämme sieltä persoonien osallistumisen myös luomisaktiin. Itse asiassa, jos ihmistä edeltäneen maailman luomiskertomus rajoittui johdonmukaisesti mainintoihin luomisen kohteista, ihmisen luomista edeltää se, mitä ortodoksisessa teologiassa nimitetään 'Pyhän Kolminaisuuden neuvonpidoksi': »Tehkäämme ihminen kuvaksemme, kaltaiseksemme» (Gen 1:26). Tämä korostaa ihmisen luomisen erityistä – voidaan sanoa kosmista – merkitystä ja itse luomisaktia kuvataan juhlallisimilla vivahdein. Verbin käyttöä monikkomuodossa »tehkäämme», samoin kuin Jumalan nimitystäkin monikkomuodossa (Elohim) pidetään ortodoksisessa teologiassa Jumalan inspiroimana todistuksena Jumalan kolminaisuudesta.

Ihmisen luominen, samoin kun sitä edeltävät luomistapahtumat; materiaalin luominen ('elottoman' luonnon) ja elämän luominen (yksinkertaisimmat elolliset olennot sitä seuraavine uusine elämänmuotoineen) merkitsevät kutsua olemiseen asioille, joilla sitä ennen ei ollut olemista, ei edes prototyyppiä, ja siksi tässä sanaa on käytetty ilmaisemaan luomista ex nihilo, ilman että on käytetty hyväksi mitään alkumateriaalia.

On selvää, että herruus yli luomakunnan käsittää luonnon käytettävissäolon. Enemminkin, se edellyttää sen kehittämistä, mikä on todiste ihmisen järjen merkityksestä hallinnassa. Päin vastoin luonnon turmeleminen, sen

rappautuminen, köyhtyminen sen sijaan että ihminen hallitsisi sitä vastuullisesti, on varma merkki siitä, ettei ihminen ole täyttänyt tätä tehtäväänsä.

Raamattu osoittaa ne periaatteet ja rajat, joilla ihminen voi käyttää luontoa hyväkseen. Luonnon hyväksikäyttö on luvallista, mutta vain niissä rajoissa kuin sen käyttö on välttämätöntä ihmisen olemassaolon kannalta. Enemmänkin, on olemassa yleinen lainalaisuus sille, miten eräät luomakunnan edustajat käyttävät toisiaan hyväkseen: »Ja Jumala sanoi: »Katso minä annan teille kaikkinaiset siementätekevät ruohot, joita kasvaa kaikkialla maan päällä, ja kaikki puut, joissa on siementä tekevä hedelmä, olkoot ne teille ravinnoksi. Ja kaikille metsäeläimille ja kaikille taivaan linnuille, ja kaikille, jotka maassa matelevat ja joissa on elävä henki, minä annan kaikkinaiset vihreät ruohot ravinnoksi» (Gen 1:29–30). Jäljempänä ihmisen mahdollisuuksia täydennettiin: hänen ravintonaan olivat kalojen, lintujen, kaiken liikkuvan ja elävän liha (Gen 9:3). Samalla Jumalan käskyssä on osoitettu myös luonnonvarojen hyväksikäytön raja; se on veri, orgaani, joka määrää eläinten ja ihmisen elintoiminnon: »Älkää vain syökö lihaa, jossa on sielu, sen veri, vielä on. Mutta teidän oman verenne, jossa teidän elämäne on, minä kostan (Gen 9:4–5). Elämän jokapäiväisten tarpeiden yli menevä luonnonvarojen hyväksikäyttäminen on siis luvaton, se menee sallitun rajan yli.

Tästä seuraa, että ajattelematon luomakunnan käyttö, so. mieletön metsien tuhoaminen, petsidien ja muiden maaperää ja myös luonnon vesivaroja myrkyttävien kemikaalien johtaminen maaperään, eläinten tuhoaminen ryöstöpyynnillä ja urheilumetsästyksellä, ilmakehän ja veden saastuttaminen tuotantojätteillä ja liikennevälineiden päästöillä on syntiä. Tunnettu tosiasia on, että teknistä kehitystä seurannut tuotantojätteiden kasvu (ennen kaikkea savu- ja pakokaasut) on 20. vuosisadan jälkipuoliskolla johtanut katastrofaaliseen luonnon, etenkin ilman ja vesistöjen saastumiseen. Tähän yhdistyy barbaarinen metsien hakkuu, metsien, jotka ovat ilmakehän happeaannin peruslähteitä. Happea ei niinkään kulu ihmisten ja eläinten elämän ylläpitämiseen, niin sanoaksemme varsinaiseen tarkoitukseensa, vaan sitä kuluu polttoaineen palamiseen kattiloissa, teollisuuden uuneissa ja moottoreiden sylintereissä.

Jo lähivuosikymmeninä ihmiskunta törmää ns. kasvihuoneilmioon. Maasta avaruuteen siirtyvän lämmön määrän aleneminen, joka on seurausta ilmakehän saastumisesta, aiheuttaa maan pinnan ja ilmakehän alempien kerrosten lämpenemisen, josta puolestaan on seurauksena ilmastollisia muutoksia ja sellaisia maailmanlaajuisia ilmiöitä kuten arktisten jäätien sulaminen, merenpinnan kohoaminen, valtaviiden kuivien maa-alueiden saastuminen ym. Toinen vasta viime vuosikymmeninä todettu suuri uhka on otsonikerroksen häviäminen fluoria sisältävien ja eräiden muidenkin aineiden vaikutuksesta. On myös sangen todennäköistä, että systemaattisil-



la maanalaisilla ydinräjäytyksillä, joilla on aiheutettu maapallon pinnan ylimpien kerrosten järjestyksiä, on kauaskantoisia seismisiä seurauksia. Puhumattakaan siitä, että viime aikoihin asti eräät suurvallat eivät ole vaivaantuneet siirtämään ydinkokeitaan maan alle, vaan ovat suorittaneet ne ilmakehässä, mikä todennäköisimmin aiheuttaa tuhoisia seurauksia luonnolle ja koko maapallon väestölle.

Luomakuntaan vahingollisesti vaikuttavista tekijöistä kärsii eniten kuitenkin ihminen itse. Erityisesti ekologiset vaikutukset ilmastollisine ja seismisine vaikutuksineen eivät aiheuta muutoksia ainoastaan miljardien ihmisten terveydelle ja elämälle, vaan vaikuttavat haitallisesti heidän psyykkiseen tilaansa sekä välittömästi että potentiaalisesti synnyttäen epävarmuutta, levottomuutta, suoranaista pelkoa sukupolvemme ja jälkeläistemme huomispäivästä.

Pitäen mielessä kaiken, mikä uhkaa elinympäristöä ja ihmiskunnan olemassaoloa, on järjetöntä ja vaarallista tuhлата suunnattomia aineellisia ja henkisiä voimavaroja asevarusteluun sen kaikissa muodoissaan, kalliisiin kosmisiin toimenpiteisiin aurinkojärjestelmän tutkimiseksi tai strategisten tähtien sota -puolustusjärjestelmän (SDI) kaltaisten järjestelmien luomiseksi.

Yritykset ryhtyä toimenpiteisiin teknisen kehityksen vauhdin hillitsemiseksi yrittämällä pysäyttää uhkaava katastrofi kohtaavat usein ihmisissä haluttomuutta katsoa raittiisti totuutta silmiin. Tietoisesti tai tiedostamatta nämä ihmiset yhtyvät Ludvig XV:n käsitykseen – »meidän jälkeemme vaikka vedenpaisumus». Arvosteluun nämä ihmiset vastaavat yleensä seuraavankaltaisilla latteuksilla: »Mitä meidän pitäisi tehdä, palaammeko takaisin luoliin, syömmekö raakaa lihaa ja ratkaisemme syntyneet konfliktit nyrkein?»

Luoliin vetäytyminen ei tosin vielä ole tarpeen, mutta on olemassa välitön tarve supistaa autojen tuotantoa ja rajoittaa niiden yksityiskäyttöä (kenties järjestöiltäkin), korvata autoliikenne sähköliikenteellä (sähköveturit, sähköautot), säätää entistä ankarempia lakeja asuin ympäristön saastuttamisesta, riistopyynnistä, yrityksistä särkeä ekologinen tasapaino (kuten Siperian jokien virranjuoksun kääntäminen tai Leningradin padon rakentaminen). Ennen kaikkea tulee estää metsän ryöstöhakkuu, joka hyvin pian tekee ilmakehän kelpaamattomaksi elämän ylläpitämiseen.

Kuten havaitsemme, planeettamme väestö on kuin evankeliumin vertaus viinitarhureista, jotka käyttivät väärin mahdollisuuksiaan, kuvittelivat itsensä isänniksi siellä, missä he itse asiassa olivat vain palkkatyöläisiä, jotka nauttivat luottamusta, mutta jotka olivat velvolliset tekemään tiliä toimistaan. Vertauksen mukaisesti rangaistus kohtaa viinitarhureita, jotka ajallaan annettavien hedemien sijasta antavat isännälle pilaantuneen, autioituneena, saastuneen viinitarhan (Mt 21:33–41).

Jos orja, joka ei käyttänyt hänelle uskottua leiviskää, joutui raskaaseen vastuuseen jo siitä, ettei hän korjannut voittoa, millainen tuleekaan olemaan tuomio sille, joka käyttää väärin annettuja mahdollisuuksiaan tai hukkaa ne ajattelemattomuudessaan tai käyttää niitä huonosti. Eikö hänen, joka tässä tapauksessa edustaa koko ihmiskuntaa, tule tajuta onneton tilansa, lakata sikamaisesti huolehtimasta vain kulutuksesta ja kääntyttyään hylkäämänsä Isän puoleen tulla uudestaan osalliseksi rakkaan perillisen oikeuksista: perillisen, joka Isän kanssa yhteistyössä käyttää järkevästi hänelle uskottua omaisuutta (Lk 15:11–24).

Hieman lyhentäen venäjistä suomentanut Matti Kotiranta

## SUMMARY

Mikhail Mudyugin, The Bible and the Nicene Creed of God's creative activity (creation and making)

The word »creation» (Schöpfung) has a double meaning both in Russian and in German; it may be understood as the definition of an action described by the verb »to create» eighth the meaning synonymous to a more concrete noun »creation», or as the definition of result of that »to construct» is used alongside with the verb »to create». The russian verb has the root relating it to »structure», which makes the meaning close to »building», »construction». All words define the result of activity – of man's usual work; the process leading to this result includes some substances called materials, to which man's intellectual or bodily energy is applied to result in a new artefact. The words thus reflect the common or conventional idea that for creating, constructing, producing, making a thing in this material world we have to have some initial materials to proceed from. If the existence of initial materials – whether natural resources or prefabricated materials – is considered an essential element for any process resulting in new artefact, then a equality essential an necessary element of any process – in particular, of creation – is the person involved in the process.

In the Bible we find a magnificent epic describing the creation of the material world with the creation of man as its highest point – the climax completing the act (man is a creature of both material and spiritual character) man is in the material world and is related to the material world by the nature of his flesh, but man stands above the material world due to his spiritual nature. In both (in the Nicene and in the Apostles') Creeds, God is called the Father and the Maker. The former may be regarded and interpreted in two senses: as the proper name of the first Person of the Holy Trinity, and as the manifestation of God's affectionate and fatherly attitude towards His creation. The teaching about God the Maker and the Father is not Second and the Third Persons of the Holy Trinity, the name of God the Father is mentioned many a time: it is by the father that the Second Person, the Son of God, is begotten, and it is from the Father that the Third person proceeds, the Holy spirit. This unity of the Three Divine Hypostases urges one

to think of the act of creation as of an action in which all three persons participated; however, it is directly spoken of the Second Person – «The Word of the Father», as He was frequently called by the early fathers of the Church – that all things were made through Him, i.e. all things came into being through Him, »by Whom all things were made». The intermediate stages of development of material world are written down with the verbs »to make» or »to bring forth». The latter also implies that the matter is endowed with certain abilities and properties allowing it to some autonomous part. An analogy is relevant here with the contemporary phenomena of the technological advance. Indeed, however perfect the computers and robots are, however dazzling the advance of cybernetics and related branches of science and technology is, it is man who creates all modern derives and it is man in whose power it is to control and maintain all man-made machinery.

It is axiomatic that the problem of ruling over nature involves the existence of nature; moreover, it implies an evolution, witnessing the presence of intellect in man who rules over it. *Vise versa*, the degradation of nature, with decline and impoverishment despite the presence of man dominating over it, is a sure sign that man is not fulfilling his assignment. The Bible indicates the principle and the bound for man to exploit nature. The exploitaining of nature is allowed within the bounds of necessity for maintaining man's existence. It is therefore forbidden to exploit the natural resources beyond the limits of necessity, and the bounds may not be trespassed. The time is near when man will have to face the problem of »the green-house effect». The deficit in the heat balance, caused by the air pollution, will entail an overheating of the earth surface air layer, which will result in climatic changes, with the Arctic ice fields melting to raise the sea level, to reduce large areas of good land to bog, and so fort. Another danger has been recently exposed: the chemical compounds keep affecting the layer of ozone protecting our planet. Nuclear tests are causing long-term changes for the worse, telling on the seismic situation and the state of the atmosphere, which The ecological effects of man's activity, including the climatic and seismic changes, are harmful for man's life and health and to his psychic condition; the direct and potential damages manifest themselves in the lack of confidence, anxiety, concern for the safety of the present and future generations. The appeals to cut down the arms race and slow down the technological development so as to try and avoid the imminent catastrophe often meet with unreasonable responses reminding us of Louis XV with his phrase, »Après nous le deluge»; some people argue, »Shall we go to back to the caves, eat raw meat, and settle conflicts fighting with the fists?» There is no need to dwell in the caves – as yet; but there is an urgent need to cut down the production and use of cars, to replace them by electric transport, to impose laws demanding responsibility for all instances of air pollution, poaching, violation of ecological balance.

**Irma-Riitta Järvinen**

## **Karjalan vanhauskoisuus ja kansanperinne**

Vanhauskoisuuden ja ortodoksisen Karjalan kansanperinteen suhde on sekä kiinnostava että paljolti vielä tutkimaton asia. On todennäköistä, että vanhauskoisten omaleimainen, säilyttävä kulttuuri piti osaltaan yllä, välitti ja muovasi kalevalamittaista epiikkaa ja Karjalan ortodoksista proosalegendaperinnettä. Samalla se loi erikoislaatuisen 'saranlaskuston', räähkänormiston (vrt. venäjän greh, 'synti').

Vienan Karjalan Vuonnisesta kotoisin olleen runonlaulajan Ontrei Malisen, jonka runoja on kuvattu »helmenkirikkaiksi»<sup>1</sup>, tiedetään olleen vanhauskoinen. Tietoja parhaiden runonlaulajien yhteydestä vanhauskoisuuteen olisi varmasti enemmänkin saatavissa, jos runonkeruussa olisi kiinnitetty enemmän huomiota ns. kontekstitietojen muistiinmerkintään.

Myös karjalaisen laulukulttuurin naapurin, pohjoisvenäläisen bylinaperinteen parhaat laulajat olivat vanhauskoisia.<sup>2</sup> Y. M. Sokolovin mukaan bylinoiden esittäjät osasivat myös uskonnollisia lauluja;<sup>3</sup> siten vanhauskoisuus ja uskonnollisten laulujen esittäminen kytkeytyivät Pohjois-Venäjällä toisiinsa. Tutkiessani laatokankarjalaista, erityisesti salmilaista suorasaanaista legendaperinnettä havaitsin, että vanhauskoisuus on suuresti vaikuttanut tämän perinteenlajin runsaspiirteisyyteen ja säilymiseen 1940-luvulle asti.

Vanhauskoisuutta ei voi ymmärtää pelkästään uskonlahkona, vaan sitä on tarkasteltava omana kulttuurimuotonaan ja elämäntapanaan. Vanhauskoisuudelle oli, ja on, ominaista eristäytyminen toisuskoisista, »maailman ihmisistä», ei aktiivinen oman uskon propagoiminen ja käännyttäminen.<sup>4</sup>

### **Vanhauskoisuuden historiaa**

Vanhauskoisuuden johtava idea oli säilyttää vanhat venäläiset muodot kaikessa uskonnollisessa toiminnassa. Siten vanhauskoiset, kuten he itseään nimittivät, olivat merkittäviä tradition säilyttäjiä. He vaalivat mm.

ikonitaiteen bysanttilaisia perinteitä; vanhauskoiset ikonimaalarit kuvasivat pyhät henkilöt maalaamalla ensin luurangon, sitten lihakset, ihon, vaatteet ja attribootit kerroksittain toisiaan peittämään.<sup>5</sup> Venäjän ortodoksisen kirkon näkökulmasta vanhauskoiset olivat tulkinneet väärin oikean uskon, ja siksi kirkko nimitti heitä sanalla »raskolnik», hajaannuksessa oleva.

Vanhauskoisuus sai alkunsa 1600-luvun Venäjällä liikkeestä, joka syntyi vastustamaan Moskovan patriarkan Nikonin (1605–1681) uudistuksia ortodoksisessa kirkossa.<sup>6</sup> Vanhauskoisten johtoon nousi pappi Avvakum, Nikonin uudistuksessa, jonka Moskovan kirkolliskokous hyväksyi 1667, palautettiin kirkolliset tekstit ja jumalanpalvelusmenot alkuperäisten kreikkalaisten mallien mukaisiksi sekä otettiin käyttöön uusia liturgisia teoksia. Entiset uskonnollisten menojen käsikirjat – bysanttilaiset kirjat vuoteen 1453 sekä venäläiset kirkolliset kirjoitukset vuoteen 1653 – kiellettiin.<sup>7</sup> Vanhauskoisten käytössä vanha kirjallisuus kuitenkin säilyi puolalais-valkovenäläisellä alueella lukuisina uusintapainoksina.

Nikonin uudistus koski kirjallisuuden ja liturgian lisäksi myös ristinmerkin tekemistä. Nikonin käyttöön ottaman kolmella sormella tehtävän ristinmerkin sijaan vanhauskoiset tekivät ristinmerkin kahdella sormella; siitä tuli heidän tunnusmerkinsä.

Käytännössä ristinmerkin uudistaminen muodostui yhdeksi keskeisimmistä vanhauskoisten ja ortodoksien välisistä erimielisyyksistä. Vanhalla kaksisormisella (tai paremminkin viisisormisella) ristinmerkillä, johon vanhauskoiset pitäytyivät, oli seuraava symbolimerkitys. Pystyssä olevat sormet, etusormi ja keskisormi, kuvaavat Kristuksen kahta luontoa: etusormi ihmisyyttä, keskisormi jumaluutta. Kolme muuta sormeä edustavat jumaluuden kolmea persoonaa, ja peukalo, joka painaa kämmentä vasten taivutettua nimetöntä ja pikkusormeä, symboloi taivaasta tullutta, maan päälle laskeutunutta Kristusta.<sup>8</sup> Nikonin uudistamassa kolmisormisessa ristinmerkissä liitetään peukalo, etusormi ja keskisormi yhteen kuvaamaan jumaluuden kolmea persoonaa.

Avvakumin mielestä uudistettu ristinmerkki kuvasi apokalypsin antikristillistä kolmikkoa: lohikäärmettä, petoa ja väärää profeettaa. Hänen mukaansa ihmisen oli parempi olla syntymättä kuin ristiä itsensä kolmisormisella merkillä.<sup>9</sup> Avvakum jopa varoitti kunnioittamasta ikonia, jossa siunaava käsi oli maalattu »harallaan», koska se oli Antikristuksen merkki; sellaista ikonia oli Avvakumin mukaan parasta sylkeä.<sup>10</sup>

Vanhauskoiset kokivat ristinmerkin uudistamisen symbolien vähentämiseksi ja kolmisormisen ristinmerkin tyhjäksi symboliksi. Solovetskin munkit, jotka olivat vanhauskoisia, nimittivät uudistettua ristinmerkkiä termillä »sčepot», mikä tarkoittaa hyppysellistä. Tästä johdettiin ei-vanhauskoisia ortodokseja tarkoittava pilkkanimi »sčepotniki».<sup>11</sup>

Venäjän valtio ja ortodoksinen kirkko alkoivat vainota vanhauskoisia ankarasti, joten liikkeen kannattajat pakenivat Venäjän reuna-alueille tai kokonaan maasta. Siten vanhauskoisuus levisi myös suomalais-ugrilaiden kansojen asuma-alueille.<sup>12</sup>

## Karjalan vanhauskoisuus

Karjalaan vanhauskoisuus levisi 1600-luvun lopulla vainottujen vanhauskoisten paettua Aunuksen ja Vienan metsiin. Karjalan vanhauskoiset nimitivät itseään starovertseiksi.<sup>13</sup> Vanhauskoisuus vakiintui Karjalaan 1700-luvun aikana, jolloin perustettiin vanhauskoiset luostarit mm. Aunukseseen Uikujoelle ja Tuoppajärvelle. Vanhauskoinen Vienanmerellä sijainnut Solovetskin luostari, jonka tsaarin joukot tuhosivat 1600-luvun lopulla, nousi 1700-luvulla uudelleen vanhauskoisten keskuspaikaksi. Vienassa alkoi runsaat kaksisataa vuotta kestänyt uskonnollis-poliittinen vanhauskoisuuden ja valtion tunnustaman ortodoksisuuden välinen ristiriita, joka on »syvästi vaikuttanut mm. pohjoisimman Vienan väestörakenteeseen, uskonnolliseen ja sosiaaliseen elämään».<sup>14</sup> Aunukselta vanhauskoisuus levisi kohti Ilomantsia; 1760-luvulla vanhauskoisia tiedetään olleen Hattuvaraan, Kuolismaan ja Vuottoniemen kylässä. Vuottoniemeeseen perustettiin Pahkalammen luostari 1700-luvun lopulla ja Liusvaaraan Megrijärven rannalle perustettiin Megrin luostari.<sup>15</sup>

1800-luvun puolivälissä vanhauskoisten luostarien vaikutusvalta heikkeni – Venäjän valtio lakkautti ne. Uikujoen suuri luostari hävitettiin 1855. Vaikka vanhauskoisten luostarit tuhottiinkin, ei vanhauskoisuus pyyhkiytynyt pois karjalaisesta kulttuurista. Kansan keskuudessa säilyi kertomuksia vanhauskoisiin kohdistuneesta vainosta ja julmuuksista; nämä kertomukset, joihin on säilytynä kansan oma historia ja historiantulkinta, muistuttavat kidutus- ja kauhumotiiviansa osalta Suomessa kerrottuja vainolais-tarinoita.<sup>16</sup>

Varhaisimmat Karjalan vanhauskoisten kuvaukset löytyvät Elias Lönnrotin matkakertomuksista. Kolmannella runonkeruumatkallaan Aunuksen ja Arkangelin kuvernementteihin 1832 Lönnrot kiinnitti huomiota vanhauskoisten tapoihin; käytännön tilanteissa hän joutui kokemaan »taikauskoksi» luonnehtimansa ns. kuppivieron, vanhauskoisten tavan välttää syömistä samoista astioista kuin ei-vanhauskoiset eli »mierolaiset». Lönnrot kirjoitti:

»On sen tähden parasta ottaa mukaansa matkalleen oma kuppinsa, jonka sitten voi viskata pois. Muutamissa paikoissa on kuitenkin erityiset kupit ja vadit, joita säilytetään muunuskoisia varten, ja sellai-

sissa paikoissa aina helposti saa ruokaa. En ollut tahtonut hankkia omaa kuppia, vaan koetin tulla toimeen niin hyvin kuin saatoin. Törhöisellä söin itseni kylläiseksi, kuten ylempänä jo olen kertonut. Tämä tuotti paljon huolta eräälle etempänä asuvalle talonpoikaisemännälle, joka kernaasti olisi antanut minulle ruokaa, mutta jolla ei ollut mitään »mieronkuppia». »Ettekö ollut Törhöisellä?» hän kysyi. »Olin kyllä.» »Antoiko hän teille ruokaa?» »Antoi, ja miksipä ei olisi antanut?» »Ja hän kai antoi teidän syödä omista vadeistaan?» »Antoi kuin antoikin», minä vastasin, vaikka en ollut vannon varma siitä. »Niin! niin!» muori alkoi valitella, »sellainen hän on kuin kaikki muutkin. Mitähän lopulta tulleekean tästä maailmasta, kun ihmiset eivät huoli mistään!» Muori kuului varmaankin raskolnikien lahkoon; näitä on näillä seuduilla vielä useita ja ne eivät aina saata sallia muunuskoisten syödä luonansa eivätkä kärsi reformeerattuja kreikanuskoisia.»<sup>17</sup>

Lönnrot jatkaa kuvaustaan kertomalla vanhauskoisten tapoja naurettavaksi tekevän anekdootin suomalaisten talonpoikien konfliktista Vienan Kemissä, jossa vanhauskoiset naiset syyttivät hevostaan avannosta juottanutta suomalaista »Pakanoitseevi aivantomme!» Suomalainen oli vastannut: »Anna hevosen juoda, yksi usko meiän hevosilla on kun teiänki.»<sup>18</sup>

Tutkimusmatkailija, karelianisti I. K. Inha kuvasi seuraavasti vanhauskoisten asenteita Vienan-matkallaan 1894:

»Siellä (Suuessajärnessä) olimme yötä talossa, jonka väki järjestään oli vanhinta vieroa. Tämä uskonuunta on Vienan Karjalan pohjoisosissa vallitseva, ehkä siitä syystä, että ne olivat lähempänä Tuoppajärven saarella salaa elelevää ja vaikuttavaa starovieroluostaria. Tylyä vainoa paeten oli saareen tullut munkkeja Aunuksesta, perustanut luostarin ja saanutkin siinä kauan rauhassa elää, kunnes asia tuli viranomaisten tietoon ja luostari hävitettiin. Mutta rahvaasta ei vanhaa vieroa voitu pois juurruttaa, ja se halveksi yhtä syvästi »oikeauskoisia» kuin lutherilaisiakin. Molemmat olivat heistä »miero», molempia kohdellaan saastaisina. Mierolaiset eivät varsinkaan saa syödä samoista astioista kuin vanhan vieron tunnustajat, vaan heitä varten on erityiset »mieron stautshat», jotka etenkin ennen tahallaan jätettiin pesemättä ja likaisiksi ja monesti tuotiin navetasta. – Nyt olivat nämä tavat jo jonkun verran lauhtuneet; vaikka luultavasti vieläkin pidettiin tarkkaa lukua siitä, etteivät astiat sekaantuneet, niin olivat ne toki moitteettoman puhtaat. Mutta talon vanha isäntä pani kovin kysymykseen, tokko meitä voitaisiin vierashuoneisiin laskea, arvelen meidän ne pakanoitsevan tupakansavulla. Sitten olisi suuri työ niitten puhdistamisessa. Mutta miten hän päänsä ympäri tuumasi, niin pääsimme kumminkin, ja hyvässä talossa yömmä vietimme. Olimme useinkin puheissa näistä vieron käskyistä ja koetimme selittää, ettei niissä voinut olla mitään järkeä. Eiväthän vierolaiset muutoinkaan karttaneet

mierolaisia seurustelussa, vaan esim. avioliittoja solmittiin ristiin rastiin ollenkaan kysymättä, oliko puoliso mieroa vai vieroa. Mutta sitä he eivät käsittäneet, pitivät vain tiukasti kiinni vanhasta tavasta.»<sup>19</sup>

Karjalan vanhauskoisuuden piirteet, jotka erottivat vanhauskoiset kirkkoa seuraavista ortodokseista, kiteytyivät suomalaisten runonkerääjien havainnoissa seuraavasti. Vanhauskoiset tekivät ristinmerkin vanhalla tavalla; he eristäytyivät muihin uskontokuntiin kuuluvista (tähän liittyi puhtaussääntöjen noudattaminen: syöminen eri astioista, tupakointikielto); he noudattivat erittäin tiukkaa paastoa; he käyttivät omia »pappeja» kirkollisissa toimituksissa.<sup>20</sup>

Koska vanhauskoisuus oli luonteeltaan säilyttävää, vanhojen uskonnollisten menojen ja tapojen vaalimista, on ymmärrettävää, että Karjalan starovertsien keskuudessa säilyi myös vanhaa kansanperinnettä. Martti Haavion maininta vanhauskoisten »tuohiraamatusta» on erityisen kiinnostava; Haavion liikkussa perinteenkeruussa Laatokan-Karjalassa 1934 sana vielä muistettiin, mutta ei käsitteen sisältöä.<sup>21</sup> »Tuohiraamattu», tuohelle laadittu käsikirjoitus, saattoi sisältää vanhauskoisten keskuudessa säilyneitä apokryfikertomuksia, joista välittyi arkaaisia motiiveja kalevalamittaiseen laulustoon, erityisesti ns. Luojan virteen.

Kalevalamittaisten laulujen tallentajat törmäsivät tosin usein vanhauskoisten keskuudessa liikkessaan siihen, että vanhauskoiset, vaikka osasivatkin vanhoja lauluja, eivät halunneet niitä esittää. Tähän saattoi olla kaksi syytä: ensinnäkin vanhauskoiset pelkäsivät, että runonkerääjät olivat valtion palkkaamia vakoilijoita ja ilmiantajia. Toisaalta vanhojen laulujen esittämistä, ainakin toisuskoisille, pidettiin syntinä, räähkänä.<sup>22</sup> I. K. Inhan mukaan latvajärveläisen runonlaulajan Miihkali Perttusen naapurit »hänelä uskottelivat, että runojen laulamisesta tuli »reähkä», ja epäilemättä ukkon kautta useinkin joutui omantunnon tuskiin.»<sup>23</sup> Vanhojen laulujen esittämisestä kieltäydyttiin erityisesti paastonaikoina, muutama viikko ennen joulua ja paastonaikana ennen pääsiäistä.<sup>24</sup>

Lönnrot koki vanhauskoisten laulamisesta kieltäytymisen kolmannella keruumatkallaan. Hän kuvaa tilannetta seuraavasti:

»Oppaani vei minut (Vuokkiniemessä) muuan muassa erääseen ulkoa päättäen köyhään paikkaan, minkä emäntä, hänen vakuutuksensa mukaan, osasi koko joukon hyviä runoja. Mutta olipa mahdotonta saada häntä laulamaan; hän esteli huomauttamalla, että oli paastonaika, jolloin hän ei saattanut ryhtyä niin turhamaiseen toimeen. Tultuamme sieltä ulos oppaani virkoi jo heti alusta pitäen pelänneensä, ettei vaimo suostuisi laulamaan, sillä hän oli toista uskoa. Kysyin, mitä toista uskoa. »Omp' on», hän vastasi, »kun teillä köyrytyläiset, meilläkin senlaisia, jotka pitävät itsiänsä muita pyhempinä.»<sup>25</sup>



Kolmannella keruumatkallaan Lönnrot tapasi Latvajärvellä runonlaulaja Arhippa Perttusen, joka esitti hänelle vanhoja runoja kolmatta päivää. Kysymys Arhippa Perttusen vanhauskoisuudesta jää vastaukseltaan epävarmaksi; joko Arhippa oli poikkeuksellisen liberaali vanhauskoinen tai sitten ei-vanhauskoinen, mikä olisi ollut suuri poikkeus hänen elinympäristössään. Lönnrot mainitsee, että »ukko Arhippa» oli »vapaa monesta ennakkoluulosta, jotka muualla täällä ovat vallitsevina. Hän ja koko talonväki söi minun kanssani saman pöydän ääressä, samalla kertaa ja samoista astioista, mitä harvassa muussa paikassa on tapahtunut.»<sup>26</sup>

Joulun ja pääsiäisen pyhinä Aunuksen ja Laatokan Karjalassa kiertelivät stiihunlaulajat, venäjän- ja karjalankielisten uskonnollisten laulujen esittäjät. Monet heistä olivat sokeita, joten laulamisella he saattoivat ansaita leipänsä. Stiihut pyhistä henkilöistä, esim. Oleksei Boožeista (Pyhä Aleksios) ja Osip Prekrasnoista (Pyhä Joosef) olivat kaikin puolin hyväksytyjä lauluja, joiden osaaminen ilmeisesti kytkeytyy myös vanhauskoisuuteen.

## Kertojat puolustavat vanhaa uskoaan

Erityisen kiinnostavaa vanhauskoisten oman asenteen kannalta on se kansanperinne, jona avulla pyrittiin vahvistamaan vanhauskoisuuden ideologista asemaa. Venäläisten vanhauskoisten keskuudesta on tietoja tällaisista kertomuksista.<sup>27</sup> Leningradilaiset folkloristit V. S. Bahtin ja D. M. Moldavskij olivat keränneet vuonna 1947 aineistonsa Novgorodin alueelta vanhauskoisten asuttamasta Zaozeren kylästä Belebelkovskijn piirikunnasta. Kertomusten aiheita olivat mm. »Mistä vanhauskoisuus sai alkunsa?», »Miksi ristimme itsemme kahdella sormella», »Miksi vanhauskoisilla on parta» ja »Miksi emme tupakoi». Kertomuksista välittyy voimakas antikirkollisuus. Patriarkka Nikon kuvataan niissä ovelana petkuttajana. Ristinmerkin tekeminen kolmella sormella yhdistetään tupakanpolton syntisyyteen (vrt. karjalaisten kertojien »dubakkunäppi»), ja tupakka sinänsä on näissä kertomuksissa Saatanan aikaansaannosta; Kristus puolestaan on tuonut maailman suitsukseen.<sup>28</sup>

Myös useilla salmilaisilla legendojen kertojilla oli yhteyksiä vanhauskoisuuteen. Tämä käy ilmi joko heidän kertomistaan legendoista tai kerääjien tallentamista, yleensä niukoista kontekstitiedoista. Tatjana Hötti, Nastja Rantsi ja Pekka Pekanpoika Jetsonen eli »Mikin Peta», kaikki taitavia kertojia, tunnustautuivat kertomustensa välityksellä vanhauskoisuuden kannattajiksi. Marppu Miettinen kertoi äitinsä olleen »starovertsu». Vanhauskoisuuteen taipuvat kertojat korostavat »meijän vieroon» kuulumisen ja oikeanlaisen ristinmerkin tekemisen tärkeyttä; heidän mukaansa »vää-

rän» ristinmerkin tekijät eivät voi pelastua viimeisellä tuomiolla. Tatjana Hötti selitti Maritta Pelkoselle, että Jeesus itse on »meijän vieruo», ja tahtoi vielä ristille ripustettuna tehdä ristinmerkin:

»Vieroh mih on ristitetty, sid ei pidäz muuttuo iäre. Vai se meijän viero on kaikkein kallehin, kudai om prostoi viero, vanhan kanzan aiguhine. Spuass on näid meijän vieruo, silmii ristii, kui myö ristimme silmii. Katso ristah om peijetty, sid vie nenga c näppi (kertoja panee sormensa asentoon, jossa ne ovat ristinmerkkiä tehtäessä) vie on huovahunnes silmii ristimäh, g'ei annett.»<sup>29</sup>

Myös Marppu Miettinen Salmista, jonka äiti oli »staravertšu», korosti »oikean» ristinmerkin tekemisen tärkeyttä. Marpun äiti oli opettanut tyttäntään, mitkä ovat oikeat ristinmerkin tekemisen määrät kullekin pyhälle vuorokaudessa:

»... seittšesadoa vai liene kaheksasadoa sanon:uh pidäz joga suutkii moliekseh, sittä ei pidäz olla. Sposal syöttäil kaksisadoa pidäs kerdahenze moliekseh, Bohorooditšal sada, sid muil svättölöil da anheliloil dai omal anhelil.» (Sormet pitäisi aina välillä aukaista levälleen, sitten vasta ristinmerkin tekeminen »menis tšottah». Kuten pyssy laukauksen jälkeen uudestaan ladataan, niin sormetkin pitäisi asettaa uudestaan ristinmerkkiasentoon jokaista ristinmerkkiä varten.)<sup>30</sup>

Vanhauskoisuuden ideologista merkitystä korostaa Pekka Pekanpoika Jetsosen kertoma legenda Jumalanäidin, Bohorooditšan, ja hänen poikansa keskustelusta, joka koski syntisten pelastamista helvetin järvestä. Spaassu laski helvetin järveen silkkinuotan, johon tarttuivat vain ne, jotka olivat tehneet ristinmerkin vanhauskoisten tavalla, »tävven ristan».<sup>31</sup> Myös Nastja Rantsi on puhunut »oikeasta, Jumalan opettamasta» ristinmerkistä, vanhauskoisten ristinmerkistä, joka suojaa ihmistä mm. ukkosilmalla, kun Pyhä Ilja ajaa paholaisia takaa. »Oikean», »tävvellisel ristal» tehdyn ristinmerkin vastakohtana on »dubakkunäpil» tehty väärä merkki. Tässä Nastja Rantsin käsityksessä tulee kiinnostavasti esiin kaksi vanhauskoisille tyypillistä ajatusta: uudistetun ristinmerkin epätäydellisyys, »tyhjyys», sekä tupakoinnin syntyisyys.<sup>32</sup> Salmilaisten legendankertojien tulkintoissa vanhauskoisten tapojen noudattaminen siten konkreettisesti varmisti sekä Jumalan varjeluksen ukkosella, joka koettiin Jumalan ja pirun taisteluksi, että lopullisen pelastumisen tuonpuoleisessa.

Helmi Helminen tallensi 1943 Aunuksen Tulomajärveltä kiinnostavia tietoja vanhauskoisista ja stiihunlaulajista. Näistäkin tiedoista käyvät ilmi vanhauskoisten poikkeavat käytöstavat. Näin kuvaa Akim Lomojev:

»Staraviera» ei käynyt yhdessä muitten kanssa kyllässä, meni joko edellä tai jälkeen päin. Heillä oli omat ruoka-astiat ja eri huone

elämistä varten. Talon käytössä olevia esineitä he eivät käyttäneet eivätkä koskeneet. Yllään heillä oli »sumfka», jossa kolme ristiä »päällimbäzes puoles» ommeltuna. Tai tilkuista kaksi ristiä kaulassa. Tekivät ristinmerkin kahdella sormella, etu- ja keskisormella, jotka nostettiin pystyyn.<sup>33</sup>

Tulomajärven kertojat sanoivat, ettei starovieroja enää ollut heidän kylilään, mutta »Aunuksen matkoilla niitä nähtiin».<sup>34</sup>

Vanhauskoisten kärsimykset uskonsa ja kulttuurinsa puolustajina Karjalassa ja Venäjällä eivät jääneet 1600- ja 1700-luvun vainoihin. Nikolai I:n aikana, pääasiassa vuosina 1848–55 suljettiin tai tyystin hävitettiin »lähes kaikki vanhauskoisten kirkot ja muut instituutiot Moskovasta Viennaan».<sup>35</sup> Vuoden 1905 suvaitsevaisuusedikti merkitsi parannusta vanhauskoisten asemaan, mutta heidän tilanteensa ei ratkaisevasti helpottunut. Lokakuun vallankumouksen jälkeen, 1920- ja 1930-luvulla vanhauskoisten kirkot ja tšasounat suljettiin tai poltettiin, ja heitä siirtyi suurin joukoin Aasiaan, Australiaan sekä Etelä- ja Pohjois-Amerikkaan asti.<sup>36</sup> Juha Pentikäisen tietojen mukaan vasta viime vuosina Neuvostoliiton vanhauskoiset ovat uskaltaneet harjoittamaan uskontoaan muutoinkin kuin virallisten instituutioiden puitteissa.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Haavio 1948, 18.
- <sup>2</sup> Harvilahti 1985, 147.
- <sup>3</sup> Sokolov 1966 (1950), 372.
- <sup>4</sup> Laitila 1991, 5.
- <sup>5</sup> Hammerschmidt et al. 1962, 97–98.
- <sup>6</sup> Vanhauskoisuuden historiasta ks. Laitila 1991.
- <sup>7</sup> Hammerschmidt et al. 1962, 96–97.
- <sup>8</sup> Hauptmann 1963, 88–89.
- <sup>9</sup> Hammerschmidt et al. 1962, 95.
- <sup>10</sup> Hauptmann 1963, 89.
- <sup>11</sup> Hauptmann 1963, 88–89.
- <sup>12</sup> Pentikäinen 1990.
- <sup>13</sup> Haavio 1936, 10. Vanhauskoisuuden leviämisestä Ruotsille kuuluneeseen Karjalaan ja Inkeriin ks. Kuujo 1973.
- <sup>14</sup> Pentikäinen 1971, 129.
- <sup>15</sup> Kuujo 1969, 229.
- <sup>16</sup> Ks. esim. SKS. Salmi. M. Pelkonen 131. 1936.
- <sup>17</sup> Lönnrot 1902, 152.
- <sup>18</sup> Lönnrot 1902, 152–153.

- <sup>19</sup> Inha 1911, 162–163.  
<sup>20</sup> Niemi 1968, 5–7.  
<sup>21</sup> Haavio 1964, 1.  
<sup>22</sup> Pentikäinen on Marina Takalo -tutkimuksessaan (1971) tarkastellut räähkiä vienäläisen ortodoksin normistoria (1971, 142–149). Räähkät olivat Vienassa sananlaskun muotoon puettuja kiteytyneitä lausahduksia, jotka sisälsivät käytäytymisnormin – usein kiellon – ja sanktion, kiellon perustelun. Räähkä-lausahduksia käytettiin pääasiassa kotona lapsia opettaessa. I. K. Inha on esitellyt vieralaista räähki-normistoa matkakuvauksessaan (Inha 1911, 55–60).  
<sup>23</sup> Inha 1911, 401.  
<sup>24</sup> Lönnrot 1902, 152–153.  
<sup>25</sup> Lönnrot 1902, 218.  
<sup>26</sup> Lönnrot 1902, 222.  
<sup>27</sup> Heiskanen 1969, 9–11.  
<sup>28</sup> Bahtin & Moldavskij 1958, 421–422.  
<sup>29</sup> SKS. Salmi. M. Pelkonen 267. 1935–40.  
<sup>30</sup> SKS. Salmi. M. Pelkonen 130. 1936.  
<sup>31</sup> SKS. Salmi. M. Pelkonen 516. 135–40.  
<sup>32</sup> SKS. Salmi. M. Pelkonen 508. 1935.  
<sup>33</sup> SKS. Tulomajärvi, Kolatselkä, Keikkulan kylä. Helmi Helminen 2200. 1943.  
<sup>34</sup> SKS. Tulomajärvi, Kolatselkä, Keikkulan kylä. Helmi Helminen 2200. 1943, sekä Tulomajärvi, Hiikkoin kylä. Helmi Helminen 2202. 1943.  
<sup>35</sup> Laitila 1991, 2.  
<sup>36</sup> Pentikäinen 1990.

*Kiitokset.* Tämä kirjoitus on osa laajempaa tutkimusta, jonka tekemiseen olen saanut rahoituksen Karjalaisen Kulttuurin Edistämissäätiöltä. – Kiitän Lauri Harvilahtea, Teuvo Laitilaa ja Senni Timosta hyödyllisistä huomautuksista.

## KIRJALLISUUS

- Bahtin, V. S. & Moldavskij, D. M. 1958: Staroobrdžeskie narodnye legendy o načale raskola, o tabake i bradobritii. – Akademija Nauk SSSR. Trudy otdela drevnerusskoj literatury XIV: 421–422.  
 Haavio, Martti 1936: Über orientalische Legenden und Mythen in Grenz-Karelien und Aunus. – Studia Fennica 2(1): 1–53. Helsinki.  
 – 1948: (1943): Viimeiset runonlaulajat. Porvoo.  
 – 1964: Tuohikirje N:o 292, vanha suomalaisen muinaisuskonnon lähde. – Erip. Virittäjä 1: 1–17.  
 Hammerschmidt, Ernst et al. 1962: Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums. – Symbolik der Religionen X. Stuttgart  
 Harvilahti, Lauri 1985: Bylinat. Venäläistä kertomusarunoutta. Tietolipas 98. Pieksämäki.  
 Hauptmann, Peter 1963: Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopapen Avvakums gegen die Kirchenreformen des 17. Jahrhunderts. Göttingen.

- Heiskanen, Riitta 1969: Carelian old believers. – Seminaariesitelmä 22.5.1969 (Prof. Backus). Helsingin yliopiston ortodoksinen laitos. 16 s.
- Inha, I. K. 1911: Kalevalan laulumailta. Elias Lönnrotin poluilla Vienan-Karjalassa. Helsinki.
- Kuujo, Erkki 1969: Ilomantsin onohdetut luostarit. Kalevalaseuran vuosikirja 49: 228–239.
- 1973: Ruotsi vai Venäjä Antikristuksen valtakunta? Vanhauskoisuuden leviämisestä 1600-luvulla Ruotsin alaisiin Karjalaan ja Inkeriin. – Karjala, idän ja lännen silta. Toim. Hannes Sihvo. Kalevalaseuran vuosikirja 53:23–34.
- Laitila, Teuvo 1991: Vanhauskoiset. Käsikirjoitus, 8 s. – Lahtinen, Aarno & Laitila, Teuvo & Suttner, Ernst, Usko, toivo ja vallankumous: kristinusko ja kirkot Neuvostoliitossa. Painossa, ilm. 1991.
- Lönnrot, Elias 1902: Elias Lönnrotin matkat. I osa: vuosina 1828– 1839. Helsinki.
- Niemi, Leena 1968: Vanhauskoisuus Vienan Karjalassa ja Aunuksessa. Seminaariesitelmä. S. 192. Helsingin yliopiston kansanrunoustieteen laitos. 15 s.
- Pentikäinen, Juha 1971: Marina Takalon uskonto. Uskontoantropologinen tutkimus. Helsinki.
- 1990: Vanhauskoisuus eli Karjalan laulumailta. Helsingin Sanomat 21.1.1990.
- Sokolov, Y. M. 1966 (1950): Russian Folklore. Translated by Catherine Ruth Smith. Hatboro, Pennsylvania.

## LYHENTEET

SKS = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkiston kokoelmat.

## SUMMARY

Irma-Riitta Järvinen, Old Believers and Karelian folklore

In this paper the religion of the Russian Old Believers which started to spread to Olonets and Viena Karelia in the end of the 17th century, is traced in the folklore data of the Folklore Archives of the Finnish Literature Society (Helsinki). Some of the best singers of Karelian archaic epic songs were Old Believers. The information available seems to suggest that supporting the old rituals and preserving the archaic tradition of epic songs had a specific connection. The central symbol of the Old Believers – e.g. marking the cross in the old way, with two pointed fingers – is also clearly depicted in Karelian sacred legends, which can be viewed as the defense of the Old Believers against the teachings of the official Russian orthodox church.

**Elsa Kuittinen\***

## **Kuusamon vanhauskoiset**

Vanhauskoisuudella ymmärretään yleisesti 1600-luvun lopulla alkaneiden Venäjän kirkollisten uudistusten vastustuksesta syntynyttä liikettä, joka varsin nopeasti irrottautui kokonaan ortodoksisesta kirkosta ja jakautui useihin suuntiin. Pian vanhauskoisiin liittyi myös muita väestöaineksia, joilla oli eri syistä vaikeuksia sopeutua venäläiseen yhteiskuntaan. Vanhauskoiset pitäytyivät uudistuksia edeltäneessä vanhavenäläisessä perinteessä, joka sai uskonnollisessa taistelussa myös yhä uusia muotoja. Muun muassa maallikko- ja luostarielämän raja oli epäselvä; niinpä käytän tässä artikkelissa käsitettä munkki aina kun se vaikuttaa vanhauskoisten omalta nimitykseltä.

Vanhauskoiset muodostivat 1800-luvun puolivälissä huomattavan vähemmistön Karjalan ortodoksien keskuudessa. Koska he jo pelkällä olemassaolollaan asettivat kyseenalaiseksi tsaarin itsevaltiuden ja ortodoksisen yhtenäiskulttuurin, he joutuivat viranomaisten vainoamiksi. Nämä vaihot johtivat pahimmillaan luostareiden tuhoamisiin, polttoitsemurhiin ja vanhauskoisten pakoon erämaihin, jopa ulkomaille. Myös Suomen puolelle pakeni jonkin verran vanhauskoisia, jotka muodostivat omat yhteisönsä Ilomantsiin, Juukaan ja Kuusamoon.

Jos vertaa näiden yhteisöjen väkimäärää koko vanhauskoisväestöön, jota 1800-luvulla oli miljoonia, olivat Suomessa olevat todella pieniä, vain muutaman kymmenen ihmisen yhteisöjä. Niistä ei ole kovin paljon tietoa, sillä viranomaisista tarpeekseen saaneina nämä pakolaiset pyrkivät elämään salassa. Tämä ei kuitenkaan vähennä mielenkiintoa Suomessa esiintynyttä vanhauskoisuutta kohtaan, sillä juuri vähemmistönä toisuskoisten ja toisenlaisen kulttuurin keskellä vanhauskoiset muodostavat mielenkiintoisen tutkimuskohteen.

\* Artikkelin perustuu kirjoittajan pro gradu -tutkielmaan. Ks. kirjallisuusluettelo. Toim. huom.

## Kuusamon vanhauskoisista kertovat lähteet

Kuusamon vanhauskoisista kertovista lähteistä tärkein on Martti Tienarin Kuusamo-aiheinen haastattelukokoelma Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkistossa. Sen vanhauskoisuutta kartoittava osuus on tehty 1930-luvun lopulla eli yli kaksikymmentä vuotta sen jälkeen, kun viimeinen Kuusamon vanhauskoinen oli kuollut. Tienari haastatteli kyläläisiä, jotka olivat myös itse olleet tekemisissä vanhauskoisyhteisön kanssa. Toisen päälähteen muodostaa Samuli Paulaharjun kuvaus Kuusamon viimeisestä vanhauskoisesta, jonka Paulaharju tapasi vähän ennen tämän kuolemaa 1910-luvun puolivälissä. Myös Kuusamon historian ja Kuusamon luterilaisen seurakunnan historian kirjoittaja Seppo Ervasti on koonnut teoksiinsa muistitietoa, samoin Juha Pentikäisen tutkimuksessa *Marina Takalon uskonto*, Takalo kertoo käynnistään Kuusamon vanhauskoisten luona. Nämä tiedot ovat kuitenkin melko hajanaisia, sillä paikallisen väestön ja vanhauskoisten välillä oli kieliongelmiä, eivätkä kulttuuri- ja uskontotaustatkaan yhdistäneet.

## Vanhauskoisten tulo Kuusamoon ja suhde paikallisväestöön

Kuusamon alue oli 1800-luvun alussa luterilaista, mutta kauppayhteydet ortodoksiseen Kuolaan ja Vienan Karjalaan olivat pitkät ja kiinteät. Ortodoksien kanssa oli totuttu käymään kauppaa. Kuusamosta oli muutettu rajan taakse nälkää pakoon. Monet olivat näillä matkoillaan kääntyneet ortodoksisuuteen, niinpä itäisistä kylistä löytyi myös ortodoksisuudesta.

Vanhauskoisuus ja ortodoksisuus olivat vaikuttaneet myös luterilaiseen perinteeseen, esimerkiksi rukouksiin, vaikka raja näiden kahden tunnustuksen välillä oli hyvin selvä. Toisaalta Kuusamossa vaikutti 1800-luvulla voimakkaasti lestadiolainen herätysliike, jonka kannattajat erottautuivat selvästi omaksi joukokseen; varsinkin myöhemmältä ajalta on tietoja siitä, että lestadiolaiset halveksivat ortodokseja. Vanhauskoisuuteen liittyvät tavat olivat siis useimmille kuusamolaisille tuttuja, mutta etelämpää tulleet metsätyömiehet pilkkasivat niitä, mikä myöhemmin jonkin verran kiristi vanhauskoisten ja muun paikallisen väestön välejä.

Vanhauskoisia pakolaisia alkoi muuttaa Kuusamoon 1800-luvun alussa. Ensimmäisenä mainitaan Kornilov-niminen entinen sotilas, joka asettui asumaan erääseen taloon. Huomattava osa Kuusamon vanhauskoisista näyttääkin olleen armeijasta paenneita tai karkotettuja. Pian hänen jälke-

sä tuli Ilja Otsoksi kutsuttu rikas vanhauskoinen ja hänen jälkeensä muitakin. Ainakin Ilja Otson uskottiin tulleen Tuoppajärven noin 1770 tuhotusta luostarista, jonne hänet oli karkotettu, ja jonka johtavia henkilöitä hän oli ollut.

## Hautaniemen luostari (Hautainen) ja erakkolat

Ilja Otso osti heti tultuaan Hautaniemen talon, josta hän muistitiedon mukaan oli kuullut eräältä kuusamolaiselta mieheltä, joka myös oli houkuttellut häntä muuttamaan Kuusamoon. Ilja alkoi rakennuttaa päärakennusta, josta tuli kaksikerroksinen. Ylemmässä kerroksessa sijaitsi pirtti alakerroksen pirtin kohdalla, alakerran kirkon kohdalla kamari ja suuri eteinen, jonka perällä oli vielä kamari. Yläkerrassa oli myös heinälato, joka oli karjasuojien päällä. Räystäisiin oli kiinnitetty ruokakellot. Ruokakelloiksi niitä nimitettiin, koska jumalanpalveluksiin kutsuvat kellot olisivat kiinnitäneet viranomaisten huomion ja oli lisäksi lailla kielletty.

Alakerrassa oli eteinen, kamari ja pirtti, jonka kupeessa oli kirkko. Kamarin alla oli hyvä jääkellari, jossa ruuat säilyivät kesähelteelläkin. Alakerrassa oli lisäksi navetta viidelle lehmälle ja talli hevoselle. Myös lampaita luostarissa lienee ollut.

Elantonsa asukkaat saivat etupäässä lahjoituksina, mutta luostarissa harjoitettiin jonkin verran myös puutarhanhoitoa, ei kuitenkaan varsinaista maanviljelyä. Luostarin pelloilla kasvoi ennen kaikkea sipulia, jota vanhauskoiset käyttivät runsaasti. Sipulin viljelystä tulikin vanhauskoisten myötä suosittua koko Kuusamossa. Myös kaalia, naurista, perunaa ja ohraa kasvatettiin, lieneepä munkeilla ollut oma yrttimaakir ('lääkemaa'). Kalastusta ja metsästystä harjoitettiin, vaikka osa munkeista ei syönyt lihaa.

Paikkakuntalaiset saattoivat myös viedä tuotteitaan luostariin myytäväksi. Luostari ostikin tavarat hyvällä hinnalla, vain paaston aikaan liha ei kelvannut. Leipää munkit leipoivat aamulla ensimmäiseksi, kunhan olivat ensin rukoilleet. Köyhille annettiin pyydettyä pala »ryssän tumpusta», joksi kylän asukkaat leipää nimittivät. Luostarissa käytettiin tuohon aikaan harvinaista ruokaöljyä. Kahvia ei juotu, mutta ei sitä juotu muutoinkaan tuohon aikaan Kuusamossa.

Luostarin vanhauskoiset uskoivat, että toinen saattoi rukoilla toisen synnit anteeksi. Niinpä Kuusamon erakotkin olivat todennäköisesti saaneet tämän tehtävän rikkailta lähettäjiltään Venäjällä. Luostarissa tiedetään asuneen ainakin Kuisma-nimisiä molijoita eli rukoilijoita.

Harrasta oli kyläläisten mielestä munkkien elämä. »Usein pyörähtivät (munkit) sellaiseen paikkaan, missä kumarsivat kuvia ja rukoilivat.» Luos-



tarin johtaja toimi myös jumalanpalvelusten johtajana. Hän oli pukeutunut pitkään munkin asuun. Luostarin asukkaita kyläläiset kutsuivat rukoilijoiksi tai Jumalan molijoiksi.

Pyhäisin kokoontui luostariin paljon väkeä, munkit jakoivat möykkyä eli leipää köyhille. Rajan takaa tuli paljon vanhauskoisia, varsinkin pyhinä, praasniekkoina ja paaston aikaan. Reittiä käyttäneet kulkukauppiat pitivät munkkeja rippi-isinään ja avustivat heitä.

Luostarin johtajasta Ilja Otsosta liikkui kylässä monenlaisia käsityksiä. Joidenkin mielestä hän oli ollut Suomen sodassa korkea virkamies, jopa kenraali, joka oli kuitenkin tehnyt jotain sellaista, että oli joutunut pakenemaan kauas Kuusamoon. Luostarin johtajaa pidettiin myös lääkärinä, jolla oli oikein paperitkin, ja joka osasi seitsemää kieltä. Kerran hän lähetti erään hevostiehen Ouluun apteekkiin, jossa kovin ihmeteltiin, kun lääkkeiden nimet olivat lähetekirjeessä latinaksi. Kansa käytti näitä luostarin päämiehen lääkärintaitoja hyväksi.

Erään kertojan, Lampiaisen, oli muuan munkki kutsunut luostariin, koska tällä oli vatsavaivoja. Vieras yöpyi luostarissa, ja aamulla munkki laittoi puuron ja siihen ruokaöljyä ('siemenvoita'). Tätä syötyään kertoja parani.

Luostarin isännällä oli myös kaksi tyttärtä, joista toinen, Mariaana, sai yksinäisen lapsen. Mariaana asui yläpirtissä ja oli varsin viinaan menevä. Nastjasta oli oikeastaan tyttären tytär, hän oli parempitapainen ja avioitui Sallan nimismiehen kanssa, mikä osaltaan selittää sen, että Kuusamon vanhauskoisista ei juuri ole tietoja herunut Kenraalikuvernöörin kanslian salaisiin kyselyihin, joihin kruununvoudit joutuivat lähes vuosittain vastaamaan. Myös Aleksandra-niminen vanhauskoinen nainen asui luostarin päärakennuksessa.

Luostarin viimeisestä asukkaasta Vasselista (Vasili Lebedov) on melko runsaasti muistitietoa. Tämä Vassel-niminen munkki oli kotoisin Moskovan läheltä Jaroslavl'n kuvernementistä. Hän oli aluksi tullut vaunusepän oppiin Pietariin. Hänen isänsä oli halunnut pojasta kotitalon hoitajaa, mutta Vassel oli tuntenut kutsumusta luostariin. Hän oli haaveillut Kiovan luostarista. Mutta kun hän sai tädiltään kuulla Pietarissa Kuusamon erakoista suunnitelmat muuttuivat ja 24-vuotiaana Vassel otti matkasauvansa ja lähti Pafnuti-nimisen toisen miehen kanssa pyhälle matkalle. Matkalaiset tulivat laivalla Ouluun ja loppumatkan jalkaisin Kuusamoon.

Vassel kertoi eräälle paikkakuntalaiselle, että hänen uskonsa oli sellainen, että piti päästä pois sieltä, missä oli paljon väkeä. Yksinäisyyteen piti päästä. Kun muut vanhauskoiset olivat muuttaneet pois, tämän hurskaan erakon luona kävi usein pyhiinvaeltajia, jotka yrittivät houkutella häntä luokseen, mutta Vassel ei lähtenyt. Vasselin luona kävi myös oulunkalainen Marina Takalo, kun molijat olivat hänen asuinseudultaan jo hävinneet.

Vassel oli ammatiltaan toppari ja maalari, ja teki vaativiakin puusepän töitä. Näitä palveluksia hän teki kirkonkylän rikkaille ja oli tunnustettu hyvänä työntekijänä. Hän inhosi kaikkea laiskottelua eikä sietänyt viinaa, ja hän itse oli periaatteittensa paras esimerkki. Taloissa työskennellessään hän piti kuitenkin omaa ruokakuppiaan, sillä hän ei tahtonut tehdä syntiä syömällä vieraiden astioista.

Vassel kävi kerran vuodessa Pietarissa, josta hän sitten toi elantorahat omaan kassaan ja tuliaisia. Matkan jälkeen pidettiin juhlat seutukunnan väestölle. Juhlissa tarjottiin kahvia ja teetä, vaikka Vassel itse kieltäytyikin kahvista. Avustukset kuitenkin loppuivat 1913.

Muutenkin Vassel oli oikein vieraanvarainen ja tarjosi ainakin sipulia, jos muuta ei ollut. Vassel oli innokas kalastaja ja kalastelikin peräti kahtena-toista kesänä erään paikallisen isännän kanssa. Hän myös metsästi, vaikkei itse syönytään edes linnun lihaa. Vassel kalasteli myös isännän sisaren kanssa. Niinpä tälle 51-vuotiaalle naiselle syntyi lapsi, tyttö, jota Vassel kyllä katui, mutta josta hän huolehti aikuisikään saakka. Muilla munkeilla ei tiedetty lapsia olleen, edellä mainittua luostarin johtajaa lukuunottamatta.

Lapsista Vassel piti erityisesti ja lapset hänestä. Kun Vassel tuli taloon, tulivat lapset kilvan hänen syliinsä ja kaulaansa. Ei ollut tavatonta, että vanhuksella oli sylissään lapsi molemmilla polvilla. Yleensä Vasselin taskuista löytyi myös rinkiä tarjottavaksi, joskus myös sipulia. Jos sipuli toi vedet syöjensä silmiin, nauroi Vassel makeasti ja sanoi: »Itkemään, mies, itkemään».

Vasselin tavannut Paulaharju kuvaa erakon viimeisiä vuosia:

»Yksin ahtaassa mökissään vanha valkoparta vaari istui ja ahkerasti lueskeli uskonnollisia kirjojaan, vanhoja paksuja kirkkoslaavin kielellä kirjoitettuja teoksia, rukoili ja söi sipulia ja taas paastosi ankarasti, milloin viero käski paastomaan. Tervetullut oli vieras hänen majaan, ja mielellään hän huonolla suomellaan tarinoi vieraan kera, tarinoi vaikka päiväkauden.»<sup>1</sup>

Kun Vassel kuoli lokakuussa 1915, hänet haudattiin Kutkusaareen, kuten hän oli itse toivonut.

Kun Hautaniemeen ei mahtunut enää uusia asukkaita, vanhauskoiset alkoivat rakentaa asuntojaan lähiseudulle. Syntyi eräskoloita muun muassa Aittakumpuun, Hänniseen, Suininkiin, Murtolaan, Pukarille, Lauttasaa-reen, Kiviniemeen ja Levälään.

Kiviniemeen asettui Pietarista tullut Timofei. Hänellä oli mukanaan moskovalaisen papin rikas tytär Olona Petrovna, jonka isä oli antanut Timofeille tehtävän vierottaa tytär viinasta, sillä tämä oli aikamoinen juomari. Tehtävä ei kuitenkaan onnistunut, ja Olona palasi isänsä luokse. Kiviniemessä asui useita muitakin erakoita.

Hännisessä asui Ivan, eli Jaakko Parassev. Kersksena-niminen munkki eli Kiviniemessä. Hän oli entinen merimies, joka oli juopotellut kovasti mutta sitten halunnut kiertää syntiä ja ryhtyä munkiksi. Hän kuoli vain 47-vuotiaana vuonna 1891.

Monien lähteiden perusteella Kuusamon vanhauskoiset näyttävät kuuluneen useampaan eri suuntaukseen. Niinpä monet erakoista eivät osallistuneet Hautaniemen hartaushetkiin, vaan rukoilivat yksin kammioissaan. Näyttääkin siltä, että Kuusamon vanhauskoisista ainakin osa hyväksyi pappeuden ja asui tai kävi Hautaniemessä, osa taas oli ehdottomasti papittomia. Normaalisti nämä erilaiset ryhmät olisivat eristäytyneet täysin toisistaan, mutta nähtävästi yhteinen maanpakolaisuus yhdisti enemmän kuin opilliset ja liturgiset erot.

Alueella oli kaksi kalmistoa. Lauttasaareen oli haudattu kymmenen munkkia ja sen eteläpuolella sijaitsevaan Kutkusaareen kuusi vanhauskoista. Lauttasaarta kutsuttiin myös Hautasaareksi, ja sinne lienee haudattu vain munkkeja. Kalmistoissa ei ollut ristejä, ainoastaan yhden paikalla vierailut Tienari siellä näki (v. 1938). Yleensä haudan merkiksi laitettiin vain pysty puu paikkaa osoittamaan. Kalmistot alkoivatkin pian kasvaa horsmaa ja muita kasveja, kun puut Lauttasaaresta kaadettiin ja kalmistopaikat hävisivät.

## Vanhauskoisuuden häviäminen Kuusamosta

Suuri osa vanhauskoisia muutti pois, kun luostarin johtaja Ilja Otso kuoli. Muuan kyläläinen osti talon 1200 markalla. Päärakennusta käytettiin vuosikymmen asuntona, ei kuitenkaan kirkkoa. Uuden omistajan poika purki rakennuksen ja käytti puut muihin rakennuksiin ja polttopuiksi. Luostarista jäi jäljelle vain kynttilänjalkoja ja kynttiläpihdit. Luostarin johtajan kuoltua näyttää myös moraali ja askeesi vanhauskoisten keskuudesta kadonneen. Juopottelu yleistyi ja vanhauskoiset keittivät viinaa. Kertoilipa Teppaniniminen munkki humalapäissään maahan kätkeystä aarteesta. Tepalla oli myös suomalainen tyttö seuranaan, ja pariskunnalle syntyi lapsi. Todennäköisesti kyseessä on aikaisemmin mainittu Timofei, joka jätti luostarielämän ja palasi Pietariin jättäen Kiviniemen talon aikaisemmin mainitulle Vasselille.

Toisen maailmansodan jälkeen suurin osa Kuusamon vanhauskoisten asuinpaikoista on kuulunut Neuvostoliittoon.

## VIITTEET

<sup>1</sup> Paulaharju 1919: 258.

## LÄHTEITÄ JA KIRJALLISUUTTA

Ervasti, Seppo 1978: Kuusamon historia. Kuusamo.

Ervasti-Kyllönen-Näppä 1981: Kuusamon seurakunnan historia. Kuusamo.

Kuittinen, Elsa 1990: Karjalan vanhauskoiset yhteisöt 1800-luvulla. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Uskontotieteen laitos. Helsinki.

Paulaharju, Samuli 1919: Kuva sieltä toinen täältä kautta Suur-Suomen. Helsinki.

Pentikäinen, Juha 1971: Marina Takalon uskonto. Helsinki.

Matti Tienari 1938: Kuusamoaiheiset muistiinpanot. Suomen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkisto. Helsinki.

## SUMMARY

Elsa Kuittinen, The Old Believers of Kuusamo (Finland)

In the middle of the nineteenth century there existed a small society of the Old Believers in Kuusamo. Most of the members of that society originated from north Karelia, from an area heavily influenced by the »old belief». The Old Believers had left Russian for two reasons. In the first place the Russian state had destroyed their monasteries and did not tolerate their religion, and secondly some of them had violated the law, for example, were avoiding the military service.

Most of the members of the community belonged to the priestless orientations of the Old Believers, but there were also a few who had services with priest. Anyway, the dogmatic differences seem not to have been very important in Finland. The Old Believers had very good relations with local Lutheran inhabitants, too. Local farmers sold them food, for instance. Old Believers on their part were very hospitable and distributed food to poor people.

Old Believers lived like monks and nuns, but some of them had children too. Their biggest building in Kuusamo was called Hautamäki. It was owned by a rich Russian called Ilja Otso. At its best there lived about fifty persons in Hautamäki. Many Old Believers lived also alone like hermits.

After the death of the head of the main monastery many Old Believers returned back to Russia. The last »monk» called Vasili stayed alone and died about 1915. The area of Hautamäki has belonged to the Soviet Union since the Second World War.

**Mikko Ketola**

## **Solovetskin luostarin synkät vuosikymmenet**

Vienanmeressä, suurinpiirtein Oulun leveysasteilla, sijaitsee Solovetskin saaristo. Sen suurimman saaren Solokan eli Solovkin rannalla on 1400-luvulta lähtien seisonut linnoitusta muistuttava Solovetskin luostari. Luostaria ympäröivä jyhkeä, useita metrejä paksu muuri eli kreml on ollut tarpeen levottomina aikoina, kuten silloin, kun kaksi englantilaista höyryfregattia Krimin sodan aikana kävi tervehtimässä luostarin asukkaita kuulin ja pommein.<sup>1</sup>

Solovetskin luostarilla oli aikojen kuluessa myös poliittista merkitystä; tsaarivallan aikana se toimi kirkollisesti tai poliittisesti ei-toivottujen henkilöiden karkotuspaikkana 1500-luvun puolivälistä noin vuoteen 1666 ja uudelleen vuosina 1718–1903. Venäjän vallankumoukseen asti luostari oli Vienan hengellinen keskus ja suosittu pyhiinvaelluskohde.

### **Vallankumous saapuu Solovetskiin**

Tiedot luostarin ja munkkien vaiheista heti vallankumouksen jälkeen, vuosina 1917–1922, eivät ole varmoja. Luostarissa 1925 itse vankina ollut suomalainen kaupallinen edustaja Boris Cederholm (ei Söderholm niin kuin Tšuhin mainitsee) kertoo, että neuvostohallitus otti luostarin haltuunsa vuonna 1918, jolloin luostarissa olisi ollut 700 munkkia ja 1000 pyhiinvaeltajaa. Cederholmin mukaan luostarin haltuunoton jälkeen osa munkeista ammuttiin, osa sijoitettiin eri vankiloihin tai värvättiin pakolla puna-armeijaan. Itse luostaria ryöstettiin ja jätettiin sen jälkeen autioksi muutamaksi vuodeksi.<sup>2</sup> Cederholmin tiedoista osa on varmasti totta, mutta todellisuudessa muutos tuskin oli aivan niin raju.

Solovetskin leirien kehitysvaiheista ei voi oikeastaan sanoa mitään täysin varmaa, ennen kuin Neuvostoliiton arkistot avautuvat ulkomaisille tutkijoille. Saatavilla olevan aineiston perusteella kehityksestä voi kuitenkin luoda melko luotettavan kuvan, jota voi tulevaisuudessa täydentää. Olen päättänyt seuraavaan hahmotelmaan.

Neuvostohallitus otti luostarin haltuunsa vasta keväällä 1918, mikä johdettiin siitä, että kulkuyhteys Solovetskiin oli poikki talvisin. Hallitusvallan vaihtuminen väliaikaishallinnosta bolševistiseen saattoi tulla luostarin väelle jopa täytenä yllätyksenä,<sup>3</sup> ellei se sitten talven ja kelirikon aikana ollut jotakin kautta jo saanut kuulla tilanteesta.

Luostaria tuskin päätettiin suoraa päätä hävittää ja munkkeja tappaa, vaan Solovetskin monipuolinen pienteollisuus, maatalous ja munkkien kalastustietous pantiin varmastikin palvelemaan uutta hallitusta. Luostarista muodostettiin ehkä jonkinlainen sovhoosi, kuten Solženitsyn esittää.<sup>4</sup> Kesällä 1918 Solovetskissä käyneen suomalaisen punapakolaisen Vilho Halmeen kuvauksen mukaan luostari toimi vielä silloin täysin normaaliin tapaan.<sup>5</sup>

Todennäköisesti luostari vapautui tilapäisesti bolševikkien vallasta sisällissodan sytyttyä Venäjällä vuonna 1918. Britit ja ranskalaiset lähettivät silloin joukkoja valkoisten avuksi Murmanskiin ja Arkangeliin, ja Solovetskin luostarikin oli silloin näiden joukkojen vaikutusalueella. Bolševikkien päästyä voitolle ententen joukot vetäytyivät Pohjois-Venäjältä syksyllä 1919, jolloin luostarikin joutui taas kommunistien valtaapiiriin. Silloin munkkiyhdyksuntaan suhtauduttiin ehkä jo paljon kyllämyydenä kuin vuotta aikaisemmin.

Vallankumous saapui täydellä voimallaan Solovetskin luostariin joko syksyllä 1919 tai keväällä 1920, ja silloin viimeistään luostarin normaali toiminta lakkasi. Kirjallisuudessa esitetyillä kuvauksilla munkkien tappamisesta ja karkottamisesta sekä luostarin ja kirkkojen hävittämisestä on varmasti jonkinlainen todellisuus pohja, mutta kaikkein räikeimpiä kertomuksia voidaan epäillä. S. A. Malsagoff esimerkiksi kertoo, että bolševikit tappoivat aluksi puolet munkeista ja lähettivät loput karkotukseen Keski-Venäjälle. Hänen mukaansa kaikki kirkonkellot pudotettiin maahan ja palaset lähetettiin sulatettaviksi Moskovaan.<sup>6</sup> Kuitenkin kesällä 1990 luostarissa käynyt suomalais-karjalainen retkikunta ilmoitti löytäneensä sieltä 400 vuotta sitten rajasotien yhteydessä ryöstetyn Manamansalon kirkonkellon.<sup>7</sup>

Joka tapauksessa on varmaa, että luostari suljettiin. Uskottavaa on myös se, että bolševikit ryöstivät luostarin kalleuksia ja tarvelivat kirkkoja ja irtaimistoa. He tuskin kuitenkaan käyttivät kaikkia ikoneita ja luostarin kirjaston harvinaisia kirjoja polttopuina kuten Malsagoff väittää.<sup>8</sup> Osa munkeista ilmeisesti surmattiin, mutta suurin osa heistä varmasti yksinkertaisesti ajettiin pois. Joidenkin munkkien sallittiin todennäköisesti jäädä luostariin, koska moni kirjoittaja mainitsee näin tapahtuneen.<sup>9</sup> Nähtävästi he jäivät uusien vallanpitäjien eräänlaisiksi taloudenhoitajiksi, huolehtimaan kala- ja maataloudesta.

## GULAGin alkukoti

Haltuunoton jälkeen luostari sai jonkin aikaa rapistua rauhassa. Pian neuvostohallitus kuitenkin tarvitsi käyttöönsä vankiloita ja eristysleirejä poliittisten vihollistensa säilyttämiseen ja likvidoimiseen. Tähän tarkoitukseen Solovetskin luostari sopi ihanteellisesti. Se oli kaukana kaupungeista ja ulkomaisista vierailijoista ja valmiiksi täysin eristyksissä muusta maailmasta. Lisäksi luostarin kirkoissa ja muissa rakennuksissa oli tilaa tuhansille vangeille. Ensimmäiset vankiasukkaat saapuivat luostariin luultavasti vuoden 1921 aikana.<sup>10</sup> He olivat tiettävästi peräisin Arkangelista Holmogoryn keskitysleiriltä, jonka toiminta lopetettiin vuonna 1922. Holmogoryn leiriltä tulleet olivat nähtävästi valkoisten armeijoiden upseereja ja Kronstadtin kapinaan osallistuneita merimiehiä.<sup>11</sup>

Suuremmassa mittakaavassa Solovetskin keskitysleiri alkoi toimia vuosina 1922–1923, kun hallituksen oikeistolaisten vastustajien lisäksi leirille alettiin siirtää muita neuvostovallan vaarallisina pitämiä aineksia sosialisteista ja anarkisteista tavallisiin rikollisiin. Joukossa oli myös pappeja ja nunnia, jotka joutuivat leirille joko syytettyinä »kirkollisesta vastavallankumouksesta» tai luokkataustansa vuoksi. Yhdessä intellektuellien ja muiden porvarillisina pidettyjen ainesten kanssa papisto luettiin vastavallankumouksellisiin eli »kooerriin». Näitä 1920-luvun alkuvuosia voi hyvällä syyllä pitää koko Gulag- eli vankileirijärjestelmän syntyvuosina ja Solovetskin luostaria Gulagin alkukotina.

Parhaimmassa asemassa Solovetskissa olivat »poliittiset» eli sosiaalidemokraatit, sosiaalivallankumoukselliset, anarkistit ja muut vasemmistoryhmittä. He saattoivat vaatia parannusta kohteluunsa ja oloihinsa ja jopa onnistua vaatimuksissaan nälkälakkojen ja ulkomaisen tuen avulla. Sen sijaan kooerrien ja rikollisten olot olivat huonommat. Itse asiassa kooerrien tilanne oli kaikkein tukalin, koska leirin johto suosi rikollisia ja antoi näiden usein mielivaltaisesti terrorisoida vastavallankumouksellisia »luokkavihollisia». <sup>12</sup> Tämä järjestys säilyi yleisenä piirteenä vankileireillä myöhemminä vuosikymmeninäkin kuten *Vankileirien saaristosta* voi lukea.

Vangit saapuivat tavallisesti Solovetskiin ensin Murmanskin rataa Leningradista Vienan Kemiin, josta heidät kuljetettiin laivalla luostariin. Leningradin vankilat olivat monen viattoman neuvostokansalaisen ensimmäinen synkkä etappi matkalla pakkotöihin tai karkotukseen. Erään tiedon mukaan suurin osa Leningradissa vangittuina olleista lähetettiin edelleen Solovetskiin.<sup>13</sup>

Solovetski oli tuttu paikka monille inkeriläisillekin, varsinkin 1930-luvulla. Yksityiskohtaisemmin elämästä Solovetskin leireillä kertovat inkeriläispappi Aatami Kuortti kirjassaan *Kirkossa, keskitysleirissä, korvessa*

ja toinen inkeriläispappi J. Varjoaara teoksessaan *Pako pakkotyöstä*.<sup>14</sup> Kuortti oli pakkotöissä ja karkasi vuonna 1930, ei itse luostarista, vaan ns. Solovetskin leireiltä, joita oli perustettu mantereelle Vienanmeren rannalle 1920-luvun lopulta lähtien vankien lukumäärän kasvattua huimaa vauhtia. Kuortin kirja herätti huomiota ulkomaillakin, kun se käännettiin usealle kielelle.

J. Varjoaaran kirjassa kerrotaan inkeriläisen Mikko Kiisselin paosta samaisilta Solovetskin leireiltä. Suomalaislehdistä löytyi muutenkin 1920–30-luvulta monta uutista Solovetskiin joutuneista inkeriläisistä.<sup>15</sup> Solovetski ei ollut aivan vieras nimi Suomessakaan.

Solovetski toimi keskitysleirinä ja eristysvankilara suunnilleen vuoteen 1928 asti. Sinä aikana vankeja ei käytetty pakkotöihin valtion hyväksi vaan ainoastaan leirin talouden ja huollon ylläpitoon. Poliittiset saattoivat jopa kieltäytyä työstä ilman hengenvaaraa.<sup>16</sup> Vuoden 1923 joulukuussa leirissä sattui kohua herättänyt välikohtaus, jolloin vartijat ampuivat useita poliittisia, kun nämä uhmasivat ulkonaliikkumiskielloa.<sup>17</sup> Seuraavana vuonna poliittiset esiintyivät yhä uhmakkaammin, ja 1925 heidät siirrettiin pois saarelta ja hajotettiin pienempiin ryhmiin, jotta heidän kurissa pitämisensä olisi ollut helpompaa.<sup>18</sup> Leirin asukasmäärä ei kuitenkaan vähentynyt, sillä uusia vankeja tuli koko ajan. Vuonna 1923 Solovetskissa oli 3000–4000 vankia.<sup>19</sup> 1920-luvun puolivälissä vankimäärä oli jo lähes kymmentuhatta.<sup>20</sup> Vuonna 1928 heitä oli mahdollisesti jo 20 000.<sup>21</sup>

## Luostari saa julkisuutta

Vuodesta 1928 lähtien vankeja alettiin käyttää pakkotöissä. He olivat halpaa työvoimaa valtiolle, joka pystyi siten tarjoamaan esimerkiksi puuta halvalla ulkomaille. Solovetskin vankeja käytettiin myös Vienanmeren-Itämeren kanavan rakennustöissä.<sup>22</sup> Neuvostohallituksen maailmanmarkkinoille »dumpaama» halpa puutavara herätti maailmalla epäilyksiä pakkotyövoiman käytöstä, ja esimerkiksi Ranskassa ja Englannissa tehtiin tilanteesta parlamentaarisia selvityksiä, joissa myös Solovetski mainittiin yhtenä pahamaineisena pakkotyöleirinä.<sup>23</sup> Solovetskin leirit levisivät 1920-luvun lopulla saarilta mantereella ja niiden väkiluku kasvoi nopeasti sekä lisääntyneiden tehtävien että kollektivoinnin myötä. Maatiloiltaan pois pakotetut talonpojat oli sijoitettava jonnekin, eivätkä pakkotyöleirit silloin olleet viimeinen vaihtoehto. Vuonna 1930 Solovetskin leirien asukasmäärän mainitaan olleen yhteensä jopa 660 000.<sup>24</sup>

Solovetskin luostarin jatkuvasti kasvanut huono maine alkoi vaivata neuvostoviranomaisia, joten he ryhtyivät levittämään omaa propaganda-



sa. Neuvostolehdissä kumottiin tiedot, joiden mukaan vankeja olisi kohdeltu sadistisesti ja väitettiin, että vangit olivat täysin tyytyväisiä osaansa. Valmistettiin jopa propagandafilmi, jossa kertoman mukaan vankien osaa esittivät vangeiksi pukeutuneet tšekistit. Kun kohu ei kuitenkaan laantunut, apuun kutsuttiin kirjailija Maksim Gorki, jota pyydettiin vierailemaan Solovetskissa ja todistamaan, että siellä oli kaikki kunnossa. Hän vieraili seurueineen luostarisaaressa 20.–22.6.1929. Leiri oli tietenkin järjestetty ja lavastettu sellaiseen kuntoon, ettei Gorki voinutkaan havaita mitään pahaa. Gorki kirjoitti käynnistään »Meidän saavutuksemme» -lehdessä. Liikkuu kuitenkin legendoja, joiden mukaan Gorkille olisi paljastunut leirin todellinen tila.<sup>25</sup>

## Tasaisen tappava 1930-luku

Talvella 1929–1930 saarille levisi lavantautiepidemia, jonka kerrotaan surmanneen jopa yli 5000 vankia.<sup>26</sup> Se oli ilmeisesti – leirin johtajien koko ajan kasvaneen mielivallan lisäksi – yksi syy, jonka vuoksi leirin hallinto vaihdettiin vuonna 1930. Viranomaiset olivat nähtävästi viimein vakuuttuneet siitä, että valtiollekin olisi parempi, jos leirin sadistiset komentajat ja vartijat likvidoitaisiin ja annettaisiin vankien ennemmin kuolla työn ääreen kuin kidutukseen ja ampumisiin.<sup>27</sup> Kohtelu varmasti parantui jonkin verran, jos keskitysleirissä yleensä voi ajatella saavansa »hyvää» kohtelua, mutta ravintotilanne leireillä pysyi huonona pitkälle 1930-luvulle samoin kuin koko Neuvostoliitossa.<sup>28</sup>

Hallinnon vaihdon jälkeen Solovetskin luostari oli muutaman vuoden ajan »ojennustyöleiri», jonka asukkaita käytettiin pakkotöihin suuressa mittakaavassa. Tärkeintä oli saada vangeista irti mahdollisimman suuri työpanos mahdollisimman halvalla. 1920-luvun lopulle asti pakkotyöleirejä oli lähinnä Luoteis-Venäjällä, mutta 1930-luvulla kollektivoinnin ja teollisuuden suurhankkeiden myötä leirejä syntyi nopeasti eri puolille Neuvostoliittoa.<sup>29</sup>

Vuoteen 1936 Solovetskin leirin luonne pysyi melko muuttumattomana. Mainittuna vuonna vankeja alettiin siirtää pois saarelta ja luostaria alettiin muuttaa erityisvankilaksi. Leirit lakkautettiin ja vankimäärä laski jyrkästi. Vankila toimi tiettävästi vuodesta 1937 vuoteen 1939, jolloin sekin lakkautettiin, ilmeisesti sodan uhan vuoksi.<sup>30</sup> Toisen maailmansodan jälkeen luostaria ilmeisesti käytettiin taas erityisvankilana ja siellä säilytettiin pitkäaikaisen, 15–25 vuoden tuomion saaneita vankeja. Tässä tehtävässä se toimi ainakin 1950-luvun puoliväliin asti.<sup>31</sup> Luultavasti Solovetskin erityisvankila lakkautettiin viimeistään vuonna 1956, jolloin Hruštševin tultua

valtaan monet poliittiset vangit vapautettiin. Saarilla on toisen maailmansodan jälkeen toiminut myös laivastokouluja.<sup>32</sup>

Mahdollista tietysti on, että Solovetskiä käytettiin vankilana vielä myöhemminkin. Lyhyen 1950–1960-luvun vaihteen »suojasään» jälkeen toisinajattelijoiden ja »valtiolle vaarallisten ainesten» lähettäminen vankiloihin ja pakkotyöleireille jatkui Stalinin kauden tapaan.

## Leirin yleinen järjestys

Vangit jaettiin Solovetskin leirillä 1920-luvun alussa kuuteen divisioonaan: kolme näistä oli Solovkin saarella ja kolme muuta pienemmällä saarilla. Solovkin saarella divisioonat sijoittuivat seuraavasti: kreml, Savvatin erakomaja ja rangaistusdivisioona Sekirajan mäellä. Kremlin divisioona oli jaettu viiteentoista komppaniaan, jotka koostuivat eri vankiryhmistä ja hallintoväestä. Yksi naiskomppania oli lisäksi majoitettu kremlin ulkopuolelle parakkeihin. Uuden vangin ensimmäinen asuinpaikka oli tuomiokirkko eli Kirkastuksen (Preobraženski) katedraali, jossa sijaitsi 13. komppania. Siellä hän joutui viettämään karanteeniaikansa, joka merkitsi yksinkertaisesti totuttelemista leirin kuriin ja tavoille. Tuon ajan hän joutui tekemään raskaita, ns. yleisiä töitä. Asuminen tuomio- ja muissa luostarin kirkoissa oli hyvin koettelevaa, koska ne olivat kylmiä ja vankien suuren määrän vuoksi hygienia oli olematonta. Monikerrcksiset laverit peittivät kirkkojen lattiatilan. Kirkastuksen katedraalissa väitetään asuneen yhtä aikaa jopa 3500 vankia.<sup>33</sup>

Boris Cederholm kuvaa kirkkojen muuntamista asuintiloiksi:

... kaikki seinillä olevat pyhien kuvat ja maalaukset oli töhritty kalkkivärillä peittoon ja kirkon lattialle asetettu höyläämättömistä laudoista tehdyt pukkisängyt. (...) ikonostaasi oli otettu pois ja sijalle tehty lauseinä...<sup>34</sup>

Ikonostaasin kappaleita käytettiin sitten mm. kioskirakentamiseen. Krusifiksi puolestaan oli vaihdettu Leninin kuvaan, jonka alle oli kirjoitettu kirkkoslaaviksi: »Me osoitamme uuden tien maan päällä. Maailman valtiaksi on tuleva työ.» Kerrotaan, että alttareita olisi käytetty käymälätiloina.<sup>35</sup>

Vankeja oli kremlissä myös muualla kuin kirkoissa. Käytössä olivat mm. entiset munkkikammiot, joissa asui 6–8 henkeä. Myös kremlin ulkopuolella olevat skiiat toimivat vankien asuntoloina. Kahdessa viimeksi mainitussa asuminen oli huomattavasti miellyttävämpää kuin kirkoissa. Poliittiset vangit oli sijoitettu erilleen vastavallankumouksellisista ja krimi-

naaleista, he asuivat erakkoluolissa. Leirin johtajat puolestaan asuivat ark-kimandriitan talossa ja parhaimmissa munkkikammioissa.<sup>36</sup>

Sekirnanan vuorella oleva kirkko oli muutettu rangaistusdivisioonaksi. Vuori oli saaren korkein kohta ja sinne johtivat pitkät ja jyrkät portaat. Vankeja saatettiin surmata heittämällä heidät portaita alas, joskus varmuuden vuoksi hirsi painoksi köytettynä. »Sekirka» oli satojen vankien matkan pää.<sup>37</sup> Suuressa Jänissaaressa sijaitsevassa Andrein kirkossa oli naisten oma karsseri.<sup>38</sup> Anzer- eli Hanhisaaressa sijaitsevaan Golgatan Ristiinnaulitun erakkoluostariin puolestaan vietiin parantumattomasti sairaita ja vanhukset ja heille annettiin akateemikko Dmitri Lihatšovin väitteen mukaan strykniniruiskeita »humaanisuuden nimissä». Sillä tavalla päästiin eroon »kelvottomasta liikaväestä».<sup>39</sup>

Yksityiskohtina voi mainita, että Hermanin tsasounassa pidettiin kanttina, että luostarin jauhomyllyssä oli leirin sauna ja että leirissä oli kaksi teatteria: toinen intelligentsialle, toinen kriminaaleille. Toinen teattereista oli kremlin sisäpuolella, toinen sen takana, tiilitehtaan lähellä.<sup>40</sup>

Alkuaikoina vangit laitettiin kunnostamaan luostarin tehdas- ja taloudellisia laitoksia sekä työpajoja, koska luostarissa oli riehunut tulipalo joskus vankileirin alkuvaiheissa. Sittemmin vangit tekivät töitä enimmäkseen metsässä, turvesoilla ja tiilitehtaassa. Lisäksi oli mahdollista työskennellä pienissä työpajoissa kuten huonekaluverstaissa, joissa tehtiin mm. vanhoista ikoneista shakkilautoja ja lippaita.<sup>41</sup>

Myöhemmin pakkotyövangit ilmeisesti siirrettiin pois luostarirakennuksista 150 hengen parakkeihin ja luostarin rakennuksiin jäi vain leirin henkilökunta. Miehet ja naiset asuivat eri parakeissa. Vuonan 1934 sattui tulipalo, jossa useita luostarin rakennuksia paloi. Moskovasta annettiin kuitenkin määräys entisöidä rakennukset mahdollisimman tarkasti. 1930-luvulla saaren joka puolella ja muillakin saarilla oli useita pakkotyöleirejä. Yhdessä leirissä saattoi olla 20 parakkia ja sitä ympäröi piikkilanka tai muu korkea aitaus. Aitauksen kulmissa oli vartiotornit, joista NKVD:n miehet vartioivat vankeja. Saman leirin alueella saattoi olla sekä miesten että naisten parakkeja. Parakit olivat heikkokuntoisia ja kylmiä.<sup>42</sup>

## Vankileirin uskovat asukkaat

Kuten edellä mainittiin, joidenkin munkkien sallittiin jäädä luostariin. GPU antoi näille luvan toimittaa jumalanpalveluksen hautausmaan pienessä kappelissa kahdesti viikossa, lauantai- ja sunnuntai-iltoina, mutta lupa ei koskenut leirillä ollutta papistoa eikä muita vankeja. Virallisesti ketään ei kielletty menemästä palvelukseen – vallitsihan Neuvostoliitossa uskonnon-

vapaus – mutta halukkaan piti pyytää ensin lupa hallinnolta, muuten häntä uhkasi karsseri. Kovin moni ei uskaltanut lupaa pyytää, koska he pelkäsivät silmätikuksi joutumista. Ne harvat, jotka todella kääntyivät hallinnon puoleen tässä kysymyksessä, joutuivatkin kärsimään naiiviuudestaan. Vuonna 1925 kieltoa lievennettiin papiston osalta. Jumalanpalvelusten salliminen lopetettiin 1920-luvun lopulla, kun vanhat munkit ajettiin saarelta ja kappeli suljettiin kuten saaren muut kirkot jo aiemmin.<sup>43</sup>

Solovetskin vankileiriin kuljetettiin miltei alusta lähtien papistoa, nunnia ja aktiiveja seurakuntalaisia. Yleensä heidän »tapauksissaan» ei tehty erityisempiä tutkimuksia tai pidetty oikeudenkäyntejä, vaan syyksi riitti usein hyvin epämääräinen »neuvostovallan vastustaminen». Jos johonkin rikoslain pykälään viitattiin, se oli tavallisesti § 72, johon sisältyi mm. kirkollinen vastavallankumous, kirkon arvoesineiden takavarikoimisen vastustaminen, propaganda ja lasten uskonnollinen kasvatus. Myöhemmin kohtalokkain pykälä oli rikoslain § 58, jota voitiin käytännössä soveltaa milloin vain.<sup>44</sup>

Papistoa saatettiin lähettää Solovetskiin myös siksi, että he olivat kieltäytyneet yhteistyöstä Elävän kirkon kanssa.<sup>45</sup> Elävä kirkko oli syntynyt vuoden 1922 paikkeilla uudistusmielisten pappien toiminnasta, kun nämä olivat halunneet luoda kirkon, joka ajaisi sosiaalisia uudistuksia voimakkaammin kuin virallinen kirkko. Alkuaikoinaan Elävä kirkko oli viranomaisten suosiossa. Väitetään jopa, että viranomaiset antoivat poliisiapua elävälle kirkolle vuosina 1922–1923, jotta se olisi pystynyt nopeammin murtamaan patriarkan kirkon vallan. Poliisiapuun olisi kuulunut mm. tiellä olleiden piispojen karkottaminen. Tätä mieltä on muiden muassa saksalainen tutkija Robert Stupperich.<sup>46</sup> Tuon ajan kuohuvassa poliittisessa ja kirkollisessa tilanteessa sellainen toiminta oli toki mahdollista, mutta mitään virallista määräystä valtion taholta Elävän kirkon tukemiseen ei tietävästi ollut.

Edellistä varmempi syy Solovetskiin tuomitsemiseen oli patriarkka Tiihonin kuoleman (1925) jälkeen Venäjän kirkon johtoon nousseen metropoliitta Sergein julistuksen (1927) vastustaminen. Sergei lupasi julistuksessaan kirkon olevan uskollinen neuvostovaltiolle. Julistuksella Venäjän kirkko siirtyi Tiihonin ajan pyrkimyksestä poliittiseen neutraalisuuteen Neuvostoliiton sisä- ja ulkopoliittikan tukijaksi. Julistus aiheutti hajaannusta piispojen ja papiston keskuudessa ja aktiivisimmat Sergein vastustajat lähetettiin karkotukseen joko Solovetskiin tai muualle. Jo aiemmin Solovetskiin tuomitut piispat ja papit eivät suinkaan yksimielisesti sanoutuneet irti Sergeistä, vaan vankileirissä oli havaittavissa sama skisma kuin siviilissä.<sup>47</sup> Solovetskillä oli tärkeä rooli ns. katakombikirkon syntymisessä, josta tulee puhetta myöhemmin.

Solovetskissa ei ollut ainoastaan ortodoksipappeja ja seurakuntalaisia,

vaan myös luterilaisia kuten jo aiemmin mainitut inkeriläiset sekä katolilaisia, muslimeja ja juutalaisia.<sup>48</sup> Neuvostoliitossa 1920–1930-luvun vaihteessa ankarana riehunut uskonnonvastainen kampanja koetteli kaikkia uskontokuntia, ja myös Solovetskiin tuotiin uskonnollisten syiden vuoksi vangittuja. Eräiden tilastojen mukaan 1928–1929 peräti 20 % sinne joutuneista olisi pidätetty kirkollisista syistä.<sup>49</sup> Toisen tiedon mukaan vuoden 1930 tienoilla Solovetskissa olisi ollut 10 000 eri uskontokuntien ja lahkojen edustajaa.<sup>50</sup>

Leirillä olleiden ortodoksipiispojen tarkkaa lukua ei ole helppo määritellä. Kaikkiaan heitä lienee 1920–1930-luvulla ollut nelisenkymmentä. Teoksesta *Die Russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965* löytyy yli kolmenkymmenen piispan kohdalla maininta oleskelusta Solovetskissa.<sup>51</sup>

Kirkonmiehet joutuivat alussa käymään läpi saman »moraalisen karanteenin» kuin muutkin, jolloin he asuivat tuomiokirkossa ja tekivät raskaita ruumiillisia töitä. Kuvausten mukaa papit selvisivät tästä vaiheesta yleensä hyvin ja pääsivät karanteenin päätyttyä kevyempiin töihin talouspuolelle, konttoristeiksi, kirjureiksi, kirjastonhoitajiksi, kokeiksi, puutarhureiksi, jne. Boris Cederholmin mukaan papit säästyivät muita vankeja paremmin keripukilta ja nälältä, koska he saivat »runsaasti elintarvikelähetyksiä» tuttaviltaan ja sukulaisiltaan.<sup>52</sup>

Vaikka papeilla olikin koulutuksensa ja luotettavuutensa vuoksi mahdollisuus päästä helpompiin ja vastuullisiin töihin, heihin ei muuten suhtauduttu yhtään lempeämmin kuin muihinkaan. Leirin hallinto teki papeille henkistä väkivaltaa nöyryyttämällä heitä eri tavoin. Pääsiäisenä ja jouluna papit saatettiin määrätä likaisiin töihin kuten käymälöiden puhdistamiseen, eikä juhlapyhän viettämistä sallittu. Vappu oli ainoa juhlapäivä Solovetskin vankileirissä.<sup>53</sup> Lauantaisin leirin teatterissa pidettiin uskonnonvastaisia kokouksia, joihin osallistuminen oli pakollista. Tilaisuudessa piti joku »puolittain lukutaitoinen tšekistivanki tai kommunisti» esitelmän tietystä aiheesta. Uskonnonvastaista työtä tuki lisäksi leirissä levitetty Jumalattomien liiton lehti *Bezbožnik* (Jumalaton).<sup>54</sup> Toisaalta hengellinen elämäkin oli hyvin rajoitetussa muodossa mahdollista. Papeilla oli ajoittain mahdollisuus järjestää jumalanpalveluksia. Ne sallittiin kuitenkin yleensä vain tiettyinä iltoina, työajan ulkopuolella.

Myöhemmin, 1920-luvun lopulta lähtien, pappien kohtelu koventui. He joutuivat entistä herkemmin yleisiin töihin ja heidän vähätkin etuoikeutensa otettiin pois. Hautausmaan kappeli suljettiin eikä rukoushetkiä saanut enää järjestää. Papeilta ajettiin väkisin hiukset ja parta pois, he eivät saaneet käyttää liturgisia asuja eivätkä ristejä. Ristin merkin tekemisestä saatettiin rangaistusta pidentää. Julkisesta yhdessä rukoilemisesta rangaistiin kuolemalla. Uskonnonvastaisessa museossa pidettiin näytteillä pyhänjäännöksiä ja ikoneita, joihin oli liitetty herjaavia tekstejä.<sup>55</sup>

Pappismunkki Iosif kertoo tapauksesta vuonna 1933, joilloin Solovetskissa vankina olleet kirkonmiehet, joita hänen mukaansa oli silloin noin 150, saivat luvan pitää pääsiäisyönä jumalanpalveluksen. Kirkonmenojen aikana sisään tulivat vartijat ja alkoivat ajaa ihmisiä ulos. Sekasorron yhteydessä neljä pappia ammuttiin kirkossa.<sup>56</sup>

## Katakombikirkon kehto?

Patriarkka Sergeistä ja hänen lojaalisuudenjulistuksestaan 1927 ja sen jälkeen irtisanoutuneet piispat ja papit joutuivat olosuhteiden pakosta menemään maan alle ja pitämään salaa omia jumalanpalveluksiaan. Heidän ympärilleen kokoontui maallikoita, jotka eivät myöskään voineet hyväksyä virallisen kirkon linjaa. Tällaisia oppositioryhmiä syntyi useita ja jotkut niistä toimivat tiettävästi vieläkin. Virallista kirkkoa vastustavia saatettiin nimittää esim. katakombikristityiksi.

Solovetskissa vuosina 1929–1931 vankina ollut lääkäri ja myöhemmin Amerikan venäläisessä diasporassa tunnettu ortodoksiajattelija I. M. Andreyev on kirjassaan *Russia's catacomb saints* kertonut katakombikirkon toiminnasta Solovetskissa. Hänen mukaansa toiminnan sieluna ja innostajana oli patriarkka Tiihonin salaa piispaksi vihkimä Maksim (Žizilenko), joka saapui luostariin vuonna 1929 ja toimi siellä lääkärinä.<sup>57</sup>

Piispa Maksimin tulo vahvisti Andreyevin mukaa merkittävästi Sergein julistusta vastustavia »josefiitteja», jotka oli nimetty näin julistusta vastustaneen metropoliitta Iosifin mukaan. Josefiitti-piispat alkoivat yhdessä piispa Maksimin kanssa järjestää salaisia jumalanpalveluksia Solovetskin metsissä ja joskus sisätiloissakin, kun vartijoiden silmä vältti. Josefiitti-piispojen toiminta ei jäänyt ainoastaan palvelushetkien järjestämiseen, vaan heidän kerrotaan myös vihkineen katakombikirkon palvelukseen useita uusia piispoja.<sup>58</sup>

Josefiitit ottivat toiminnallaan suuria riskejä, sillä paljastuminen olisi voinut merkitä kuolemaa. Katakombikirkon järjestäytymistä ja uusien piispojen vihkimistä Solovetskissa voidaan pitää merkittävänä tekijänä virallisen kirkon vastaisen opposition säilymisessä ja leviämisessä Neuvostoliitossa.

Nykyään Solovetskin luostarin tulevaisuus näyttää valoisalta. Venäjän ortodoksinen kirkko on pyytänyt maan hallitusta luovuttamaan luostarisaa-ret takaisin kirkolle. Luostaria entisöidään jatkuvasti ja se on tarkoitus avata pian uudelleen. Entistämistöitä tehdään mm. Aleksandr Solženitsynin lahjoittamien varojen turvin. Saarella toimii jo rekisteröity seurakunta, jolla on käytössään yksi kirkko.<sup>59</sup>

Luostari on tarkoitus avata pian, mahdollisesti jo vuonna 1991 ulkomaiselle turistimatkailulle. Voi vain toivoa, ettei matkailu aiheuta luostarille ja saarten luonnolle samanlaista vahinkoa kuin Vanhassa Valamossa on jo tapahtunut. Ennemmin toivoisi, että Solovetskin luostarista kehittyisi uuden moraalisen lujouden esikuva ja symboli sellaista tarvitsevalle neuvostoyhteiskunnalle.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### 1. Arkistolähteet

Sota-arkisto	SA
Päämajan kirkollisasiain toimisto	PKA
Muiden osastojen kirjeet	T 21730/7
Sotavankien pappismunkki Iosif ja N. D. Smirnov kuulustelupöytäkirjat vuodelta 1941	
Sotavankien kuulustelupöytäkirjoja	H 2271
Sotavanki N. P. Orlovin kuulustelupöytäkirjat vuodelta 1943	

### 2. Muistelmat ja kirjallisuus:

- Andreyev, I. M. 1982, *Russia's catacomb saints*. Platina, California.
- Baldwin, Roger N. 1928, *Liberty under the Soviets*. New York.
- Cederholm, Boris 1929, *Punainen painajainen*. Porvoo.
- Chrysostomus, Johannes 1966, *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit*. II. München.
- Ciliga, Anton 1940, *The Russian enigma*. London.
- Conquest, Robert 1969, *The Great Terror*. London.
- Dallin, David & Nicolaevsky, Boris I. 1947, *Forced labor in Soviet Russia*. New Haven.
- Douillet Joseph 1928, *Hunnuton Moskova*. Helsinki.
- Eccard, Frédéric 1931, *Le travail forcé en Russie Soviétique. – La Revue Hebdomadaire*.
- Ervasti, A. W. 1918, *Muistelmani matkalta Venäjän Karjalassa*. Helsinki.
- Gorki, Maxim 1929, *Solovki 1–2. – Naši dostiženija 5–6*.
- Gustafson, Arfved 1954, *Die Katakombenkirche*. Stuttgart.
- Halme, Vilho 1930, *Punaisten siirtola Bujissa*. Helsinki.
- Jakovlev, B. 1959, *Kontsentratsionnie lageri SSSR*. München.
- Kravchenko, Victor 1950, *I chose justice*. New York.
- Kuortti, Aatami 1989, *Kirkossa, keskitysleirissä, korvessa*. Jyväskylä. 4. p.
- Mackenzie, F. A. 1930, *Ryskland på korset*. Stockholm.
- Malsagoff, S. A. 1926, *An Island hell: a Soviet prison in the far north*. London.
- Manuil II–V 1981–1987, *Die Russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965*. Bio-Bibliographie von Metropolit Manuil (Lemeshevski) bis zur Gegenwart ergänzt von P. Coelestin Patock. (Oikonomia Bd 16, 20, 23–24.) Erlangen.
- Melgunov, S. P. 1924, *Die rote Terror in Russland 1918–1923*. Berlin.

- [Noussimbaum, Leo] 1932, *Die Verschwörung gegen die Welt*. Von Essad Bey. Berlin.
- Pidhainy, S. O. 1953, Solowky concentration camp. – *The Black deeds of the Kremlin*. Toronto.
- Pim, Alan & Bateson, Edward [1931], *Report on Russian timber camps*. London.
- Polsky, Michel 1976, Les nouveaux martyrs Russes. Montsurs.
- Solomon, Peter H. JR. 1980, Soviet penal policy, 1917–1934, a reinterpretation. – *Slavic Review*.
- Solonevitj, Boris 1937, *Scoutliv i Sovjetrysland*. Tammerfors.
- Solženitsyn, Aleksandr 1976, *Vankileirien saaristo III–IV*. Tampere.
- Stupperich, Robert 1960, »Živaja tserkov». Ein kapitel der neueren russischen Kirchengeschichte. – *Kirche im Osten*.
- Tchernavin, V. V. 1935, *I speak for the silent prisoners of the soviets*. Boston & New York.
- Tšuhin, Ivan 1990, Vienanmeren punainen horna. – *Punclippu*.
- Varjovaara, J. 1937, *Pako pakkotyöstä*. Viipuri.
- Vuoristo, Sakari 1990, Venäjän ortodoksinen kirkko haluaa Solovetskin saariston. – *Karjalan Heimo*.
- Zaitsev, I. M. 1931, *Solovki*. Shanghai.

### 3. Elokuva

- Goldovskaja, Marina 1988, *Solovetskin valta*. Neuvostoliitto.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Ervasti 1918, 237–238.
- <sup>2</sup> Cederholm 1929, 259–260. Vrt. Tšuhin 1990.
- <sup>3</sup> Ks. esim. [Noussimbaum] 1932, 242.
- <sup>4</sup> Solženitsyn 1976, 22.
- <sup>5</sup> Halme 1930, 77–78.
- <sup>6</sup> Malsagoff 1926, 55. Vrt. myös Solonevitj 1937, 209.
- <sup>7</sup> Kainuun Sanomat 13.6.1990, Manamansalon kirkon kello löytyi Solovetskistä.
- <sup>8</sup> Malsagoff 1926, 55–56.
- <sup>9</sup> Dallin & Nicolaevsky 1947, 170; Kravchenko 1950, 242; Solženitsyn 1976, 22–23. Conquest 1969, 335 toistaa Kravchenkon tiedon.
- <sup>10</sup> Solomon 1980, 201.
- <sup>11</sup> Malsagoff 1926, 51; Cederholm 1929, 260s; Dallin & Nicolaevsky 1947, 170.
- <sup>12</sup> Ks. esim. Malsagoff 1926, luvut 5, 6 ja 8.
- <sup>13</sup> Ciliga 1940, 179.
- <sup>14</sup> Kuortti 1930; Varjovaara 1937.
- <sup>15</sup> Esim. Helsingin Sanomat 14.8.1930, Orjan töissä ja karkoitettuna, 1.3.1931, Inkeriläiset Neuvosto-Venäjällä, 15.12.1937, Viron Inkeri; Ilkka 8.2.1930, Pako kuolemaan vihittyjen saarelta, 9.5.1931, Inkeriläisiä kohtaloita; Karjala 18.9.1927, Neuvosto-Inkerin elämää tällä hetkellä; Suomenmaa 3.1.1929, Totuus kollektiiveista.
- <sup>16</sup> Solomon 1980, 203.



- <sup>17</sup> Melgunov 1924, 319; Dallin & Nicolaevsky 1947, 179–180; Tšuhin 1990, 128.  
<sup>18</sup> Baldwin 1928, 237; Dallin & Nicolaevsky 1947, 181; Tšuhin 1990, 129.  
<sup>19</sup> Dallin & Nicolaevsky 1947, 173; Solženitsyn 1976, 33.  
<sup>20</sup> Solomon 1980, 202.  
<sup>21</sup> Dallin & Nicolaevsky 1947, 173.  
<sup>22</sup> Pidhainy 1953, 22; Solomon 1980, 209.  
<sup>23</sup> Ks. esim. Eccard 1931, 466; Pim & Bateson [1931], 83.  
<sup>24</sup> [Noussimbaum] 1932, 250; Dallin & Nicolaevsky 1947, 190. Noussimbaum väittää lukua nimenomaan Solovetskin saarten asukasmääräksi, mutta se ei voi pitää paikkaansa.  
<sup>25</sup> Gorki 1929; Dallin & Nicolaevsky 1947, 189; Solženitsyn 1976, 47–49; Tšuhin 1990, 132–138.  
<sup>26</sup> Ciliga 1940, 180; Andreyev 1982, 61.  
<sup>27</sup> Tchernavin 1935, 259; Dallin & Nicolaevsky 1947, 189; Tšuhin 1990, 138–140.  
<sup>28</sup> Dallin & Nicolaevsky 1947, 190.  
<sup>29</sup> Ks. esim. Dallin & Nicolaevsky 1947, 52–59.  
<sup>30</sup> Pidhainy 1953, 22, 40; Jakovlev 1955, 179; Goldovskaja 1988; Tšuhin 1990, 127–128.  
<sup>31</sup> Dallin & Nicolaevsky 1947, 62s; Jakovlev 1955, 179.  
<sup>32</sup> Kainuun Sanomat 16.6.1990, Kellon kohtalosta yhteinen tutkimus.  
<sup>33</sup> Dallin & Nicolaevsky 1947, 173s, 182s; Solženitsyn 1976, 38.  
<sup>34</sup> Cederholm 1929, 264s.  
<sup>35</sup> Cederholm 1929, 268, 272; [Noussimbaum] 1932, 249.  
<sup>36</sup> SA H 2271 Orlov; Malsagoff 1926, 1926 56s, 75; Cederholm 1929, 287.  
<sup>37</sup> Dallin & Nicolaevsky 1947, 182s; Solženitsyn 1976, 28; Goldovskaja 1988.  
<sup>38</sup> Tšuhin 1990, 135.  
<sup>39</sup> Tšuhin 1990, 139.  
<sup>40</sup> Cederholm 1929, 291, 296; Solženitsyn 1976, 38; Tšuhin 1990, 131.  
<sup>41</sup> SA H 2271 Orlov; Cederholm 1929, 261; Tšuhin 1990, 132.  
<sup>42</sup> SA PKA T 22730/7 Iosif; Smirnov.  
<sup>43</sup> Cederholm 1929, 300; Zaitsev 1930, 99–100; Polsky 1976, 157.  
<sup>44</sup> Malsagoff 1926, 98; MacKenzie 1930, 76.  
<sup>45</sup> Douillet 1928, 134.  
<sup>46</sup> Stupperich 1960, 83–84, 90.  
<sup>47</sup> Andreyev 1982, 62.  
<sup>48</sup> Zaitsev 1930, 96.  
<sup>49</sup> Andreyev 1982, 63.  
<sup>50</sup> Chrysostomus 1966, 274.  
<sup>51</sup> Manuil II–V 1981–1987.  
<sup>52</sup> Malsagoff 1926, 98s; Cederholm 1929, 300; MacKenzie 1930, 77.  
<sup>53</sup> Malsagoff 1926, 99; Dallin & Nicolaevsky 1947, 175.  
<sup>54</sup> Malsagoff 1926, 121; Cederholm 1929, 297.  
<sup>55</sup> Zaitsev 1930, 105–107; Tchernavin 1935, 262; Andreyev 1982, 48s.  
<sup>56</sup> SA PKA T 21730/7 Iosif.  
<sup>57</sup> Gustafson 1954, 135–137; Andreyev 1982, 56, 59.  
<sup>58</sup> Gustafson 1954, 138–140; Andreyev 1982, 62–65.  
<sup>59</sup> Ostkirchliche Information Juni 1990, 8; Vuoristo 1990, 96.

## SUMMARY

Mikko Ketola, The black decades of the Solovetsky monastery

The notorious Solovetsky correction labour camp – later a special prison – was established in 1922/23. It was probably closed during the second world war, but started anew after the war and remained in existence till the 1950's. Solovetsky had a world-wide reputation of extremely cruel treatment and bad health conditions, especially in the 1920–1930's. Tens of thousands of prisoners were put to hard labour. The Solovetsky camps are generally regarded as the starting point of the Gulag. From there the forced labour camps spread to the rest of the Soviet Union. There were many religious prisoners in Solovetsky, among them a number of Greek-Orthodox bishops. An opposition to the official church called »the Catacomb church» took shape and gained strength among the orthodox prisoners of Solovetsky.

**Eira Hernberg**

## **Tito Colliander – suomalainen mystikko**

»Soita viuluasi, anna sen kielten kaikua, anna niiden helistä ja pauhata!  
Älä kätke sitä! Älä panttaa sitä!

Älä vaihda sitä salkkuun, äläkä piilota sitä silinterin alle! Ja viis siitä  
vaikka kaikki kielet katkeavat. – Minä kiljun ja huudan. Minä pelkään ja  
kaipaen. Minä pyörin pyörimistäni ja kierryn itseni ympärille. Minä kirjoitan  
ja pistän huutomerkkin perään. Niinhän kaikki ihmiset tekevät Ja silti  
– on oltava hiljaa. Vaiti ja hiljaa. Sillä kaikki tyynni on niin suurta. Niin  
selittämättömän suurta. Kun vain osaisi olla hiljaa. Tuntea: kiitos.»

Näin kirjoittaa nuori ja intensiivistä kokemusta arvostava Tito Colliander  
vuonna 1930 ilmestyneessä esikoisteoksessaan. Teoksen huokaus: kunpa  
vain osaisi olla hiljaa, on oireellinen. Edessä päin oli vielä matka siihen,  
mitä hiljaisuus ja hiljaa oleminen on. Ennen sen oppimista ja vielä jollakin  
tavalla sen rinnalla merkittävää oli täysillä eläminen.

Romanttisen ja ekspressionistisen virityksen saaneelle Collianderille  
elämä merkitsi elämää isolla kirjaimella: täyttä, uhkeaa, intensiivistä, joka  
suuntaan rajatonta Elämää. Ja monen aikalaisensa tavoin myös nuori Colliander  
korosti subjektiivisen elämyksen merkitystä taiteen perustana. Suuret  
hetket olivat lyhyitä, mutta samalla totuuden hetkiä, joihin myös mystikot  
ylsivät. Romanttinen näkemys asiasta oli hierarkisoiva. Taiteilija oli  
suurten uskonnollisten kokijoiden tavoin erikoisasemassa muihin, tavallisiin  
ihmisiin nähden. Nuoren Collianderin tuotannon mystiikka kytkeytyi  
suuresta määrin taiteeseen ja heijasteli luovan työn tekijän shamanistista  
matkaa toiseen, sisäiseen, varsinaiseen todellisuuteen sekä matkan tuottamaa  
kärsimystä ja hurmiota. Toisaalla – erityisesti erillisinä julkaistuissa  
runoissa – voi löytää panteistista luontokuvausta ja sulautumista pisarana  
kaiikkeuden valtameriin sekä hiljentymistä ikuisuuden tasaisen hengityksen  
rytmin hartaaksi kuulijaksi ja kuuntelijaksi.

Romantiikkaan palautuvaa mystiikkaa voimallisempi on kuitenkin ortodoksisesta  
perinteestä ammentava mystinen todellisuuden hahmottamista. Tätä erityisesti  
Collianderin myöhäisemmässä tuotannossa ilmenevää ja selkiintyvää mystiikan  
lajia voidaan nimittää hiljaisuuden mystiikaksi.

1940-luvulla alkanut uudentyyppinen perusteellisempi tutustuminen ortodoksiseen perinteeseen merkitsi Collianderin myös hiljaisuuden jäljille pääsyä kuten hän itse asian ilmaisee seuraavassa:

»Kuin eläin vainuaan terästäen olin alkanut seurata niitä, hiljaisuuden jälkiä. Etsiä sen olemusta. Hiljaisuuden paikkaa – astronomis-maantieteellisessä ja aika- ja ikuisuusmielessä. Hiljaisuutta joka on puheen ja äänen takana. Myös kirkuvien äänten, myös räminän. Nekin ovat lähtöisin hiljaisuudesta, miten mahtailvatkin. Ne luulevat hallitsevansa, mutta ovat vasalleja. Valta on aina ollut hiljaisuudella, se hallitsee kaikkia...» (Alku, 70)

Hiljaisuuden idean saattoi löytää kahdestakin ortodoksisesta lähteestä. Ortodoksissa traditiossa Tito Colliandera kiehtoivat suuresti useidenkin askeetti-isien kulkema kilvoitustie. Mutta hiljaisuuden mystikkoina erityisen esikuvallisia olivat varmasti ns. hesykastisen liikkeen edustajat. Nimitys tulee kreikankielisestä sanasta *hesykhia*, 'syvä hiljaisuus', 'vaikeneminen', jota pidetään tässä kilvoitusmuodossa keskeisenä tavoitteena. 500-luvulta lähtien tämä suuntaus on kuulunut erottamattomasti idän kirkon kilvoitusperinteeseen. Erityisen voimakkaana se vaikutti Athoksella 1300-luvulla, jolloin eli mm. kuuluisa hesykastiteologi Gregorios Palamas (1296–1359).

Toisaalla Colliander kohtasi hiljaisuuden tutkiessaan jumalanpalveluselämää, jossa se tuli vastaan kaiken alkuna. Ortodoksinen vigilia eli iltajumalanpalvelus alkaa – kuten Colliander itse eräässä teologisessa artikkelissaan toteaa – vuorokauden luomisen edellä vallinneella hiljaisuudella, jossa kaikella luodulla on juurensa.

Käytännön tasolla tämä näkyy palveluksessa siinä, että ennen alkupsalmia 140 avataan kuninkaan portin ovet ja pappi suitsuttaa alttarilla sanomatta mitään.

## Luonto

Keskeinen hiljaisuuden paikka Collianderin tuotannossa on luonto. Intensiivisimmillään hiljaisuus on erämaan omalaatuisena hiljaisuutena, ehdottomana hiljaisuutena, joka hävittää ihmisen olemattomiin ja samalla järkyttää. Syvänä äänettömyytenä, jossa kirjailijan arvostamat pyhät isät tutkiskelivat muinoin omaa ihmisen sydäntään erillään kaikista – paitsi Jumalasta – ja kokivat sydämenrukouksen hiljaisuuden, sisäisten inhimillisten äänten vaikenemisen. (Ateria, 178)

Mutta yhtä lailla asiaa valaisevat myös kuvaukset suomalaisesta luonnosta. Siellä hiljaisuus ilmenee monessa eri muodossa ja vuodenaikasta riippuen:

»Pohjolassa kesäyöt ovat valoisia. Valo on pehmeää, varjotonta, se

kietoo syliinsä kaiken, kuin rajattomaan. Valo viipyy yhä, vaikka aurinko on maillaan. Mutta linnut vaikenivat. Hiljaisuus yhtyy nyt *varjottomuuteen*. Pieninkin ympäriltä kuuluva ääni saa hiljaisuuden taustaa vasten oman sisältönsä, merkityksen. Koivujen valkeat rungot hohtavat kuin ne olisi luotu tällaisia öitä varten. Ja jokainen vaaleanvihreä kuusenkerkkä piirtyy *varjottomuudesta* huolimatta selvästi näkyviin. Järven läikittäin hiljaa värehtivään pintaan kuvastuu taivaan valo.» (Uusi Valamo)

Hiljaisuuden mystikkona Colliander on epäilemättä työnsä hallitseva kaunokirjailija, mutta samalla hän lähenee ikonimaalaria. Monet hänen luontokuvauksistaan ovat sanallisia ikoneita. Keskeistä ei ole vai jokin esteettisesti vaikuttava konkreettinen maisema. On kysymys laajemmasta todellisuuskuvasta. Kuvattavana on maisema, jonka olemusta ja merkitystä syventää siinä läsnäoleva hiljaisuuden todellisuus. Eikä tämä paratiisi muutu, vaikka siinä käyskentelisi ihminenkin. Hänen olotilansa on yhtä ja samaa valaistunutta, kirkastunutta tilaa. Näin esimerkiksi seuraavassa teoksesta *Ihmisen ääni* otetussa katkelmassa:

»On joulukuun päivä, ja kulkija liikkuu tiellä raikkaan valkoisessa maisemassa, kaikki on kirkasta, kaikki on kuin ei olisi suurta eikä pientä, ei pimeyttä eikä valoa... kulkijaa ympäröi vain epätavallinen kirkkaus, vaikka aurinko ei paista... Sitten hän pysähtyy ja vetää ilmaa keuhkoihinsa, ilma ei tuoksu miltään, siinä ei ole mitään, mikä voisi olla omiaan kiihdyttämään hänen mieltään. Hän kuulostelee. Ja ne vähäiset äänet, jotka hän kuulee... suhahdus kun oksa... yhtäkkiä kohentuu ja ravistaa maahan huurreharon, jossakin lahden... suunnalla pieni pakkasen rapsaus – mikään niistä ei herätä intohimoja, tuskin aistinautintoakaan. Kulkija vain on. Vain oleilee. Ihmisenä. Elävänä olentona. (...) Puoliksi jäänyt ruusunmarja oksien jäisessä ristikossa. Routainen maa, huurretta ja yltympäri satanut lumi. Ruusunmarja on punainen. Kaiken jäisen keskellä se on punainen, ja punainen aivan erikoislaatuisella tavalla. Mikään etelän hedelmä ei voi olla niin suloisen, niin väkevän, elämänmyönteisen punainen... Yhden ainoan kerran näin ruusunmarjan elävän punan kaiken jäisen keskellä. Tarvitsenko enempää, jotta se yhäti ravitsisi minua ja jotta en milloinkaan hukkaisi sitä näkyvistäni?» (IH, 129)

Vastaava todellisuuden etsintä- ja hahmottamistapa tulee esille myös varsinaisessa ihmiskuvauksessa. Ortodoksisen ihmiskäsityksen mukaan jokainen ihminen on luotu Jumalan kuvaksi tai (kreikankielisen käännöksen mukaan) Jumalan ikoniksi. Hänessä on aina pysyvänä ominaisuutena jotakin Jumalasta. Mutta toisaalla ihminen voi olla eräällä tavalla vieläkin enemmän: hänellä on mahdollisuus pyrkiä Jumalan kaltaisuuteen. Näin erityisesti silloin kun ihminen itsekin on motivoitunut asiasta, kun hän elää syvällistä kilvoitus- ja rukouselämää. Hänessä voi käynnistyä jossakin määrin prosessi, jota teologisessa kielenkäytössä kuvataan käsitteellä *ju-*

*malallistuminen* (teosis). Kaltaisuus on luomisen yhteydessä annettu päämäärä tai tavoite, johon pyrkiminen tekee elämästä dynaamisen kehityskulun, joka ei koskaan pääty. Kaltaisuutta ihminen ei voi saavuttaa koskaan, jumaloitumisen mieli on sen jatkuvassa prosessoinnissa ja toisaalla niissä syvällisissä uskonnollisissa tai mystisissä elämyksissä, joita ihmiselle voidaan antaa.

Hesykastien mukaan jumalallistuminen merkitsee ihmisen pyhittymistä ja kirkastumista, osallisuutta Taaborin vuoren luomattomasta valosta – se voi jopa fyysisesti näkyä kilvoittelijan kasvoilta. Koko ihmisen olemus kirkastuu.

Niistä Collianderin luomista henkilöahmoista, joissa ilmenee kilvoittelevassa ihmisessä tapahtuvan sisäisen muutoksen voima ja säteily, voidaan ottaa esimerkkitapaukseksi *Ristisaatto*-teoksen Boris ja teoksen *Bliv till ortodoksimunkki Konstantin Petrovitj*. Merkillepantavina yksityiskohtina heidän kuvauksessaan on valon ja silmien, sisäisten ja hengellisten silmien merkitys. Seuraavat katkelmat ovat *Ristisaatosta*:

»Hän katsoi jälleen Borista, mustan paidan yläpuolella näkyvää profiilia. Sieraimet ja ohimot näyttivät läpikuultavilta. Silmät ja suu olivat luoksepääsemättömät ja vakavat. Tasainen valonkajo jäti koko hahmon vaille varjoja.» (s. 74)

»Dusja oli vaiti. Hän ei ollut aikaisemmin nähnyt Borista tuollaisena. Boriksen silmät olivat levällään, ne katsoivat suoraan kohti, mutta samalla ikään kuin hänen lävitseen tai ohitse, jonnekin ulos ikkunasta, lämpimälle taivaalle. Ja taivaan kirkas hehku laskeutui Boriksen kauniille, korkealle otsalle ja ohimoille, jotka näyttivät läpikuultavilta.» (s. 93)

## Totuuskokemukset

Samalla tavoin kuin edellä ortodoksiseen ihmiskuvaan kuuluvan kaltaisuus-aspektin tapauksessa ei myöskään Collianderin mieltämään hiljaisuuteen voi asennoitua siten, että sinne päästään pyrkimällä tai että siellä voitaisiin aina yhtä eheästi ja voimallisesti elää. Voidaan sanoa, että hiljaisuudelle antaudutaan tai että se saadaan ja se otetaan vastaan lahjana. Collianderin tarkoittama hiljaisuus ei ole – kirjailijan omia sanoja lainatakseen – animaalista hiljaisuutta, vain korvin kuultavaa hiljaisuutta eikä myöskään psykologista hiljaisuutta. Hiljaisuuden totuuskokemus voi tosin merkitä jonkin psyykkisen ongelman ratkeamista, mutta sen ydinmerkitys ei ole siinä. Tietyllä tavalla ei myöskään ole kyse syvässä rukouksen tilassa

saavutettavasta vaikenemisesta, inhimillisten äänten, ajatusten ja mielikuvien lakkaamisesta, siis jostakin joka tapahtuu ihmisessä. On mentävä ainakin askelta pidemmälle; pudotauduttava, antauduttava kaikkialla ja aina läsnäolevalle ikuiselle äänettömyydelle, ontologiselle hiljaisuudelle. Collianderin sanoin:

»Hiljaisuus, elämyksellisesti koettu, erittelemätön, yli äyräittänsä täynnä sisällystä: äänettömyys, tausta kaikelle, mitä elämän varrella koemme: äänettömässä pimeässä kohdussa sai elämänjuoksumme alkunsa. Siinä on kaiken tausta. (...) Alkujuuremme ovat hiljaisuudessa. Esibiologisten konsellaatioiden hiljaisuudessa. Syntymme, alkusolu alkusolulta... kohtu kohdulta, megavuosien saatto: yksi päivä. Avaruuksien hiljaisuus on meidän.» (IH, 151)

Hiljaisuuden kokemus on tässä valossa juurille menemistä, totuuskokemus. Näin ollen esimerkiksi Collianderin luoman Boriksen henkilöahamo on monen tällaisen totuuskokemuksen tulos.

Totuuskysymyksessään Colliander uhmaa omalla tavallaan psykologian lakeja, psykologian antamaa tietoa siitä, että ihminen kasvaa ja kehittyy ihmisenä nimenomaan yhteydessä muihin ihmisiin. Että ihminen säilyttää itsensä ja säilyy ihmisenä siinä määrin kuin hän saa olla yhteydessä muihin ihmisiin.

Joidenkin Collianderin kuvaamien hiljaisuuden kokemuksien taustalla on selvästi erakkoisien elämäntapa. Se merkitsee yksinoloa, mutta samalla eräänlaista keskustelua ontologisen hiljaisuuden kanssa. Hiljaisuudessa saamme vastauksen kysymykseen: kuka olen. Ja jokainen tällainen kokemus kutsuu toistaan, liittävät tulevat kokemukset entisiin. Ihminen kasvaa ihmisenä kuten puut, joiden vuosirenkaat kerrostuvat rengas renkaalta hiljaisuudessa kenenkään kuulematta ja näkemättä. Paitsi Jumalan.

Yksinäisyys ei kuitenkaan ole ehdoton. Se on pikemminkin pohja perustotuuden löytämiselle; sen osoittamiselle, että kuulumme suurempaan kokonaisuuteen kuin ihmiskunta. Tai että se mistä alun perin ja viime kädessä olemme riippuvaisia – minkä mukana pelastumme tai kaadumme – eivät ole muuttuvat, muotoaan vaihtavat, purkautuvat ja uudelleen solmitut ihmissuhteet tai ihmisen rakentama yhteiskunta vaan – aidon ortodoksisen opin mukaisella tavalla – koko luomakunta. Tältä pohjalta Colliander kirjoittaa näin:

»Hiljaisuus on opettanut meidät käsittämään, että ohimenevä todella on ohimenevää ja sellaisena täynnä merkitystä, mutta kuitenkin merkityksentöntä – pilkku suurten yhteyksien kokonaisuudessa.» (IH, 151)

Toisaalla Colliander sisällyttää hiljaisuuteen myös toiset ihmiset. Onhan heilläkin juurensa samassa maaperässä. Hiljaisuudesta saavat alkunsa kaikki satunnaiset kohtaamiset, tuttavuudet, ystävyudet, naapuruudet, kaikkinaisen ihmisten kohtaaminen – sillä jokainen niistä alkoi jo (muistelma-

teoksen *Kohtaaminen* sanoin) »siloin kun pimeys peitti maan ja Jumalan Henki liikkui vetten yllä. Se alkoi hetkestä, jolloin Jumala sanoi: tulkoon valkeus ja ensimmäinen elämän kipinä syttyi.»

Tämä merkitsee kohtaamistilanteita, jossa kuoriudutaan psykologisesta ja sosiaalisesta moninaisuudesta alkuperäiseen yksinkertaisuuteen. Voiteetaan ylivoimaiselta tuntuva vaikeus, vaikeus elää totuudenmukaisesti, mitään lisäämättä, mitään vähentämättä.

»Kauneuden, rauhan, levollisuuden me löydämme yksinkertaisesta. Yksinkertaisuudesta, yhä vain yksinkertaisemmasta ja yksinkertaisemmasta – täydellisen yksinkertaisesta, ykseydestä. Mutta meillä on taipumus liiallisuuteen, me haluamme kaiken yhä enemmän monimutkaistuvan, kehittyvän, paisuvan laajemmaksi. Ja meistä tulee onnettomia.» (IH, 37)

Toinen ihminen voi olla myös – ortodoksista nimitystä käyttäen – opas, joka auttaa, eikä kuitenkaan itse auta, vaan säteilee, välittää voimaa, jonka avulla itseksi syntyminen pääsee käyntiin. Hiljaisuuden voimalla syntyvä, uudelleen luotu ihminen ei ole dramaattisen prosessin tulos kuin esimerkiksi taiteilija-mystikko Collianderin kuvaama taideteos. Kyseessä on pikemmin rakkaudellinen tapahtuma, joka on yhtä luonnollinen kuin kissanpojan silmien avautuminen sen saavuttaessa tietyn iän.

Apofaattinen mm. hesykastiin harjoittama teologia painottaa Jumalan rakkauden kokemista ja hylkää tietämisen mahdollisuuden. Sen mukaan emme voi saada Jumalasta mitään rationaalista tietoa. Näin on myös Collianderin esiintuoman hiljaisuuden totuuden laita. Se on kuvaamatonta totuutta. Kieli, jolla se ilmaistaan, on hiljaisuuden täyttämän sydämen kieltä, hiljaisuudessa vastaanotetun jumalallisen rakkauden kokemisen antamaa tietoa, olipa kyse sitten oman olemuksemme arvoituksesta tai sen ohella tehtävästä kysymyksestä: *kuka sinä olet*. Vastausta tarkoittaa sitaatti teoksesta *Kohtaaminen*:

»Vain tämä tietämättömyys on varmaa, kun kohtaa ja kysyy: kuka sinä olet? Mutta vastauksen saa vasta vähitellen, tuhat kertaa kohdatessa, joka päivä, joka tunti, ja vuosi vuodelta. Alinomaan toistuva kosketus, uusi joka hetki, usein tuskallinen... aina tulvillaan salaisuuksia, arvaamattomia ja määrittelemättömiä – miljoonia kohtamaisia, ja silti yksi kokonaisuus, joka tuhansina hiukkasina kattaa vuosia ja taas vuosia. Uteliaisuuden ja arvailujen rinnalla kasvaa rakkaus, kunnes voitettuna, heikkoutemme tunnen, muistamatta enää kysellä, muistamatta tutkia, pohtia, ihmetellä, kaiken muun unohtaen – vain rakastamme. (K, 150)

Kun ihmisen elämää tarkastellaan lähtien Collianderin valaisemista hiljaisuudesta, tärkeäksi – tai kenties jopa tärkeimmäksi – tavoitteeksi tiivistyy pelkkä Jumalan luomaan ihmisenä eläminen: aitona ihmisenä eläminen, siinä taidossa kasvaminen ja sen välittäminen ja 'säteileminen' muille ihmisille.



Tämä merkitsee jatkuva antautumista hiljaisuuden *luotavaksi*. Mutta toisaalla hiljaisuus innoittaa myös *luomisen* tekoihin. Ihminen voi löytää omat luovat voimavaransa. Raamatussa sanotaan jotakin sen tapaista, että juotuasi hiljaisuuden vettä osaat laulaa.

Hiljaisuuden totuus on luovaa, produktiivista totuutta. Se on ihmisten äänten ja inhimillisen yritteliäisyyden tuolla puolen, mutta samalla luovan toiminnan lähde. Kyseessä on hiljaisuus, jossa Jumala puhui oman luovan sanansa: tämän sanan kautta Hän loi maailman. Ja tästä hiljaisuudesta ihminen voi puhua, kirjoittaa, maalata, laulaa.

Samalla kuitenkin juuri taiteilijan hiljaisuuskokemus muodostaa oman problematiikkansa Collianderin tuotannossa. Taiteilija saattaa hyvinkin päästä asioitten ytimiin. Hiljaisuus tiivistyy hänessä valppaudeksi, todelliseksi näkemiseksi ja kuulemiseksi. Mutta lankeaminen on aina selän takana. Näin siksi, että taiteilija elää helposti – Collianderin kokemuksen mukaan – niin rasittavasti, juuri niin itsekkäästi kuin vain taiteilija voi elää, »juuri niin rasittavasti ja juuri niin tuskastuttavasti joka suuntaan hapuillen, juuri niin holtittomasti ja keskittyneesti ankan, uskomattoman ankan keskittyneesti – niin joka suuntaan kurinalaisesti, siinäkin: joka suuntaan.» (IH, 31)

Taiteilijalla ei ole samaa mielenmalttia ja pidättyvyyttä kuin eräällä erämaaskiittojen vanhimalla, josta kerrotaan seuraavaa. Hän meni käymään Aleksandrian arkkipiispan luona. Kun hän palasi, kysyivät veljet, miltä kaupunki näytti. – Minä en tosiaankaan, veljet, nähnyt siellä muuta kuin arkkipiispan, vastasi vanhus. Kuultuaan tämän veljet ihmettelivät ja saivat opetuksen, miten tulee katsetta varjella.

Ja vaikka hiljaisuuden kokemus sinänsä olisikin eheä, on etäännyttä koetusta mahdoton välttää. Taiteilijan kokemus rikkoontuu viimeistään silloin kun hän pyrkii materialisoimaan sen. Ja lisäksi on edessä kuvaamattoman kuvaamisen asettama este. Kuvattu todellisuus on aina jossakin määrin eri asia kuin itse kuvauksen kohteena ollut todellisuus. Raja on tässä, vaikka kokemustaan kuvaisi näin hellävaraisesti, sanan magiaa vältellen kuin Colliander itse seuraavassa:

»Tähtinen taivas kuvastui kauniisti meren pintaan, kun kävelimme... Tunteet ja aistit lauenneina, levossa... Yö oli täynnä ääniä, ja kuitenkin: hiljaisuus. Elävä hiljaisuus. Puhdasko, paljas? Puhdas hiljaisuus, sekuntien lehdet paljaat, vailla kirjoitusta. Aina läsnäoleva sanaton ylösousemus. (...) Ymmärsimme pohtimaan pysähtymättä: ihmisäänellä ei ole sijaa tässä. Tämä kaikkiallinen, ja minä juuri nyt selvästi sen sydämessä: taivaan tähdet, meri, lämpö, pimeys ja valo siinä.» (Alku, 149)

Taiteilijan mahdollisuudet mystikkona ovat kuitenkin juuri tästä vaikeudesta avautuvassa kilvoituksessa. Taiteilijan työ on mahdottoman, koskaan päättymättömän mahdolliseksi tekemistä.

## Realistinen mystikko

»All relism är egentligen mystik, outgrundlig. Om den alla är realism: verk-  
lighet.»

Sama totuus sisältyy myös arkielämään. Collianderin teoksessa *Början* kerrotaan hiljaisuuden kätkeytyvän viiniin, pöytään, meihin itseemme, puiden renkaisiin.

Collianderin *via mystica* on realistisen mystikon tie. Tällainen mystiikka on hengeltään – niin uskon – sepusoinnussa ortodoksisen mystiikan kanssa. Myös ortodoksisesta mystiikasta voidaan sanoa, että se on realistista mystiikkaa. Näkymättömällä totuudella on aina kosketuskohta näkyväiseen. Mystinen ja mystiikka eivät liity mihinkään arkipäivästä ja aistein havaittavasta maailmasta irti olevaan tuonpuoleiseen. Tämä lienee helpoimmin ymmärrettävissä seuraamalla ortodoksista jumalanpalvelusta.

Toisaalla tällaisella realismilla on juurensa Collianderin kirjailijalaadussa ja -taidoissa. Hän ei yritä olla eikä hänen tarvitsekaan olla kaunokirjailijana teologi. Hiljaisuuden totuus on yksi ja sama, ikuinen, yritettiinpä se sanoa sitten teologisillä käsitteillä tai annettiin sille esteettisiä lisäelämyksiä synnyttävä kaunokirjallinen muoto.

Colliander on taitava asioiden arkistaja. Vaikeat, voimakkaita tuntemuksia ja torjuntaa herättävät asiat kuten esim. syyllisyys menettävät ikään kuin taikansa. Niistä tulee tavallisia, siedettäviä, ymmärrettäviä, luonnollisia, jokapäiväisiä. Niitä ei tarvitse hävetä ja juuttua kauhistelemaan.

Vastaava taito tulee esille myös Collianderin tuotannon mystiikassa. Mutta pyhän tuntu ei silti katoa. Collianderin teoksissa ihmisen arkinen elämä muuttuu, näyttäytyy – hiljaisuuden läpivalaisussa – kuin pestynä puhtaana arkena, jossa eläville ihmisille paljastuu elämä kaikessa rikkauudessaan tässä ja nyt. Näin tapahtuu esimerkiksi sellaisen jokapäiväisen ja banaalinkin asian kuin syömisen suhteen. Siinä missä ehtoollisen näkyvät ainekset ovat peräisin maasta, saattaa myös maasta ravintonsa saavan ihmisen arkinen ateria olla sisäisellä tavalla ehtoollisen mittoihin kasvava totuuden kokemus. Colliander kuvaa tätä teoksessa *Ateria* seuraavasti:

»Ateriassa paljastuu kaikki, mikä on olemassaolossa meille arvoituksellista, mutta korvaamatonta. Vainiot, joilla vilja kypsyy, multa jossa juurimukulat paisuvat, vesi... ilmanpaine, aurinkoenergia, kosminen säteily... Ateria on yhä uudestaan toistuva ihme. Ihme, jossa moninainen imeytymällä muuttuu ykseydeksi purkautuakseen moninaisuudeksi taas uudelleen.

Ateria yhdistää meidät puhtaan aineellisesti kaikkeen, mikä on kaikkialla aina ollut ja on nyt ja vasta. (...) Ateria liittää meidät koko maailmankaikkeuteen, koko luomakuntaan, samalla sen Luojaan – kun katsoo asiaa siltä kannalta. Pureskellessamme leivänpalaa tai niellessämme viinitilkan meille avautuu täydellinen riippuvaisuutemme seikoista, joihin valtamme ei ulotu: olemisemme edellytysten perustasta itsestään. Aterioitsija ottaa sydämessään vastaan luonnon ylenpalttisesta runsaudesta tarjoaman lahjan. Ihmisen vastavuoroinen anti on hänen jatkuva elämänsä ja työnsä. Ei ateriaa, joka koskisi vain ruumiin kudoksia. Ateriassa kohtaavat kaikki tietämämme ja kaikki meille tietymätön, annettu ja saatu ja eteenpäin annettu, loputtomiin... Kestoltaan ja raaka-aineeltaan ateria on, sellaisena kuin siihen osallistumme, aina rajallinen. Ja silti: todellisuudessa rajoja vailla. Jokainen ateria on juurillaan kiinni ikuisuudessa ja ulottautuu samaan ikuisuuteen asti.

Ateria mahdollistaa aivojemme ajattelun. (...) Kuolema odottaa minua varmasti, sen tiedän samalla kun koukkaan haarukkaani palan hiekkamaan perunaa... Nyt se yhtyy minun elämänsubstanssiini. Herännyt tietoisuus paljastaa suupalan arvon, joka sillä on ravintoarvonsa lisäksi. Leipä ja viini: ihmisen ravinto. Leipä ja viini – hänen herransa ruumis ja veri. Ruumiillinen ja henkinen: jakamaton kokonaisuus. Siunaus aterian lopussa on ilmaus ihmisen tietoisuudesta. Kiitos osoittaa hänen ymmärtävän, miten täydellisen riippuvainen hän on.»

## I LÄHTEET

### A. Autobiografiat

Kahdet kasvot. Helsinki 1971.  
Kohtaaminen. (K) Helsinki 1972.  
Lähellä. Helsinki 1973.  
Ateria. Helsinki 1975.

### B. Muut teokset

En Vandrare. Tammerfors 1930.  
Huset, där det dracks. Tammerfors 1932.  
Bojorna. Tammerfors 1933.  
Taina. Tammerfors 1935.  
Ilja Repin. Ukrainalainen taiteilija. Helsinki 1944.  
Sallinen. Helsinki 1949.  
Bliv till. Tammerfors 1945.  
Kreikkalais-ortodoksinen usko ja elämännäkemykset. Turku 1952.

Kristityn tie. Kuopio 1957.  
 Samtal med smärtan. Anteckningar 1953–1956. Borgå 1956.  
 Glädjes möte. Borgå 1957.  
 Uusi Valamo. Tapiola 1974.  
 Armahda meitä. Tapiola 1976.  
 Ihmisen ääni. (IH) Porvoo 1977.  
 Ristisaatto. Espoo 1978.  
 Alku. Espoo 1979.

### C. Artikkelit ja yksittäiset runot

Min längtan är -. Finsk Tidskrift vol 116/1934.  
 Tre dikter. Nya Argus 2/1934.  
 Sääli ortodoksisessa valaistuksessa. Ortodoksia 11/1958.  
 Ortodoksisen kirkon historiannäkemykset. Ortodoksia 15/1964.

## II KIRJALLISUUS

Erämaan hedelmälliset puutarhat. Erakkoisien opetuksia. Toimittanut ja suomentanut Arkkipiispa Paavali. Porvoo 1978.  
 Filckalia. I–II. Kokoelma pyhien kilvoittelijaisien kirjoituksia. Koonneet Makarios Notaros ja Nikodeemos Athosvuorelainen. Suom. Sisar Kristoduli. Pieksämäki 1981, 1986.  
 Gibran, Kahlil, Profeetta. Hämeenlinna 1976.  
 Hartman, Olov, Ikon och roman. Stockholm 1980.  
 Huuhtanen, Päivi, Tunteesta henkeen. Antipositivismi ja suomalainen estetiikka 1900–1939. Vaasa 1979.  
 Jeesuksen rukous. Otteita Pyhien Isien ja Hengellisten Opettajien teoksista. Koonnut Valamon luostarin igumeni Hariton. Suom. Sirkka Anttila-Markkanen. Pieksämäki 1983.  
 Lucie-Smith, Edward, Taide tänään. Abstraktista ekspressionismista hyperrealismiin. Porvoo. 1977.  
 Kavamos, Konstantin, Bysanttilainen taide. Esseitä ja tutkielmia. Suom. Pia Koskinen-Launonen. Pieksämäki 1987.  
 Krohn, Eino, Mitä on romantiikka. Keuruu 1958.  
 Kälvemark, Torsten, Tito Colliander, en realist mystiker. Svenska Dagbladet 23.6.1977.  
 Kälvemark, Torsten, Mellan tystnaden och orden. Reflexioner kring Tito Collianders örfattarskap. Katolsk orientering om kyrka, kultur, samhälle. 4/1983.  
 Ouspensky, Leonid, Ikoni ja sen sanoma. Suom. Sirkka Markkanen. Pieksämäki 1979.  
 Ware, Kallistos, Ortodoksinen tie. Suom. Matti Sidoroff. Pieksämäki 1985.

## SUMMARY

Eira Hernberg, Tito Colliander – a Finnish mystic

The youth of Tito Colliander (1904–1989) a Finnish author, took its inspiration from a mysticism going back to romanticism. In his later works, still characterized by mysticism, he found new sources of inspiration in Orthodox tradition – hesychasm and liturgy. This kind of mysticism may be called the mysticism of silence.

Silence gives man a particular experience of truth, however, not merely on the psychological level. Nor is it the silence of prayer, where human thoughts and images fade out. In other words: it is not something taking place just within man. One has to proceed further: to encounter the silence existing always and everywhere, the ontological silence, which prevailed already before creation.

Such truth is creative truth. The experience of silence could be, for example, surrendering to being created and, simultaneously, to become creative in the true sense of the word. It could mean refraining from roles, becoming a genuine person, peeling off manifold structures to reveal original simplicity and unity. It could be to forget curious questions and, simply, to love.

The truth of silence is the knowledge of the heart, not rational knowledge. But still Tito Colliander's *via mystica* is the road of a realistic mystic. The mysticism in his works has a contact with the visible world – as Orthodox mysticism has in general.

As a writer, Colliander exhibits great skill in exposing things in an everyday context. In his works difficult feelings like guilt lose their enchantment. They become common, everyday, bearable. Colliander exposes everyday life as transilluminated by silence. As a result everyday life emerges as if washed clean, revealing life in all its richness here and now.

**Kimmo Kärkkäinen**

## **Viron ortodoksisen kirkon vaiheita**

### **Ortodoksisen kirkon alkuvaiheet Virossa**

Idän ja lännen kirkoilla on Virossa yhtä pitkät perinteet. 1200-luvun alussa virolaisten enemmistö joutui Riian piispan Albert Buxtehudelaisen ja kalparitariston kautta katolisen kirkon ja saksalaisen kulttuurin vaikutuspiiriin. Setukaiset, yksi virolaisheimoista, otti kristinuskon vastaan ortodoksisessa muodossa idästä, Kiovan ja Novgorodin Venäjältä. Peipsijärven eteläpuolella asuvien setukaisten kulttuuri muodostui vastaavanlaiseksi eri vaikutteiden kohtauspaikaksi kuin pohjoisempien karjalaisten kulttuuri. Kuten Karjalassa myös Setumaalla ortodoksisen uskon tukipaikkana toimi luostarilaitos. Sen alkuna oli täällä Petšoryn luostari, joka perustettiin 1470-luvulla.<sup>1</sup>

Merkittävämpään asemaan ja toiseksi kansankirkoksi ortodoksinen kirkko nousi 1800-luvulla, jolloin Viro toisten Baltian maiden tavoin kuului Venäjän valtakuntaan. Viron pohjoisosat muodostivat Viron kuvernementin ja eteläosat yhdessä nykyisin Latviaan kuuluvien alueiden kanssa Liivinmaan kuvernementin. 1840-luvulla maaorjuuteen, saksalaisiin tilanherroihin ja ahtaisiin elinolosuhteisiinsa tuskaantuneiden Liivinmaan virolaisten talonpoikien keskuuteen levisi huhuja, joiden mukaan ortodoksiseen kirkkoon liittyville annetaan maata. Huhut käynnistivät laajan kääntymisliikkeen, ja vuoteen 1848 mennessä yli 65.000 virolaista talonpoikaa oli siirtynyt luterilaisuudesta ortodoksisuuteen. Käännynnäisten osuus maa-seutuväestöstä oli noin 17 prosenttia, mutta lännessä, Pärnun maakunnassa sekä Saarenmaalla, se nousi lähelle 30 prosenttia.<sup>2</sup>

Talonpoikien joukkokääntymisen motiivit olivat todennäköisesti lähes puhtaasti aineelliset. Kenties neljännes käännynnäisistä palasi aikanaan takaisin luterilaiseen kirkkoon huomattuaan, että 'tsaarin uskoon' siirtyminen ei tuonutkaan helpotusta ankeaan elämään.<sup>3</sup> Ortodoksiseen uskoon jääneistä käännynnäisistä muodostui kuitenkin nopeasti kiinteä perusta virolaiselle ortodoksialle.

## Tie autonomiaan

Venäjän lokakuun vallankumouksen jälkeen Viron ortodoksisten seurakuntien hallintoa alettiin järjestää uuden tilanteen vaatimalla tavalla. Kaikki Baltian ortodoksit käsittänyt entinen Riian hiippakunta jaettiin 1917 kansalliselta pohjalta kolmeen osaan. Viron piispaksi vihittiin 31.12.1917 pastori Paul Kulbusch, joka sai nimen Platon. Nuoren kirkon ensimmäinen oma piispa sai surmansa bolševikkien käsissä Tartossa jo tammikuussa 1918.<sup>4</sup>

Viro sai valtiollisen itsenäisyyden vuonna 1918. Platonin jälkeen piispan tehtäviä hoitamaan nimitetty hiippakuntaneuvosto julisti 21. 3. 1918, että »Viron kirkko on oleva elämänvaatimusten ja Viron valtiollisen itsenäisyyden mukaisesti riippumaton, itsenäinen, autokefaalinen kaikkien muiden Itämaisten Apostolisten seurakuntien rinnalla». Venäjän kirkon pyhä synodi ja patriarkka Tiihon (Belavin) tunnustivat Viron kirkon autonomian vuonna 1920. Saman vuoden lopulla pastori Aleksander Paulus vihittiin Viron kirkon arkkipiispaksi nimellä Aleksanteri.<sup>5</sup>

Viron ortodoksien kanoninen asema jäi Venäjän kirkon sekavien olojen vuoksi avoimeksi. Virolaisten, suomalaisten, latvialaisten ja itäkarjalaisten kesken suunniteltiin jopa autokefalista ns. Pohjolan kirkkoa. Hanke kuitenkin kariutui, ja virolaisten ja suomalaisten yhteinen valtuuskunta matkusti Istanbuliin tiedustelemaan Ekumeeniselta patriarkaatilelta mahdollisuuksia siirtyä sen alaisuuteen. Patriarkka Meletios IV (Metaksakes) myönsi Viron kirkolle autonomian 7. 7. 1923 päivätyllä *tomos*-asiakirjalla sekä korotti sen metropoliittakunnaksi. Samalla myös Suomen kirkko siirtyi autonomisena kirkkona Konstantinopolin patriarkaatin alaisuuteen.<sup>6</sup>

## Ortodoksit itsenäisessä Virossa

Itsenäisessä Viron tasavallassa ortodoksinen ja luterilainen kirkko olivat molemmat valtiosta erossa toimivia kansankirkkoja. Ortodoksien osuus väestöstä oli noin 19 % (n. 210.000 henkeä). Ortodokseista n. 80 % oli kansallisuudeltaan virolaisia.<sup>7</sup> Viron venäläisiä ortodokseja varten perustettiin oma hiippakunta Narvaan. Viron kirkolla oli 1930-luvulla 162 seurakuntaa, joissa jumalanpalveluksia toimitettiin niin viroksi kuin kirkkoslaaviksi.<sup>8</sup> Kirkolla oli myös kaksi luostaria, Pühtitsan naisluostari Kuremäellä ja Petšoryn miesluostari Setumaalla.

Ortodoksisella kirkolla oli merkittävä asema Viron tasavallan henkisessä elämässä. Valtion hallinnossa ja maan kulttuurielämässä oli mukana huo-

mattavan paljon ortodokseja. Muun muassa presidentti Konstantin Päts (presidenttinä 1938–1940) kuului ortodoksisen kirkkoon, ja hänen veljensä Nikolai Päts toimi Tallinnan katedraalin kirkkoherrana. Ortodoksien merkittävä panos selittyy 1800-luvulla perustetun Riian Hengellisen Seminarin toiminnalla. Sen kautta virolaisen maarahvaan pojille avautui ensi kerran mahdollisuus saada korkeampaa koulutusta.<sup>9</sup>

## Moskovan patriarkaatin yhteyteen

Viron valtiollinen itsenäisyys ja Viron ortodoksisen kirkon autonomia sortuivat Neuvostoliiton miehitykseen kesällä 1940. Viron tultua 'hyväksytyksi' Neuvostoliiton yhteyteen elokuussa 1940 seurakuntien työ vaikeutui; jo kesällä lopulla aloitettiin kirkon omaisuuden pakkolunastaminen. Viron kirkon synodi pakotettiin 17. 1. 1941 pidetyssä kokouksessa äänestämään Moskovan patriarkaattiin liittymisen puolesta. Metropoliitta Aleksantherin oli allekirjoitettava liittymisasiakirja Moskovassa 31. 3. 1941. Myös miehitettyjen Latvian ja Liettuan autonomiset kirkot liitettiin Moskovan patriarkaattiin. Moskovan edustajana liittämässä toiminut arkkipiispa Sergei (Voskresenski) nimitettiin Vilnan ja Liettuan metropoliitaksi sekä Latvian ja Viron eksarkiksi. Kesällä 1941 toimeenpannuissa kyydityksissä kuljetettiin myös ortodoksista papistoa pois Virosta.<sup>10</sup>

Saksalaismiehityksen aikana Viron ortodoksien kanoniset siteet Moskovaan säilyivät, vaikka metropoliitta Aleksantheri sanoi liittymissopimuksen irti heti puna-armeijan vetäytyttyä. Saksalaiset toimivat yhteistyössä Baltiaan jääneen arkkipiispa Sergein kanssa. He suostuivat hänen ajatukseensa, että oli edullisinta säilyttää ortodoksien kanoninen yhteys Moskovan kanssa. Saksalaisten osalta taustalla lienee ollut suunnitelma, jonka mukaan virolaiset ortodoksit siirrettäisiin perustettavaan Moskovan valtakunnankomissariaattiin Saksan vallattua Neuvostoliiton. Vuonna 1942 saksalaiset jakoivat Viron kirkon kansallisuusrajan mukaan kahtia siten, että venäläiset seurakunnat siirrettiin Narvan piispa Pavelin (Dimitrovski, k. 1946) myötä Sergein alaisuuteen, ja metropoliitta Aleksantheri sai käyttää vain Tallinnan metropoliitan arvoa. Suurin osa virolaisseurakunnista pysyi kuitenkin uskollisena hänelle.<sup>11</sup>

Neuvostoliitto miehitti Viron uudelleen syksyllä 1944. Puna-armeijan alta länteen, lähinnä Ruotsiin paenneiden virolaisten joukossa oli n. 8000 ortodoksia – heidän mukanaan metropoliitta Aleksantheri ja noin kolmannes papistosta. Viroon jääneen papiston kokous siirsi 5. 3. 1945 kirkon jälleen Moskovan patriarkaatin yhteyteen. Seuraavana päivänä Tallinnan Nikolain kirkossa toimitettiin erityinen katumusjumalanpalvelus, jossa synodin jäse-



net katuivat saksalaismiehityksen aikana tekemiään syntejä ja saivat synninpäästön. Jälleenyhdistymisen toteuttajaksi Moskovan patriarkaatti nimitti Pihkovan arkkipiispa Grigorin (Tshukov, k. 1955), josta syyskuussa 1945 tuli Leningradin metropoliitta.<sup>12</sup>

Virolainen ortodoksia heikentyi sotavuosien koettelemuksista ja miehitysjoukkojen terroristista. Se menetti johtonsa, itsenäisyytensä sekä suuren osan aineellisista toimintaedellytyksistään. Kirkko kärsi myös Viron koillis- ja kaakkoisosien ortodoksialueiden ja niiden myötä Petsoryn luostarin liittämisestä Venäjän federaatioon.<sup>13</sup>

## Sodanjälkeiset vuodet

Neuvosto-Virossa kirkollisen työn edellytykset olivat sodan jälkeen pääpiirteittäin samat kuin muuallakin Neuvostoliitossa. Vaikka Virossa ei tuolloin tiettävästi suljettukaan kirkkoja viranomaisten toimesta, seurakunnille ja niiden työntekijöille määrätyillä korkeilla veroilla saatiin monet seurakunnat lakkauttamaan toimintansa. Myös maatalouden kollektivisointi vaikeutti osaltaan maaseutuseurakuntien toimintaa. Uskonnonvastainen propaganda ei Virossa kuitenkaan vielä 1940-luvulla ollut erityisen aktiivista eikä kirkkoja otettu erityisen huomion kohteeksi. Kirkkoja vastaan käytiin lähinnä uuvutustaistelua; mm. uskonnollisen kirjallisuuden julkaiseminen kiellettiin. Stalinin kuolema maaliskuussa 1953 toi Virossa helpotusta kirkon työhön, mutta suvantovaiheen synnyttämä kirkollisen elämän elpyminen tukahtui Nikita Hruštševin uuteen uskonnonvastaiseen kampanjaan, joka eräiltä osin alkoi jo 1957.<sup>14</sup>

Uskonnonvastainen taistelu voimistui Virossa 1960-luvulla myös ortodoksisen kirkon osalta. Seurakuntia lakkautettiin ja pappispula alkoi yhä vakavammin haitata kirkon työtä. Yhtään uutta virolaista pappia ei vihitty ennen 1980-luvun puoliväliä, vaikka halukkaita olisi ollut.<sup>15</sup>

Hallinnollisesti Viro on sodan jälkeen muodostanut oman hiippakunnan osana Moskovan patriarkaattia. Tallinnan piispat vaihtuivat kahden ensimmäisen sodanjälkeisen vuosikymmenen aikana usein. Heti sodan jälkeen, vuoteen 1946 piispan tehtäviä hoiti jo mainittu Pavel (Dmitrovski, k. 1946). Hänen jälkeensä virkaa hoiti arkkimandriitta Isidor (bogojavljeski, k. 1949). Molemmat olivat kansallisuudeltaan venäläisiä. Isidoria seurasi (1950–1955) virolainen Roman (Tang, k. 1963); hänen jälkeensä tehtävään valittiin venäläinen Ioann (Aleksejev, k. 1966). Vuodesta 1961 lähtien aina kesään 1990 asti Tallinnan piispan virkaa hoiti nykyinen Moskovan patriarkka Aleksii (Ridiger), joka on baltiansaksalaista syntyperää.<sup>16</sup>

Siirtyminen Moskovan patriarkaattiin merkitsi myös kirkon virolais-

kansallisten tunnusmerkkien heikkenemistä. Tallinnan Aleksanteri Neviskille pyhitetyn katedraalin jumalanpalveluskieli muuttui virosta kirkkoslaaviksi, ja tallinnalaisen Kristuksen Kirkastumisen kirkon pihalta katosi piispa Platonin muistomerkki.<sup>17</sup> Patriarkaatti koetti ensimmäisinä sodanjälkeisinä vuosina myös kitkeä Virosta sen kirkollisen elämä omaleimaisuuksia kuten laajalti käytettyä kansan laulamista jumalanpalveluksissa.<sup>18</sup>

Virolaisten suhteellinen osuus Tallinnan hiippakunnan uskovaista alkoi 1960-luvulla voimakkaasti pienetä venäläisten ja muiden ei-virolaisten (lähinnä ukrainalaisten ja valkovenäläisten) maahanmuuton seurauksena. Tallinnassa kesällä 1990 toimineista seurakunnista viisi käytti jumalanpalveluskielenään kirkkoslaavia ja yksi viroa. Kielijako ei kuitenkaan anna täsmällistä kuvaa venäläisten ja virolaisten voimasuhteista, sillä monet virolaiset ortodoksit osallistuvat kirkkoslaavia käyttävien seurakuntien jumalanpalveluksiin.<sup>19</sup>

Vuonna 1989 Tallinnan hiippakunnassa oli 16 virolaista ja 24 venäläistä pappia. Useimmat papit hoitavat samanaikaisesti monia seurakuntia, mikä luonnollisesti vaikuttaa epäedullisesti seurakuntatyöhön. Joissain seurakunnissa jumalanpalveluksia on pystytty järjestämään vain muutaman kerran vuodessa.<sup>20</sup> Papiston koulutusmahdollisuudet olivat koko sodanjälkeisen ajan heikot, mikä myös heijastui seurakuntatoiminnassa.

## Perestroikan aika ja Viron ortodoksit

Vuoden 1987 jälkeen Virossa tapahtunut poliittinen ja kansallinen kehitys toi myös ortodoksiselle kirkolle uusia toimintamahdollisuuksia. Vapautuva poliittinen tilanne on vapauttanut kirkkoa valtion tiukasta kontrollista. Uuden lokakuussa 1990 annetun yleisliittolaisen uskontolain myötä monet kirkon toiminnot muuttuivat laillisiksi. Tällaisia olivat pyhäkoulu- ja nuorisotoiminta, kansainvälisten suhteiden rakentaminen ja julkaisutoiminnan aloittaminen, joka tätä kirjoitettaessa on vielä suunnitteilla.<sup>21</sup>

Ennen kaikkea virolaisen ortodoksian elpyminen on näkynyt kirkon työssä mukana olevien nuorten virolaisten määrän kasvuna. Tallinnassa tämä on ilmennyt seurakuntaelämässä kuorotoimintana, lapsi- ja nuorisotyönä sekä kirkon historian tutkimuksena mm. Muinaismuistoyhdistyksen puitteissa. Myös venäläisissä seurakunnissa sekä nuorten osuus että kasteiden ja muiden kirkollisten toimitusten määrä on lisääntynyt. Virolaiset ortodoksinuoret ovat ilmaisseet olevansa kiinnostuneita ortodoksisen nuorison maailmanliiton Syndesmoksen jäsenyydestä.<sup>22</sup> Ortodokseilla on myös edustajansa Viroon 1980-luvun lopulla perustetussa Ekumeenisessa Neuvostossa. Samoin suhteet muihin kirkkokuntiin, lähinnä luterilaiseen

kirkkoon, ovat käytännön tasolla hyvät; virolaisia ortodokseja on esim. opiskellut Tallinnan luterilaisessa teologisessa instituutissa. Seurakuntata-solla luterilaiset ovat tarjonneet tilojaan ortodoksien käyttöön sekä tukeneet ortodoksista seurakuntatyötä.<sup>23</sup>

Toukokuussa 1990 pidettiin Viron ortodoksipapiston kokous, jossa pää-tettiin 46 vuoden tauon jälkeen perustaa uudelleen hiippakuntahallitus. Se muodostuu puheenjohtajana toimivasta piispasta sekä kahdesta papiston ja kahdesta piispan nimeämästä jäsenestä.

Hiippakuntahallituksen ensimmäisiä tehtäviä on käsitellä Viron ortodok-sien ajankohtaisia ongelmia, joita ovat mm. kirkkojen peruskorjaukset, julkaisutoiminta ja ulkomaansuhteet. Sen on myös määrä osallistua luteri-laisen kirkon rinnalla Virossa käynnissä olevaan yhteiskunnalliseen kes-kusteluun kirkollisista ja yhteiskuntaeettisistä asioista sekä korostaa orto-doksian historiallista roolia Viron kansan elämässä. Tätä keskustelua on käyty mm. Viron kongressissa, jossa ortodokseilla on edustajansa.<sup>24</sup>

Konkreettinen esimerkki virolaisen ortodoksian elpymisestä oli Tallin-nassa 23.7.1989 järjestetty piispa Platonin muistomerkkin uudelleenpaljas-tustilaisuus, johon osallistui metropoliitta Aleksin (Ridiger) ja Viron nyt lakkautetun Uskontoasiain neuvoston edustajan Rein Ristlaanin ohella Ruotsissa toimivan pakolaiskirkon edustaja sekä suomalainen ortodokside-legaatio.<sup>25</sup> Lokakuussa 1990 järjestetyissä itsenäisen Viron viimeisen presidentin Konstantin Pätsin virallisissa hautajaisissa ortodoksinen kirkko oli näkyvästi esillä. Pätsin jäännökset siunattiin Tallinnan Kristuksen Kir-kastumisen Kirkossa ja kuljetettiin ortodoksisessa hautausmaahan läpi kaupungin.

Kun metropoliitta Aleks kesäkuussa 1990 valittiin Moskovan ja koko Venäjän patriarkaksi, Tallinnan hiippakunnan piispanvirka jäi avoimeksi. Uudeksi piispaksi Venäjän kirkon pyhä synodi nimitti heinäkuussa 1990 pastori Vjatšešlav Jakobsin Tallinnasta. Jakobs on kansallisuudeltaan venä-läinen, mutta puhuu viroa. Patriarkka Aleks II vihki hänet piispaksi 14.9.1990 Tallinnan katedraalissa. Uusi piispa sai nimen Kornelius.<sup>26</sup>

## Suomalais-virolaisten suhteiden uudelleenelpyminen

Ennen toista maailmansotaa vilkkaita suomalais-virolaisia suhteita on elvy-tetty 1980-luvun lopulta lähtien. Ensimmäinen sodanjälkeinen piispallisen tason vierailu suomesta Vieroon tehtiin joulukuussa 1988, jolloin Helsingin metropoliitta Tiihon (Tajakka) vieraili Tallinnassa. Karjalan ja koko Suo-men arkkipiispa Johannes (Rinne) vieraili metropoliitta Aleksin kutsusta

Virossa heinäkuussa 1989. Vierailun aikana hän osallistui Suomen ortodoksisen kirkon pitkäaikaisen arkkipiispan, virolaisen Hermanin (Aav) muistolaatan paljastamistilaisuuteen tämän syntymäpäivänsä Muhun saaren Hellamaalla. Kohta tämän jälkeen Helsingin metropoliitta Tiihon osallistui piispa Platonin muistomerkin vihkiäistilaisuuteen Tallinnassa.<sup>27</sup> Hän osallistui myös Tallinnan uuden piispan Korneliuksen vihkimiseen yhdessä rovasti Veikko Purmosen kanssa.<sup>28</sup>

Uudet virolais-suomalaiset yhteydet ovat rakentuneet myös nuorisotyön ympärillä. Suomalaiset ovat tukeneet Viron kirkon alkavaa nuorisotyötä sekä henkisesti että aineellisesti. Helmikuussa 1990 järjestettiin Tallinnassa suomalais-virolainen ortodoksisen nuorisotyön konsultaatio, jonka yhteydessä sovittiin tulevaisuuden nuorisotyöyhteistyön päälinjoista.<sup>29</sup> Myös opiskelijavaihto on lähtenyt käyntiin – Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian laitoksella on tällä hetkellä yksi virolainen ortodoksiopiskelija, Madis Palli.\* Virolaiset ovat solmineet yhteyksiä paitsi Suomeen myös Konstantinopolin patriarkaatin alaiseen Ruotsissa toimivaan virolaiseen pakolaiskirkkoon.<sup>30</sup>

## Virolaisen ortodoksian tulevaisuus

Viron kehitys 1980-luvun viimeisinä vuosina toi kansallisuusongelmat uudella tavalla kirkon työn piiriin. Virolaisten ortodoksien kasvanut tietoisuus kirkkonsa historiasta sekä voimistunut kansallinen identiteetti ovat nostaneet esiin toiveen kirkon autonomisen aseman palauttamisesta. Liittyminen Moskovan patriarkaattiin on usein nähty samankaltaisena pakkotoimena kuin Viron valtiollinen liittäminen Neuvostoliittoon.

Uusi piispa ja hiippakuntahallitus joutuvat ohjailemaan Viron ortodoksien kohtaloita historiallisessa murroskaudessa. Monet asiat, mm. kysymys kanonisista suhteista ja niiden mahdollisista uudelleenjärjestelyistä, riippuvat tulevaisuudessa paljolti Viron valtiollisen kehityksen suunnasta. Tulevaisuuden kannalta keskeisiin kysymyksiin kuuluu myös se, millaisiksi virolaisten ja ei-virolaisten suhteet muodostuvat kirkon sisällä.

\* Ks. M. Pallin kirjoitus toisaalla tässä vuosikirjassa. Toim. huom.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> *Pogrebniak* 1988, 12; *Vana Toomas* 1989, 31.
- <sup>2</sup> *Raun* 1987, 53.
- <sup>3</sup> *Thaden* 1981, 45.
- <sup>4</sup> *Poska* 1968, 21, 37–40; *Purmonen* 1986, 23.
- <sup>5</sup> *Purmonen* 1986, 23; *Setälä* 1963, 53 (josta sitaatti).
- <sup>6</sup> *EAOKE* 1961, 199; *Purmonen* 1986, 34–37; *Setälä* 1963, 54.
- <sup>7</sup> *Niitemaa* 1959, 131; *Raun* 1987, 135.
- <sup>8</sup> *Aamun Koitto* (AK) 8/1990, 139–140; *Kahle* 1979, 92.
- <sup>9</sup> *AK* 8/1990, 139–140.
- <sup>10</sup> *EAOKE* 1961, 199; *Raun* 1987, 156.
- <sup>11</sup> *EAOKE* 1961, 199; *Pospelovsky* 1984a, 228–229.
- <sup>12</sup> *EAOKE* 1961, 199, 201; *Pospelovsky* 1984b, 303–304; *Raun* 1987, 168.
- <sup>13</sup> *Kahle* 1979, 99.
- <sup>14</sup> *Raun* 1987, 188, 218. Ks. myös *Salo* 1973, 43–45.
- <sup>15</sup> Kirjoittajan saama suullinen tieto.
- <sup>16</sup> Kirjoittajan saama suullinen tieto.
- <sup>17</sup> *AK* 24/1988; *Kahle* 1979, 101.
- <sup>18</sup> *Kahle* 1979, 107; *Manuil III*, 277–278; IV; 61–62; V, 295, 494–495; *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii* 2/1956, 14, 24–26.
- <sup>19</sup> *AK* 8/1990, 139–140; *Kahle* 1979, 99. Väestötilastoista ks. tarkemmin *Raun* 1987, 204–208.
- <sup>20</sup> Kirjoittajan saama suullinen tieto.
- <sup>21</sup> *Kärkkäinen* 1989b, 16. Uuden uskontolaisäädännön luonnos julkaistiin *Izvestijassa* 5.6.1990.
- <sup>22</sup> Kirjoittajan saama suullinen tieto.
- <sup>23</sup> *AK* 24/1988, 489.
- <sup>24</sup> *AK* 8/1990, 139–140. Ortodoksien osallistuminen Viron kongressin työhön on kirjoittajan saama suullinen tieto.
- <sup>25</sup> *Kärkkäinen* 1989b, 16.
- <sup>26</sup> Kirjoittajan saama suullinen tieto.
- <sup>27</sup> *Kärkkäinen* 1989a, 7; 1989b, 16.
- <sup>28</sup> Kirjoittajan saama suullinen tieto.
- <sup>29</sup> *Kärkkäinen* 1990, 14.
- <sup>30</sup> *Kärkkäinen* 1989b, 16.

## LÄHTEET (lehdet on mainittu vain viitteissä)

- EAOKE* 1961. *Eesti Apostolik Ortodoksne Kirik Eksiilis 1944–1960*. Stockholm.
- Kahle*, Wilhelm 1979, Die Orthodoxie im baltischen Raum. – *Kirche im Osten* 21/22.
- Kärkkäinen*, Kimmo 1989a, Virolaisen ortodoksian historiaa. – *Logos* 1/1989.
- 1989b, Viron vilkas kesä. – *Logos* 3/1989.
- 1990, Ryhmä suomalaisia Tallinnassa. – *Uskon Viesti* 3/1990.

- Manuil III-V. *Die Russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965*. Bibliographie von Metropolit Manuil (Lemeshevski) bis zur Gegenwart ergänzt von P. Coelestin Patock. (Oikonomia 20, 23-24.) Erlange 1981-1987.
- Niitemaa, Vilho 1959, *Baltian historia*. Porvoo.
- Pogrebniak, N. V. 1988, *The Pskov Cave Monastery of Dormition*. Moscow.
- Poska, Jüri 1968, *The Martyrdom of Bishop Platon*. Stockholm.
- Pospielovsky, Dimitry 1984a & b, *The Russian Church under the Soviet Regime 1917-1982*, I-II. New York.
- Purmonen, Veikko 1986. Arkkipiispa Hermanin elämä. Pieksämäki.
- Raun, Toivo U. 1987, *Estonia and the Estonians*. Stanford.
- Salo, Vello 1973, Antireligiöse Riten in Estland. Quellen. - *Acta Baltica XIII*.
- Setälä, U. V. J. 1963, Viron apostolisen oikeuskaisen kirkon syntyvaiheita. - *Ortodoksia* 13.
- Thadeu, Edward 1981, The Russian Government. - Edward Thaden (ed.), *Russification in the Baltic Provinces and Finland 1855-1914*. Princeton.

## SUMMARY

Kimmo Kärkkäinen, A short history of Orthodoxy in Estonia.

Orthodoxy in Estonia became the second largest religious community after Lutherans in the middle of the 19th century when large amounts of Estonian Lutheran peasants spontaneously joined the Orthodox Church. Between the World Wars, in the Estonian Republic, the Orthodox Church was an autonomic church under the Ecumenical Patriarchate and accounted ca. 210.000 members (19 per cent of total population).

In 1940 the Orthodox Church of Estonia joined the Moscow Patriarchate after the annexation of Estonia to Soviet Union. After the war the number of Estonian Orthodox believers has been reduced to tenth of its prewar amount while Russians form a majority in the diocese.

In the end of 1980's Estonian national revival and political liberalization has been accompanied by revival of the Estonian Orthodoxy. The youth movement has been organized and foreign contacts - above all to the Finnish Orthodox Church - have been established. After Metropolitan Aleksy, bishop of Tallinn, was elected the Patriarch of Moscow the diocese got a new bishop, Komelius, a Russian born in Estonia and fluent in Estonian.

The growing consciousness of history and strong national identity of Estonian Orthodoxy have put forth the question of its future canonical ties. The future depends as much on political development in the Soviet Union as a whole and in Estonia in particular as on development of relations of national groups within the diocese.

**Pentti Hakkarainen**

## **Hyväntekeväisyyslaitoksia ja yksityisiä kirkkorakennuksia koskeva säännöstö Leo I:stä (457–474) Justinianokseen (527–565)**

Yksityisten hyväntekeväisyyslaitosten johtajat olivat 400-luvun puoliväliin saakka huomattavan itsenäisiä niin laitosten perustamisessa kuin niiden johtamisen järjestämisessä. Neljäs ekumeeninen kirkolliskokous (Khalkedon 451) aiheutti selkeitä muutoksia hyväntekeväisyyslaitosten perustamiseen ja johtamiseen.<sup>1</sup> Käytännössä laitokset joutuivat entistä tiukemman kirkollisen ja kanonisen valvonnan alaisuuteen. Pääperiaatteena oli, että yksityistä hyväntekeväisyyslaitosta ei voitu palauttaa takaisin lahjoittajan hallintaan, vaikka tämä jostakin syystä niin haluaisi. Lahjoitusta ei voitu mitätöidä, jos sen todettiin tapahtuneen laillisesti.

Kaikki uskonnolliset laitokset, myös yksityisten omistamat hyväntekeväisyyslaitokset, oli alistettu kanonisesti paikallisen piispan johtoon.<sup>2</sup> Näin ollen myöskään mitään luostaria tai hyväntekeväisyyslaitosta ei voitu perustaa ilman paikallisen piispan lupaa. Jopa maatilat ja yksityisten omistamat kirkkorakennukset olivat paikallisen piispan valvonnan alaisia. Samoin minkään yksityisen rakennuttaman ja kustantaman luostarin veljestö ei voinut toimia kirkollisesti ilman paikallisen piispan hengellistä siunausta ja johtoa. Piispan luostariksi vihkimää tiloja ei myöskään voinut muuttaa muuhun tarkoitukseen tai myydä.

Kirkon kanonisesta säännöstöstä huolimatta Bysantin keisarikunnassa luostareita ja filantrooppisia laitoksia kuitenkin jatkuvasti muutettiin maallisiin käyttötarkoituksiin.<sup>3</sup> Kirkko koetti käyttää hengellistä arvovaltaansa, mutta ei kyennyt torjumaan maallistumista. Aineellisten voittojen tähden keisarikunnan ortodoksimaallikot muuttivat suruttomasti uskonnolliseen käyttöön vihittyjä rakennuksia ja tiloja yömajoiksi, majataloiksi, tehtaiksi tai yksityisasunnoiksi.

Kirkkorakennuksia oli niiden arkkitehtuurin erityislaatuisuuden vuoksi vaikeampi muuttaa maalliseen käyttöön, mutta niitäkin muutettiin. Alttaritilojenkaan ottaminen maalliseen käyttöön ei siis näytä tuottaneen ongelmaa. Khalkedonin synodi kanoninen lainsäädäntö oli kaikesta maallistumisesta huolimatta voimassa. Kirkon hierarkia rajasi selkeästi uskonnollisten

yksityislaitosten rakentajien omistusoikeutta lahjoituskohteeseensa painottamalla kirkon kanonista määräysvaltaa.

Khalkedonin kirkolliskokous oli vahvistanut paikallisen piispan määräysvaltaa hänen alueellaan sijainneisiin hyväntekeväisyyslaitoksiin, mutta piispat joutuivat toistuvasti vetoamaan arvovaltaansa saadakseen toteutetuksi kanonisia oikeuksiaan. Lähellä Jerusalemiä sijaitsevan pyhän Theodosioksen luostarin munkki Johanens Moskos (k. 619) on kuvannut tällaista tapausta teoksessaan *Hengellinen niitty*. Kysymyksessä oli Konstantinopolin arkkipiispan Gennadioksen (458–471) ja erään yksityislaitoksen omistajan Kharisioksen välinen riita.<sup>5</sup> Arkkipiispa halusi alistaa laitoksen hengelliseen johtoonsa, mutta Kharisios ilmoitti, ettei hän ollut halukas luopumaan laitoksen itsenäisestä asemasta. Arkkipiispa lähetti erityislähettilään neuvottelemaan kanonisen järjestyksen mukaisesta ratkaisusta, mutta tilanne ei selvinnyt ennen kuin Kharisios kuoli ja Gennadios saattoi ottaa laitoksen hengelliseen ja taloudelliseen valvontaansa.

Yksittäisistä poikkeustapauksista huolimatta yleisesti ottaen piispojen arvovalta kuitenkin vahvistui yksityisten hyväntekeväisyyslaitosten valvonnassa Khalkedonin synodin jälkeisellä kaudella.

Luostareitten ja hyväntekeväisyyslaitosten perustamisessa ja ylläpitämisessä heijastuivat myös Bysantin ortodoksisen kristillisyyden jännitteet suhteessa harhaoppisiin. Kun Rooman paavi Leo Suuri (k. 461) kääntyi kesäkuun 9. päivänä 451 kirjeitse keisarinna Pulkherian puoleen ja pyysi häntä vaikuttamaan monofysitismistä epäillyn arkkimandriitta Euthykioksen erottamiseen konstantinopolilaisen luostarin igumenin tehtävistä,<sup>6</sup> hän saattoi esittää vain moraalisia perusteita vaatimukselleen.

Khalkedonin kirkolliskokouksen jälkeen Bysantin keisarillinen hallinto alkoi yhä määrätietoisemmin taistella heterodokseja vastaan. Keisari Markianos kielsi Euthykioksen perustamia kirkkoja ja luostareita käyttämästä laitonta omaisuuttaan.<sup>7</sup> Hän seurasi lain tulkinnassaan 300-luvun loppupuolen roomalaisten ja keisarin luomaa hallintokäytäntöä. Yksityisten henkilöitten aloitteesta syntyneet kirkkorakennukset, luostarit ja hyväntekeväisyyslaitokset voitiin ottaa kirkon valvontaan ja johdettaviksi. Lahjoituksen säilyminen yksityisomistusluonteisena tuli tämän jälkeen sekä mahdottomaksi että laittomaksi.

Keisari Leo I:n lakikokoelma (466–472) vahvisti käytännön, jolla estettiin yksityistilojen eli hyväntekeväisyyslaitoksen käytössä olleitten rakennusten myyminen, siirtäminen tai minkä tahansa omaisuuden luovuttaminen heterodoksisen lahkoon tai sellaiseen kuuluvan henkilön omaisuudeksi.<sup>8</sup> Nämä lait hyväksyttiin Bysantin keisarikunnassa varsin yleisesti, koska ne toisaalta vahvistivat yksityisten ortodoksikristittyjen oikeuden omistaa laitoksia.

Keisari Leon toinen laki vuodelta 459 lähti khalkedonilaisen synodaali-



sen ja kanonisen tulkinnan pohjalta. Kirkkoja ja rukouspaikkoja sai käyttää vain paikallisen piispan antamalla luvalla.<sup>9</sup> Lain henki kuvastaa muuttunutta kirkollista tilannetta eli sitä, ettei kirkkorakennuksista enää ollut puutetta. Näin ollen ei myöskään ollut tarvetta muuttaa julkisia rakennuksia palvelemaan kirkollisten hyväntekeväisyyslaitosten sakraalilaitoina.

Tämä lainsäädäntö näyttää toimineen lähtökohtana lainsäädännölle, joka käsitteli perusteellisemmin yksityiskirkkojen rakentamisoikeutta. Se säädettiin keisari Zenonin hallintokaudella (474–491).<sup>10</sup> Lainsäädäntö vaati hyväntekeväisyyslaitoksen perustajaa takaamaan kirkon tai filantrooppisen laitoksen rakentamisen laillisuuden. Kun tämä oli todettu, tehtiin sopimus, joka velvoitti lahjoittajaa ja hänen perillisiänsä. Zenon antoi piispoille luvan yhdessä taloudenhoitajiensa (*oikonomos*) kanssa vastaanottaa laillisia lahjoituksia ja – mikäli se katsottiin välittämättömäksi – velvoittaa kohteen ylläpitämiseen.

Vuodelta 471 tunnetaan teksti, jossa goottilaissyntyinen Flavius Valila mainitsee pyhän Neitsyen kirkosta (Sijhanuta) saamansa tulonlähteet. Hän oli rakentanut tämän kirkon maatilalleen Cornotaan, lähelle nykyistä Tivolialia.<sup>11</sup> Flavius Valilan huolellisesti laatima dokumentti erittelee mm. kuinka papiston toimentulo turvattiin, miten kustannettiin kirkkorakennuksen valaistus ja muu ylläpitäminen. Hän tähdentää saaneensa varat kirkkonsa toimintaan maatilansa tuloista.<sup>12</sup> Flavius Valila käytti oikeuttaan maatilansa ja sen tuloihin elinaikansa, mutta testamenttasi kirkolle tilansa ja kirkkonsa. Hän ilmoittaa asiakirjassaan, ettei piispoilla, papistolla tai hänen jälkeläisillään ollut mitään oikeutta puuttua siihen, mikä oli kirkon omaisuutta. Monessa suhteessa Flavius Valilan laatima asiakirja on hengeltään samankaltainen kuin Bysantin keisarin Justinianoksen kahta sukupolvea myöhemmin laatima laki.

Justinianos oli yhdessä kvestorinsa Tribonianuksen (k. 542) kanssa järjestellyt ja koonnut yksityislaitoksia koskevaa säädöstä.<sup>13</sup> Tässä hän oli luonnollisesti hyödyntänyt roomalaisten keisareitten laatimaa lainsäädäntöä samoin kuin Khalkedonin kanonista säännöstöä sekä oman aikakautensa hyväntekeväisyyslaitosten itsetietoisien omistajien luomia käytännön ongelmia. Keisari Justinianoksen työ oli laaja ja perusteellinen. Sille ei löydy vertaista häntä edeltäneitten tai seuranneitten bysanttilaisten hallitsijoiden toiminnasta. Tämä säännöstö säilytti arvovaltansa aina 800-luvulle saakka.

Bysantin keisarikunnan kirkollinen ja maallinen lainsäädäntö ei pyrkinyt mitätöimään yksityisten kirkkojen lahjoittajien omistusoikeutta. Lain teoreettinen perusta oli omaksuttu klassisesta pakanallisesta ajattelusta. Keisari Justinianos sisällytti *Institutes*-lakikokoelmaansa sen hengen mukaisen toteamuksen, että jumalallisen lain alainen omaisuus (sakraalilaitat) ei voinut olla kenenkään yksityisen ihmisen omaisuutta. Tämän lain kohta ei

kuitenkaan näytä vahvistuneen käytännöksi.<sup>14</sup> Keisari Leo I:n lainsäädäntö oli vahvistanut yksityisomaisuuden ostamisen ja myymisen kirkollisten (ortodoksisten) ihmisten kesken.

Keisari Justinianos oli vuoden 545 laissa kuitenkin täsmentänyt ja tiukentanut eräitä keisari Leon antaman lain yksityiskohtia. Juutalaiset, samarialaiset ja pakanat mainitaan ryhminä, joihin kuuluvilla Bysantin keisarikunnan alamailla ei ollut laillista oikeutta ostaa tai omistaa ortodoksien rakentamaa yksityiskirkkoa tai hyväntekeväisyyslaitosta.<sup>15</sup> Samainen laki myös kielsi vuokraamasta näille ryhmittymille kirkollisia rakennuksia ja tiloja. Keisari Leo I:n säätämä laki, johon Justinianos oli tehnyt muutoksia, oli perustana myöhemmille hänen aikanaan säädetyille yksityiskirkkoja koskeneille laeille. Ensimmäinen laki annettiin 537; se rajoitti yksityistalojen käyttämistä kirkkotiloina.<sup>16</sup>

Keisari Justinianos vastusti liturgioitten toimittamista yksityistiloissa. Vaikka hän tuomitsi täälaiset kirkkotilat, hän toisaalta lievensi kiellon ehdottomuutta sallimalla papiston kokoontua liturgian toimittamiseen yksityistiloissa hiippakuntapiispan antamalla siunauksella. Keisarin lain tulkinta lisäsi paikallisen piispan oikeutta – Khalkedonin hengessä – valvoa tarkemmin papiston liturgista käyttäytymistä ja liturgioitten toimittamisoi-keutta.<sup>17</sup>

Keisari Justinianos pyrki tällaisella seurannalla valvomaan yksityisiä hengellisiä hyväntekeväisyyslaitoksia ja kokoontumispaikkojen ortodoksisuutta. Piispojen kanoninen valvontaoikeus ehkäisi filantrooppisten laitosten ja yksityiskirkkojen muuttamisen ei-ortodoksien toimintatiloiksi.

Justinianoksen toinen laki (545) tarkensi ja selkiinnytti kieltoa, joka koski yksityistalojen käyttämistä liturgisina kokoontumispaikkoina. Laki kielsi toimittamasta pyhää liturgiaa yksityistaloissa tai esikaupunkialueiden maatiloilla ilman paikallisen piispan lupaa.<sup>18</sup> Laki koski sekä kaupunkien maaseutua. Lain tarkoituksena ei ollut estää säännöllisten jumalanpalvelusten pitämistä yksityiskirkoissa. Justinianos pyrki kaikin tavoin kantamaan huolta valtakuntansa uskonnollisesta ykseydestä ja siksi hänestä oli tärkeää, että paikalliset piispat valvoivat niin papiston kuin kirkkokansan toimintaa.

Keisari Justinianos ymmärsi, ettei ollut perusteltua eikä järkevää kieltää yksityislaitosten perustamista, vaikka tämä saattoikin joskus vaarantaa kirkon yleistä kanonista järjestystä. Justinianos pyrki päinvastoin kaikin tavoin käyttämään hyväksi yksityisen filantropian myönteisiä puolia.

Vuoden 538 laki osoitti hänen tiedostaneen, että maanomistajat yhä rakensivat laittomia kirkkoja heterodoksien käyttöön, vaikka Bysantin lainsäädäntö oli ottanut tällaiseen toimintaan kielteisen kannan.<sup>19</sup> Monofysiitien lähteet antavat elävän kuvan tästä Bysantissa laajalle levinneestä lain väärinkäyttamisestä.<sup>20</sup> Keisari Justinianos ja hänen ortodoksiset Khalkedo-

nin synodin päätöksiä kunnioittaneet kannattajansa tuomitsivat nämä kirkot »rosvojen luoliksi ja pahuuden pesäpaikoiksi». Justinianoksen lainsäädäntö pyrki estämään mm. monofysiittejä käyttämästä väärin filantrooppisia laitoksia ja toisaalta se kannusti kirkon kannalta merkittäviä ortodoksisia yksityislaitoksia. Justinianoksen monofysiittien taholta vuoden 537 lain säätämisen aikoihin kokemat ristiriidat vaikutti niin ikään hänen kielteiseen kantaansa yksityistalojen käyttämisestä kirkollisiin tarkoituksiin.

Konstantinopolissa toukokuussa 536 pidetyn paikallisen kirkolliskokouksen isät olivat pyytäneet keisaria karkottamaan monofysiitit pääkaupungista. Ortodoksiset isät valittivat sitä, miten heterodoksiset monofysiitit toimittivat laittomasti jumalanpalveluksiaan yksityiskodeissa, julkisesti pääkaupungin kirkoissa ja esikaupunkien maatiloilla.<sup>21</sup> Keisari Justinianos julkaisi neljä kuukautta myöhemmin novellan, jossa hän vastasi näihin pyyntöihin.<sup>22</sup> Keisarinna Theodoran (k. 548) suojeli Antiokian monofysiittipiispaa Severosta taloudellisesti. Myös muitten monofysiittien keisarinalta saama tuki osoitti Justinianokselle, kuinka tarpeellisia uudet lait olivat.<sup>23</sup>

Vaikka Justinianos ei vastustanutkaan ortodoksien omistamien kirkkojen ja maatiloilla olleitten kirkollisten tilojen myymistä tai vuokraamista toisille ortodokseille, niin hän näyttää ehdottomasti vastustaneen uskonnollisten tilojen ottamista maalliseen käyttöön tai niiden luovuttamista heterodoksien jumalanpalveluspaikoiksi. Vuoden 535 laki mainitsi erityisesti egyptiläiset, vaikka hyväntekeväisyyslaitoksia ja sakraalitulojen käyttöä koskeneita rikkomuksia tapahtui muuallakin Bysantin keisarikunnan alueella. Lain tarkoituksena oli puolustaa ortodoksisia luostareita.<sup>24</sup>

Laitosten perustajien oli saatava hankkeelleen paikallisen piispan siunaus ennen kuin kirkon tai luostarin rakentaminen voitiin aloittaa. Keisari Justinianoksen yksityislaitosten toiminnan säännöstelyn perusvaikuttimeksi oli huoli ja vastuu ortodoksisen hengen mukaisen filantropian ja jumalanpalveluskäytännön turvaamisesta.

Khalkedonin ekumeenisen synodin (451) hengen mukaisesti Justinianos säätö v. 538 lain, jota sitten uudistettiin v. 545. Siinä määriteltiin uskonnollisten pyhien menojen ja liturgisen käytännön sisältöä myös kirkollisten rakennuskohteitten maapohjan siunaamiseksi.<sup>25</sup> Laki määräsi kyseisen alueen piispan tehtäväksi lukea siunausrukouksen rakennuksen tontilla. Paikalle tuli pystyttää risti ja pyhään toimitukseen piti sisältyä kulkueen järjestäminen. Täten kirkon tai luostarin rakentaminen tehtiin julkiseksi, ja sen virallinen tarkastus mahdolliseksi.<sup>26</sup> Vähitellen tästä ristin pystyttämisestä – joka alkuaan oli puhtaasti laillisen rakentamisoikeuden ilmaus – muodostui piispan hengellisen hallintovallan vertauskuva.

Keisari Justinianoksen hyvää tarkoitaneista pyrkimyksistä huolimatta heterodoksit eivät alistuneet noudattamaan keisarillisen lainsäädännön

henkeä eivätkä sisältöä. Monofysiitit menettivät kuitenkin valtansa Konstantinopolin paikallisen kirkolliskokouksen (536) tuomittua heidät ja heidän omistusoikeutensa moniin Egyptissä toimineisiin kirkkoihin ja luostareihin. Näin tapahtui etenkin suurkaupungeissa kuten Aleksandriassa. Lain soveltaminen oli kuitenkin ristiriitaista. Esimerkkinä mainittakoon ylhäissyntyinen Dorotheos-niminen henkilö, joka lähetti Egyptin kuvernöörille Aristomakhokselle pyyntökirjeen, jossa hän esitti uusien kirkkojen rakentamisoikeutta monofysiittiyhteisöjen munkkien tarpeisiin.<sup>27</sup> Aristomakhos suostui Dorotehoksen pyyntöön.

Tapaus ei ollut ainutlaatuinen. Syyrian alueelta tunnetaan tapaus, jossa kiiivasluonteinen monofysiittimunkki Sergios rakensi paikallisen piispan kielteisestä kannasta välittämättä luostarin Olwfyteen.<sup>28</sup> Munkki Sergioksen ortodoksivastustajat valittivat asiasta piispalle, joka lähetti virkamiehet vangitsemaan itsepäisen Sergioksen ja tuhoamaan luostarin. Sergios ilmoitti olevansa valmis rakennuttamaan luostarin uudestaan vaikka kolmekymmentä kertaa, jos hän näkisi sen tarpeelliseksi. Paikalliset viranomaiset suostuivat lopulta siihen, että hän sai rakentaa luostarin ja hyväntekeväisyyslaitoksen, jolla oli pysyvä ja laillinen perustamislupa.

Edeltäjänsä keisari Zenonin tavoin Justinianos piti huolen siitä, etteivät hyväntekijöitten ja lahjoittajien perilliset päässeet vaikuttamaan uskonnollisten laitosten rakennussuunnitelmiin. Justinianos vahvisti Zenonin antamat määräykset antamalla 530 lain, jossa hän myös määritteli aikarajan rakentamisen loppuunsaattamiselle.<sup>29</sup> Kirkolle (rukouspaikalle) raja oli kolme vuotta, filantrooppiselle laitokselle yksi vuosi. Vuoden 545 laissa kirkkojen rakentamisaikaa kuitenkin nostettiin viiteen vuoteen.<sup>30</sup> Justinianoksen laki velvoitti lahjoituksen tehneet perilliset joko ostamaan tai luovuttamaan rakennuksen palvelemaan väliaikaisena filantrooppisena tilana, mikäli rakennusaikarajaa ei noudatettu.

Justinianos havaitsi paikallisten piispojen ja heidän taloudenhoitajiensa (*oikonomoi*) tarvitsevan näissä valvontatehtävissä ekonomista asiantuntemusta. Siksi hän määräsi paikalliset valtion korkeimmat viranomaiset tukemaan tietämyksellään piispoja, jotta lahjoittajan perilliset täyttäsivät lailliset velvoitteensa. Justinianoksen menettelytapasäädökset selkiinnyttivät keisari Zenonin antamaa valvontasäädöstä.<sup>31</sup>

Justinianos halusi myös poistaa sen mahdollisuuden, että metropoliitoille hengellisesti alistetut paikalliset piispat ja hyväntekijän omaiset menettelisivät vilpillisesti tai käyttäisivät 'sopupeliä' laitoksen rakennustöitten loppuun saattamisessa. Sitä varten hän määräsi, että metropoliittojen tuli vastata testamenttilahjoituksen toteutumisen valvomisesta.<sup>32</sup> Virkamiesten tehtävänä oli haastaa oikeuteen vastahakoiset lakia noudattamattomat perilliset, jos se katsottiin tarpeelliseksi. Oikeudessa heidät saatettiin tuomita maksamaan lahjoitustilan tai maan hinta jopa kaksinkertaisesti.<sup>33</sup> Keisa-

ri Justinianos oli valmis sallimaan, että paikallinen piispa otti vastuun rakennusprojektin loppuun saattamisesta. Näin lain henki oli se, että laitoksen perustajan tai lahjoittajan perhe ei enää ollut oikeutettu hallitsemaan tai taloudellisesti omistamaan laitosta ja siihen kuulunutta maaomaisuutta.<sup>34</sup>

Mikäli ei ollut selkeää omaisuutta koskenutta testamenttia, oli varsin yleistä vuokrata maa-alue ja rakentaa sille uusi uskonnollinen hyväntekeväisyyslaitos. Monofysiittinen erakko Mare (Marios) joka oli keisarinna Theodoran suosikki, sai oikeuden vuokrata Konstantinopolin esikaupunkialueelta maatilän (*proasteion*) ja halusi rakentaa sinne pyhäkön keisari-perheen tuella.<sup>35</sup> Muuan toinen monofysiittimunkki, Tuomas Armenialainen, vuokrasi Eufrat-joen läheisyydestä maata rakentaakseen luostarin.<sup>36</sup> Kuuluisa palestiinalainen igumeni Sabba Pyhitetty vuokrasi maata Jerikon läheltä vierastaloa (*ksenodokheion*) varten. Varat hän oli saanut perintönä äidiltään Sofialta.<sup>37</sup>

Keisari Justinianos ja hänen puolisonsa Theodora, kuten myös monet heidän bysanttilaiset edeltäjänsä, tunnettiin suurina filantrooppeina, hyväntekeijöinä. Vaikka keisarillisten laitosten yksityiskohtainen tutkistelu ei ole tämän kirjoituksen varsinainen aihe, niiden perustamiseen sisältyy paljon kiinnostavia seikkoja. Ne antoivat tietynlaiset yleissuuntaviivat yksityisten kirkollisten laitosten perustajille ja perustamiselle.

Syyrialaisessa kronikassaan Sakarias Mityleneläinen kertoo piispa Tuomas Amidalaisesta, joka rakensi kirkon keisari Anastasios I:n (491–518) ohjeitten mukaisesti.<sup>38</sup> Keisari pakotti piispa Tuomaksen vastaanottamaan keisarillisen rahalahjoituksen rakennuskohteeseen. Keisari Anastasios I lohdutti piispaa, ettei tämän tullut murehtia mahdollista hiippakunnallista kassavajausta rakennustöissä, koska valtion taholta ei tehtäisi kiusallisia tutkimuksia.

Luostarihagiografi Kyrillos Skythopolikselta on maininta, miten keisari Justinianos teki omia rahoitusjärjestelyjään johtaessaan Jerusalemin Jumalansynnyttäjän kuolonuneen nukkumisen muiston kirkon rakennustöitä 530-luvun alussa.<sup>39</sup> Keisari nimitti erään arkkitehti-insinöörin toimimaan kirkon varsinaisten rakennustöitten valvojana. Palestiinan maaherran prefektitoimiston verovirkailijat (*frakteutai*) toimittivat kirkon rakentamiseen tarvittun kullan. Jerusalemin arkkipiispa Pietari valvoi oman alueensa kirkollista rakentamista, mutta Bakathan metropoliitta Barakhos oli käytännössä töitten päävalvojana. Todellisuudessa keisari Justinianos oli ominut hallinnollisen ylivalvojan tehtävän ja hän edellytti muitten ymmärtävän tämän. Keisari sai näin ollen laeillaan ja säädöksillään mahdollisuuden vaikuttaa niin kirkkojen kuin yksityisten laitostenkin rakentamiseen ja työn valvontaan. Justinianos ja Theodora olivat myös ilmeisen kiinnostuneita auttamaan kirkollisten suosikkiensa yksityislaitosten rakentamista.

Keisari pari auttoi myös sellaisten laitosten syntymistä, joita on vaikea luokitella selkeästi joko yksityisiin laitoksiin tai kirkkoihin.

Erään tulkinnan mukaan Elävien maa -luostarin (*Khora*) perustaminen Konstantinopoliin tuli mahdolliseksi, kun Justinianos salli munkki Theodoroksen siirtää keisarillista omaisuutta eli rakennustarvikkeita luostarin tontille.<sup>40</sup> Theodoros oli todennäköisesti keisarinna Theodoran eno. Theodorokselle annettiin lupa valita luostaria varten omaisuutta, joka oli kuulunut tunnetulle Kharisios-nimiselle henkilölle. Monofysiittimunkki Mare (Marios) mainitaan niin ikään keisarillisen järjestelmän ja erityisesti keisarinna Theodora suosikkina. Hän sai Bysantin keisarin hovilta pyhäkkönsä rakentamiseen sekä rahallista ja materiaalista tukea että työvoimaa.

Keisari Justinianoksen hallintokausi (527–565) oli keisarillisten hyväntekeväisyyslaitosten valtakautta, vaikka hallitsija näyttää tunteneen mielenkiintoa myös yksityislaitoksiin, joiden merkitys ja arvostus väheni hänen aikanaan. Näin tapahtui ensimmäisen kerran sitten 300-luvun. Silti on epätodennäköistä, että laitosten määrä olisi ratkaisevasti vähentynyt. Yhä edelleen lukuisat yksityiset lahjoittajat rakennuttivat kirkkoja, luostareita ja filantrooppisia laitoksia.<sup>41</sup> Keisari Justinianoksen arvostama kenraali Belisarios rakensi Rooman ulkopuolelle kirkon ja vierasmajan. Hänen maatilallaan Khalkedonin esikaupunkialueella oli yksityiskirkko. Justinianoksen itägoottien hovissa palvelleella suurlähettiläällä Petros Patriissilla oli 530-luvulla residenssi Konstantinopolissa. Hän muutti sen vanhustentaloksi (*gerokomeion*). Preettoriprefekti Flavios Bassos oli v. 547 rakentanut oman kirkon Konstantinopoliin. Keisarin korkea-arvoinen talousasiantuntija Farasmenes perusti kuuluisan pyhän Mamaksen luostarin.

Keisari Justinianoksen kauden jälkeen Justin II:n (565–578) hallituskaudella kenraali Narses rakennutti Konstantinopoliin suuren filantrooppisen laitoksen, johon kuului kirkon ohella vanhainkoti (*ferokomeion*) ja asuntola (*zenon*). Heidän ohellaan lukuisa asemaltaan vähäisempien keisarin hallintovirkamiesten ja lääninhallinnon edustajien joukko rakennutti Bysantin eri puolille yksityisiä filantrooppisia laitoksia.<sup>42</sup>

Keisari Justinianoksen v. 535 säätämä laki määräsi, että paikallisen julkisen kirkon rakennuttajan oli taattava yksityiskirkon papistolle ylläpito. Laki oli säädetty siksi, että eräitten yksityiskirkkojen perustajat olivat kieltäytyneet maksamasta papistolle palkkaa.<sup>43</sup> Määräys oli ankara ja rasittava taakka Konstantinopolin arkkipiispan katedraalin kirkolle, joka muutoinkin joutui kamppailemaan taloudellisissa ongelmissa. Yksityiset ja keisarilliset laitokset sekä julkiset kirkot maksoivat papistolle palkkaa. Konstantinopolissa ja Antiokiassa olikin jatkuvan valituksen aiheena suurten katedraalien taloudellinen tila, jopa niiden velkavankeuteen joutuminen, elleivät ne kyenneet maksamaan papiston palkkoja.<sup>44</sup> On todennäköistä, että julkisten kirkkojen papistolla oli määräpalkka, sen sijaan että kukin

kirkkorakennus olisi maksanut papistolleen palkkaa sen mukaan, mitä kirkko onnistui kokoamaan lahjoituksina seurakuntalaisiltaan. Niinpä Konstantinopolin keskuspyhäkön, Hagia Sofian katedraalin taloudenhoitajat olivat kautta maan tunnettuja varojenkeräämistaidoistaan.

Vuonna 535 keisari Justinianos kuitenkin päätti rajoittaa kaikkien niitten kirkkojen papiston lukumäärää, jotka saivat säännöllistä taloudellista tuloa Hagia Sofialta.<sup>45</sup> Näin meneteltiin katsomatta siihen, mikä oli näitten kirkkojen syntytausta tai lähtökohta. Keisari oletti tämän toimenpiteen vähentävän papiston lukumäärää ja sen aiheuttamia kustannuksia, mutta toive osoittautui vääräksi. Useimmat yksityislaitokset olivat taloudellisesti vähävaraisia, ja vaikka ne pyrkivät rajoittamaan papistonsa määrää, palkkakustannukset yhä rasittivat niitten muutoinkin heikkoa taloutta. Yksityislaitosten papiston ylläpitämistä koskeva keisari Justinianoksen laki edellytti papiston palkan suorittamista käteiskorvauksena.<sup>46</sup>

Keisari Justinianoksen lainsäädäntö ei hyvästä tarkoituksestaan huolimatta kyennyt vahvistamaan yksityisten filantrooppisten laitosten omistajien oikeuksia vaan loi lisää pakotteita ja velvoitteita. Kuitenkin uskonnollisten laitosten perustajat näyttävät säilyttäneen oikeutensa tiettyjen laitosta koskeneitten asioitten hoitamisessa huolimatta lainsäädännön raskaista rajoituksista. Eräs tärkeimmistä hyväntekeväisyyslaitoksen, kirkon tai luostarin perustajan etuuksista oli hänen jälkeläistensä oikeus valita kirkon papiston ehdokkaat. Justinianos tunnusti nämä oikeudet kahdessakin laissa (vuosina 537 ja 546). Toisaalta keisarillinen lainsäädäntö edellytti, että paikallisella piispalla oli oikeus määrätä myös muita ehdokkaita, mikäli hänestä laitoksen omistajan ehdottamat olivat papilliseen tehtävään sopimattomia. Tässä piispan määräämisvallan painotuksessa ilmeni Justinianoksen pyrkimys painottaa paikallisen piispan oikeuksia yksityisten kirkkojen papiston valinnassa. Yksityisen hyväntekijän nimittämä ehdokas sai vihkimyksen kirkon tai luostarin papistoon aina paikallispiispalta. Sen sijaan yksityisten filantrooppisten laitosten hallintoehkökunnan valitsi ja nimitti tehtäviinsä laitoksen omistaja.<sup>47</sup>

Keisari Justinianos varoitti v. 535 antamassaan laissa yksityislaitosten johtajia joutumasta taloudellisesti riippuvaisiksi katedraalikirkoista.<sup>48</sup> Hän pyrki lisäämään Bysantin valtion tuloja painottamalla yksityisten kirkkojen ja hyväntekeväisyyslaitosten taloudellisen vastuun tärkeyttä. Justinianoksen hallituskausi sisälsi yksityislaitosten toimintaa rajoittavia ja jopa niille kielteisiäkin seikkoja, mutta siihen sisältyi myös myönteisiä näkökohtia. Keisarin asema yksityislaitosten perustajana ja niitten tukijana vähensi paikallispiispojen hallintovaltaa näihin laitoksiin. Justinianoksen toiminnassa havaitsee myös tietynlaista herkkyyttä torjua sellaisia painotteita, jotka olisivat suoneet yksityislaitosten omistajille oikeuksia, jotka olisivat ylittäneet keisarin hallinto- ja määräysoikeudet.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Ks. Leo Ueding, *Die Kanones von Khalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*; A. Grillmeier und H. Bacht (toim.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, II, Würzburg 1953, 569–676.
- <sup>2</sup> Mitään laitosta ei saa perustaa ilman piispan lupaa: Khalkedonin 451. kan. 4 (Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen, suom. A. Inkinen, Pieksämäki 1980, 246–247). Koko papisto oli alistettu paikallisen piispan käskyvallalle, Khalkedonin kan. 8 (Emt. 254–256); vrt. Khalkedonin kan. 17. Khalkedonin synodin kanoni 24 toteaa mm.: Piispan suostumuksella kerran pyhitetyt luostarit pysyvät ainaisesti luostareina ja säilyttäköt niille kuuluvan omaisuuden älköötkä ne enää tulko maallisiksi asunnoiksi... (Emt., 280).
- <sup>3</sup> Ks. Trullon (691–692) synodin kanoni 49 (emt. 389–390) ja Nikaian II synodin kanoni 13 (emt. 454–455).
- <sup>4</sup> Dig. 18.1.173 (Digest), toim. Th. Mommsen, *Corpus juris civilis*, I, Berlin 1928.
- <sup>5</sup> Johannes Moskhos, *Pratum spirituale* (PG 87.3. cols. 3008–3009); vrt. R. Janin, *Les églises et les monastères (de Constantinople)*, Paris 1969, III, 115–116.
- <sup>6</sup> Leo Suuri, *Epistola* 84 (PG 54, col. 922).
- <sup>7</sup> *Codex Justinianus* 1.5.8. (455), toim. P. Krüger, *Corpus juris civilis*, II, Berlin 1929.
- <sup>8</sup> *Ibid.* 1.5.10. (466–472).
- <sup>9</sup> *Ibid.* 1.3.26 (459).
- <sup>10</sup> *Ibid.* 1.2.15 (474–491).
- <sup>11</sup> Ks. Ulrich Stutz, *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III*, Berlin 1895, 53–54. Ks. myös Luigi Bruzza, *Regesto della chiesa di Tivola*, Rome 1880, Doc. 1.
- <sup>12</sup> Tämä lainsäädännöllinen asia tunnettiin roomalaisessa lainsäädännössä nimellä *donatio mortis causa*, ks. *Codex Justinianus* 1.2.14.1 (470) ja W. W. Buckland, *Textbook of Roman Law*, Cambridge 1950, 257–258.
- <sup>13</sup> Justinianoksen kirkollisesta lainsäädännöstä ks. G. Pfannmüller, *Die kirchliche Gesetzgebung Justinians* (Berlin 1902); A. Knecht, *System des Justinianischen Kirchenvermögensrechts* (Stuttgart 1905); H. Alvisatos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.* (Berlin 1913).
- <sup>14</sup> *Institutes* 2.1.7.
- <sup>15</sup> *Justinianus, Novellae*, (NJ) 131.14.1–2 (545), toim. R. Schoell ja W. Kroll, *corpus juris civilis*, III, Berlin 1928.
- <sup>16</sup> *NJ* 58 (537).
- <sup>17</sup> Khalkedonin synodin 8. kanoni; Theodoros Balsamon, *Commentaria ad C. Chalcedonensis*, c. 8; G. A. Rhalles & M. Potles, *Syntagma ton theion kai hieron kanonon* 2.236.
- <sup>18</sup> *NJ* 131.8 (545); vrt. Khalkedonin synodin 17. kanoni.
- <sup>19</sup> *NJ* 67.1. (538); vrt. 131.14.2. (545).
- <sup>20</sup> John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, ed. and trans. E. W. Brooks; *Patrologia Orientalis*, 17, Paris 1923, 106–107, 177; *Patrologia Orientalis*, 18, Paris 1924, 583.
- <sup>21</sup> C. Const (536), *Concilium Constantinopolitanum, Acta*, toim. Mansi, VIII, col. 1006C, Firenze 1762.
- <sup>22</sup> *NJ* 42 (536), erit. 3.2.



- <sup>23</sup> John of Ephesus, *Lives, etc.*; *Patrologia Orientalis*, 18, Paris 1924, 676–684, 686.
- <sup>24</sup> NJ 42 (536), erit. 3.2.
- <sup>25</sup> *Ibid.* 67.1. (538), ks. Khalkedonin synodin kan. 4. vahvistettiin NJ 131.7 (545).
- <sup>26</sup> Vrt. 123.32 (546), joka kielsi maallikoilta uskonnollisten kulkueiden johtamisen ilman paikallisen piispan läsnäoloa.
- <sup>27</sup> *History of the patriarchs of Alexandria*, ed. and trans. B. Evetts, *Patrologia Orientalis*, 1, Paris 1907, 457–458.
- <sup>28</sup> John of Ephesus, *Lives, etc.* *Patrologia Orientalis*, 17, Paris 1923, 106–107.
- <sup>29</sup> *Codex Justinianus (CJ) 1.3.45 (530)*, toim. P. Krüger, *Corpus juris civilis*, II, Berlin 1929.
- <sup>30</sup> NJ 131.10 (545).
- <sup>31</sup> CJ 1.3.45.2 (530).
- <sup>32</sup> CJ 1.3.45.6. (530).
- <sup>33</sup> CJ 1.3.45.7. (530).
- <sup>34</sup> CJ 1.3.45.1b (530).
- <sup>35</sup> John of Ephesus, *Lives, etc.*, *Patrologia Orientalis*, 18, Paris 1923, 639.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, 296.
- <sup>37</sup> Kyrillos Skythopolis, *Vita Sabae*, luku 25, toim. E. Schwaertz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939, 109.
- <sup>38</sup> Zachariah of Mitylene, *Syriac Chronicle 7.6.*, trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, London 1899.
- <sup>39</sup> Kyrillos Skythopolis, *Vita Sabae*, luku 73, toim. Schwartz, 177.
- <sup>40</sup> *Vita S. Theodori Chorenensis*, luku 19, toim. Ch. Loparev, *De Theodoro monacho hegemonoqe Chorensi*, St. Petersburg 1903. Vrt. Janin, *Géographie*, III; 546–547, joka antaa laitoksen alkuperästä toisenlaisen kuvauksen.
- <sup>41</sup> Belisarios, *Liber Pontificalis*, ed. Louis Duchesne, Paris 1955, 296.
- <sup>42</sup> Esim. arabipäällikkö Sylvanos rakennutti marttyyrien reliikeille omistetun kirkon (*martyrion*) Syyrian Anasarthaan tyttärensä Khasidatin kunniaksi. Ks. *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Vol. 2, Paris 1939, no 297. Zosimoksen kuuluisa perhe (entinen prefekti Johannes perheineen) perusti luostarin Palestiinan Skythopolikseen Justinianoksen keisarikauden loppupuolella, G. M. Fitzgerald, *A Sixth Century Monastery at Beth-Shan (Scythopolis)*, Philadelphia 1939, No. 1, 13–14.
- <sup>43</sup> NJ 6.8. (535).
- <sup>44</sup> A. H. M. Jones, *Church Finance in the Fifth and Sixth Centuries*, *Journal of Hellenic Studies*, 18.
- <sup>45</sup> NJ 3 (535).
- <sup>46</sup> NJ 57.1. (537).
- <sup>47</sup> *Bysanttilaisista filantrooppisista laitoksista*, ks. D. J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick, N. J. 1968; H. R. Hagemann, *Die Stellung der Piae Causae nach justinianischen Rechte*, Basel 1953; ja T. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore 1985.
- <sup>48</sup> NJ 6.8. (535).

## SUMMARY

Pentti Hakkarainen, Regulations concerning caritative institutions and private owned churches under Justinian and His Predecessors.

Until the mid-fifth century private benefactors enjoyed nearly complete liberty in the construction, endowment, and management of their foundation.

Slowly this began to change, with the council of Chalcedon (451) marking the beginning of a new era of strict regulation of these increasingly important and numerous institutions.

The guiding principles of the council's legislation on this subject were that a founder's grant, once made, was irrevocable and that all religious foundations, including private ones, must be subordinated to the authority of the local bishop.

Despite this legislation, conversions of monasteries and philanthropic institutions into secular dwellings continued to plague the ecclesiastical authorities down through the centuries.

Unscrupulous laymen converted religious foundations into hostels, taverns, and factories, as well as private residences.

Justinian, acting initially through his quaestor Tribonian (d. ca. 542), elaborated and systematized the regulation of private foundations as no emperor before him or after him ever did.

Naturally he was much indebted to the precedents supplied by his imperial predecessors, the canons of Chalcedon, and the contemporary practices of conscientious benefactors.

His own regulations would remain authoritative until late ninth century.

The requirement of founders to obtain the permission of their local bishop before initiating the construction of a church or monastery was the cornerstone of Justinian's program for regulating private foundations.

Justinian and Theodora took an interest in supporting the private foundations of their ecclesiastical favorites.

The age of Justinian (527-565) appears to us preeminently as an era of imperial foundations.

Justinian's legislation naturally was more concerned with fixing the obligations rather than confirming the rights of private benefactors toward their foundations.

Nevertheless, the founders of religious institutions continued to exercise certain traditional rights in their foundations throughout this period of heavy regulations.

Foremost among these rights of the lay founder and his descendants was the nomination of candidates for the clerical positions in the churches they erected and supported financially.

On the contrary, the emperor ordered that the local bishop could appoint others if they found the patron's nominees insuitable. This was part of the emperor's program of actively involving the local hierarchy in the selection of clergy for estate churches.

**Jarmo Hakkarainen**

## **Pyhä Gregorios Palamas – ortodoksisen tradition puolustaja**

### **Hengellisen uudistumisen teologiaa**

Pyhä Gregorios Palamas (1296–1359)<sup>1</sup> oli 1300-luvun bysanttilainen teologi ja filosofi. Hän syntyi Konstantinopolissa ja hänen sukunsa juuret olivat Vähässä-Aasiassa. Gregorios varttui aristokraattisessa ympäristössä Bysantin keisarin Andronikos II:n (1282–1328) hovissa. Keisari Andronikos II<sup>2</sup> oli paitsi etevä poliitikko myös kirjailijoinen ja älymystön suojelija. Gregorioksen isä oli senaatin jäsen, jota keisari Andronikos suuresti kunnioitti. Kun Gregorioksen isä kuoli 1300-luvun alussa, keisari otti pojan suojelukseensa. Gregorios pääsi opiskelemaan Konstantinopolin yliopistoon. Siellä hänen opettajanaan toimi mm. *Theodoros Metokhites* (n. 1270–1332), huomattava Aristoteleen filosofian kannattaja.<sup>3</sup>

Yliopistossa Gregorios opiskeli erityisesti Aristoteleen filosofiaa. Hän menestyi opinnoissaan erinomaisesti ja jo 17-vuotiaana hän piti hovissa puheen Aristoteleesta keisarille ja aikansa oppineille. Noin 20-vuotiaaksi asti Gregorios oli vihkiytynyt maallisen filosofian opintoihin.

Vuoden 1316 tienoilla nuori Gregorios äkillisesti päätti mennä luostariin. Valintaan vaikutti suuresti Filadelfian *metropoliitta Theoleptos*.<sup>4</sup> Theoleptos oli hesykasmin (kr. *hesykhia*, hiljaisuus) suuresti innoittama piispa. Konstantinopolin patriarkan Filoteoksen (patriarkkana vuosina 1354–55 ja 1364–76) mukaan metropoliitta Theoleptos perehdytti Palamaan Jeesus-rukoukseen. Theoleptos ei kuitenkaan luonut tätä kilvoituksen muotoa, vaan sen juuret ulottuvat ainakin yhdennelletoista vuosisadalle, jolloin Simeon Uusi Teologi (n. 949–1022)<sup>5</sup> opetti kilvoittelua Studionin luostarissa Konstantinopolissa. Metropoliitta Theoleptoksen edustamalla hesykasmillla ei ollut suoranaista yhteyttä autiomaakilvoitteluun.

Toisena merkittävänä vaikuttajana Gregorioksen luostarielämän valintaan oli Konstantinopolin *patriarkka Athanasios I* (patriarkkana vuosina 1289–93 ja 1303–1309). Athanasios pyrki palauttamaan Bysantin valtakuntaan oikean ortodoksisen ajattelun ja toiminnan.<sup>6</sup> Papiston ja luostareitten

elämää kehitettiin askeettisempaan suuntaan. Omaisuutta käytettiin entistä tietoisemmin köyhien ja sorrettujen hyväksi. Kirkon hallintoa uudistettiin: palautettiin voimaan vuosittaiset piispainkokoukset. Niin ikään moraalittomia piispoja ojennettiin ortodoksisen tradition hengessä.

Hesykastit toimivat läheisessä yhteistyössä valtion viranomaisten kanssa. Bysanttilainen 1300-luvun hesykasmi oli siis kaukana mystiikasta ja epäterveestä hurmahenkisyydestä. Sille oli luonteenomaista hengellinen uudistuminen, jonka tuli koskettaa kaikkia kristillisen elämän alueita, yhtä hyvin sisäistä kehittymistä kuin sakramentaalista elämää ja sosiaalista todistamista. Hesykastisessa liikkeessä yhdistyi hengellinen tieto ja kokemus käytännön elämän toimintaan. Tämä kokonaisvaltainen kristillinen liike pelasti ortodoksisen kirkon sen joutuessa vaikeuksiin esim. muslimien kanssa.

Bysanttilainen yhteiskunta koki 1300-luvulla voimakkaan poliittisen, sosiaalisen ja yhteiskunnallisen jakautumisen. Seurauksena oli kansannousuja, joissa keisarikunnan useimmat kaupungit joutuivat kansan käsiin.<sup>7</sup> Näissä yhteiskunnallisesti vaikeissa oloissa ortodoksinen kirkko oli laillisuuden puolustaja. Kansalaissota (1342–47) kylvi tuhoa kaikkialle. Kansa, jonka pellot tuhottiin, kansoitti kaupungit. Siellä se näki rikkaitten ylellisen elämän ja ennen muuta ulkoisen vaurauden. Koronkiskurit, rikkaat ja arvovaltaiset ihmiset, kauppiaat, tullimiehet ja veronkerääjät sortivat köyhää kansaa. Gregorios kirjoittaa, etteivät köyhät enää kestäneet veronkerääjien julmuutta ja epäinhimillisyyttä, vaan nousivat kapinaan rikkaita ja sotilaita vastaan.<sup>8</sup> Kansalaissodat raunioittivat Bysantin keisarikunnan, jonka rahavarat ehtyivät. Taistelu, jota käytiin rikkaitten ja keskushallinnon tukemien alimpien kansanluokkien välillä, jatkui läpi koko 1300-luvun. Taistelu jatkui vielä, kun osmanit valtasivat nämä bysanttilaiset alueet.

Vaikka Gregorios ei ollut poliitikko, hän palveli keisaria pyrkien saamaan rauhan Johannes V:n (Palaiologoksen) ja Johannes VI:n (Kantakuzenoksen) välillä. Gregorioksen välittäjän osa oli vaikea, koska hän oli kummankin henkilökohtainen ystävä.<sup>9</sup>

Yhteiskunnallisen ja sosiaalisen ristiriidan ohella Bysantissa, erityisesti Konstantinopolissa, oli 1200-luvun loppupuolella kehittynyt riita hesykastien ja humanistien välillä.<sup>10</sup> Humanistit opettivat, että ihminen on *autonominen olento*. Hesykastit puolestaan korostivat, että ihminen voi olla ihminen ainostaan yhteydessä Jumalaan. Jos teologialla ei ole yhteyttä elämään Jumalassa, se on tyhjää teologiaa. Jos teologia erotetaan rukouselämästä, jäljelle jää vain tyhjä kuori. Täydellinen yhteistyö Jumalan ja ihmisen välillä oli Palamaan teologian erityismerkki.

Kun tarkastellaan 1300-luvun bysanttilaisten humanistien ja munkkien toimintaa, on paikallaan todeta, ettei raja humanistien ja munkkien välillä ollut selvä. Oli Gregorioksen teologian kannattajia, jotka olivat humaniste-

ja (mm. Pyhä Nikolaos Kabasilas, k. n. 1390) ja Gregorioksen vastustajia, jotka olivat munkkeja (mm. Gregorios Akindynos).

Patriarkka Filotheoksen mukaan Gregorios kohtasi matkallaan Athokselle messalianisteja, jotka todennäköisesti olivat bogomiileja. Gregorios keskusteli heidän kanssaan teologisista kysymyksistä ja sai muutaman heistä kääntyttyä takaisin kirkon yhteyteen. Tapahtuma itsessään on pieni, mutta mielenkiintoa sille antaa se, että Barlaam Kalabrialainen syytti häntä myöhemmin messialismista.

Todennäköisesti ortodoksiset munkit ja bogomiilit joskus kohtasivat Balkanilla toisiaan. Molemmilla ryhmillä lienee ollut samantapaisia kilvoittelumuotoja. Erot dogmaattisissa näkemyksissä olivat kuitenkin selkeät.

Saavuttuaan Athokselle Gregorios eli kolme vuotta Nikodemos-nimisen hesykastin ohjauksessa. Tämän jälkeen hän asui Suuressa Lavrassa ja myöhemmin erakkomajassa Glossiassa. Vuonna 1325 hän jätti Athosvuoren mennäkseen Jerusalemiin, mutta turkkilaisten merirosvojen vuoksi hänen täytyi jäädä vuodeksi Thessalonikaan.<sup>11</sup> Thessalonikassa Gregorios ystävineen muodosti hesykastisen ryhmän, jonka johdossa oli Gregorios Siinailaisen oppilas Isidoros, joka oli maallikko. Gregorios vihittiin Thessalonikassa 30-vuotiaana papiksi 1326.

Tämän jälkeen hän vetäytyi pienen kilvoittelijajoukon kanssa erakkomajaan Beroaan. Gregorios vietti viikosta viisi päivää yksinäisyydessä ja viikonloput hän oli erakkomajalla toimittain eukaristiaa. Hän opetti, ettei hesykasmi kuulu vain munkkeille vaan kaikille kristityille. Hän viittasi perusteluna Raamatun opetukseen jatkuvasta rukouksesta (1 Tess. 5:17). Vuonna 1331 Gregorios palasi Athokselle ja jatkoi samanlaista kilvoituselämää kuin Beroassa. Kolme vuotta myöhemmin hän aloitti kirjallisen tuotantonsa.

Samaan aikaan Athoksella oli myös Gregorios Akindynos.<sup>12</sup> Tämä humanisti yritti kilvoitella Gregorioksen alaisuudessa, mutta epäonnistui.

Vuonna 1335 tai 1336 Gregorios nimitettiin Esfigmenoun luostarin igumeniksi. Hän ei kuitenkaan viihtynyt luostarissa, vaan palasi takaisin Pyhän Savvan erakkomajaan.

## **Gregorioksen ja Barlaamin välinen teologinen ristiriita**

Suuren Lavran ympäristö oli noihin aikoihin hesykastien suosimaa aluetta. Pyhän Savvan erakkolassa Gregorios sai tietää kalabrialaisen filosofian Barlaamin aktiivisesta toiminnasta Thessalonikassa ja Konstantinopolis-

sa.<sup>13</sup> Aina 800-luvulta saakka bysanttilaista ajattelua oli hallinnut jännitys kahden ryhmän, munkkien ja humanistien välillä. 1300-luvulla tämä jännitys puhkesi avoimeksi riidaksi. Barlaam tuli Konstantinopoliin Kalabriasta vuonna 1330.<sup>14</sup> Hän oli kreikkalainen kieleltään, mutta latinalainen ajattelutavaltaan. Barlaam saavutti Konstantinopolissa nopeasti mainetta tiedemiehenä ja filosofina. Hänen tukijanaan oli mm. Johannes Kantakuzenos, keisari Andronikos III:n (1328–1341) eräänlainen pääministeri. Barlaam sai arvovaltaisella tuella opetusviran keisarillisessa yliopistossa.

Barlaam korosti oppilailleen Dionysios Areopagitan kirjoitusten merkitystä. Hän oli viettänyt nuoruutensa Italiassa ja opiskellut siellä renessanssin hengessä. Barlaam kirjoitti latinalaisia vastaan *filioque*-opista. Hän totesi, ettei sellaista asiaa voida näyttää inhimillisesti toteen. Filioque-näkemys on inhimillisen käsityskyvyn ulkopuolella. Isätkään eivät olleet Barlaamin mukaan asiasta selvillä.<sup>15</sup> Kyseessä on vain yksityinen mielipide. Se ei näin hänen mukaansa ollut esteenä kirkon ykseydelle.

Tätä näkemystä Gregorios ei hyväksynyt. Jumala on ilmaissut itsensä myös isille. Barlaam puolusteli näkemystään viittaamalla mm. kreikkalaisiin filosofiin. Gregorios torjui jyrkästi tämänkin näkemyksen. Tässä vaiheessa hänen entinen oppilaansa Akindynos liittyi Barlaamin kannattajiin. Ristiriita oli valmis.

Samoihin aikoihin Barlaam kohtasi Thessalonikassa hesykastisen rukousperinteen edustajia. Hän ei hyväksynyt ajatusta, että inhimillinen ruumis osallistuisi rukoukseen ja voi tuntea jumalallista armona. Barlaam nimitteli hesykastimunkkeja miehiksi, joilla sielu on navan seutuvilla.<sup>16</sup>

Gregorios matkusti Thessalonikaan vuonna 1338. Hän viipyi siellä kolme vuotta<sup>17</sup> ja keskusteli tänä aikana useita kertoja Barlaamin kanssa. Näiden keskustelujen perusteella Gregorios kirjoitti ensimmäisen Triadeistaan. Hän puolusti voimakkaasti hesykasteja. Barlaam yritti käyttää hyväksi vaikutusvaltaansa ja saada Gregorioksen tuomitukseksi, mutta hän epäonnistui. Gregorios kirjoitti toisen Triadin, jossa hän kävi läpi Barlaamin keskeiset erheet. *Triadit pyhien hesykastien puolustukseksi* oli ensimmäinen Idän ortodoksisen luostarihengellisyyden teologinen synteesi.

Ensimmäinen virallinen dokumentti Barlaamia vastaan syntyi vuosina 1340–1341, jolloin Gregorios kirjoitti *Hagiorittisen Tomoksen* Athokselä. Tämän teologisen asiakirjan allekirjoittivat hucmattavimmat Athoksen igumeneista ja munkeista. Siten he tuomitsivat Barlaamin nominalistisen humanismin ja tunnustivat Gregorioksen arvovaltaiseksi edustajakseen.

Niin Tomoksessaan kuin Triadeissaan Gregorios tähdensi, että kristillinen mystiikka oli olennainen osa Jumalan pelastussuunnitelmaa. Kristillinen pyhyys oli olemukseltaan profeetallista. Jokainen kristitty oli kutsuttu julistamaan pelastuksen mysteeriota ei vain sanoin, vaan myös elämällään.

Tämä profeetallinen palvelutehtävä kuului Gregorioksen mukaan erityisesti munkeille, joita vastaan Barlaam hyökkäsi.

Kesäkuussa 1341 pidettiin Konstantinopolissa Hagia Sofian katedraalisessa kirkolliskokous.<sup>18</sup> Munkki Barlaamia oli kielletty puhumasta dogmaattisista kysymyksistä. Hän uhmasi tätä kieltoa, mutta hänet vaiennettiin. Näin Gregorios sai tilaisuuden puolustaa teologisia näkemyksiään Barlaamia vastaan. Barlaamin teoksesta *Messalinisteja vastaan* kokouksessa luettiin kaksi erityiskohtaa Barlaamin heresioista:

- 1) Barlaam opetti, että Taaborin vuoren valkeus oli luotua valkeutta,
- 2) Barlaam väitti hesykastien saaneen yhden rukouksen esikuvan bogomii-leilta (nämä hyväksyvät vain Isä meidän -rukouksen) ja että Jeesusrukouksessa (Herra Jeesus Kristus, Jumalan Poika, armahda minua) kielletään Kristuksen jumaluus. Barlaam havaitsi kokouksessa tilanteen kääntyneen täysin häntä vastaan ja tunnusti olleensa väärässä.

Tuomitessaan Barlaamin Bysantin kirkko tuomitsi samalla renessanssin hengen. Gregorioksen ja Barlaamin välinen ristiriita oli ortodoksisen teologian kannalta tärkeä. Ensimmäisen kerran Bysantin historiassa kirkon traditio kohtasi rohkeasti nominalistisen filosofian kriisin. Gregorioksen teologinen ajattelu ja toiminta osoittavat, että ortodoksinen traditio oli liikettä, ei paikalleen pysähtymistä.

## Palamas ja uudet opilliset haastajat

Barlaam Kalabrialainen muutti tappion kärsittyään takaisin Italiaan. Paavi korotti hänet unioituneen kreikkalaisen kirkon piispanvirkaan.<sup>19</sup> Konstantinopolissa patriarkka Johannes XIV (1334–47) määräsi kaikki Barlaamin teokset hävitettäväksi.

Elokuussa 1341 pidettiin Konstantinopolissa toinen kirkolliskokous, jossa Gregorioksen ortodoksinen opetus hyväksyttiin. Tästä kokouksesta ei kuitenkaan ole säilynyt asiakirjoja. Barlaamin karkotuksen jälkeen Akindynos ja hänen kannattajansa muodostivat Gregoriosta vastustavan opposition.

Kansalaissodan aikana (1342–1347) Gregorios pyrki toimimaan sovittelijana kahden valtaryhmän välillä. Hänellä oli kuitenkin suurempi luottamus Johannes Kantakuzenoksen ortodoksisuuteen kuin toisen ryhmän, johon kuului myös patriarkka Johannes XIV (Kalekas).

Vuonna 1342 patriarkka Johannes XIV sai synodissa aikaan päätöksen, jolla Gregorioksen uusimmat vuoden 1341 elokuun jälkeen laaditut kirjoitukset määrättiin tuhottaviksi. Gregorios joutui turvautumaan piileskelyyn. Lopulta hänet pidätettiin ja suljettiin luostariin. Patriarkka Johannes pyrki

syttämään Palamasta väärästä teologisesta opetuksesta, muttei onnistunut yrityksissään.

Akindynos, joka tuomittiin elokuun 1341 kokouksessa, sai nyt patriarkalta vapaat kädet toimia Gregoriosta vastaan.<sup>20</sup> Patriarkka Johannes oli hallintomies, jota kirkon dogmaattiset kysymykset eivät liiemmin kiinnostaneet. Vuosina 1342–1344 Akindynos kirjoitti lukuisia tekstejä Gregoriosista vastaan. Gregorios julkaisi vankilassa seitsemän kirjoitusta Akindynosta vastaan. Vuoden 1344 lopulla patriarkka Johannes oli valtansa huipulla, jolloin pyhä synodi sulki Gregorioksen pois ehtoollisyhteydestä. Patriarkka vihki useita Gregorioksen teologian vastustajia piispoiksi ja yritti näin kätkeä pois Bysantista hesykastista perinnettä.

Toukokuun 21. päivänä 1345 Jerusalemin patriarkka Lazaros kruunasi Johannes Kantakuzenoksen Bysantin keisariksi Adrianopolissa. Kruunauksen yhteydessä Adrianopolissa kokoontui piispainkokous, jossa patriarkka Johannesta syytettiin harhaoppisten vihkimisestä piispaksi.<sup>21</sup> Häntä ei enää pidetty Konstantinopolin piispanistuimen laillisena haltijana. Tässä tilanteessa patriarkka Johannes muutti politiikkaansa. Hän hylkäsi entisen suosikkinsa Gregorios Akindynoksen.

Tammikuussa 1347 keisarinna Anna päätti kutsua koolle synodin. Kokouksessa patriarkkaa syytettiin mm. simoniasta, pyhäinhäväistyksestä, harhaopista ja harhaoppisten vihkimisestä pyhään pappeuteen. Helmikuun 2. päivänä 1347 patriarkka Johannes tuomittiin erotetuksi. Saman päivän iltana Johannes Kantakuzenos joukkoineen tunkeutui Konstantinopoliin.<sup>22</sup> Gregorios toimi välittäjänä keisarinna Anna ja Johannes Kantakuzenoksen välisessä ristiriidassa. Välitystyön tuloksena Johannes Kantakuzenos ja Johannes V, edesmenneen keisari Andronikos III:n ja Anna'n 15-vuotias poika, toimivat Bysantissa kanssahallitsijoina. Tähän sopimukseen Gregorios oli pyrkinyt jo syksyllä 1341. Patriarkka Johannes tuomittiin ja erotettiin virasta ja hän kuoli joulukuussa 1347. Gregorios Akindynos erotettiin ehtoollisyhteydestä. Uudeksi patriarkaksi valittiin Isidoros I (1347–1349). Hän vihki varsin lyhyessä ajassa 32 uutta piispaa, joukossa Gregorioksen, josta tuli Thessalonikan arkkipiispa.<sup>23</sup>

Gregorioksen vastainen oppositio jatkoi toimintaansa. Se piti jo vuonna 1347 kokouksen, jossa patriarkka Isidoros ja Gregorios erotettiin ehtoollisyhteydestä. Gregorioksen opillisten vastustajien ohella Bysantissa oli myös niitä, jotka vastustivat Isidoroksen valintaa patriarkaksi. He väittivät, että maalliset viranomaiset olivat vaikuttaneet ratkaisevasti Isidoroksen valintaan.

Vuonna 1350 Gregorios pääsi Thessalonikaan piispanistuimelleen. Hänen toimintansa onnistui hyvin, monet hänen entisistä vihollisistaan ystävystyivät hänen kanssaan.

Vuonna 1351 kutsuttiin koolle uusi kirkolliskokous, joka käsitteli Gre-



gorioksen teologiaa. Gregorioksen teologian vastustajien pääedustaja oli Nikeforos Gregoras.

Kansalaissodan aikana (1342–1347) Gregoras oli ollut opposition hengellinen johtaja, joka kuitenkin pysyi sivussa Gregorioksen ja Akindynoksen teologisesta riidasta. Hän oli Katakuzenoksen hovin suosikki ja ilmeisesti henkilökohtaisista syistä vastusti Gregorioksen opetuksia. Kokous toteutti hänen opetuksensa ortodoksisen tradition mukaiseksi. Elokuussa vuonna 1351 julkaistiin synodaalinen *tomos*, jossa hyväksyttiin Gregorioksen opetus ja hänen opilliset vastustajansa julistettiin erotetuiksi ehtoollisyhteydestä<sup>24</sup>.

Vuonna 1358 Gregorios sairastui vakavasti. Hän ei kuitenkaan vetäytynyt syrjään piispallisista tehtävistä, vaan jatkoi jumalanpalvelusten toimitamista ja opettamista. Hän kuoli marraskuun 14. päivänä vuonna 1359<sup>25</sup>. Vuonna 1368 hänet kanonisoiitiin ja hänen muistopäivänsä sijoitettiin suuren paaston toiseksi sunnuntaiksi.

## Kirkon hengellisen kokemuksen tulkitsija

Gregorioksen teologisen opetuksen perimmäisenä tarkoituksena oli puolustaa kristillisen kokemuksen todellisuutta. Pelastus on enemmän kuin pelkkää anteeksiantamusta; se on ihmisen aitoa uudistumista, jota eivät saa aikaan jotkut ihmisen omaan luotuun olemukseen sisältyvät luonnollisten energioiden purkaukset vaan Jumalasta lähtevät energiat, jotka kohtavat ja ympäröivät ihmisen ja saattavat hänet yhteyteen Jumalan kanssa.

Gregorioksen opetus sai aikaan kokonaisen järjestelmän, joka alkaa selvällä Jumalan *luonnon* ja *tahdon* erottamisella toisistaan. Tämä erottaminen oli ominaista idän kirkon traditiolle aina *Athanasios Suuresta* (295–373) lähtien. Gregorios vastusti kaikenlaista Jumalan olemusta käsittelevää teologiaa, joka ei ilmaissut Jumalan vapautta, Jumalan tahdon dynaamisuutta ja jumalallisen toiminnan todellisuutta. Gregorioksen teologian lähtökohtana oli pelastushistoria, laajemmassa mielessä koko Raamatun historia, johon sisältyvät Jumalan teot ja joiden huipentumana oli Sanan lihaksituleminen ja Hänen ylentämisensä ristillä ja ylösnousemuksessa.

Me voimme kuvata Gregorioksen teologiaa tosiasioitten teologiaksi. Se on raamatullista, patristista ja sopusoinnussa ortodoksisen kirkon mielen kanssa.

Tässä suhteessa voimme pitää Gregoriosta oppaana ja opettajana pyrkivämme kirkon ydintotuuden teologiseen ilmaisemiseen. Gregorios ei ollut spekuloiiva, erittelevä teologi. Hän oli munkki ja piispa, joka ei ollut kiinnostunut filosofian abstrakteista ongelmista, vaikka hänellä oli tällä

alueella hyvä koulutus. Hän oli kiinnostunut ainoastaan kristillisen olemassaolon ongelmista. Teologina hän oli kirkon hengellisen kokemuksen tulkki. Hän oli syvästi juurtunut kirkon traditioon ja useimmat hänen näkemyksistään olivat peräisin bysanttilaisen hurskauden arvostetuimmilta opettajilta, kappadokialaisisilta ja pyhältä *Maksimos Tunnustajalta* (n. 580–662). Siitä huolimatta Gregorioksen teologia ei ollut missään nimessä toistoa, vaan siinä jatkui luovalla tavalla kirkon ikivanha traditio.

Gregorioksen teologian lähtökohtana oli elämä Kristuksessa. Tähän sisältyi hänen käsityksensä mukaan myös sosiaalinen ja yhteiskunnallinen vastuu. Rikkaitten velvollisuutena oli Gregorioksen mukaan auttaa köyhiä, koska se on Jumalan ja yhteiskunnan antama velvoite.

## Ihmisruumis Gregorios Palamaan opetuksen mukaan

Gregorioksen teologien päävastustaja Barlaam Kalabrialainen väitti, ettei ihmisen ruumis voi osallistua kohoamiseen Jumalaa kohti. Barlaamille täydellinen rukous merkitsi vapautumista aineellisesta. Ruumiin osallistuminen sielun kanssa Pyhän Hengen lahjoista oli sen vuoksi hänen mielestään mahdotonta.

Gregorios puolestaan korosti, että ihminen on Jumalan kuvana sekä *ruumis* että *sielu* ja ne toimivat vastavuoroisesti ihmisen pyrkiessä kehittymään kohti Jumalaa. Hän hylkäsi näkemyksen, että ruumis olisi sielun hauta tai vankila. Jumala loi tyhjästä sekä ruumiin että sielun, jotta ne voisivat saavuttaa paratiisissa *teosikseen* eli jumaloitumisen. Kristuksen tuleminen maailmaan sisälsi myös ruumiin pelastuksen ja sen lopullisena päämääränä on ihmisen sielun ja ruumiin ylösnousemus. Gregorios teki selväksi, että Raamattu opetuksissaan viittasi ihmiseen ainutlaatuisena olentona, joka koostui ruumiista ja sielusta. Hän hylkäsi ajatuksen, että ihminen olisi vain sielu.

Gregorioksen näkemys ei ollut vain hänen persoonallinen mielipiteensä, vaan se ilmaisi ortodoksisten isien määrittelemän kirkon uskon. Gregorios viittasi erityisesti Maksimos Tunnustajaan, joka opetti koko ihmisestä ruumiina ja sieluna, jotka yhdessä voivat saavuttaa *teosiksen*.

Gregorios torjui näkemyksen, että *ruumis* olisi paha. Hän korosti, että hereetikot, kuten gnostilaiset, opettavat, kuinka inhimillinen ruumis oli pahan jumalan luoma. Gregorios painotti, ettei ruumis ollut paha, mutta että paha voi asua ruumiissa ja että sen vuoksi ruumis täytyi puhdistaa pahuudesta Pyhän Hengen kautta. Tämän vuoksi ihminen tarvitsi itsekkyyttä ja askeesia saavuttaakseen ruumiin ja sielun hyvinvoinnin. Sielu ei ollut

ruumiista riippumaton, vaikka sielu voikin tehdä syntiä ilman ruumista. Mutta synty vaikutti sekä ruumiiseen että sieluun. Gregorioksen mukana ihmisruumis oli Jumalan luoma ja luonnoltaan hyvä. Se oli Kristuksen luomattoman armon pyhittäjä ja voi tulla Pyhän Hengen temppeliksi. Ruumis osallistui rukoukseen ja auttoi ihmismieltä rukoilemaan. Ruumiilliset toiminnot, kuten paastoaminen, valvominen, polvistuminen tai seisominen olivat apukeinoja, joilla ruumis osallistui rukoukseen. Rukous oli toimintaa ja osallistumista, koko ihmisen, sielun ja ruumiin uhraamista Jumalalle.

Ruumis tuli sielun kanssa osalliseksi hengellisistä lahjoista. Näin ruumis tuli Gregorioksen mukaan ihmeitten tekemisen lähteeksi kuten lukemattomat pyhien reliikit osoittavat. Ruumis osallistui siten jumaloitumiseen. Gregorios opetti ortodoksisesti, että kristillisen elämän askeettiset pyrkimykset olivat välttämättömiä, koska ne auttoivat ihmisiä lisäämään ruumiin ja sielun terveyttä (sekä fyysisistä että hengellisistä) ja näin *ihmisestä* voi tulla Pyhän Hengen temppeli.

## Pelastava tieto – Jumalan tuntemista totuudessa

Vuosien 1344 ja 1347 välillä Gregorios kirjoitti teoksen *150 lukua luonnollisen ja teologisen tieteen, moraalien ja askeettisen elämän aiheista barlaamilaisen rappion poispyyhkimiseksi*<sup>26</sup>. Teoksen nimi kertoo kahdenlaisesta sisällöstä. Ensiksikin teos jakaantuu luonnollisen tieteen, teologian, moraalisen ja askeettisen elämän tarkasteluun. Toiseksi se on ainakin osittain poleeminen kirjoitus barlaamilaista harhaoppia vastaan.

Teoksen 150 lukua voidaan jakaa kahteen pääjaksoon. Luvut 1–63, yleinen osa, käsittelevät luomisen jumalallista ekonomiaa ja pelastusta. Luvut 64–150 ovat polemiikkia Akindynosta vastaan.

Teoksen ensimmäisen osan perustava väite rakentuu näkemykselle, että ainoa tieto, jolla on arvoa, on hengellinen eli pelastava tieto. Ainoastaan Pyhän Hengen antama opetus voi taata varman ja erheettömän tiedon (luku 21). Ihmisellä luomakunnan huipentumana on ainutlaatuinen asema. Luomakunta on asetettu ihmisen palvelukseen, hänen taloudenhoitoonsa. Mutta luotu maailma ei sido ihmistä, vaan ihminen on luotu taivaan valtakuntaa varten.

Ihmisen arvo kasvaa siitä, että hänet luotiin Jumalan kuvaksi. Sieluna ja ruumiina hän kuuluu sekä aineettomaan että aineelliseen järjestykseen. Ihmisellä on kyky Jumalan tuntemiseen ja Hänen vastaanottamiseen (luku 24). Pelastava tieto on Jumalan tuntemista totuudessa.

Pakanallinen filosofia epäonnistui totuuden etsimisessä, koska se oli

kykenemätön tuntemaan Jumalan, ihmisen ja luomakunnan todellista hierarkiaa. Filosofit eivät tunteneet todellista Jumalaa, eivätkä myöskään omaa inhimillistä arvoaan (luku 26).

Pakanalliset viisaat kunnioittivat saatanaa ja pahcja henkiä jumalina ja osoittivat heille kunnioitusta temppelissä (luku 28). Gregorioksen mukaan kaikki luonnot, enkelit ja ihmiset omistavat elämän olemuksensa olennaisena osana eli ovat kuolemattomia. Ihminen omistaa elämän energiana tai toimintana, joka ylittää elämän ja ruumiin eloisuuden. Tämä ei sovellu enkeleihin, koska ne ovat ruumiittomia (luku 30). Eläimillä on elämä energiaan ainoastaan ruumiin yhteydessä. Sen vuoksi ne ovat kuolevaisia, sielu kuolee yhdessä ruumiin kanssa (luku 31).

Luvut 41–44 käsittelevät saatanan aiheuttamaa kiusausta ja Aadamin ja Eevan lankeemusta. Aadamin ja Eevan synty oli vapaan valinnan mukaisessa luopumisessa jumalallisesta arvoasemasta ja luodun (saatanan) palvelimisessa Luojan sijaan. Tästä oli seurauksena ero Jumalasta ja sielun kuolema (luvut 45–48). Paratiisin kielletty puu edustaa Gregorioksen mielestä aistillisten todellisuuksien houkutuksia, jotka helposti johtavat epä kypsän ihmisen pois Jumalan muistamisesta. Jumala rakkaudessaan ja armossaan viivästytti ruumiillisen kuoleman tuomista. Hän halusi antaa ihmiselle toisen mahdollisuuden Kristuksen inkarnaation kautta (luvut 51–56).

Kuten esivanhemmillamme myös meille paratiisin puu ja käsky on peräisin Jumalalta. Meidän tulee katua; me emme saa koskea kiellettyihin asioihin. Jumalan rakkaus karkottaa himot ja tekee hyveet läsnäoleviksi. Se johdattaa ihmiset hankkimaan hyveitä elämässä.

Luvuissa 64–67 aiheena on jumalallinen kirkastuminen. Kun kyse on Jumalan kuvasta ihmisessä, me olemme ihmisinä korkeammalla tasolla kuin enkelit, mutta kirkastumisen asteessa enkelit puolestaan ovat ylempänä ihmisiä eli tässä mielessä yhdenkaltaisia Jumalan kanssa (luku 64). Puolustaessaan ihmisen kirkastumisessa saatuja lahjoja patristisilla ja raamatullisilla todisteilla Gregorios tekee johtopäätöksen, että näiden lahjojen täytyy olla luomatonta, jumalallisesta olemuksesta erossa olevaa todellisuutta. Barlaam ja Akindynos, jotka opettivat tämän näkemyksen vastaisesti, olivat selvästi väärässä mielipiteissään.

Luvut 72–84 käsittelevät Gregorioksen keskeisiä opillisia näkemyksiä Akindynosta ja hänen tukijoitaan vastaan. Gregorios opettaa, että jumalallinen energia on luomatonta ja sen vuoksi erotettava Jumalan olemuksesta ja trinitaarisista hypostaasiksista. Ainoastaan jumalallinen energia on luotujen saavutettavissa, kun taas Jumalan olemus, Hänen sisäinen elämänsä ja olemuksensa säilyy ikuisesti saavuttamattomana ja transsendenttisena kaikelle luodulle todellisuudelle. Eron tekeminen Jumalan olemuksen ja energian välillä on välttämätöntä, koska se selittää, että Jumala on toisaalta

totaalisesti luonnon tuolla puolella, mutta samanaikaisesti hyvin lähellä luomakuntaa.

Kaikille luoduille olennoille on yhteistä *luonnollinen* osallisuus Jumalan energioihin. *Osallistuminen* niihin on suotu ainoastaan rationaalisille olennoille, jotka ovat vapaasti valinneet hyvän.

Akindynos kannattajineen korosti, että Jumalan täytyy olla *yksi jumalallinen olemus*, yksinomaan luomaton. Mikä tahansa, mikä on erossa Jumalan olemuksesta, ei ole Jumala, ja tästä johtuen sen täytyy olla luotu.

Luvuissa 96–103 Gregorios tuo esille Akindynoksen opetuksen keskeiset järjettömyydet. Hän aloittaa Akindynoksen näkemyksestä, että Jumalan olemuksen ja jumalallisten energioitten välillä ei ole mitään eroa. Gregorios paljastaa selkeästi tällaisen teologisen järjettömyyden. Luomista ei voi erottaa kehittymisestä ja Pyhän Hengen lähtemisestä, koska jos näin väitetään, luodut tulevat Jumalaksi olemuksessaan, ei armon mukaan. Ja toisaalta Akindynoksen väitteet johtavat päätelmään, että Pojan ja Pyhän Hengen täytyy olla luotuja (luku 96).

Gregorioksen mukaan luomisen ja Pyhän Kolminaisuuden persoonien prosessioiden välillä ei voi tehdä eroa (luku 97). Jumalan tahto ja Hänen ennalta tietämisensä ovat identtiset. Ja koska Jumalan ennalta tietäminen ei ole alisteinen Hänen tahdolleen, Jumalan luova tahto ei johdu Jumalan tahdosta vaan Hänen luonnostaan (luku 103).

Luvuissa 104–112 Gregorios käsittelee kysymystä ihmisen mahdottomuudesta osallistua Jumalan olemukseen. Jumalaan osallistuminen on tarkoin rajoittunut jumalallisiin energioihin. Jumalalliset energiat ovat luomattomia, mutta sellaisenaankin todellisesti *Jumalan*, vaikkakin Hänen olemuksesta erillisenä. Jumala ylläpitää suhdetta luotuun maailmankaikkeuteen energiansa kautta. Kaikki osallistuvat Jumalasta tämän *energian*, ei Hänen olemuksensa kautta.

Luvuissa 132–145 Gregorios tekee eron Jumalan *olemuksen* ja Hänen *energiansa* välillä. Jopa tällaisessa teknisessä teologisessa keskustelussa Gregorios säilyttää keskeisen teologisen sanomansa: Jumalan itseilmoituksen realiteetin ja *luomisen* ja *pelastuksen* jumalallisen ekonomian.

Teoksen viimeisissä luvuissa (146–150) Gregorios kokoaa yhteen keskeiset teologiset painotteet Akindynosta ja hänen tutkijoitaan vastaan. Keskeisenä teemana on *Kristuksen kirkastuminen*.<sup>27</sup>

Gregorios puolustaa raamatullisin ja patristisin todistuksin (mm. Basileios Suuri, Johannes Krysostomos ja Johanens Damaskolainen) Taaborin valkeuden jumalallista ja luomatonta valkeutta (luku 146). Akindynoksen kannattajat vastustivat tätä Gregorioksen näkemystä, sillä heidän mielestään Taaborin valkeus oli pelkkä luotu näky.

Gregorioksen mukaan Jumala on olemukseltaan tuonpuoleinen ja saattamaton, eivätkä ihmiset ja enkelit voi osallistua Hänen olemukseensa.

Mutta Jumala tarjoaa ihmisille mahdollisuuden Hänen yhteyteensä jumalallisten energioitten kautta. Jumalan energiat ovat luomattomia, eivät luotuja. Ihmisen tieto Jumalan olemassaolosta on Jumalan energioitten välittämää tietoa. Kaikki luodut olennot osallistuvat Jumalan energiaan, mutta eri tavoin. Jotkut jakavat ainoataan Jumalan luovan energian eli syntyvät tähän maailmaan, mutta eivät jaa sitä energiaa, joka vahvistaa elämää. Vain hyvät enkelit ja jumalalliset ihmiset ovat Jumalan kantajia. Ihmisen jumaloituminen (*teosis*) on Isän, Pojan ja Pyhän Hengen yhteinen päämäärä.<sup>28</sup> Ihmisen todellinen tieto Jumalasta on Jumalan jumaloittavan toiminnan hedelmää. Jumalan tunteminen vaatii Gregorioksen mukaan koko ihmisen osallistumista rukoukseen<sup>29</sup> ja diakoniaan Jumalaan ja lähimmäiseen kohdistuvassa rakkaudessa.

Tämä kaikki tulee tunnistettavaksi ei vain älyllisenä vaan nimenomaan hengellisenä todellisuutena. Rukouksessa, mysteeriöissa ja koko kirkkoyhteisön elämässä ihminen on kutsuttu osallistumaan Jumalan elämään. Tämä osallistuminen on todellista *Jumalan tuntemista*. Gregoriokselle sekä lakkaamattoman rukouksen että mielen rukouksen lahja muodostavat identtisen todellisuuden. Kysymys lakkaamattoman rukouksen tai mielen rukouksen olemassaolosta on hänen traditiossaan yleinen peruste Barlaamia vastaan.

Perusero hesykastisen hengellisyyden ja uusplatonistisen mystiikan välillä on samalla keskeinen ero idän ja lännen hengellisyyden välillä. Länessä tehdään ero mietiskelevän ja aktiivisen kristillisen elämän välillä. Idän kristillisyydessä ei ole tätä eroa. Lakkaamattoman rukouksen lahja ei Gregorioksen mukaan ole mietiskelevää elämää tai ekstaattisten kokemusten etsimistä, vaan se on mahdollisuus kohota korkealle tasolle hengellisessä elämässä. Ortodoksisen kirkon merkittävät piispat olivat askeetteja. Ortodoksinen munkki ei mene luostariin tai autiomaahan harjoittamaan mietiskelevää elämää, vaan taistelemaan saatanaa vastaan apunaan käytäntö (*praksis*) ja Raamatun meditaatio, joka Pyhän Hengen lahjan avulla voi johtaa hänet näkemään luomattoman valkeuden. Tätä näkemystä ei tule sekoittaa mystikkojen mietiskelyyn. Tästä hengellisyydestä kasvaa vakaus, että ihminen todella kohtaa kilvoituksessaan Jumalan ja katselee Hänen iankaikkista kunniaansa ja kirkkauttaan, kuten sitä katselivat pyhät apostolit Taaborin vuorella (Matt 17:1–8; Mark 9:2–8; Luuk 9:28–36 ja 2 Piet 1:16–18).

Teologia ei ollut Gregoriokselle tyhjää dialektiikkaa tai monisanaisuutta. Teologiaa ei hänen mielestään voinut koskaan erottaa rukouselämästä tai hyveitten harjoittamisesta. Teologia ei itsessään ollut päätös. Se oli tie, joka johti oikeaan uskonnäkemykseen ja elämään. Gregorios avaa meille kirkon isien maailman. Kyse ei ole jonkin ikivanhan reliikin kunnioittamisesta, vaan hengellisen orientaation löytämisestä.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Pyhän Gregorioksen elämästä ja hänen kirjallisesta tuotannostaan ks. Konstantinopolin patriarkka Filoteos Kokkinos, Enkomion, Migne PG 151, cols. 551–656; Jugie, M., Gregoire Palamas. – Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris 1932, 11B, 1742–50; Meyendorff, J., A Study of Gregory Palamas, London 1964, 13–114; Papademetriou, G. C., Introduction to Saint Gregory Palamas, New York 1973, 69–80.
- <sup>2</sup> Ostrogorsky, G., History of the Byzantine State, New Brunswick, New Jersey 1969, 446–498; Boojamra, J. L., Church Reform in the Late Byzantine Empire, Thessaloniki 1983, 84–87.
- <sup>3</sup> Papademetriou, G., The Teaching of Gregory Palamas on God, Byzantine Fellowship Lectures, Number Two, Holy Cross Press, Brookline 1975, 89.
- <sup>4</sup> Beck, H.-G., Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1977, 712.
- <sup>5</sup> Krivocheine, B., The Writings of St. Symeon the Theologians. – Orientalia Christiana Periodica 20, 1954, 298–328; Ibid., St. Symeon the New Theologian as Abbot and Spiritual Instructor. – Ostkirchliche Studien 4/1955, 108–128.
- <sup>6</sup> Ks. Boojamra, op.cit., 47–48.
- <sup>7</sup> Hakkarainen, J., Tessalonika Bysantin keisarikunnan sosiaalisten epäkohtien kuvastajana 1300-luvulla. – Hakkarainen, J. ja P., Bysanttilaisen ortodoksian rajankäyntiä, OKJ, Pieksämäki 1987, 83–99.
- <sup>8</sup> Tafrali, O., Thessalonique au XIV<sup>ème</sup> siècle, Paris 1913, 109.
- <sup>9</sup> Vrt. A. A. Vasiliev, History of the Byzantine Empire, Vol. II, Wisconsin 1978, 584.
- <sup>10</sup> Aiheesta lisää mm. G. Podskalskyn teoksessa Theologie und Philosophie in Byzanz, München 1977.
- <sup>11</sup> Papademetriou, op. cit., 90.
- <sup>12</sup> Beck, H.-G., op. cit., 716.
- <sup>13</sup> Ibid., 717.
- <sup>14</sup> Meyendorff, J., A Study of Gregory Palamas, New York 1974, 42.
- <sup>15</sup> Un mauvais theologien de l'unité, L'Englise et les Eglises, II, Chevetogne 1955, 47–64.
- <sup>16</sup> Meyendorff, op. cit., 46.
- <sup>17</sup> Filoteos, Enkomion, col. 592CD.
- <sup>18</sup> Kokous kesti vain yhden päivän ja siihen osallistui henkilökohtaisesti keisari Andronikos III (1328–41) ja lisäksi senaattoreita, kaupungissa olleita piispoja, muutama arkkimandriitta ja luostarinjohtaja.
- <sup>19</sup> Meyendorff, op. cit., 46.
- <sup>20</sup> Ibid., 66.
- <sup>21</sup> Kantakuzenos, Hist. III, 92; Gregoras, Hist. XV, 5.
- <sup>22</sup> Meyendorff, 79–80.
- <sup>23</sup> Ibid., 87.
- <sup>24</sup> Kantakuzenos, Hist. IV, 23.
- <sup>25</sup> Filoteos, Enkomion, col. 635BD.
- <sup>26</sup> Teoksen varhaisista editioista ks. J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas (Patristica sorbonensia 3); Paris 1959, 335–340.
- <sup>27</sup> Ks. Meyendorff, op. cit., 170–171.

<sup>28</sup> Ihmisen teosiksen voima ja lähde ei Palamaan mukaan ole jumalallinen olemus, vaan Jumalan armo (Capita Phys., Theol. 92–93) Jumalan armo ei ole identtinen Jumalan olemuksen kanssa, vaan kyse on jumalallisesta ja luomattomasta energiasta. Ibid., 69.

<sup>29</sup> Ks. Meyendorff, op. cit., 139–148.

## SUMMARY

Jarmo Hakkarainen, St. Gregory Palamas – defender of Orthodox tradition

St. Gregory Palamas was born in 1296, in Constantinople in a noble family close to the court of Emperor Andronicus II (1282–1328). Gregory lost his father at the age of seven, but continued his education at the imperial expense.

The usual Byzantine curriculum included a thorough study of the logics of Aristotle, and the young Gregory excelled in it. After completing his studies, Palamas left the city to enter Mount Athos where he studied ascetic literature.

On Mount Athos, he joined the community of the oldest and remotest of all Athonite monasteries, the »Great Lavra» of St. Athanasius. He also spent some time as a hermit at skete of Glossia, also on Mount Athos. Gregory became for a brief period (1335–1336) abbot of the monastery of Esphigmenou. Soon, however, he was drawn into the arena of theological controversy, ecclesiastical strife and political turmoil, which would dominate the rest of his life. The theological debate between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas can probably be best understood in the light of their different interpretations of what St. Maximus the Confessor (d. 662) used to call »natural contemplation» (*physike theoria*) or the new state of created being in Christ. Barlaam – and also mediaeval Latin tradition – tends to understand this created *habitus* as a condition for and not a consequence of illumination by grace. Palamas, on the contrary, proclaims the overwhelming novelty of the Kingdom of God revealed in Christ, and the gratuitous character of the divine and saving acts of God.

In June and July 1341, two successive councils, held in Constantinople, rebuked Barlaam, who left Byzantium and ended his days in Italy.

Palamas's works are extensive and extremely varied, including the doctrinal and apologetic as well as sermons, prayers and confessional statements.

Two of the works are worth specific mention. His most systematic work, *In Defense of the Holy Hesychasts*, expounds on the distinction between the essence and energies in God. His most dogmatic work, *Chapters Pyhysical, Theological and Practical*, is an ethical interpretation of the physical and spiritual relations among men.

Central in Palamas's thought is the existence of God – not the idea of the existence of God but His actual existence. To Palamas, God was beyond proof; all that man could know about His existence is through His acts or energies. God's presence in creation is, for Palamas, uncreated energies, or the act of motion from essence. God's relation to man is given special emphasis in the Palamatic system. The true knowledge of God implies a transfiguration of man by the Spirit of God, and the negations of apophatic theology signify only the inability of reaching God without such a transfiguration by the Spirit.

This approach to the issue of the experience of God implies both a basic



anthropological presupposition and a theological principle. Palamas insisted on ethical life as a prerequisite for divine illumination and denied this knowledge to the pagan philosophers, who were immoral.

For Palamas the method of theological understanding of God is an integration of the Platonic dialectic, the Aristotelian apodeictic syllogism, and the faith of the Bible. For Palamas and the Greek Fathers, the apophatic or negative way is the fundamental method that leads to God and to the knowledge of His will. Palamas insists that the body is not evil but that evil may dwell in the body; that the body must be purified by the Holy spirit.

For Palamas and the other Fathers of the Church, the body participates in prayer and helps the mind to pray. For Palamas the ultimate end of man is *theosis*, participation of body and soul in the divine uncreated grace.

## KATSAUKSIA/REPORTS AND SHORTER CONTRIBUTIONS

### Rajankäyntiä\*

#### Heikki Makkonen

Viime sotamme löivät hajalle Suomen ortodoksisen kirkon. Kaksi kolmanesta sen väestöstä joutui pakolaisen osaan. Monista kirkoista, tsasounista ja hautausmaista oli luovuttava. Koulun uskonnonopetuskin pirstoutui. Karjalan luterilaisille sota merkitsi tietenkin samaa kuin ortodokseillekin. Ero oli vain siinä, että evakuoinnin yhteydessä luterilaiset siirtyivät muuante Suomeen toisten luterilaisten pariin ja oman kirkkonsa suojiin. Mutta ortodoksit ja ortodoksisen kirkon siirtyminen asetti ikään kuin olemassaolon vaakaan.

Vaa'assa oleminen ei ollut uutta. Historia osoittaa, että ortodoksiset paikalliskirkot ovat lähes aina joutuneet elämään vaikeuksissa. Tilannetta voidaan selittää ortodoksisuuden maantieteellisellä asemalla suurten uskontojen, ideologioiden ja kulttuurien keskellä, mutta myös ortodoksisen kirkon perinneuskollisuudella (ks. Benz 1970, 236–244). Ortodoksisen kirkon voimana ja todistusarvona pidetään sen pyrkimystä pysyä uskollisena jakamattoman kirkon perinteelle.

Vuoteen 1054 saakka, jolloin kristillisen kirkon todettiin hajaantuneen itäiseen ja läntisen osaan, kirkon todistusaineistoa eli oppia ja kirkollista

\* Teol.lis. Heikki Makkosen väitöskirja tarkastettiin Joensuun yliopistossa 16.2.1990. Väitöksen aiheena oli »Kuolema ortodoksisessa perinteessä. Tutkimus kuolemaan liittyvän perinteen elinvoimaisuudesta entisen Aunuksen kaupungin ja Suojärven pitäjän alueella syntyneiden ortodoksien elämässä synnyinseuduilla ja Keski-Suomessa vuosina 1930–1985». Vastaväittäjinä olivat systemaattisen teologian professori Eero Huovinen ja kirkkososiologian professori Jouko Sihvo, molemmat Helsingin yliopistosta. Kustoksena toimi professori Heikki Kirkinen. Julkaisemme ohessa hieman lyhennettynä prof. Makkonen *Lectio praecursorian*.

elämää säätelivät aluksi suullinen ja myöhemmin myös kirjallinen perinne. Kirjallisen perinteen edelläkävijöinä olivat yleiset eli ekumeeniset kirkolliskokoukset, synodit, joiden päätöksissä kirkko ilmaisi alkuperäisen uskonsa sisällön ja ohjeet kristillistä elämää varten. Kokousten merkitystä yhteiselle kirkolle korosti se, että niihin otti osaa edustajiensa välityksellä koko silloinen kristillinen maailma. Nykykreikkalainen kanonisti Karmiris toteaa, että synodien säädökset vielä tänäkin päivänä muodostavat ortodoksisen kirkon uskon ja opin järjestelmän teräksenlujan perustan ja kirkon arvostetuimman hallintoperiaatteen (Karmiris 1960, 110–111).

Jakamaton kirkko edellytti, että kaikki kristityt noudattavat ja pitävät arvossa yleisten kirkolliskokousten päätöksiä (vrt. Meyendorff 1983, 82–83). Kehitys on tässä suhteessa ollut epäyhtenäinen. Kirkot ja kristilliset yhteisöt tiedostavat jakamattoman kirkon perinteen olemassaolon. Niiden suhtautuminen on kuitenkin valikoivaa. Tämä tulee ilmi muun muassa siinä, että hyväksytään kirkolliskokousten ne päätökset, joissa Raamatun kirjojen järjestys ja lukumäärä vahvistettiin tai joissa niin sanottu nikealais-konstantinopolialinen uskontunnustus muotoiltiin, mutta ei esimerkiksi vanhojen kirkkojen tavoin tunnusteta ikoneja, ristinmerkkiä, kuolleiden puolesta rukoilemista tai paastoa uskon mukaisen elämän ilmentäjiksi. Niitä saatetaan tosin pitää hyvinä ulkonaisina tapoina.

Alkukirkon perinne eli traditio ymmärretään ortodoksisessa kirkossa pyhäksi ja tuleville sukupolville siirrettäväksi. Sen monet yksityiskohdat on tarkoitettu ensisijaisesti palvelemaan oman aikakautensa tarpeita, mutta sen muotoutumista on ohjannut jakamattoman kirkon välittämä totuus, joka on säilytettävä muuttumattomana. Se ymmärretään yhtä muuttumattomaksi kuin Jumalan sana, johon se perustuu, mutta samalla myös yhtä eläväksi. Kirkon perinnettä voidaan ja sitä tuleekin sopeuttaa kunkin aikakauden tilanteisiin. 1300-luvulla elänyt Gregorios Palamas, jota idän kirkko kunnioittaa pyhänä ja ortodoksisen tradition teologina, toteaa, että traditio merkitsee liikettä ja ettei se missään vaiheessa saa merkitä pysähtymistä paikoilleen (Mantzaridis 1976, 50). Tämän mukaan on epärelevanttia pitää traditiota jonkin aikakauden kangistuneena jäänteinä, sillä pohjimmaltaan se merkitsee kirkon totuuden soveltamista käytännön elämään. Traditio ei välttämättä anna yksilöityä ohjetta kaikkiin oman aikamme erityiskysymyksiin, mutta sen välittämän periaatteen tuntemisesta voi olla apua ongelman ratkaisuihin. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna on hyvin vähän merkitystä sillä, mitä mieltä joku yksilö on esimerkiksi abortista, eutanasiasta eli armokuolemasta tai krematorioista. Kokonaisuuden kannalta hyödyllisempää on selvittää, löytyykö kirkon vuosituhantisesta perinteestä viitteitä tämäntapaisiin kysymyksiin ja mitä kirkon perinne mahdollisesti opettaa ihmisestä, elämästä ja kuolemasta.

Opetuksessaan idän kirkko korostaa uskon mukaista elämää. Tämä on

ymmärretty niin, ettei perinne eläisi vain kirkon opetuksessa vaan ilmenisi ihmisten elämässä (Schmemmann 1983, 33, 77–81). Kun icän kirkoksi luonnehditusta ortodoksisesta kirkosta on tullut yleismaailmallinen, katolinen kirkko, sen universaalisuutta on myös uskon samuus ja sen omaleimaisuuden säilyttäminen sekä siitä todistuksen tuominen maailmaan. Yhteisen uskon ilmeneminen ja uskosta todistaminen voi kuitenkin saada eri maissa ja maanosissa jossain määrin eri ilmauksia. Professori Heikki Kirkinen toteaa joulukuussa 1989 ilmestyneessä *Ortodoksinen kulttuuri* -lehdessä arvioidessaan ortodoksisen teologian tutkimusta Suomessa, ettei Suomenkaan ortodoksisessa kirkossa ole syytä etsiä karjalaiseen perinteeseen juurtuneen ortodoksisuuden vaihtoehtoksi jyrkkiä ja keinotekoisia muutoksia muista perinteistä. Kirkinen mukaan jokainen kansa voi ilmaista uskoaan omalla kansallisella kielellään ja elämäntavallaan tilanteen mukaan sitä laajentaen ja uudistaen. Tässä hän näkee aivan oikeutetusti myös ortodoksisuuden rikkauden ja tutkimuksen hyödyllisen lähtökohdan (Kirkinen 1989, 184). Tämän periaatteen on itse asiassa hyväksynyt jo jakamaton kirkko. Ekumeeniset synodit vahvistaessaan edellisten kokousten päätökset vahvistivat samalla joidenkin paikalliskirkkojen kokousten arvovallan ja päätökset koskemaan koko kirkkoa (Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen 1980. 179, 241, 315, 438).

Mikäli yleisempään perinteeseen tai käytäntöön vedoten tahdotaan juurruttaa suomalaiseseen ortodoksisuuteen uutta perinnettä, on aiheellista kysyä, mikä on tässä suhteessa yleisempää ortodoksista uskonmukaista elämää, mistä se on löydettävissä ja missä kohdin nykyinen käytäntö siitä poikkeaa? Usein viitataan yleisortodoksisena perinteenä uskonmukaiseen elämään, jota vaikuttaa Kreikan ortodoksisella alueella tai slaavilaisten ortodoksis-kirkkojen maaperällä. Eikö se kuitenkin ole juuri näiden alueiden omaa vuosisatojen aikana ortodoksian hengessä muotoutunutta kirkollista perinnettä? Käsitys yleisortodoksisen perinteen ja tapakulttuurin tai niiden yksittäisten piirteiden sijoittamisesta eri paikalliskirkkojen elämään herättää näin ollen kysymyksiä.

Tutkimuksessani *Kuolema ortodoksisessa perinteessä* olen asettanut työtä ohjaavaksi tekijäksi jakamattoman kirkon käsityksen traditiosta ja karjalais-ortodoksisen toteutuksen siitä. Karjalais-ortodoksista toteutusta edustaa tässä se opetus, jota annettiin ortodoksisen kirkon nimissä Suojärvellä ja osittain Aunuksessa ihmisestä ja hänen kuolemastaan. Opetuksen ja käytännön elämän välinen vuorovaikutus on ikään kuin tutkimukseni punaisen alankana. 1390- ja 1940-luvun Karjalan kristillisyyttä käsitellessä kuvauksista saa vaikutelman, ettei ortodoksiväestö ole erityisemmin ollut tietoinen uskonoppinsa teoreettisista kysymyksistä. Toisaalta kuvaukset myös osoittavat, että minkä väestö uskonopistaan tiesi, sen se myös toi ilmi omassa elämässään.

Opetuksen ja elämän interaktioperiaatteen tuntemusta on syystä pidetyt tärkeänä karjalaisen kulttuurin tutkimuksissa. Niinpä itkuvirsiperinnetutkimuksissa on huomautettu, että itkuvirsirunouden tulkinnan vaikeutena ovat tutkijalle vieras itkutyylä ja paikalliskieli sekä epätarkat muistiinpanot. Luotettavimpina voidaan pitää niitä muistitietoja, joita on saatu kielentutkijoilta ja karjalaissyntyisiltä kerääjiltä (Konkka 1985, 17–18) sekä ortodoksisuuden tuntijoilta, sillä itkuvirsiperinne on säilynyt ortodoksisen Karjalan alueella. Itkuvirsien sanomaan samoin kuin muuhunkin karjalais-ortodoksisen kansanperinteeseen kietoutuu aineksia vanhasta kansanuskosta, perinteen taitajan omasta mielikuvitusmaailmasta ja ortodoksisen kirkon opetuksesta. Niiden erotteleminen toisistaan on tietenkin mahdollista, mutta tulkinnallisena vaikeutena on aineiston yksipuolistaminen ja vaarana virheellisten päätelmien tekeminen. Tarkastelutavan kontekstisuuden ongelmallisuus tulee esille ortodoksista kulttuuria, vaikkapa kirkkotaidetta käsittelevissä tutkimuksissa. Niinpä esimerkiksi ortodoksista ikonista on tarkasteltu ja voidaan tarkastella taidehistoriallisesta näkökulmasta. Voidaan puhua ikonien eri tyylisuunnista ja koulukunnista, taiteellisuudesta ja autenttisuudesta. Kirkon kannalta ikoni on kuitenkin ensisijaisesti kulttiesine, ortodoksisen uskonnäkemyksen välittäjä, osa kirkon julistusta ja opetusta, ja vasta sen jälkeen kulttuurihistoriallinen esine, taideteos.

Nämä esimerkit antavat jo viitteenomaisen käsityksen siitä, että ortodoksisen teologiaan ja sen teologiseen tutkimukseen sisältyy muitakin ulottuvuuksia kuin totunnaiselle ajattelutavalle ja tieteen tekemiselle ominainen analysointi- ja eriyttämisperiaate. Ortodoksiselle ajattelulle näyttää olevan tunnusomaista pyrkiminen kokonaisvaltaisuuteen, asioiden ja ilmiöiden holistinen tarkastelutapa. Yksittäiset tavat, ilmiöt ja käsitykset ymmärtään kirkon perinteen osoittamaan uskonmukaisen elämän ilmauksena. Niillä on merkitystä vain tässä uskoa realisoivassa kokonaisuudessa, ei irrallisina. Niinpä esimerkiksi ruokapaastolla, mikäli siihen ei liity paastokilvoituksen todellisinta osaa, hengellistä paastoa, voi olla vain laihdutuskuurin arvo. Laihdutuskuurin tutkiminen ei näin ollen ole ortodoksista teologista tutkimusta.

Tarkastelutavan holistisuus on ollut hallitsevana piirteenä nyt tarkastettavassa käytännöllisen teologian alaan liittyvässä tutkimuksessa. Edellä mainittujen näkökohtien ja sisällön perusteella tämä tutkimus eroaa kansa- ja kasvatustieteellisistä sekä sosiologisista tutkimuksista, mutta löytää samalla niihin monia rakentavia yhtymäkohtia.

Tutkimuksen tehtäväksi asetettiin kirkon traditionmukaisen kuolemaan liittyvän perinteen kuvaaminen ja analysointi sekä perinteen elinvoimaisuuden osoittaminen. Tehtävänasettelun yhteydessä tutkimusta rajattiin alaotsikolla »Tutkimus kuolemaan liittyvän perinteen elinvoimaisuudesta entisen Aunuksen kaupungin ja Suojärven pitäjän alueella syntyneiden

ortodoksien elämässä synnyinseuduilla ja Keski-Suomessa vuosina 1930–1985».

Tutkimustulosten perusteella on pääteltävissä, että viime sotien aika ja niitä seurannut ortodoksiväestön siirtyminen Aunuksesta ja Suojärveltä Keski-Suomeen on koitunut muuttaneen väestönosan perinteen murrosvaiheeksi. Enemmistön ja vähemmistön kohtaamista käsitelleissä tutkimuksissa on havaittu, että vähemmistö on joutunut etsimään sopeutumismalleja ja omaksumaan vaikutteita enemmistöltä (Lasonen 1981, 16, 41; Kirkinen 1984, 5). Tältä osin on ymmärrettävää, että Keski-Suomessa asuvien ortodoksien kuolemaan liittyvät tavat, kuoleman kohtaaminen ja suhtautuminen kuolleeseen ovat jossain määrin mukautuneet yleiseen käytäntöön. Sijoitussuunnitelmissa karjalaisten uusille asuinsijoille sijoittamisen yhdeksi tavoitteeksi asetettiin sopeutuminen pääväestöön ja sen kulttuuriin ja ajanoloon sulautuminen (Waris 1952, 323).

## KIRJALLISUUS

- Benz, Ernest (1970) *Idän kirke*. Joensuu.
- Karmiris, Io. (1960) *Ta dogmatika kai symbolika mnemeia tes Orthodoxen Katholikes Ekklesias, osa I*. Athena.
- Kirkinen, Heikki (1984) Ortodoksisen väestönosan säilyminen vähemmistöteorioiden valossa. – *Ortodoksinen kulttuuri*, no. 1.
- Kirkinen, Heikki (1989) Ortodoksisen teologian tutkimuksesta Suomessa. – *Ortodoksinen kulttuuri*, no. 5.
- Konkka, Unelma (1985) *Ikuinen ikävä*. Mänttä.
- Lasonen, Kari (1981) *Siirtolaisoppilas Ruotsin kouluyhteisössä*. Jyväskylän yliopisto. Jyväskylä.
- Mantzaridis, Gregorios (1976) *Pyhä Gregorios Palamas ortodoksisuuden opettaja*. – *Ortodoksia*, no 25.
- Meyendorff, John (1983) *Byzantine Theology*. New York.
- Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen (1980). Suom. Antti Inkinen. Joensuu.
- Schmemmann, Alexander (1983) *Of Water and the Spirit*. Crestwood, N.Y.
- Waris, Heikki (1952) *Siirtoväen sopeutuminen*. Helsinki.

**Veikko Tajakka**

## **Vapaus – olemassaolon tarkoitus\***

Vapauden ongelmaan liittyvät aatteet ovat eri aikakausina kiehtoneet ihmismieltä varsin suuresti. Ajattelun tietä monet filosofit ovat etsineet vapauden juuria, yrittäneet selittää vapauden olemusta sekä sen ilmenemistä ja todellistumista niin yksilön kuin yhteisönkin elämänpiirissä.

Vapauden ongelmat ovat kiinnostavia myös omassa ajassamme, esille työntyvien ihmisoikeuksien kysymysten ja vaatimusten nykyajassa. Näyttää usein siltä, että yhä enenevässä määrin kaivataan todellista vapautta, niin henkistä kuin yhteiskunnallistakin, sekä yksilöllisessä että yhteiskunnallisessa elämän tapahtumassa.

Me elämme parhaillaan aikaa, jossa vapauden aatteiden kehitys ja kasvu ovat erityisesti voimistumassa. Vapauspyrkimykset ja vapauden kaipuu ovat korostetusti voimistuneet erityisesti pienten kansojen jäsenten keskeiseksi elämäkokemukseksi ja itsenäisyyspyrkimysten tavoitteluksi.

Alankomaalainen kulttuurihistorioitsija Johan Huitzinga (1872– 1945) on kirjassaan *Historian olemus* korostanut, että historia on henkinen muoto, jossa kulttuuri tekee itselleen tilityksen menneisyydestään. Onko sitten kaikki eletty ja koettu eränlaista henkistä muotoa esim. aatehistoriallisessa merkityksessä? Erityisesti 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alkupuolen venäläisen filosofian edustajien hengen ja vapauden perintöä kohtaan on venäläisellä maaperällä parhaillaan viriämässä suuri kiinnostus. Ehkä heidän niin henkinen kuin hengellinen opetuksensa ja kokemuksensa vuosikymmenien takaa ovat tulossa meillekin juuri nyt ajankohtaisiksi. Olemmehan me maantieteellisesti ja osittain myös aatteellis-henkisesti varsin lähellä tuon ajan venäläisiä ajattelijointa. Voitaneen myös ajatella, että ortodoksisen kirkon jäsenillä on ehkä jonkin verran henkistä sukulaisuutta ja jopa kohtalonyhteyttä näihin tuon ajan osittain ortodoksista elämännäkemystä edustaneisiin filosofiin.

Sellaiset henkilöt kuin Nikolai Berdjajev, Sergei Bulgakov, Semjon Frank ja Pjotr Struve olivat filosofi ja ajattelijointa, jotka esittivät vuosisa-

\* Lectio praecursoria väitöstilaisuudessa Joensuussa 4.5.1990

dan vaihteen tienoilla omia näkemyksiään jopa ateistisessä hengessä uudistuspyrkimyksiä voimakkaasti korostaen. Nämä filosofit ja eräät muut venäläiset totuutta etsivät heidän kanssaan olivat marxismin lumoissa ja toimivat marxismin aatteiden hengessä. Mutta huomattuaan sitten marxismin henkisen köyhyyden ja ihmispersoonan vapaudenkaipuuta väheksyvän suuntauksen he päätyivätkin toisiin tuloksiin. He olivat uskoneet sosialistisen vallankumouksen tuomaan yhteiskunnalliseen uudistukseen, mutta varsin pian he myös ymmärsivät, että vallankumouksen teoria, joka oli heidän mukaansa vailla eettistä perustetta, ei tullut menestymään ajan ja historian kulussa. Nämä filosofit olivat profeettallisesti nähneet, että siellä, missä moraalisisiltä normeilta puuttuu absoluuttinen luonne, siellä ne voidaan raivata tieltä »sosiaalisen edistyksen» esteinä. Maanpäällisen paratiisin rakentaminen voi muodostua jopa katastrofiksi.

Varsin monet mainitut venäläiset filosofit olivat tähdentäneet, että vain kristinuskon läpäisemällä sosiaalisella elämällä oli oleva oikeutuksensa ja oma merkityksensä. Näin he julistivat jo ennen Venäjän vallankumousta, mutta vasta nyt yli seitsemänkymmentä vuotta myöhemmin heidän näkemyksensä ovat kohoamassa uuteen arvoon.

Myös aikamme ihminen kyselee elämän ja olemassaolon merkitystä. Vladimir Solovjovin (1853–1900) mukaan kristillinen näkemys Jumalan valtakunnasta, jonka on tarkoitus asteittain toteutua, antaa oikean käsityksen edistyksestä ja kehityksestä. Kristinuskon ja kirkon tehtävää ei pidä ymmärtää ainoastaan kunkin kristityn, kunkin ihmisen omakohtaisena pelastukseen pyrkimisen tapahtumana, vaan kaikkien kristittyjen, kaikkien ihmisten yhteisenä tehtävänä. Siinä korostuu hyvin läheisesti ortodoksinen näkökulma. Laajasti ottaen koko ihmiskunnan elämän, siis myös aikamme sukupolven elämän, tulee uudistua kristinuskon totuuksien mukaisesti.

Tällaisessa uudistumisen ja kirkastumisen käsityksessä korostuu merkittävästi kristityn ja ihmisen osa todellistaa henkisessä vapaudessa ja luovassa toiminnassa Jumalan valtakunnan asteittaista toteutumista lähtökohtana evankeliumissa mainittu totuus, että »Jumalan valtakunta on sisällisesti teissä». Jumalan valtakunnan todellistumisen ajatus tuo ajan kulkuun ja historian prosessiin oman mielekkyytensä. Se voisi johtaa aikamme ihmisen toteuttamaan kristinuskon julistamaa ajatonta totuutta ja sen avulla ja sitä käyttäen uudistamaan maailmaa ja sen elämää totuuden hengessä.

Arvioitaessa historiallisen olemassaolon merkitystä voidaan ilmeisesti puhua myös tiedon ja uskon välisestä jännitteestä. Kristilliseltä kannalta voidaan sanoa, että Jumalan Ilmoitus antaa tyhjentävän vastauksen historiallisen olemassaolon merkitykseen. Kristinuskon historiankäsityksellä on kaksi päälähdettä: juutalainen historiallisuutta edustava ja hellenistinen mietiskelevä, metafysiikkaa korostava. Kristinuskko täydensi näitä käsityksellä Hengen dynaamisesta toiminnasta, jonka elähdyttämänä vapautta



omaava persoona voi osaltaan vaikuttaa historian kulkuun. Ehkä nykyajan ihmisen tulisi pohtia tätäkin näkökulmaa. Historian kululla on tietty merkityksensä ja tietty päämääränsä. Kristinuskon käsityksen mukaan olemassaolo on kerran alkanut elämän henkiseltä tasolta ja se on kerran myös palaava tuohon lähtökohtaansa.

Tiede pyrkii totuuteen. Länsimaisessa tieteenfilosofiassa korostuu selvästi loogisen päättelyn teema. Kuitenkin jo antiikin ajattelussa tunnettiin ns. intuitiivinen tieto, joka muodostuu olion olemuksen tavoittamisesta, kuten Karl Popper on selittänyt. Bysanttilaisessa ja siten ortodoksisen teologian ajattelussa on korostunut käsitys, että intuitiivinen tieto on kaiken tieteen alkuperä, koska sen avulla voidaan saavuttaa kaikkein syllogismien peruspremissit. Tätä ajatusjohtelua selittää erään tunnetun matemaatikon toteamus: »Olen saanut tuloksen, mutta en vielääkään tiedä, kuinka sen sain.» Tällainen lienee sovellettavissa nk. olemusten älylliseen intuition.

Elämän tapahtumassa ja historian kulussa monet aatteet tulevat esiin ja vaikuttavat ehkä tietyn ajan myönteisesti tai kielteisesti. Vapaudenaate on yksi keskeisimpiä ja myös pysyvimpiä. Kristinuskon on aina korostanut henkisen vapauden arvoa, vapautta sidonnaisuudesta ja vapautumista pahan vallasta. Apostoli on lausunut, että vapauteen Kristus vapautti meidät.

Ehkä omassa ajassammekin olisi aiheellista tuoda nykyistä voimakkaammin esiin kristinuskon henkiset ja hengelliset elämää ohjaavat arvot, joiden varaan länsimaisen kulttuurin on ajateltu oleellisesti rakentuvan.

**Marko Meijer**

## **Patriarkka Pimen in memoriam**

Moskovan edesmennyt Patriarkka Pimen, viralliselta nimeltään Sergei Mihailovitš Izvekov, syntyi kristittyyn perheeseen Moskovan alueella sijaitsevassa Bogorodskin (nyk. Noginsk) kaupungissa 23(10).7.1910.<sup>1</sup> Nimensä hän sai 1300-luvulla eläneen Sergei Radonežilaisen mukaan. Rakkauden Jumalaa kohtaan Sergei sai äidiltään, jonka kanssa hän osallistui jumalanpalveluksiin. Sergei oli musiikillisesti lahjakas; 13-vuotiaana hän lauloi Bogorodskin katedraalikuorossa. Sergein lajajakuus huomattiin ja hän sai koulutusta toimien vähän ajan kuluttua jo itse kuoronjohtajana.

Vuonna 1925 Sergei osallistui Moskovassa Kristuksen temppeleintuomisen luostarissa suureen juhla jumalanpalvelukseen, jonka kerrotaan tehneen nuorukaiseen niin suuren vaikutuksen, että hän päätti ryhtyä munkiksi. Keskikoulun käytyään Sergei pääsi 15 vuoden iässä kyseiseen luostariin noviisiksi saaden noviis-nimekseen Platon. Kahden vuoden kuluttua noviisi Platon siirrettiin erääseen Sergijevin (nyk. Zagorsk) Kolminaisuuden luostarin (Troitse-Sergijevon lavra) syrjäisimmistä skiitoista, Pyhän Hengen Puolustajan erakkolaan, jossa hänet vihittiin munkiksi. Vihittäessä hän sai nimen Pimen, Egyptissä 300-luvulla eläneen kilvoittelijan Peimen Suuren mukaan. Pian tämän jälkeen Pimen suoritti joitakin tenttejä hengellisen koulun kursseilla. Vuonna 1932 hänet vihittiin pappismunkiksi.

Tästä eteenpäin Pimenin elämäkertatiedot käyvät monimutkaisemmiksi. Virallisen elämäkerran mukaan pappismunkki Pimen noudatti useita vuosia kutsumustaan maailmassa johtaen menestyksekkäästi kuoroja Moskovassa, kunnes hänen vuonna 1946 kerrotaan olleen Muromin kaupungissa Vladimirin hiippakunnassa. Jokseenkin täydellisen vaikeneminen Pimenin vaiheista lähes 15 vuoden ajalta jättää runsaasti varaa spekulointiin hänen kohtalostaan. Usein on sanottu hänen viettäneen tuon ajan vankileireillä.

Pariisissa ilmestyvä aikakauslehti *Vestnik russkogo hristianskogo dviženija* (Venäläisen kristillisen liikkeen sanansaattaja) julkaisi vuonna 1980

<sup>1</sup> Suluissa oleva luku on juliaanisen kalenterin mukainen.

artikkelin, jonka ilmoitettiin olevan peräisin valtion ja kirkon suhteita valvovan Uskontoasiainneuvoston salaisesta raportista. Raportin mukaan Pimen oli vuosina 1926–1932 toiminut kuoronjohtajana Moskovassa ja 1932–1934 palvellut armeijassa. Pimenin ilmoitettiin olleen vankilassa vuosina 1936–1938 (*Vestnikissä* oleva vuosiluku 1928 on virheellinen). Syyksi ilmoitettiin sotilaskarkuruus. Viranomaiset totesivat Pimenin olleen Andižanin kaupungissa Uzbekistanissa terveystyön valistustehtävissä. Vuodesta 1941 vuoteen 1943 hän oli rintamalla ja vuosina 1944–1945 vankilassa, toteaa raportti. Jälleen syyksi ilmoitettiin sotilaskarkuruus.

Raportin mukaan Pimen olisi antanut itsestään vääriä ja keskenään ristiriitaisia tietoja vuosina 1953 ja 1959. Vuonna 1953 Pimen ilmoitti opiskelleensa vuosina 1937–1941 Ferganan pedagogisessa instituutissa Uzbekistanissa ja opettaneensa samanaikaisesti alakoulussa venäjää. Vuonna 1959 hän ilmoitti olleensa vuosina 1936–1938 terveydenhoidon ohjaajana Moskovan-Volgan kanavalla, Himkin kaupungissa. Edelleen hän mainitsi olleensa vuosina 1939–1941 Andižanissa terveysvalistustyössä. Opiskelusta Ferganassa hän ei tässä yhteydessä maininnut mitään. Olenaisesti Pimenin antamat tiedot itsestään poikkeavat uskontoasiainneuvoston tiedoista hänen mahdollisten vankeusrangaistustensa osalta. Vuonna 1959 Pimen itse näet ilmoitti edelleen haavoittuneensa ja olleensa sairaalassa vuosina 1943–1945. Kyseinen raportti ei ratkaise kysymystä Pimenin vaiheista. Selvää kuitenkin on, että hänen vaiheensa eivät ole niin yksioikoisia kuin usein on mainittu. On kuitenkin ilmeistä, että Pimen vietti vankilassa ainakin osan tuosta ajasta.

Vuodesta 1946 Pimen oli yhtäjaksoisesti kirkon palveluksessa. Ensin hän oli Muromin kaupungissa pappina. Hän toimi myös Odessassa Iljan luostarin vierasmajan (*podvori*) rahastonhoitajana. Vuonna 1947 hän sai igumeenin arvonimen ja siirtyi Rostoviin piispan sihteeriksi. Vuonna 1949 Pimen siirtyi Pihkovan Petšoryn luostarin esimieheksi ja sai 1950 arkki-mandriitan arvon. Tammikuussa 1954 Pimen siirrettiin Zagorskin Kolminaisuuden luostarin esimieheksi, missä tehtävässä hän toimi vuoteen 1957 saakka. Vuonna 1957 Pimen vihittiin Baltan piispaksi Odessan hiippakuntaan, missä hän toimi apupiispana. Toimittuaan tässä tehtävässä vähän toista kuukautta Pimen sai siirron Moskovan hiippakuntaan Dmitrovin piispaksi. Heinäkuussa 1960 hänestä tuli Moskovan patriarkaatin kansleri ja saman vuoden lopulla hänelle myönnettiin arkkipiispan arvo. Maaliskuussa 1961 patriarkaatin kanslerista tehtiin Pyhän synodin päätöksellä synodin vakinaisjäsen. (Piispainkokous vahvisti päätöksen seuraavana kesänä.) Samalla Pimen nimitettiin Tulan ja Belevin arkkipiispaksi ja samana vuonna edelleen Leningradin metropoliitaksi. Syksyllä 1963 Pyhä synodi nimitti Pimenin Krutitsyn ja Kolomnan metropoliitaksi.

Vuonna 1963 Pimen valittiin Maailman rauhanneuvoston ja Neuvostolii-

ton rauhankomitean jäseneksi. Tässä ominaisuudessa hän osallistui eri puolilla Eurooppaa pidettyihin rauhanfoorumeihin, mm. Maailman rauhanneuvoston kokouksiin. Valto palkitsi Pimenin aktiivisen osallistumisen SNTL:n Rauhanrahaston mitallilla ja kunniakirjalla, sekä mitallilla »Rauhan puolustajalle».

Pimen johti myös joitakin Venäjän ortodoksisen kirkon delegaatioita, mm. valtuustoa, joka osallistui Varsovan ja koko Puolan metropoliitan Stefanin virkaanasettajaisiin 1967. Edelleen hän oli kulttuurisuhteita ulkoneuvostoliittolaisiin hoitavan komitean sekä Pyhän synodin yhteydessä toimivan kristittyjen välisiä suhteita hoitavan komission jäsen.

Patriarkka Aleksin kuoltua keväällä 1970 Pimeristä tuli Venäjän ortodoksisen kirkon kirkkojärjestyksen mukaisesti Pyhän synodin virkaiältään vanhimpana vakinaisena jäsenenä patriarkan sijainen. Touko-kesäkuun vaihteessa 1971 Kolminaisuuden luostarissa Zagorskissa pidetyssä kirkolliskokouksessa Pimen valittiin patriarkaksi vaalissa, jossa hän oli ainoana ehdokkaana.

Vastavalittuna patriarkkana Pimen ilmoitti jatkavansa edeltäjiensä patriarkkojen Sergein (k. 1944) ja erityisesti Aleksin suuntaa. Tärkeitä tehtäviä olivat ortodoksisen tradition säilyttäminen sekä hyvien suhteiden ylläpitäminen sekä ortodoksisiin että ei-ortodoksisiin kirkkoihin ja liikkeisiin. Yhtä tärkeiksi Pimen katsoi rauhantyön ja syvän isänmaanrakkauden merkityksen.

Patriarkan toiminta kirkkojen välisten suhteiden edistämiseksi oli erityisesti 1970-luvulla tarmokasta. Tuolloin hän matkusti paljon. Virkakautensa alussa Pimen uudelle patriarkalle tavanomaiseen tapaan matkusti tervehdyskäynnillä kirkollisessa hierarkiassa korkeiden esipaimenten luo. Keväällä 1972 hän tapasi mm. Aleksandrian, Antiokian ja Jerusalemin patriarkat ja saman vuoden syksyllä Serbian, Romanian ja Kreikan kirkkojen johtajat. Suhteet Itä-Euroopan maiden kirkkoihin, erityisesti Bulgarian ortodoksiseen kirkkoon olivat vilkkaat. Suomessakin patriarkka Pimen vieraili kahdesti, vuonna 1974 arkkipiispa Paavalin kutsumaan ja vuonna 1981 arkkipiispa Mikko Juvan kutsumana.

Myös Moskovassa kävi usein vieraita. Pimen sai toimia monien kirkonmiesten vierailujen isäntänä, tavaten niin ortodokseja, katolilaisia kuin protestantteja. Monofysiittisistä kirkoista erityisesti Armenian apostolilaisella kirkolla, Intiassa toimivalla Syyrian kirkolla (ns. Tuomas-kristityt), Etiopian kirkolla ja koptikirkolla oli hyvät suhteet Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Molemmipuoliset vierailut olivat yleisiä.

Kaikki Moskovan patriarkaatin ulkomaansuhteet eivät kuitenkaan olleet ongelmattomia. Pimenin astuessa virkaansa Moskovan ja Konstantinopolin patriarkaatin suhteita hiersivät mm. Moskovan Amerikan ortodoksiselle kirkolle (*metropolia*) myöntämä autokefalia sekä Athos-vuoren ei-kreikka-

laisten munkkien asema. Kirkkojen johtotasolla keskinäinen yhteydenpito rajoittuikin virallisiin tervehdyksiin. Vuoteen 1977 mennessä kahden patriarkaatin suhteet kuitenkin lientyivät siinä määrin, että Pimenin vierailu Istanbuliin oli mahdollinen. Seuraava askel suhteiden kehittämisessä oli patriarkka Demetrioksen vierailu Moskovaan vuonna 1987. Vierailun historiallisuutta lisäsi se tosiasia, että kyseessä oli ensimmäinen Konstantinopolin patriarkan tekemä vierailu Moskovaan vuoden 1589 jälkeen.

Ekumenian ohella Venäjän kirkon toiminnassa keskeisellä sijalla oli rauhantyö. Neuvostoliitossa rauhantyö ja isänmaallinen toiminta ovat kulkeneet käsi kädessä. Niinpä toimiminen rauhan edistämiseksi edellytti patriotismia ja päin vastoin. Tämä seikka yhdistettynä kristilliseen rauhan- teon ihanteeseen sekä perinteiseen bysanttilaiseen ceasaropapismen ajatukseen auttavat ymmärtämään Pimenin rauhanpolitiikkaa, jonka yhdeksi suurimmista menestyksistä voitaneen kirjata patriarkan YK:n II aseriisun- nan erityisistunnossa kesäkuussa 1982 pitämä puhe. Puheessaan Pimen vakuutti aidosti isänmaallisessa hengessä Venäjän ortodoksisen kirkon intoa edistää rauhaa. Lisäksi hän esitteli Zagorskissa keväällä 1982 ko- koontuneen rauhankonferenssin tuloksia. Tunnettuja ovat myös Pimenin aloitteesta Zagorskissa vuosien 1975 ja 1986 välillä pidetyt Neuvostoliiton uskonnollisten yhteisöjen johtajien rauhankokoukset, joissa tuettiin maan virallista rauhanpolitiikkaa. Kysymys rauhasta ja yhteinen isänmaa olikin yhdistävänä tekijänä Venäjän ortodoksisen kirkon ja Neuvostoliiton mui- den uskonnollisten yhteisöjen keskinäisissä suhteissa, joita on luonnehdittu lämpimiksi. Vuoden 1975 kokouksessa tehtiin myös aloite maailman us- kontokuntien johtajien rauhankonferenssista, joka kokoontui Zagorskissa 1977. Vastaavanlainen kokous nimeltään »Elämän Pyhän lahjan pelastami- nen ydinkatastrofilta – uskonnollisten voimien velvollisuus» järjestettiin, kuten jo aiemmin mainittiin, vuonna 1982. Patriarkkana ollessaan Pimen myös osallistui edelleen Neuvostoliiton rauhankomitean toimintaan toi- mien sen puhemiehistössä.

Ansiosta rauhan edistämiseksi Korkeimman neuvoston puhemiehistö palkitsi Pimenin vuosina 1977 ja 1985 Työn punaisen lipun ansiomerkillä. Jälkimmäisellä palkitsemisella muistettiin myös patriarkan 75-vuotissynty- määpäivää. Lisäksi hänelle myönnettiin 1980 Kansojen ystävyyden ansio- merkki, sekä 1986 Neuvostoliiton rauhanrahaston kultamitali.

Kirkon ja valtion välisiä hyviä suhteita korostettiin muillakin tavoin. Lokakuun vallankumouksen vuosipäivinä Pimen sai kutsun Kremliin, sa- moin useiden valtiovierailujen yhteydessä. Näin tapahtui mm. 1972 Yhdys- valtojen presidentin Richard Nixonin ja Chilen presidentin Salvador Allen- den ja 1975 Ranskan presidentin Valery Giscard d'Estaingin valtiovierailu- jen yhteydessä. Myös kirkon taholta haluttiin pitää yllä hyviä suhteita. Patriarkka luonnollisesti muisti valtion johtohahmoja syntymäpäivä- ja

uuden vuoden tervehdyksillä. Kirkon lojaalisuus valtiota kohtaan näkyi myös siinä, että esimerkiksi Leonid Brezhnevin kuoltua marraskuussa 1982 patriarkka toimitti panihidan.

Pimenin ensimmäinen vuosikymmen oli patriarkaatin toiminnassa aktiivista aikaa. 80-luvulle tultaessa Pimenin esiintymiset alkoivat harveta. Hän ei enää matkustanut yhtä paljon kuin aikaisemmin. Samoin hänen myöntämänsä audienssit vähenivät pikku hiljaa; vuoden 1983 tienoilta lähtien patriarkka otti vastaan vain korkea-arvoisimpia vieraita. Sen sijaan hänen kirjallisten kannanottojensa määrä säilyi ennallaan. Vuonna 1985 Pimenin terveys alkoi horjua ja saman vuoden syksynä hänessä todettiin sokeritauti. Tuolloin hänen julkiset esiintymisensä lähestulkoon lakkasivat, matkat loppuivat ja patriarkan toimittamat palvelukset harvenivat.

Huhtikuussa 1988 presidentti Gorbatšov avustajineen tapasi patriarkka Pimenin ja Pyhän synodin jäsenet Kremlissä. Aloitteen teki patriarkka Pimen. Tapaamisessa patriarkka ja Pyhän synodin jäsenet esittivät täyden tukensa Gorbatšovin uudistuspolitiikalle ja esittivät muutamia konkreettisia pyyntöjä kirkon toiminnan normalisoimiseksi. Gorbatšov lupasi esittää nämä toivomukset neuvostohallitukselle.

Kesällä 1988 järjestetty Venäjän kasteen 1000-vuotisjuhla näyttää olleen Pimenin terveydelle kohtalokas. Heinäkuussa tauti paheni huomattavasti. Tuolloin hänelle ehdotettiin leikkausta, mistä hän kuitenkin ehdottomasti kieltäytyi. Maaliskuussa 1989 hänen tilansa oli jo kriittinen, mutta parani pian huomattavasti. Pimen pystyikin osallistumaan samana keväänä järjestettyihin kansanedustajavaaleihin Neuvostoliiton rauhanpuolustajien komitean sekä Neuvostoliiton YK-liiton puhemiehistön asettamana ehdokkaana. Hänet valittiin kansanedustajain kongressiin yhdessä metropoliitta (nykyään patriarkka) Aleksin ja metropoliitta Pitirimin kanssa. Sairaus kuitenkin esti Pimeniä osallistumasta tehokkaasti kansanedustajain kongressin toimintaan. Syksyllä 1989 hän jaksoi silti osallistua Moskovan patriarkaatin perustamisen 400-vuotisjuhliin. Pimenin viimeiseksi puheeksi jäi patriarkan joulutervehdys, joka nähtiin Neuvostoliiton keskusteleviosiossa ja radioitiin koko maahan. Vuonna 1990 eräät yhteiskunnalliset yhdistykset päättivät viettää pääsiäisen yhteydessä laupeuden viikkoa. Patriarkan haluttiin television välityksellä kehottavan ihmisiä osallistumaan siihen, mutta hänen terveydentilansa esti viime hetkellä esiintymisen. Ja lopulta saatettiin enää odottaa hänen elämänsä päättymistä. Tämä tapahtui toukokuun 3. päivänä.

Suhteessa ortodoksiseen traditioon Pimen oli konservatiivi. Hän suhtautui 70-luvun alkupuolella esiintyneisiin jumalanpalveluksen uudistuspyrkimykseen kriittisesti. Tuolloin jotkut teologit halusivat tehdä jumalanpalvelukset helpommin seurattaviksi tavalliselle kirkossakävijälle. Leningradin metropoliitta Nikodim (Rotov) esimerkiksi aloitti hiippakunnassaan väliai-

kaiseksi jääneen käytännön toimittaa osia palveluksista venäjäksi. Tavatesaan marraskuussa 1971 Moskovan hengellisten oppilaitosten opettajat Pimen painotti tradition säilyttämisen merkitystä teologiassa. Hän luonnehti kirkkoslaavia jumalanpalveluksen kieleksi sen kauneuden vuoksi ja ilmaisi huolensa erinäisten kirkonmiesten halusta lyhentää palveluksia. Pimen olikin pikemmin rukoilija kuin teologi. Hänen saamansa teologinen koulutus näyttää rajoittuneen 30-luvun alussa suoritettuihin kursseihin. Leningradin hengellisen akatemian syksyllä 1987 myöntämä teologian tohtorin arvo vaikuttaa tulleen pikemminkin *honoris causa* kuin tieteellisistä ansioista. Jumalanpalveluselämä oli Pimenin 'ominta alaa'. Hän toimitti mielellään palveluksia ja hänen toimittamansa palvelukset olivat suosittuja. Pimenin henkilökohtaisen palvelijan, arkkimandriitta Sergin mukaan voimien menetyksen seurauksena ilmennyt pakko vähentää palveluksia ei ollut patriarkan mieleen.

Vaikka Pimen olikin hurskautensa vuoksi tavallisen kirkkokansan mieleen, häntä arvosteltiin ajoittain voimakkaasti. Hänen taipumistaan valtiovallan tahtoon esim. uskovaisia painostettaessa on erityisesti ulkomailla pidetty heikkouden merkinä. Mutta arvostelua esiintyi myös Neuvostoliitossa, mistä esimerkkeinä olivat 70-luvulla isät Dimitri Dudko ja Gleb Jakunin, sekä kirjailija Aleksandr Solženitsyn ennen karkoitustaan Neuvostoliitosta 1974. Arvostelua esiintyi myös 80-luvulla ja erityisesti perestroikan ensi vuosina, jolloin Pimeniä pidettiin tietyissä piireissä Venäjän kirkon brežneviläisen ajan taakkana. Keväällä 1988, Venäjän kasteen 1000-vuotisjuhlien alla joukko papistoa lähettikin Pimenille avoimen kirjeen kehottaen tätä luopumaan virastaan.

Ollaanpa Pimenistä patriarkkana ja hänen henkilökohtaisista heikkouksistaan mitä mieltä tahansa, jää kuitenkin tosiasiaksi, että hän edusti Venäjän kirkossa sitä häviävää ihmisryhmää, joka on kokenut Venäjän kansan ja kirkon vaiheet alkaen vallankumouksesta Stalinin ajan terroriin ja toiseen maailmansotaan. Joka tapauksessa hän oli viimeinen Moskovan patriarkka, joka kantoi omakohtaista muistoa noista kirkolle ja Venäjän kansalle raskaista ajoista.

**LÄHTEET**

*The Journal of Moscow Patriarchate* 1/1976; 1 ja 2/1983.

Offener Brief an Patriarch Pimen. Aufforderung zum Rücktritt. – *Glaube in der 2 Welt* 5/1988.

*The Orthodox Church* 7/8, 1990.

Pimen (Patriarh Moskovski i vseja Rusi), *Slova, Retši, Poslanija i Obraštšeniija* 1957–1977. Moskva 1977.

Podlinnaja biografija patriarha Pimena. Iz sekretnogo otšeta 1980 Soveta po delam religii (1968 g.). – *Vestnik russkogo hristianskogo dviženija* 132. Paris.

*Žurnal Moskovskoi patriarhii* 12/1971; 2/1972; 1/1973; 1/1978; 7/1980; 8 ja 11/1981; 3, 5, 7 ja 8/1982; 7/1985; 5/1988; 7/1989; 1 ja 8/1990.



**Madis Palli**

## **Ortodoksinen kirkko Virossa**

Vaikka käytettävissä ei olekaan tarkkoja tilastoja, voidaan sanoa, että ortodokseja Virossa on n. 40.000, joista virolaisia n. 15.000. Kirkon jäsenistä ei ole luetteloja ja kirkollisveroakin maksetaan vain paikoitellen.

Yllämainitut luvut eivät osoita aktiivisten uskovaisten määrää, joka on oleellisesti pienempi kuin jäsenten määrä. Toimivia kirkkoja on 78, joista puolet on vironkielisiä ja puolet seka- ja venäjänkielisiä. Valtaosa maalais-seurakunnista on pieniä ja määrä vähenee entisestään Vastaavasti venäjänkieliset seurakunnat vahvistuvat.

Virolaiset ortodoksit voidaan jakaa kahteen pääryhmään: Pohjois- ja Länsi-Viron 19. vuosisadalla kääntyneiden jälkeläiset ja toisaalta setukaiset, joiden perinteinen asuinseutu on Kaakkois-Virossa. Viimeksimainitut ovat olleet vuosisatojen ajan ortodokseja ja ovat saaneet paljon vaikutteita venäläisestä ortodoksiasta. Pohjois- ja Länsi-Viron ortodoksien eestinkielisistä seurakunnista valtaosa seuraa uutta ajanlaskua (sekä pysyvien juhlien, että pääsiäisen vietossa), kun taas Kaakkois-Viron ortodoksit ja venäläiset käyttävät vanhaa ajanlaskua. Näinkin pienen kirkon piirissä kalenterierot luovat sekaannusta, mutta asialla on myös hyvä puolensa: pappispulan vaivatessa voi yksi pappi nyt palvella kahta eri ajanlaskua noudattavaa seurakuntaa.

Kirkkoon suuntautuneet vainon pitkät vuodet, jolloin kirkon elämää yritettiin hiljaisesti kuolettaa, ovat jättäneet jälkensä myös Viron ortodokseihin: kirkkoja on suljettu, uskovaisten määrä on vähentynyt, papistosta ja kirjallisuudesta on pulaa. Jollakin papilla voi olla jopa yhdeksän seurakuntaa; kaksi tai kolme seurakuntaa yhdellä papilla on tavallista. Viimeisen kolmen vuoden kuluessa on vihitty kaksi pappia ja yksi diakoni.

Papisto joutuu usein itse korjaamaan kirkkoja, kun työmiehiä ei löydy tai ei ole varoja heidän palkkaamiseensa. Aivan viime aikoihin saakka seurakuntia rasiettiin suurilla veroilla: rakennusten tilavuuden mukaan määräytyvä vero, kiinteistövero ja maksut 'rauhanrahastoon'.

Ainoa säännöllisesti ilmestyvä ortodoksinen julkaisu Virossa on kirkkokalenteri. Uskonnollista kirjallisuutta käännetään, monistetaan ja levitetään myös epävirallisesti (*samizdat*).

Länsi-Viron ortodoksien tavat ovat osin luterilaistuneita: pidetään rippijuhlia, luterilaisen mallin mukaisia muistoseuroja ja jumalanpalveluksissa käytetään sekä riimitettyjä kirkkolauluja että hengellisiä veisuja. Setukaisilla taas on omat tapansa, joista mainittakoon kalmistojuhlat, joissa liturgian jälkeen syödään ja juodaan haudoilla.

Maalaisseurakunnissa on usein vaikeuksia kirkkolaulun kanssa, koska laulajia ei ole riittävästi. Vain kahdessa virolaisessa seurakunnassa on vahvat kuorot, jotka laulavat palvelusten lisäksi konserteissa. Ohjelmistossa on viime vuosisadan säveltäjiä sekä joittenkin virolaisten sävellyksiä. Kirkkolaulussa koraaleilla on oma sijansa.

Nuorisotyö on parhaillaan kehittymässä. Diakoni Aivar Sarapik on ollut muodostamassa nuorten kuoroa ja ryhmiä kirkkojen kunnostamiseksi. Suhteet Suomen ortodoksisen kirkon kanssa ovat myös kehittyneet viime vuosina. Erityisesti Tallinnan Kristuksen kirkastumisen kirkon kuoro on ollut luomassa näitä suhteita. Kuoro on vierailut Suomessa useita kertoja. Suorasta on saatu kirjallisuutta ja muuta apua.

Syksystä 1990 on tämän artikkelin kirjoittaja aloittanut opiskelun Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian laitoksessa. Olisi toivottavaa, että Suomen ortodoksinen kirkko tulisi jatkossakin avuksi Viron ortodoksisen papiston ja kanttorien koulutuksessa. Nykytilanteessa me virolaiset voimme tosin vastata tähän apuun vain kiitollisuudella.

**Elina Kahla\***

## **Dionisin mestariteosten jäljillä**

Moskovasta katsoen Vologdan alue on pohjolan perukoilla, soista ja vaikeakulkuista maastoa. Seutu on aina näihin päiviin asti ollut sopivaa lievän karkotusrangaistuksen täytöntöönpanoon. Muinainen alkuperäisväestö oli suomensukuista. Slaavilaistaminen alkoi 1300-luvulla. Kilvoittelijamunkit tulivat ensin, sitten talonpojat.

Moskovon suuriruhtinas Iivana III oli voittanut Kultaisen Ordan ja vapauttanut slaavit maksamasta veroa tataareille. Naituaan Bysantin viimeisen prinsessan Sofia Palaiologoksen Iivana julistautui Rooman valtakunnan perijäksi, nimesi Moskovon kolmanneksi Roomaksi ja käynnisti valtaansa lujittaakseen suurisuuntaiset rakennushankkeet. Italialaiset arkkitehdit kutsuttiin mukaan suunnittelijoiksi, jotta eurooppalaisetkin ymmärtäisivät tieteen kielellä Venäjän vaikutusvallan kasvun.

Moskovon Kremlin Jumalanäidin kuolonuneen nukkumisen katedraalin maalaustyössä hovin suosima venäläinen maallikkomaalari Dionisi (k. 1500-luvun alussa) sai uusia läntisiä vaikutteita. Pääkaupungin lisäksi hankkeet ulottuivat valtakunnan kaukaiseen luoteiskolkkaan. Kubenskojärven saareen rakennettiin Vapahtajan-Kamenskin luostari v. 1480, v. 1490 Ferapontin luostari ja Kirillovon luostari v. 1497.

Munkit Kirill Valgetjärveläinen ja Ferapont, syntyjään lähiseudun pajari, olivat sata vuotta aiemmin lähteneet kilvoittelemaan erämaahan. He olivat asettuneet ikivanhan kauppapaikan Vologdan (nimi on suomalaista juurta, sanasta 'valo') lähistön erämaahan ja perustivat pian kumpikin oman luostarinsa lähetystyön keskuksiksi.

Projektinsa ensi vaiheessa Iivana III rakennutti mahtavia kirkkoja ja luostareita. Kirillovon pinta-alaltaan 11 hehtaarin luostarikompleksi laajeni myöhemmin toimimaan myös linnoituksena. Se tekee tänäkin päivänä synkähkön vaikutelman. Karkotuspäiviä täällä soiden keskellä ovat viettäneet monet kuuluisat epäsuosioon joutuneet henkilöt, mm. patriarkka Nikon. Luostari on joskus ollut jaettuna muurilla kahteen osaan: toisiaan

\* Kirjoittaja vieraili Vologdan alueen luostareissa kesällä 1990.

näkemättä köyhät kilvoittelivat ankaramman säännön mukaan, rikkaat lievemmän.

Luostarin keskeisestä kulttuurivaikutuksesta todistaa pyhittäjä, igumeni Kirill Valgetjärveläisen perustama arvokas kirjasto. Jo 1500-luvulla se kattoi viisisataa käsikirjoitusta. Kirillovossa on toistakymmentä kirkkoa, joista yksikään ei kesällä 1990 ollut jumalanpalveluskäytössä. Laajassa museokokoelmassa on luostari- ja kirkollista esineistöä, paikallisista kirkkoista tuotuja ikoneja osittaisine ikonostaaseineen. Entisessä sairaalassa on nähtävänä kirkonkelloja.

Seuraavassa vaiheessa Iivana III maalautti fresko- ja ikonit. Moskovasta pyydettiin jo noin 60-vuotias maalari Dionisi poikineen ja arteleineen. Dionisi tunsu hovin ja oli tutustunut arkkipiispa Iosaf Obolenskiin sekä kirkolliseen vaikuttajaan, luostarisäännön laatijaar. Iosif Volokamskilaiseen. Dionisi oli saanut vaikutteita jälkimmäisen näkemyksistä: valtio ei ole poliittinen rakenne, vaan sielun parantamisen yhteinen tyssija. Dionisi, taiteessaan aikakauden viimeinen yhteisöllisyyden korostaja, paljastaa kompositioissaan ja kaikessa ilmaisuissaan hengellisen ajattelunsa ylevät ihanteet. Hänen pyhänsä viettävät taivaallisia pitoja aivan kuin arvokkaassa hoviseremoniassa, puettuina yksinkertaisiin, mutta loistaviin vaatteisiin. Freskot on sommiteltu luomaan yksi- ja juonellisen kokonaisuus, jossa ei ole irallisia yksityiskohtia. Toisin kuin edeltäjänsä, kauaskantoisen taiteellisen perinnön lahjoittanut askeettinen munkki Andrei Rublev, ylhäissyntyinen perheensä Dionisi ei maalannut kuvattavilleen yksilöllisiä piirteitä. Hän maalasi painottomia, lentäviä pyhiä – enkeleitä ihmisten keskellä, ihmisiä enkelten keskellä.

Dionisin taiteellisiin saavutuksiin voi tutustua yksityiskohtaisimmin taidekirjojen välityksellä. Tuotteliaan maalarin työt ovat suureksi osaksi tuhoutuneet; mm. Kubenskoje-järven luostari on täysin raunioina. Paras osa ikoneista on siirretty keskusmuseoihin. Ainut säilynyt freskokokonaisuus on Ferapontin luostarissa, jossa taiteilija maalasi elämänsä viimeiset teokset kesinä 1500–1501.

\* \* \*

Tie Ferapontiin on huono. Rahaa freskojen entisöimiseen on niukasti. Jumalanäidin syntymälle pyhitetyn kirkon seinät ovat kattoon asti rakennustelineiden peitossa. Valoja ei saa syyttää. Sateisena päivänä sisällä on niin hämärää, että juhlan tunnelman, viittojen hulmunnan ja enkelten siipien havinan pikemminkin aistii kuin tarkasti erottaa. Dionisin väriasteikko on laaja, sävyjen vaihdot hienon hienoja ja jälki läpikuultava, akvarellinomainen. Pilvisellä säällä väreistä erottuvat valkean ja sinisen sävyt. Voi vain kuvitella, miltä roosa ja okra näyttäisivät, jos aurinko paistaisi eivätkä

telineet haittaisi kokonaisuuden hahmottamista. Pääosa aiheista on Jumalanäidin akatistoksen kuvitusta, täynnä iloa. Jumalansynnyttäjän kuoleman aiheen Dionisi jätti pois. Tunnelma latautuu odotukseen jo mäen juurella kengänkärjen osuessa kirkkaan vihreään värikiveen: Dionisin aikalaiset tunsivat kirkkoon astuttuaan varmasti tulleen perille paratiisiin.

Dionisi oli viimeinen Venäjän keskiajan hengellisesti ja taiteellisesti suurista maalareista. Hänen heleät värinsä ja aineettomat hahmonsivat ristiriidassa sen kanssa, että freskojen piti näkyä mahdollisimman kauaksi. Dionisi kuoli arvostettuna säästyen näkemästä kirkkomaalauksen latistumisista ja mielivaltaa, jotka pian seurasivat.

\* \* \*

Iivana Julman mielivallan havainnolliseen esimerkkiin matkailija törmää heti saavuttuaan Vologdan vanhaan keskustaan: Pyhälle Sofialle pyhitetyn katedraalin alttari on Iivanan vaatimuksesta suunnattu idän sijasta pohjoiseen, joelle, josta suunnasta vihollisen lähestyminen on helppo havaita. Katedraali on majesteettillinen ja toimi esikuvana muiden rakennusten, mm. arkkipiispan virka-asunnon suunnittelulle. Iivana Julma syntyi täällä ja jossain vaiheessa hän harkitsi peräti pääkaupungin siirtämistä Vologdaan.

Iivana Julman hallituskausi merkitsi kirkon muuttumista lähes valtion virastoksi. Ikonimaalarin tehtävät määriteltiin tilannetta vastaaviksi: eläviäkin ihmisiä, varsinkin itse tsaaria, saattoi tarvittaessa kuvata pyhinä. Hengellisen uudistumisen sijaan ihanteeksi tuli marttyyrikuolema. Ikonit kuvasivat yhä useammin kidutuksia ja taistelua pirujen kanssa paksuiksi käyneillä väreillä. Suuren tilan kirkoissa veivät Viimeisen tuomion kuvaukset. Maassa käytiin epäonnista sotaa Liettuaa vastaan ja kansan elintaso laski. Pyhä ja tavallinen sota kuvattiin ikoneissa yhdeksi ja samaksi. Mielivaltainen sorto köyhyyden lisäksi vaikuttivat siten, että Viimeinen tuomio tuntui olevan edessä huomispäivänä.

Tämän arkisenkoskettavan tunnelman tavoittaa myös Volgogdan P. Sofian katedraalin freskosta, jossa mm. saksalaiset kauppiaat on kuvattu helvetin tuleen ja paikallinen väki on luonnollisen näköistä.

Iivana Julma rahoitti kirkon rakennuttamista avokätisesti, kunnes eräällä tarkastusmatkalla tiiliskivi putosi hänen päähänsä ja hallitsijan mieli muuttui. Työt keskeytyivät ja kirkko oli vihkimättä käyttöönsä yli sadan vuoden ajan. Jaroslavlilaisen Dmitri Plehanovin sameat freskot ovat vasta vuodelta 1686. Niiden verenkärvaisillä väkivaltakuvilla ei tunnu olevan mitään yhteyttä Dionisiin ja hänen maailmaansa vuonna 1500.

Vologdan kerran kauniiden puutalojen ja lukemattomien pikkukirkkojen kohtalona on ollut maatua ja raunioitua. P. Sofian katedraalin viereisessä

kotiseutumuseossa on hienot kokoelmat: hopeaesineitä, pitsejä, ikoneja.

Pohjoisen rajamaan kirkoissa oli ennen Pietari Suurta tavallisesti puuveistoksia: P. Paraskeva, P. Nikolaos Ihmeidentekijä. Murheellinen Kristus (*Hristos v temnitse*). Murheellisen Kristuksen aihetta – Kristus vangittuna ennen ristiinnaulitsemista – ei ole ikonografiassa. Pietarin ukaasilla Kristus-veistokset hävitettiin kirkoista, nähtävästi ne siirrettiin varastoihin.

Erityisluvalla voi päästä pimeään kellariin näkemään museokokoelman todellisen aarten: koululuokallisen Kristus-veistoksia, jotka vavahduttavat katsojaa murheellisina, kumaraisina, käsi poskea vasten istuvina ja vankeuteen tuomittuina. Kristus on kärsinyt maailman edestä, ja kärsii edelleen.

**Rauno Pietarinen**

## **Kirkkokalenteri tietokoneelle**

Kymmenen vuotta sitten keskustelin USA:ssa opiskelutovereitten kanssa kirkkokalenterin sovittamisesta tietokoneelle. Tuolloin joillakin oli jo henkilökohtaisia tietokoneita, joita he käyttivät mm. harjoitusaineiden kirjoittamiseen sekä lopputöiden työstämiseen. Keskustelu kalenterista pysähtyi yleensä siihen, että yksimielisesti totesimme, että minkään koneen muisti ei riitä sellaiseen ohjelmaan. Jotkut arvelivat myös, ettei hanke olisi edes sovelias. Suomessa asiaa alettiin kuitenkin kehittää; vuonna 1990 kirkkohallitus on jakanut seurakuntiin hankkimaansa kalenteriohjelmaa, jonka on laatinut ilomantsilainen lehtori Tuure Pietarinen. Allekirjoittanut on voinut vaikuttaa ohjelman valmistumiseen vähäisessä määrin.

Kalenteriohjelman ensimmäinen haaste oli kiinteän (aurinko-) ja liikkuvan (kuu-) kalenterin yhteensovittaminen. Kun perikoopit määräytyvät sen mukaan, monesko helluntain jälkeinen sunnuntai on menossa (tai edellä), ohjelma laskee ensin edellisen pääsiäisen ajankohdan ja siitä edelleen vastaavan helluntain ajankohdan. Seuraavaksi se määrittää, monesko helluntain jälkeinen sunnuntai on kyseessä ja hakee sitten päivälle kuuluvat perikoopit tiedostosta. Kiinteän kalenterin tasolla se taas hakee eri tiedostosta kyseisen päivän pyhät muistot. Kalenteri on toimiva vuoteen 2099 saakka. Pääsiäisen mielenkiintoista laskentaperiaatetta voi tutkia vaikkapa Otavan Isosta tietosanakirjasta hakusanan 'Pääsiäinen' kohdalta.

Näiden perustoimintojen jälkeen alkaa mielenkiintoinen jatkokehittäminen. Nyt käytössä olevassa versiossa ohjelma ilmoittaa, onko kyseinen päivä paastopäivä, samoin kuin sen, vihitäänkö po. aikana avioliittoon. Se näyttää myös juhlan suuruuden. Eräitä liturgisia vihjeitä on niin ikään sisällytetty ohjelmistoon: lauletaanko Jumalansynnyttäjän kiitosvirsi, kanonin yhdeksäs veisu vai yhdeksäs veisu liitelauselman kanssa. Suurina juhlina ohjelma myös muistuttaa juhlapäivän illan ehtoopalveluksessa tulevasta omasta prokimenista.

Kun sekä *tyypikon* että tietokone rakentuvat paljolti 'jos–niin' ajattelun varaan, on laajentumismahdollisuuksia paljon nimenomaan liturgisten ohjeitten osalta. Onhan koneen sangen helppo tarkistaa suurikin joukko eri

asioita annetun päivän osalta. Jos tietyt ehdot täytyvät, se voi kaittaa näyttöön tietoa mm. siitä, lauletaanko »Autuas se mies...» vigiliassa tai kuinka *Oktoekhoksen* ja *Minean* stikiroita tulee yhdistää ehtopalveluksessa. Sunnuntaiksi sattuvien juhlien erikoisuudet olisivat tervetullutta tietoa ainakin papistolle.

Kokonaan oma maailmansa avautuu, kun kalenteria aletaan yhdistellä tekstitiedostojen kanssa. Muistikapasiteetin kasvaessa ja suurtenkin massamuistien hintojen laskiessa on helppo ennustaa, että CD-ROM levykkeellä voisi olla koko liturginen kirjallisuus kalentereineen. Valitsemalla päivä saataisiin näyttöön (tai paperille) kyseisen päivän palvelusten kaavat teksteineen. Näyttöjen kehittyminen mahdollistaneekin piankin kuorolaisille omat näytöt, jossa palvelustekstit nuotteineen rullaisivat eteenpäin. Tuskin kirjoista sähköiseen näyttöön siirtyminen palveluksen pyhyttä vähentäisi. Näyttöjen ei nimittäin tarvitse enää olla television kokoisia hurisevia laatoita. Kaikki meillä nykyisin julkaistavat liturgiset tekstit ovat jo olemassa sähköisessä muodossa.

Tietokonepohjaisesta kalenterista on suhteellisen helppo muokata myös juliaaninen versio. Pääsiäisen ajankohdan laskentakaavaa vain muutetaan ja kiinteiden juhlien kohdalla tehdään 13 päivän muutos. Myös eri kielisten versioiden teko on ainakin teoriassa mahdollista, sillä Pascal-ohjelmassa voidaan vaikkapa perikoopeissa Raamatun kirjojen nimet muuttaa eri kielelle toiminnolla 'etsi/vaihda'. Tekstitiedostoja voi muuten käsitellä useimpien tekstinkäsittelyohjelmien avulla kun muistaa, että ne ovat ascii-muotoisia. Esim. WP:ssä on tämä mahdollisuus nelosversiossa CTRL-F5:n takana (hae DOS-tiedosto, talleta DOS-tiedosto). Suurin ongelma muunkielisissä versioissa olisi päivän pyhä muisto, sillä eri maissa muistellaan samana päivänä eri valikoima po. päivän pyhiä.

Kalenteriohjelma toimii tavallisessa yhteensopivassa tietokoneessa aina XT-tasolta lähtien. Muistia ohjelma vie vain 85 kilotavua. Vaikka levyversiokin toimii, on kiintolevy kätevämpi ja nopeampi.



**Matti Sidoroff**

## **Roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon teologinen dialogi**

### **KUODES KOKOONTUMINEN FREISINGISSA 6.–15.6.1990**

#### **Aluksi**

Ortodoksisen ja roomalaiskatolisen kirkon välisen kansainvälisen teologisen dialogin kuudes kokoontuminen toteutui Freisingissa, Saksan Liittotasavallassa, kuten Valamon luostarissa 19.–27.6.1988 pidetyssä täysistunnossa oli sovittu.

Kokouksessa piti Valamossa sovitun mukaisesti käsitellä kanonisia ja ekklesiologisia kysymyksiä, jotka heijastuvat kirkon sakramentaalisesta rakenteesta. Valamossa oli myös perustettu yhteinen alakomissio pohtimaan uniatismikysymystä, joka dialogin alusta asti oli pahoin häirinnyt keskusteluja. Tämä komissio oli kokoontunut Wienissä 26.–31.1.1990, ja sen raportti oli tämän täysistunnon tarkasteltavana. Myös Valamossa sovitun varsinainen teema – »Ekklesiologiset ja kanoniset seuraukset kirkon sakramentaalisesta ja luonteesta: konsiliaarisuus ja auktoriteetti kirkossa» – oli normaalin järjestyksen mukaan valmisteltu kolmessa erillisessä alakomissiossa ja koordinaatiokomiteassa, mutta tästä tekstistä ei ehditty lainkaan keskustella, koska uniatismi oli noussut kirkkojen välisiä suhteita niin voimakkaasti hallitsevaksi kysymykseksi. Oletettavasti tästä syystä noin puolet ortodoksisista kirkoista ei osallistunut lainkaan dialogin tähän täysistuntoon, mikä latisti kokoontumisen merkitystä pahoin. Tunnelmat muistuttivat hieman Barin täysistunnon ensimmäistä kokoontumista 1986, jolloin useat ortodoksiset kirkot reagoivat poissaolollaan sitä vastaan, että Vatikaani oli osoittanut sopimattomalla tavalla huomiota Makedonian skismaattista kirkkoa kohtaan.

Kokouksen ensimmäiset päivät omistettiin nyt kuten aina ennenkin komission osapuolten erillisille neuvotteluille. Läsnäolevat ortodoksisten

kirkkojen edustajat totesivat, että dialogia ei nyt voitu käydä Valamossa hyväksytyyn suunnitelmaan mukaan, koska suuri osa komission jäsenistä ei ollut läsnä. Toisaalta oltiin yhtä mieltä siitä, että mikäli keskustelua yleensä kyetään käymään, on keskityttävä pohtimaan uniaattikysymystä, joka Itä-Euroopan viimeaikaisten tapahtumien osana on noussut kirkkopoliittisesti polttavaksi kysymykseksi.

## Komission kokoonpano ja jäsenten osallistuminen

### *Ortodoksit*

Puheenjohtajana toimi edelleen Australian arkkipiispa Stylianos (Harkianakis) Ekumeenisen patriarkaatin mandaatilla.

Valittaen todettiin, että Jerusalemin patriarkaatti on virallisesti ilmoittanut vetäytyvänsä pois teologisesta dialogista roomalaiskatolisen kirkon kanssa. Tämä ei sinänsä ollut yllättävä, sillä kerta toisensa jälkeen Jerusalemin patriarkaatin edustajat ovat tuoneet dialogissa ilmi sen, että saavutettuja tuloksia käytetään sen alueella ortodoksista kirkkoa vastaan uniatismien perusteluna ja proselytismin välineenä.

Ortodoksijäsenten luetteloon ei muuten ilmoitettu montaa muutosta, mutta monet olivat poissa, joillakin oli sijainen. Ekumeenisen patriarkaatin edustajan, Pergamonin metropoliitan John Zizioulaksen sijaisena oli professori Emmanuel Clapsis Bostonin Holy Cross -koulusta. Aleksandrian patriarkaattia edusti metropoliitta Dionysioksen ohella professori Constantinos Patelos. Antiokian patriarkaatti, joka yleensä on osallistunut dialogiin aktiivisesti, ei tällä kertaa ollut lähettänyt edustajiaan paikalle, eikä syytä tähän ilmoitettu. Venäjän kirkkoa edustivat Rovnon ja Ostrogin arkkipiispa Irinei sekä rovasti Nikolai Gundjajev. Georgian kirkkoa edustivat Suhumin metropoliitta David sekä ulkomaanasiain sihteeri Boris Gagua, jotka ennenkin ovat toimineet tässä tehtävässä. Serbian kirkko oli poissa »teknisistä syistä». Romanian kirkosta Sibiu metropoliitta Antoni ei osallistunut, mutta varsinaisen jäsenen, professori Dumitru Radun kanssa tätä kirkkoa edusti patriarkatin Münchenin seurakunnan pappi isä Mircea Basarab. Kyproksen, Kreikan ja Suomen kirkkojen edustuksessa ei ollut tapahtunut muutosta. Bulgarian, Puolan ja Tšekkoslovakian kirkot eivät olleet lähettäneet lainkaan edustajiaan – syitä ilmoittamatta.

Neljästätoista ortodoksisesta paikalliskirkosta oli täten edustettuna kahdeksan, poissa kuusi. Komission 28 ortodoksisesta jäsenestä paikalla oli 15.

### *Roomalaiskatoliset*

Komission pitkäaikainen roomalaiskatolinen puheenjohtaja kardinaali Johannes Willebrands, joka oli jäänyt eläkkeelle tehtävistään Vatikaanin Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston puheenjohtajana, ei enää jatkanut tämän komission puheenjohtajana, mutta pysyi edelleen sen jäsenenä. Puheenjohtajana toimi Vatikaanissa Willebrandsin seuraajaksi valittu arkkipiispa Edward Idris Cassidy.

Dialogikomission kokoonpanossa ei roomalaiskatolisen kirkon osalta muuten ollut tapahtunut muutoksia juuri lainkaan, ja komission jäsenet olivat koolla lähes täysilukuisina. Merkittävää on kuitenkin todeta, että poissa olivat Ukrainan uniaatteja Roomassa edustava arkkipiispa Miroslav Marusyn sekä Antiokian uniaattipatriarkaatin maroniittipiispa Abi-Saber. Poissa oli myös jo ikääntynyt Mgr. Michele Maccarrone, pontifikaalisen historiatieteiden komitean emeritus-presidentti. Roomalaiskatolisia komission jäseniä oli läsnä yhteensä 25.

## **Keskustelujen kulku**

Freisingin kokouksessa dialogia käytiin heikoista lähtöasetelmistä huolimatta hyvässä hengessä. Kun tilanne jo alun alkaen tiedettiin molemmin puolin vaikeaksi, se osattiin ottaa keskusteluissa huomioon. Suuria lopputuloksia ei edes lähdetty tavoittelemaan. Keskustelu rajoittui uniatismiin, eikä missään vaiheessa ajateltukaan, että tässä kokouksessa olisi edellytyksiä saada hyväksytyksi teologista asiakirjaa kirkon sakramentaalisen rakenteen ekklesiologisista ja kanonisista johtopäätöksistä.

Keskustelun kuluessa saatiin runsaasti konkreettista informaatiota uniaattikirkkojen viimeaikaisesta elpymisestä. Kun kuitenkin vain Romanian ja Venäjän ortodoksiset kirkot olivat läsnä siitä joukosta, joita tämä ongelma välittömästi koskee, ei tilanteesta saatu täysin kattavaa kuvaa.

Romanian kirkon edustajat valittivat sitä, että Vatikaani on vihkinyt viisi uniaattipiispaa Romaniaa varten, vaikka todellista pastoraalista tarvetta siihen ei ole ollut. Professori Radun mukaan uskavaiset ja papit entisillä uniaattialueilla eivät ole siirtyneet uniaattikirkkoon vaan ovat pysyneet uskollisina ortodoksiselle kirkolle. Uniaattikirkkoille on vallankumouksen jälkeen kyllä myönnetty laillinen toimintaoikeus, mutta yli neljäkymmenen vuoden aikana syntyneet sukupolvet ovat omaksuneet ortodoksisen identiteetin. Kiistaa on syntynyt kirkko- ym. seurakunnallisten rakennusten omistusoikeudesta.

Roomalaiskatolisen kirkon taholta väitettiin, että vihityt uniaattipiispat eivät ole vailla uskovaisten joukkoja ja että vihkimiseen on ollut pastoraalisia perusteita. Toisaalta kävi kyllä ilmi, että yhtenä motiivina on ollut myös tilanteen epävakaisuus: kun välittömästi vallankumouksen jälkeen oli mahdotonta sanoa, mihin suuntaan Romanian uskonnollinen tilanne kehittyisi, oli päätetty toimia nopeasti siinä pelossa, että piispojen vihkiminen myöhemmin ei ehkä olisikaan mahdollista. Vanhimmat niistä hiippakunnista, joihin piispat nyt on vihitty, ovat olleet olemassa jo 1700-luvulta lähtien.

Arkkipiispa Irinei, joka toimii piispana Länsi-Ukrainassa, jossa uniatismiin ongelma on pahin, kertoi, että vapaiden tuulten myötä ortodoksinen kirkko Länsi-Ukrainassa on nyt jakaantunut kolmeen osaan. Yksi osa on pysynyt uskollisena Moskovan patriarkaatille, osa on palannut Rooman yhteydessä olevaan uniaattikirkkoon, ja kolmas ryhmä tavoittelee autokefaliaa liittoutuneena Pohjois-Amerikassa jo olemassaolevan Ukrainan ns. autokefaalisen ortodoksinen kirkon kanssa. Lvovin perinteikäs pyhän Georgioksen katedraali on riistetty pois Moskovan patriarkaatin ortodoksien käytöstä.

Vatikaani ja Moskovan patriarkaatti ovat neuvotelleet kysymyksen ratkaisemisesta keskenään elokuusta 1989 lähtien. Moskovan neuvotteluissa 12.–17.1.1990 päästiin 11-kohtaiseen sopimukseen niistä periaatteista, joita kysymyksen ratkaisemisessa olisi noudatettava. Neuvotteluihin ovat Vatikaanin ja Moskovan ohella osallistuneet myöhemmin myös paikalliset tahot. Koska kansalliset itsenäistymispyrkimykset kytkeytyvät voimakkaasti uniaattikysymykseen, sen ratkaisu on osoittautunut erittäin hankalaksi. Paavi on kutsunut Ukrainan uniaattipiispat neuvotteluun Vatikaaniin. On osoittautunut, että Vatikaanin todellisista kannanotoista ei ole yksimielisyyttä edes uniaattien omassa keskuudessa. Tiedonkulkuun ei luoteta, ja toisaalta on paljon tietämättömyyttä siitä kehityksestä, mikä roomalaiskatolisessa kirkossa on tapahtunut varsinkin Vatikaanin toisen konsiilin johdosta.

Romanian ja Ukrainan tilanteen ohella keskusteltiin paljon siitä asiakirjasta, jonka Wienissä 26.–31.1.1990 kokoontunut alakomissio oli valmistanut. Alakomissio oli hyväksynyt 9-kohtaisen periaateohjelman uniatismiin ongelman ratkaisemiseksi. Siinä todetaan, että uniatismia ei enää pidetä mallina kirkkojen välisen ykseyden luomiseksi, koska se ei ole kirkkojen yhteisen tradition mukaista. Jos ortodoksit ja katolilaiset pitävät toisiaan sisarkirkkoina, kuten keskinäisessä kanssakäymisessä toistuvasti on puhuttu, uniatismille ei ole ekklesiologista perustaa. Ei voida väittää, että pelastus olisi mahdollista ainoastaan jommassa kummassa näistä kirkkoista. Tällä perusteella ei ole sen tähden oikeutettua pyrkiä kääntämään ihmisiä. Tämä ei tietenkään sulje pois yksilön omantunnonvapautta ja yksilöllisiä

kääntymisiä. Wienin asiakirjassa todetaan myös, että liturgisten riittien ja pukujen käytön suhteen ei saisi poiketa traditiosta. Uusien uniaattikirkkojen luomisesta pitäisi luopua, ja piispoja uniaattikirkkoihin pitäisi vihkiä vain silloin, kun siihen on olemassa todellinen pastoraalinen tarve. Pakon ja väkivallan käyttäminen on tietenkin tuomittavaa. Uniatismin historia on ollut monenkirjavaa, ja kunkin unionin historia vaatii oman tutkimuksensa. Menneet vääryydet on annettava anteeksi.

## Julkilausuma

Kokouksen konkreettiset tulokset koottiin julkilausumaksi, joka valmistui puolenyön jälkeen viimeisenä kokouspäivänä. Sanamuotojen sorvaaminen molempia osapuolia tyydyttävällä tavalla oli äärimmäisen vaikeaa. Julkilausuman asiasisällöstä päästiin kuitenkin sopuun, joskaan ei ehkä voi puhua täydellisestä ja säröttämästä yksimielisyydestä.

Erityisen vaikeaa oli eräiden roomalaiskatolisen hyväksyä sanamuoto uniatismin 'hylkäämisestä' (engl. reject, kohta 6 b). Keskustelussa todettiin, että uniatismin muodot ovat monet, eikä niitä kaikkia voi samalla tavalla julistaa kelvottomiksi. Rooman kirkko on perinnettä kunnioittava kirkko, eikä se mielellään tuomitse omaa historiaansa, vaikka näkisikin tarpeelliseksi muuttaa menettelytapojaan ja toimintaperiaatteitaan. Ortodoksinen osapuoli, joka on uniatismita paljon kärsinyt, vaatii ehdottomasti, että uniatismi on julkilausumassa yksiselitteisesti hylättävä nimenomaan 'menetelmänä' pyrittäessä kirkon ykseyteen. Näin sitten tehtiinkin, mutta lausumassa myös määriteltiin, mitä sana »uniatismi» tässä yhteydessä merkitsee. Lausuma ei merkitse jo vuosisatoja olemassa olleiden uniaattikirkkojen ja niiden uskovaisten hylkäämistä tai tuomitsemista. Näin tämä kohta kirjattiin julkilausumaan:

Termi 'uniatismi' ilmaisee tässä sitä pyrkimystä, jonka päämääränä on rakentaa kirkon ykseyttä erottamalla Ortodoksisesta kirkosta yhteisöjä tai ortodoksisia uskovaisia ottamatta huomioon sitä, että ekklesiologian mukaan Ortodoksinen kirkko on sisarkirkko, joka itsekin tarjoaa armon ja pelastuksen välikappaleet. Tässä mielessä ja viitaten asiakirjaan, jonka Wienin alakomissio on laatinut, me hylkäämme »uniatismin» ykseyden menetelmänä, koska se on kirkkojemme yhteisen Tradition vastainen.

Näin myös Wienin asiakirja tuli epäsuorasti tunnustetuksi, vaikka senkin hyväksyminen oli monille roomalaiskatolisille vaikeaa.

Roomalaiskatolisten edustajien taholta huomautettiin, että myös ortodoksit ovat syylistyneet mm. Amerikassa samaan, mistä ortodoksit ovat

syyttäneet katolilaisia. Esiin tuotujen esimerkkien perusteella ei rinnastus kuitenkaan ole onnistunut, sillä kysymys on pikemminkin yksittäistapauksista ja henkilökohtaisista kääntymyksistä.

## Jumalanpalvelukset ja muu ohjelma

Jumalanpalvelukset toimitettiin jo vakiintuneen käytännön mukaisesti. Kummallakin komissio-osapuolella oli omat päivittävät aamujumalanpalveluksensa. Katolilaiset toimivat messun, ortodoksit tyytyivät lyhyeen aamupalvelukseen talon vanhassa tunnelmallisessa kappelissa.

Kokouksen katolinen pääjumalanpalvelus järjestettiin perinteiseen tapaan lauantai-iltana (9.6.) Juhlallinen messu toimitettiin kardinaali Willebrandsin johdolla Münchenin Ludwigskirchessä. Kardinaali Wetter, hiippakunnan oma piispa, saarnasi. Ortodoksiset dialogikomission jäsenet istuivat alttarin kuorissa kunniapaikoilla.

Ortodoksinen liturgia toimitettiin sunnuntaina 10.6. Münchenissä kreikkalaisessa Kaikkien pyhien kirkossa, joka vietti temppelijuhlaansa. Palvelus toimitettiin arkkipiispa Stylianoksen johdolla. Ekumeenisen patriarkaatin Saksan metropoliitta Augustinus oli läsnä ja kutsui vieraat liturgian jälkeen osallistumaan juhlahetkeen, jonka ohjelmassa oli paljon taidokkaasti esitettyjä kreikkalaisia kansantansseja.

Sunnuntai-iltapäivänä tehtiin ekskursio Passaun hiippakunnassa sijaitsevaan kuuluisaan pyhiinvaelluspaikkaan, Altöttingiin, jossa kunnoitetaan erityisesti Jumalansynnyttäjän ihmeitäkeväää puuveistosta. Vierailun isäntänä toimi Passaun piispa Eder, joka on Saksan katolisen piispainkokouksen nimittäjä puheenjohtaja siinä dialogissa, jota alueellisesti käydään katolilaisten ja ortodoksien kesken.

Kokouksen työskentelyyn liittyi nyt kuten aina ennenkin jonkin verran tutustumisohjelmaa ja vastaanottoja. Maanantaina 11.6. järjesti vastaanoton Baijerin osavaltion hallitus Münchenin vanhassa kuninkaallisessa hallituspalatsissa. Tiistaina 12.6. oli Münchenin ja Freisingin arkkipiispan, kardinaali Fridrich Wetterin järjestämä virallinen vastaanotto illallisineen Münchenin Katolisessa Akatemiassa.

Istuntojen väliaikana Kardinal-Döpfner-Hausin johtaja Bernhard Hasselberger järjesti kokousvieraille mahdollisuuden tutustua vanhaan Freisingin katedraaliin, jonka yhteydessä kokouspaikkakin oli. Samalla tarjoutui tilaisuus tutustua Freisingin hiippakuntahistoriaan, joka ulottuu ajassa paljon kauemmas taaksepäin kuin Münchenin, joka nykyään on hiippakunnan keskus.

## Dialogin jatko

Seuraavan kokoontumisen ajankohtaa ei vielä lopullisesti sovittu, vaan se päätettiin jättää puheenjohtajien tehtäväksi. Paikalla olleet ortodoksisten kirkkojen edustajat pitivät yleensä dialogin jatkamista tärkeänä ja toivottavana asiana, joskin eräät, mm. Kreikan kirkon edustaja Peristerin metropoliitta Khrystomos esittivät sen suhteen varauksia. Poissa olleiden kirkkojen kanta on tietenkin myös tärkeä tietää. Mikäli ne eivät halua dialogiin osallistua, sen jatkaminen nykyisessä muodossa on vaikeaa. Kuitenkin monissa puheenvuoroissa korostettiin sitä, että kun uniatismi kirkkojen välisen yhteyden rakentamisessa nyt yksimielisesti hylätään, dialogi on sille ainoa mahdollinen vaihtoehto.

Kuten julkilausumasta käy ilmi, dialogin seuraavassakin istunnossa keskeisenä teemana tulee olemaan uniatismin ongelma. Teemaa tulee kuitenkin käsitellä erityisesti ekklesiologiselta kannalta ja lähtien siitä, että ortodoksinen kirkko ja roomalaiskatolinen kirkko ovat keskenään sisarkirkkoja, joista kumpikaan ei väitä olevansa ainoa oikea. Freisingin täysistuntoa varten valmisteltu teologinen asiakirjaluonnos jo sivuaa tätä problematiikkaa varsin konkreettisesti. On siis mahdollista, että seuraavan kokouksen teemana on »Kirkon sakramentaalisen rakenteen ekklesiologiset ja kanoniset seuraukset: konsiliaarisuus ja auktoriteetti kirkossa» eli sama, mikä sovittiin Valamon kokouksessa seuraavaksi teemaksi. Koska asia on jo valmisteltu, on mahdollista, että seuraava kokous pidetään jo esim. vuoden kuluttua. Kardinaali Wetter tarjosi Freisingia jatkokokouksen pitopaikaksi samaan tapaan, kuin Barin arkkipiispa Mariano Magrassi kutsui komission vieraakseen kahtena peräkkäisenä vuonna (1986 ja 1987). Asia jäi siis kuitenkin puheenjohtajien päätettäväksi sen jälkeen, kun dialogin muut jatkamisedellytykset on selvitetty.

## Lopputoteamuksia

Teologista dialogia ortodoksien ja roomalaiskatolisten kesken on nyt käyty kymmenen vuotta. Kun tänä aikana on keskusteltu pääasiassa niistä kysymyksistä, joiden suhteen jo ennestään on ollut olemassa yksimielisyys kirkkojen kesken, ollaan nyt pääsemässä niihin kysymyksiin, jotka kirkkojen välisiä suhteita todella rasittavat. Todellinen dialogi voi alkaa. Freisingin kokouksessa tähän jo päästiin, vaikka sen näkyvät tulokset jäivätkin laihiksi.

Tahtoa dialogin jatkamiseen kuitenkin on, samoin todellista pyrkimystä

näiden kahden kirkon keskinäisen ehtoollisyhteyden palauttamiseen, vaikka selvää on, että sen saavuttamiseksi on tehtävä vielä paljon työtä. Kuitenkin se seikka, että Vatikaani on viime aikoina entistä useammin ja entistä selvemmin korostanut sitä, että ortodoksinen kirkko on sen sisarkirkko, siis samalla tasolla oleva, tasavertainen keskustelukumppani, merkitsee todellista lähentymistä. Sisarkirkko-käsitteeseen ei voi sisältyä toisen kirkon organisatorista alistamista. Ortodoksisille kirkkoille taas paavin aseman tunnustaminen ensimmäisenä vertaistensa joukossa (*primus inter pares*) ei ole ollut koskaan ongelma vaan tunnustettu vanhakirkollinen traditio.

Ortodoksien keskuudessa on kuitenkin paljon epäluuloisuutta ja skeptisyyttä sen suhteen, ovatko Rooman kirkon asenteissa tapahtuneet muutokset todellisia vai näennäisiä. Uniatismi siinä muodossa, kun se on kohdistunut ortodoksiin kirkkoihin, on periaatteessa hylätty, mutta jatkuuko se sittenkin käytännössä? Tämä jää nähtäväksi.



DOKUMENTTEJA/DOCUMENTS  
AND STATEMENTS

**Yhteinen roomalaiskatolinen ja  
ortodoksisen kirkon kansainvälinen  
teologinen dialogikomissio**

**VI TÄYSISTUNTO, FREISING 6–15.6.1990**

J U L K I L A U S U M A

(1) Komissio piti täysistuntonsa Australian kreikkalaisortodoksisen arkkipiispan, Hänen Eminenssinsä Stylianoksen sekä Paavillisen Kristillisen ykseyden edistämisen neuvoston puheenjohtajan, Hänen Excellensinsä Monsignor Edward Idris Cassidin toimiessa yhdessä puheenjohtajina kesäkuun 6.–15. päivänä 1990 Freisingissä, Kardinal-Döpfner-Hausissa, missä se nautti Münchenin ja Freisingin arkkipiispan, Hänen Eminenssinsä Kardinaali Freidrich Wetterin runsaasta vieraanvaraisuudesta.

(2) Tänä vuonna 1990 Yhteinen Roomalaiskatolisen ja Ortodoksisen kirkon kansainvälinen teologinen dialogikomissio on tullut toimineeksi systemaattisesti kymmenen vuoden ajan. Sen työ on tuottanut hedelmää, ja se on tapahtunut ymmärtämyksen ja veljellisen yhteistyön hengessä.

(3) Jo kaksi vuotta sitten komissio ajatteli, että on tullut aika siirtyä tutkimaan kirkon sakramentaalisesta rakenteesta johtuvia teologisia ja kanonisia seuraamuksia ja ottaa käsiteltäväksi erityisesti kysymys auktoriteetin ja konsiliaarisuuden välisestä vuorovaikutussuhteesta. Samaan aikaan komissio ajatteli, että on myös välttämätöntä ottaa käsiteltäväksi suoraan teologiset ja käytännölliset kysymykset, joita Ortodoksisella kirkolla on seurauksena Bysanttilaisen riituksen katolisten kirkkojen synnystä ja nykyisestä olemassaolosta. Tämä aikomus ilmoitettiin neljännessä täys-

istunnossa Barissa (1987) ja sitä alettiin panna täytäntöön Valamon kokouksessa (1988). Muodostettiin alakomissio, jolle annettiin tehtäväksi tutkia asiaa ja raportoida siitä komissiolle. Tämä alakomissio kokoontui Wienissä tammikuussa 1990.

(4) Kun tämä alakomissio muodostettiin, kukaan ei voinut ennalta aavistaa sitä kehitystä, joka oli tapahtuva Itä-Euroopassa, eikä sitä uskonnonvapauden kukoistusta, jonka tämä on tehnyt mahdolliseksi.

Laajojen alueiden paluu uskonnonvapauteen on yltä lailla sekä ortodokseille että katolilaisille, jotka molemmat ovat kärsineet vuosikymmenten ajan vainoja, syy syvään kiitokseen Jumalalle, joka jälleen kerran on osoittanut olevansa historian Herra.

(5) Bysanttilaisen riituksen katolisten kirkkojen alkuperän ja olemassaolon ongelma on seurannut Roomalaiskatolista ja Ortodoksista Kirkkoa jo paljon ennen kuin niiden välinen dialogi alkoi, ja se on ollut jatkuvasti esillä tämän dialogin alusta lähtien. Se tapa, jolla ne kykenevät löytämään siihen yhdessä ratkaisun, tulee olemaan sen teologisen perustan kestävyuden testi, mikä on jo laskettu, ja jonka kehittäminen tulee olemaan välttämätöntä. Viimeaikaisten tapahtumien johdosta koko kokous on omistettu Bysanttilaisen riituksen katolisten kirkkojen, myös uniaattikirkkoiksi kutsuttujen, alkuperän ja olemassaolon sekä kehityksen kysymysten pohtimiselle.

(6) Näiden keskustelujen tuloksena, joita on käyty hyvin vilpittömässä ja veljellisessä ilmapiirissä, komissio tahtoo ilmaista seuraavat näkökohdat.

(a) Koska joillakin seuduilla vallitsee konfliktitilanne Bysantin riituksen katolisten kirkkojen ja ortodoksisen kirkon välillä, 'uniatismi' on polttava ongelma, jota on käsiteltävä ennen muita dialogissa käsiteltäviä asioita.

(b) Termi 'uniatismi' ilmaisee tässä sitä pyrkimystä, jonka päämääränä on rakentaa kirkon ykseyttä erottamalla Ortodoksisesta kirkosta yhteisöjä tai ortodoksia uskovaisia ottamatta huomioon sitä, että ekklesiologian mukaan Ortodoksinen kirkko on sisarkirkko, joka itsekin tarjoaa armon ja pelastuksen välikappaleet. Tässä mielessä ja viitaten asiakirjaan, jonka Wienin alakomissio on laatinut, me hylkäämme 'uniatistimin' ykseyden menetelmänä, koska se on kirkkojemme yhteisen Tradition vastainen.

(c) Missä 'uniatismia' on käytetty metodina, se on epäonnistunut tavoitteessaan tuoda kirkot lähemmäs toisiaan; pikemminkin se on aikaansaanut uusia jakaantumisia. Näin syntynyt tilanne on ollut konfliktin ja kärsimyksen lähde, ja tämä on jättänyt syvät merkkinsä molempien kirkkojen muistiin ja kollektiiviseen tietoisuuteen. Toisaalta ekklesiologisista syistä on kasvanut vakaumus, että on etsittävä toisia teitä.

(d) Nykyään, kun kirkkomme kohtaavat sisarkirkkojen välisen yhtey-

den ekklesiologian perustalla, olisi surullista tuhota se tärkeä työ kirkkojen ykseyden hyväksi, mikä on saatu aikaan dialogin kautta, palaamalla takaisin 'uniatistmin' metodiin.

(7) Kuitenkin sen lisäksi, että tätä asiaa lähestytään historiallisesti ja teologisesti, olisi myös ryhdyttävä käytännön toimiin, jotta hyvissä ajoin vältettäisiin seuraukset niistä vaarallisista jännitteistä, joita on olemassa eri ortodoksisissa maissa. Tässä suhteessa seuraavien seikkojen huomioon ottamisesta voisi olla apua:

(a) Henkilöiden ja yhteisöjen uskonnonvapaus ei ole ainoa oikeus, mitä on täydellisesti kunnioitettava. Kristityille saman jumalallisen elämän eläminen on myös Hengen lahja, jonka tarkoituksena on rakentuminen Kristuksen Ruumiiksi, sen täyteen mittaan (vrt. Ef 4:16). Tämä vapaus sulkee ehdottomasti pois kaiken väkivallan, suoranaisen tai epäsuoran, fyysisen tai moraalisen. Se edellyttää, kuten kaikki Hengen lahjat, jotka aina annetaan kaikkien hyväksi (1 Kor 12:7), veljellistä yhteistyötä sielunpaimenten kesken tavoitteena menneisyyden haavojen parantaminen ja pääsy siihen tilanteeseen, jossa uskovia ohjataan kohti syvempää ja kestäväää sovitusta, joka sallii heidän yhdessä ja kaikessa totuudessa lausua rukouksen, jonka Herra on opettanut omilleen.

(b) Tästä johtuen on välttämätöntä, että vastuussa olevat kirkolliset viranomaiset, dialogin hengessä ja ottaen huomioon paikallisten yhteisöjen toivomukset, pyrkivät ratkaisemaan konkreettiset erimielisyydet.

(c) Kaikki ponnistelut, joiden tavoitteena on, että yhden kirkon uskovaisia siirtyisi toiseen kirkkoon, mitä yleisesti kutsutaan proselytismiksi, pitäisi sulkea pois pastoraalisen energian väärin suuntaamisena. Se olisi sitä paitsi todistusaineistoa kirkkoa vastaan niille, jotka kriittisesti tarkkailevat, millä tavalla kirkot käyttävät uutta vapautta ja jotka ovat valmiit näkemään ja käyttämään hyväkseen jokaisen kilpailun merkin. Tämä merkitsee, että yhteisön sielunpaimenen ei pitäisi puuttua toisen sielunpaimenen huolenpidossa olevan yhteisön asioihin, vaan pikemminkin toimia yhteisymmärryksessä tämän toisen paimenen ja kaikkien muidenkin kanssa, jotta kaikki heidän yhteisönsä edistyisivät kohti samaa päämäärää, yhteisen todistuksen päämäärää, jonka ne antavat maailmalle, jossa ne elävät.

(d) Kun kahdenvälinen sopimus on saavutettu ja asianomaiset viranomaiset ovat sen hyväksyneet, on ehdottoman välttämätöntä, että sitä myös noudatetaan.

(8) Olemme vakuuttuneet, että dialogi, joka on sopivin keino pyrkiä ykseyteen, on myös soveliaain foorumi ongelmien, erityisesti 'uniatistmin' ongelman käsittelemiseksi. Tästä syystä dialogin täytyy jatkua. Nykyhetkellä huomiomme polttopiste tulee kiinnittymään tähän nimenomaiseen kysymykseen.

(9) Olemme sitä mieltä, että niiden ortodoksisten kirkkojen läsnäolo, jotka eivät voineet osallistua tähän kokoukseen, olisi hyödyksi hyviin tuloksiin pääsemisen kannalta tässä kysymyksessä.

(10) Seuraten Wienin kokouksessa viitoitettua polkua tämän kysymyksen tutkimista jatketaan, koska tämä kompastuskivi on todella voitettava, jos me haluamme jatkaa etenemistämme ykseyttä kohti.

Freising, kesäkuun 15:ntä 1990

Englanninkielestä suomentanut Matti Sidoroff

## **Statement of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church on the Situation in the Western Regions of the Ukrainian Exarchate\***

The Holy Synod perceives with deep sorrow and anxiety the tragic situation which has arisen lately in the Western regions of the Ukraine due to the cruel and illegal actions taken against Orthodox believers by representatives of the so-called Committee for the Protection of the Ukrainian Catholic Church, certain leaders of the Ukrainian People's Movement for perestroika, and Catholics of the Eastern rite. Regrettably the local authorities are passive or even tolerant to what is taking place.

We draw attention to a number of violent and criminal acts which disrupt the peaceful life of people, to the artificially kindled hostility and hatred between the Orthodox and the Catholics. Churches are being seized from Orthodox communities and their shrines desecrated. The clergymen and the faithful are expelled by force and deprived of the possibility of praying according to their Orthodox faith and ecclesiastical canons.

Since the seizure of the Transfiguration Church in Lvov on October 29, 1989, there have been dozens of similar cases. There were also attempts to seize the cathedral churches in Ternopol, and Ivano-Frankovsk. This entailed clashes between the attacking Uniates and defending Orthodox. One of these clashes which took place on December 13, 1989, impeded Archbishop Irinei of Lvov and Drohobych from entering the Church of St. Andrew to perform divine service on its patronal feast. The hierarch was roughly pushed away by a group of extremists and the church seized.

A similar incident took place in the town of Sokal when Bishop Vasily of Kirovograd tried to enter the church to perform divine service at the invitation of the ruling bishop and the local parish. On December 12, as a result of the seizure by Uniates of the Orthodox church in the Zolozhev District, Lvov Region, Fr. Vasily Bochiva died. For similar reasons Fr. Iosif Stegny of the Lvov Transfiguration Church is still in hospital in a grave condition.

Information is coming from diverse places that the Orthodox believers are being physically threatened and forced to convert to Uniatism and confirm it by their signature.

\* From *The Journal of the Moscow Patriarchate* 3/1990, p. 2.

Under the circumstances, we consider that a popular referendum on confessional adherence will not be objective.

We also state with anxiety that in the Western regions of the Ukraine the state laws are not being enforced, the USSR Constitution is flouted, international agreements on the rights of man and religious freedom are violated, appeals are made to expel the Orthodox from the territory of Western Ukraine, dissension and national hostility are being kindled among the Ukrainian people.

Disturbed by the development of events, the Supreme Authority of the Moscow Patriarchate took a number of steps in order to stabilize the situation and to create the necessary conditions for peaceful solution of the problems of the Orthodox-Catholic relations in Western Ukraine, in particular, meetings with people's deputies, appeals to Union, republican and local authorities, as well as contacts with Rome, ecumenical organizations, and the mass media.

In these conditions, we appeal on behalf of our Church to the Congress of People's Deputies, the Government of the USSR and of the Ukrainian SSR, the local authorities, the public, the Orthodox and Catholics – to all the believing and non-believing citizens of our country – to realize the dire situation in Western Ukraine and the possible tragic consequences for the fate of our Motherland. We believe that lawfulness and not violence will stop the conflict and create the prerequisites for curing the situation. We appeal that an end be put to all violent acts, that the seized churches be freed, that lawfulness be reestablished, and that freedom of conscience guaranteed according to the Constitution.

Trusting in God's mercy, we call upon both the Orthodox and the Catholics to pray for each other and remember that the rights of some cannot be satisfied at the cost of the rights of others, that it is only through dialogue and not confrontation that the way lies to the solution of problems which have divided us throughout many centuries.

December 15, 1989  
Moscow

## On the Events in Ivano-Frankovsk and Other Regions of Western Ukraine\*

The supreme Authority of the Russian Orthodox Church perceives with deep sorrow and anxiety the tragic development lately of the ecclesiastical situation in the Western regions of the Ukraine. This is due to the illegal and cruel actions perpetrated by representatives of the so-called Committee for the Protection of the Ukrainian Catholic Church, certain leaders of the Ukrainian People's Movement (Rukh) for perestroika, and Catholics of the Eastern rite (Uniates) against Orthodox believers of Lvov, Ternopol, Mukachevo and Ivano-Frankovsk dioceses of the Ukrainian Exarchate. As a result of numerous criminal and violent acts, churches belonging to the Orthodox communities have been seized and the shrines desecrated. The Orthodox clergy and believers are illegally banished from churches and deprived of the possibility to hold prayer meetings in conformity with Orthodox tradition. This introduces confusion into the peaceful and prayerful life of Orthodox parishes and dioceses; religious estrangement and intolerance between the Orthodox and Catholics of the Eastern rite are artificially kindled. Threatened with violence, the Orthodox are forced to convert to Uniatism and sign the agreement. All this takes place with the state bodies being absolutely passive.

Out of the 19 churches in Lvov today only four are left to the Orthodox communities. On October 29, 1989, the Catholics of the Eastern rite seized the Transfiguration Church and subsequently the churches of St. Andrew, of St. Peter and Paul, of the Exaltation of the Cross, and others. A number of churches were also seized within the Lvov Diocese.

Unlawfully seized were Orthodox churches in the Ternopol Diocese. The local authorities not only do not act, but at times even promote the disorder. In particular, on December 21, 1989, in Ternopol itself, by the decision of the regional executive committee, the Orthodox cathedral church was handed over to the Catholics of the Eastern rite.

The tense situation continues in the Mukachevo Diocese. The Uniates intend to seize the cathedral church in Uzhgorod and other cities. In some

\* From *The Journal of the Moscow Patriarchate* 3/1990, pp. 3-4.

churches alternative Uniate parochial church councils are being set up illegally.

Tragic are the events in Ivano-Frankovsk. On December 20, 1989, a group of Catholics of the Eastern rite together with representatives of the Committee for the Protection of the Ukrainian Catholic Church and of the Ukrainian People's Movement for perestroika burst into the Cathedral Church of the Resurrection during divine service led by Archbishop Makary of Ivano-Frankovsk and Kolomyia and forced the Orthodox believers out of the church attempting to seize it. Archbishop Makary refused to leave the church and declared a hunger strike in protest.

Alarmed by the dramatic development of events the Supreme Authority of the Russian Orthodox Church has taken the necessary steps to normalize the situation and create favourable conditions for the achievement of mutually acceptable solution of the Orthodox-Catholic relationship in Western Ukraine.

In connection with the events in Ivano-Frankovsk His Holiness Patriarch Pimen sent a telegram on December 20, 1989, to M. Gorbachev, President of the USSR Supreme Soviet:

*»With bitterness I have to inform you that today, December 20, a group of Catholics of the Eastern rite with the participation of representatives of the Committee for the Protection of the Ukrainian Catholic Church and of the 'Rukh' burst into the cathedral church in the city of Ivano-Frankovsk during divine service being conducted by Archbishop Makary of Ivano-Frankovsk and Kolomyia, chased away the Orthodox worshippers and seized the cathedral. Archbishop Makary refused to leave the church and has declared a hunger strike. He appealed to the local authorities but they refused to give him aid and protection. We ask your personal intervention to stop the lawlessness taking place in the Western regions of the Ukraine, where churches have been seized in like manner in Lvov and other towns and villages.*

*Respectfully ours,*

*PIMEN, Patriarch of Moscow and All Russia,  
USSR People's Deputy.»*

On the same day similar telegrams were addressed to the 2nd Congress of the USSR People's Deputies, to A. Sukharev, USSR Procurator General, and V. Bakatin, USSR Minister of the Interior.

His Holiness Patriarch Pimen also wrote to His Holiness Pope John Paul II, Bishop of Rome:



*»Your Holiness, with bitterness I am informing you that today, December 20, a group of Catholics of the Eastern rite together with representatives of the Committee for the Protection of the Ukrainian Catholic Church and of the Ukrainian People's Movement for perestroika have burst into the cathedral church in Ivano-Frankovsk during divine service being led by Archbishop Makary of Ivano-Frankovsk and Kolomyia and expelled the Orthodox worshippers and served the church. Archbishop Makary refused to leave the church and declared a hunger strike in protest. Many Orthodox churches have also been seized in Lvov and other towns and villages in the Western regions of the Ukraine. The present extremely tense situation is fraught with tragic consequences. We beg Your Holiness to raise your voice and do everything possible to put an end immediately to the lawless acts of the Catholics of the Eastern rite, the children of your Church.*

*With brotherly love in Christ,  
PIMEN, Patriarch of Moscow and All Russia.»*

In his telegram to Dr. Emilio Castro, General Secretary of the WCC, after recounting the events, His Holiness expressed the hope that the World Council of Churches and its member-Churches would give moral support to our Church which condemns these forcible acts alien to the Christian faith and morality and violating the basic human rights. A similar telegram was sent to the Rev. Jean Fischer, General Secretary of the Conference of European Churches.

The telegram addressed to Dr. Perez de Cuellar, Secretary General of the United Nations, concludes as following: *»We rely on your moral solidarity with the Russian Orthodox Church, which is experiencing crude violence at present from the Catholics of the Eastern rite, who are violating the religious freedom and peaceful life of the people, and ask for the immediate protection of the United Nations.»*

The following Primates of the Orthodox Churches were also informed of the events in Western Ukraine: Ecumenical Patriarch Dimitrios I, Patriarch Parthenios III of Alexandria; Patriarch Ignatios IV of Antioch; Patriarch Iliya II of All Georgia; Patriarch German of Serbia; Patriarch Teoctist of Romania; Archbishop Chrysostomos of Cyprus; Archbishop Seraphim of Athens; Metropolitan Vasily of Warsaw; Metropolitan Dorotej of Prague; Archbishop Theodosius of Washington; Archbishop Damian of Sinai; Archbishop John of Finland; and Archbishop Theodosius of Tokyo.

On December 22, Archbishop Makary of Ivano-Frankovsk and Kolomyia sent telegrams from Kiev (it was impossible to forward them from Ivano-Frankovsk) to the President of the United States, G. Bush; Prime Minister of Great Britain, M. Thatcher; President of France, F.

Mitterrand; President of the FRG, R. von Weizsäcker; President of Italy, F. Casiga:

*»Your Excellency, I have to inform you with bitterness that in the morning of December 20, while I was conducting divine service in the cathedral church of Ivano-Frankovsk a crowd of Ukrainian Greek Catholics (Uniates) burst into the church and seized it. I refused to leave the church and went on a hunger strike. Towards evening the cathedral was liberated from the attackers but the siege continues. However, the situation in my diocese and other dioceses of Western Ukraine remains tense. Many churches in Lvov, Ternopol and other towns and villages have been taken by force from the Orthodox communities and are still held by the Uniates. This makes the normalization of religious situation difficult in our region. My communication is prompted by my desire to inform you objectively of the illegal actions of the Ukrainian Greek Catholics who have roughly trampled upon the right to religious freedom of their Orthodox co-citizens. I rely on your moral support.»*

In his telegram to His Holiness Pope John Paul II, Archbishop Makary tells him that after the forcible seizure of the Orthodox cathedral in Ivano-Frankovsk by the Uniates and their expulsion from it they continue to surround the cathedral and shout: »Give us Makary, we shall crucify him!«

*»I beg you to speak to the Greek Catholics of Western Ukraine to cease their illegal seizure of Orthodox churches and desist from violence which may lead to fratricidal strife between the Catholics and Orthodox.»*

Archbishop Makary also sent telegrams to the General Secretary of the WCC, Dr. Emilio Castro; to the General Secretary of the Conference of European Churches, the Rev. Jean Fischer, and to the President of the National Council of the Churches of Christ in the USA, Archpriest Leonid Kishkovsky.

That same day, December 22, Archbishop Kirill of Smolensk and Kaliningrad, Head of the Department of External Church Relations, sent telegrams to the representatives of the Russian Orthodox Church abroad informing them of the tragic events in Ivano-Frankovsk and other towns and villages of Western Ukraine.

\* \* \*

On December 27, 1989, a press conference was held at the Department of External Church Relations for Soviet and foreign correspondents on the situation in Western Ukraine. The press conference was chaired by

the Head of the DECR, Archbishop Kirill of Smolensk and Kaliningrad; participants in it were Metropolitan Filaret of Kiev and Galicia, Patriarchal Exarch to the Ukraine; Metropolitan Yuvenaly of Krutitsy and Kolomna; Archbishop Irinei of Lvov and Drogobych; Archbishop Lazar of Ternopol and Kremenets. They were in touch by telephone with Archbishop Makary of Ivano-Frankovsk and Kolomyaa, who is still on hunger strike.

The situation in Western Ukraine was described, as well as the steps being taken to curtail the conflict, and information given about fresh acts of violence. The superior of the Goshevsky monastery in Ivano-Frankovsk diocese Hegumen Serafim has suffered knife wounds. He is threatened with death if the monastery does not turn Uniate. Noted was the fact that more and more nonecclesiastical groups and people are taking part in the seizure of Orthodox churches; that agitation against the Orthodox Church has deepened in connection with the pre-election campaign, and that the Catholic Church is being used by the extremists as a cover for their non-ecclesiastical goals. Archbishop Kirill stated that two basic ways for the solution of the religious problem in Western Ukraine are dialogue between the Churches and legal action.

*Toim. huom.* Uniaattikysymyksen myöhemmistä vaiheista ks. *The Journal of the Moscow Patriarchate* 5/1990, 4–12; 7/1990, 7; 9/1990, 15–18; *Glaube in der 2. Welt* 4/1990 ja 12/1990.

# Sosialististen neuvostotasavaltojen laki omantunnonvapaudesta ja uskonnollisista yhteisöistä\*

## Luku I. YLEISET SÄÄDÖKSET

### Artikla 1. *Lain tehtävät*

Asianomainen Laki takaa kansalaisten oikeuden määrittellä ja tuoda esiin suhteensa uskontoon, siihen liittyviin vakaumuksiin, esteettömään uskonnon tunnustamiseen ja sen riittien harjoittamiseen sekä myös sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ja tasa-arvon, kansalaisten oikeuksien ja etujen puolustamisen riippumatta heidän suhtautumisestaan uskontoon, ja säätelee uskonnollisten yhteisöjen toimintaan liittyviä suhteita.

### Artikla 2. *Omantunnonvapautta ja uskonnollisia yhteisöjä koskeva lainsäädäntö*

Omantunnonvapautta ja uskonnollisia yhteisöjä koskeva lainsäädäntö muodostuu tästä SNTL:n perustuslain mukaisesta laista, joka säättää omantunnonvapauden perusvakuudet ja on SNTL:n, neuvostotasavaltojen ja autonomisten tasavaltojen säätämien lakien mukainen.

### Artikla 3. *Oikeus omantunnonvapauteen*

Omantunnonvapauden oikeuden perusteella jokainen kansalainen määrittelee itsenäisesti suhteensa uskontoon, on oikeutettu yksin tai yhdessä muiden kanssa tunnustamaan mitä tahansa uskontoa tai olemaan tunnustamatta mitään niistä sekä ilmaisemaan ja levittämään uskontoon liittyviä vakaumuksia.

Vanhemmat tai heitä korvaavat henkilöt voivat yhteisestä suostumuksesta kasvattaa lapsensa sen mukaan, mikä on heidän oma suhteensa uskontoon.

Kansalaisen ei sallita minkäänlaisella pakolla määrittävän suhdettaan uskontoon, sen harjoittamiseen tai harjoittamisesta kieltäytymiseen, osallisuuteen tai osallistumasta jättämiseen koskien jumalanpalveluksia, uskonnollisia riittejä ja seremonioita sekä uskonnonopetusta.

Uskonnonharjoittamisen tai vakaumuksenvapauden toteuttaminen kuuluu vain niille organisaatioille, jotka ovat välttämättömiä yleisen turvallisuuden ja järjestyksen, elämän, terveyden ja moraalin sekä muiden kansa-

\* Julkaistu *Izvestijassa* 9.10.1990

laisten oikeuksien ja vapauksien turvaamiseksi, jotka on määritelty lailla ja ovat sopusoinnussa SNTL:n kansainvälisten sitoumusten kanssa.

Artikla 4. *Kansalaisten tasavertaisuus riippumatta heidän suhteestaan uskontoon*

SNTL:n kansalaiset ovat yhdenvertaisia lain edessä kaikilla kansalaistoinnin sekä poliittisen, taloudellisen, sosiaalisen ja kulttuurielämän aloilla riippumatta heidän suhteestaan uskontoon. Virallisissa asiapapereissa ei sallita merkintää kansalaisen suhteesta uskontoon paitsi tapauksissa, jolloin kansalainen itse sitä toivoo.

Mikä tahansa välillinen tai suora kansalaisten oikeuksien rajoittamien tai etuuksien suominen heidän uskonnollisen suhtautumisensa perusteella, samoin kuin tähän liittyvä kiihotus ja vihanlietsonta tai kansalaisten tunteiden loukkaaminen johtavat lain säätämään edesvastuuseen.

Kukaan ei voi uskonnolliseen vakaumukseensa vedoten kieltäytyä lain säätämien velvollisuuksiensa noudattamisesta. Yhden velvollisuuden täyttämisen korvaaminen toisella vakaumukseen perustuen on mahdollista vain niissä tapauksissa, jotka on otettu SNTL:n lainsäädännössä huomioon.

Artikla 5. *Kirkon (uskonnollisten yhteisöjen) erottaminen valtiosta*

Kaikki uskonnot ja uskontojen tunnustaminen ovat tasa-arvoisia lain edessä. Mitään etuisuuksia tai rajoituksia jonkin uskonnon tai uskonnontunnustamisen suhteessa toiseen ei sallita.

Valtio ei aseta uskonnollisille yhteisöille mitään valtiollisia tehtäviä suoritettavaksi eikä sekaannu uskonnollisten yhteisöjen toimintaan, mikäli se ei ole ristiriidassa lainsäädännön kanssa. Valtio ei rahoita uskonnollisten yhteisöjen toimintaa eikä toimintaa ateismin propagoimiseksi.

Tieteellisten, mm. valtion rahoittamien, tutkimusten rajoittamista koskien niiden tulosten levittämistä tai sisällyttämistä yleissivistävään opetusohjelmaan ei ratkaista sen perusteella, ovatko ne sopusoinnussa vai ristiriidassa jokin uskonnon tai ateismin väittämien kanssa.

Uskonnolliset yhteisöt eivät suorita valtiollisia toimintoja.

Uskonnollisilla yhteisöillä on oikeus osallistua yhteiskunnalliseen elämään sekä yhteiskunnallisten järjestöjen tavoin käyttää joukkotiedotusvälineitä.

Uskonnolliset yhteisöt eivät osallistu poliittisten puolueiden toimintaan eivätkä rahoituksellisesti tue niiden toimintaa. Uskonnollisten yhteisöjen palvelijoilla on oikeus osallistua poliittiseen elämään tasavertaisina kaikkien muiden kansalaisten kanssa.

Uskonnolliset yhteisöt ovat veloitettuja noudattamaan voimassa olevan lainsäädännön vaatimuksia ja vallitsevaa oikeusjärjestystä.

Valtio avustaa molemminpuolisen suvaitsevaisuuden ja kunnioituksen suhteiden luomista niiden kansalaisten välillä, jotka tunnustavat uskontoa,

ja niiden, jotka eivät tunnusta, samoin kuin eri uskontokuntien yhteisöjen sekä niiden kannattajien välille.

Artikla 6. *Koulun erottaminen kirkosta (uskonnollisista yhteisöistä)*  
SNTL:n valtiollinen koulutusjärjestelmä on erotettu kirkosta ja luonteeltaan maallinen. Kansalaisten mahdollisuus saada eri lajista ja tasoista opetusta ei riipu heidän suhteestaan uskontoon.

Kansalaiset voivat saada uskonnonopetusta ja uskonnollisen kasvatuksen yksityisesti tai muiden kanssa yhdessä valitsemallaan kielellä.

Uskonnolliset yhteisöt, joilla on säädetyssä järjestyksessä rekisteröity ohjesääntö (asetukset), ovat oikeutettuja säädöstensä puitteissa perustamaan uskontokasvatusta varten oppilaitoksia ja opetusryhmiä lapsille ja aikuisille sekä antamaan opetusta muissakin muodoissa käyttäen tähän tarkoitukseen niille kuuluvia tai niiden käyttöön osoitettuja tiloja.

## Luku II. SNTL:N USKONNOLLISET YHTEISÖT

### Artikla 7. *Uskonnolliset yhteisöt*

SNTL:ssä uskonnollisia yhteisöjä ovat uskonnolliset yhdyskunnat, hallitukset ja keskuksat, luostarit, uskonnolliset veljestöt, lähetytseurat (missiot), hengelliset oppilaitokset sekä kattojärjestöt, jotka koostuvat uskonnollisista yhteisöistä. Uskonnolliset kattojärjestöt ovat edustettuina keskustensa (hallintojensa) välityksellä.

SNTL:n uskonnolliset yhteisöt on muodostettu kansalaisten uskonnollisten tarpeiden tyydyttämiseksi uskon tunnustamiseksi ja levittämiseksi ja ne toimivat oman rakenteensa mukaisesti; ne valitsevat, nimittävät ja vaihtavat henkilökuntaansa ohjesääntönsä (asetustensa) mukaisesti.

### Artikla 8. *Uskonnollinen yhdyskunta*

Uskonnollinen yhdyskunta perustetaan kansalaisten toimesta tavoitteena yhteinen uskon tunnustaminen ja muiden uskonnollisten tarpeiden täyttäminen ja se toimii vapaaehtoisuuden periaatteella.

Tiedottaminen valtiollisille elimille uskonnollisen yhdyskunnan perustamisesta ei ole välttämätöntä.

### Artikla 9. *Uskonnolliset hallitukset, keskuksat ja kattojärjestöt*

Uskonnolliset hallitukset, keskuksat ja kattojärjestöt toimivat ohjesääntönsä (asetustensa) pohjalta, mikäli se ei ole ristiriidassa voimassaolevan lainsäädännön kanssa.

SNTL:n uskonnolliset yhteisöt, joiden johtavat keskuksat sijaitsevat ulkomailla, voivat käyttää toimintansa ohjenuorana keskuksensa ohjesääntöä (asetuksia), mikäli se ei loukkaa neuvostoliittolaista lainsäädäntöä.

Valtion suhteet uskonnollisiin hallituksiin, keskuksiin ja kattojärjestöihin, mukaanlukien ulkomaisiin, joista ei ole säädetty lailla, ratkotaan niiden ja valtion välisin sopimuksin.

*Artikla 10. Luostarit, veljestöt ja missiot*

Uskonnolliset hallitukset ja keskuukset ovat oikeutettuja ohjesääntönsä (asetustensa) mukaisesti perustamaan luostareita, uskonnollisia veljestöjä sekä lähetystyöjärjestöjä (missioita), jotka toimivat lain vaatimalla tavalla rekisteröidyn ohjesääntönsä (asetustensa) mukaisesti.

Luostarit ja uskonnolliset veljestöt voivat olla perustettuja myös nykyisen uskonnollisten yhteisöjen perustamista, rekisteröintiä ja ohjesääntöjä (asetuksia) koskevan lain mukaisesti.

*Artikla 11. Hengelliset oppilaitokset*

Uskonnolliset hallitukset ja keskuukset ovat oikeutettuja rekisteröidyn ohjesääntönsä (asetustensa) mukaisesti perustamaan hengellisiä oppilaitoksia jumalanpalvelijoiden koulutuksen ja muiden tarvittavien uskonnollisten erityisalojen koulutuksen tarpeisiin. Hengelliset oppilaitokset toimivat lain vaatimalla tavalla rekisteröidyn ohjesääntönsä (asetustensa) mukaisesti.

Kansalaiset, jotka opiskelevat täyspäiväisesti ylemmän ja keskiasteen hengellisissä oppilaitoksissa, saavat valtion oppilaitoksissa opiskeleville säädetty oikeudet ja edut koskien asevelvollisuuden suorittamisen lykkäystä, verotusta sekä opiskeluaajan laskemista työvuosiksi.

*Artikla 12. Uskonnollisten yhteisöjen ohjesäännöt*

Uskonnollisten yhteisöjen siviililainsäädännön mukainen, yhteisön oikeuskelpoisuuden määrittelevä ohjesääntö on rekisteröitävä laissa säädettyssä järjestyksessä. Ohjesääntö sisältää tietoja uskonnollisen yhteisön muodosta ja sen olinpaikasta, uskontokuntaan kuulumisesta, sijoittumisesta uskonnollisen kattojärjestön rakenteesta, omistuksellisesta asemasta, oikeudesta perustaa yrityksiä ja joukkotiedotusvälineitä, muita uskonnollisia yhteisöjä ja oppilaitoksia, muista oikeuksista, tietoja omaisuus- ja muista järjestelykysymyksistä toiminnan lakkautumisen yhteydessä sekä muita kyseisen yhteisön toiminnan erityispiirteisiin liittyviä asetuksia.

Ohjesäännöt (asetukset) tai muut asiakirjat, jotka määrittelevät toiminnan uskonopillista puolta tai säätelevät muita uskonnollisen yhteisön sisäisiä kysymyksiä, eivät kuulu rekisteröitäviksi valtiollisissa elimissä. Valtiovalta ottaa tiedokseen ja kunnioittaa uskonnollisten yhteisöjen sisäisiä säädöksiä mikäli ne on esitetty asianomaisille valtioelimille ja mikäli ne eivät ole ristiriidassa voimassaolevan lainsäädännön kanssa.

*Artikla 13. Uskonnolliset yhteisöt juridisinä henkilöinä*

Uskonnolliset yhteisöt tunnustetaan juridisiksi henkilöiksi niiden ohjesäännön (asetuksen) rekisteröimishetkestä alkaen.

Uskonnolliset yhteisöt juridisinä henkilöinä nauttivat lainsäädännön ja

omien ohjesääntöjensä (asetustensa) mukaisia oikeuksia ja noudattavat niiden mukaisia velvoitteita.

*Artikla 14. Uskonnollisten yhteisöjen ohjesääntöjen rekisteröinti*

Oikeuskelpoisuuden saamiseksi juridisena henkilönä uskonnollisen yhteisön muodostaneiden kahdeksantoista ikävuotta täyttäneiden kansalaisten, joiden lukumäärä on vähintään kymmenen, on tehtävä hakemus ohjesäännön (asetuksen) ollessa liitteenä yhteisön aiotun toimipaikan mukaiseen kansanedustajien kongressin alueelliseen (kaupungin-) toimeenpanevaan komiteaan. Mikäli uskonnollinen yhdyskunta kuuluu johonkin uskonnolliseen yhteisöön sen on ilmentävä ohjesäännöstä ja kuuluminen on vahvistettava asianomaisen uskonnollisen hallituksen tai keskuksen toimesta. Toimeenpaneva komitea käsittelee hakemuksen kuukauden sisällä ja tekee asiaa koskevan päätöksen.

Tämän artiklan ensimmäisessä osassa mainitun vahvistuksen puuttuessa kansanedustajien kongressin alueellinen toimeenpaneva komitea on oikeutettu pyytämään lisäselvityksiä ja asiantuntijoiden lausuntoa. Tässä tapauksessa hakemus käsitellään kolmessa kuukaudessa.

Uskonnolliset kattojärjestöt, samoin kuin keskuksat, hallitukset, luostarit, uskonnolliset veljestöt, missiot ja hengelliset oppilaitokset, jotka ovat uskonnollisten yhteisöjen perustamia, on rekisteröitävä laatimansa ohjesäännöt (asetukset) olinpaikkansa kansanedustajien kongressin toimeenpanevassa komiteassa. Toimeenpaneva komitea päättää ohjesäännön rekisteröinnistä kuukauden sisällä.

Neuvostotasavaltojen ja autonomisten tasavaltojen lainsäädäntö voi määrätä toisin uskonnollisten yhteisöjen ohjesääntöjen (asetusten) rekisteröimiskäytännöstä.

*Artikla 15. Uskonnollisen yhteisön ohjesäännön rekisteröintianomuksen hylkääminen*

Uskonnollisen yhdyskunnan tai uskonnollisen yhteisön ohjesäännön (asetuksen) rekisteröinnin hylkäämispäätös lähetetään hakijoille kirjallisessa muodossa perusteltuna. Tästä päätöksestä tai tässä laissa määrätyn käsittelyajan ylittämistä voi valittaa oikeuteen valtionhallinnon ja virkamiesten kansalaisten oikeuksia loukkaavien lainvastaisten toimenpiteiden valituskäytännöstä säädetyllä tavalla.

*Artikla 16. Uskonnollisten yhteisöjen toiminnan päätyminen*

Uskonnollisten yhteisöjen toiminta voi päättyä ainoastaan niiden omien säädösten mukaisessa lakkauttamisjärjestyksessä tai tämän lain, muiden SNTL:n liittovaltojen tai autonomisten tasavaltojen lakien rikkomisen nojalla.

Päätöksen uskonnollisen yhteisön toiminnan lakkauttamisesta tekee sen ohjesäännön (asetuksen) rekisteröinyt elin. Tästä päätöksestä voi valittaa oikeuteen siviiliprosessioikeuslain määräämällä tavalla.



### Luku III. USKONNOLLISEN YHTEISÖN OMISTUKSELLINEN ASEMA

Artikla 17. *Yhteiskunnallisten järjestöjen tai kansalaisten valtiolle kuuluvan omaisuuden käyttö*

Uskonnollisilla yhteisöillä on oikeus käyttää tarpeisiinsa rakennuksia ja omaisuutta, jotka valtiolliset tai yhteiskunnalliset organisaatiot tai kansalaiset ovat niille sopimukseen perustuen osoittaneet.

Kansanedustajien kongressin paikallisneuvostot ja valtion elimet voivat luovuttaa uskonnollisen yhteisön omistukseen tai korvauksettomaan käyttöön kulttirakennuksia tai muuta valtiolle kuuluvaa omaisuutta.

Uskonnollisilla yhteisöillä on etuoikeus heille luovutetaviin rakennuksiin ja niitä ympäröiviin maa-alueisiin.

Uskonnollisille yhteisöille luovutettavasta kulttirakennuksesta ja omaisuudesta on tehtävä päätös viimeistään kuukauden kuluessa asianomaisen hakemuksen saapumispäivästä samanaikaisesti kirjallisessa muodossa hakijoille annettavan ilmoituksen kanssa.

Historiallisina tai kulttuurisina muistomerkkeinä pidettävien kohteiden ja esineiden luovutus uskonnollisten yhteisöjen käyttöön tapahtuu lainsäädännön mukaisesti.

Uskonnolliset yhteisöt hallitsevat ja käyttävät maata lainsäädännön määräämässä järjestyksessä.

Artikla 18. *Uskonnollisten yhteisöjen omaisuus*

Uskonnollisten yhteisöjen omistuksessa voi olla rakennuksia ja kulttiesineitä; tuotannolliseen, sosiaaliseen tai hyväntekeväisyystarkoitukseen määrättyjä kohteita, rahaa ja muuta yhteisöjen toiminnan ylläpitämiseksi välttämätöntä omaisuutta.

Uskonnollisilla yhteisöillä on oikeus omistaa sellaista omaisuutta, joka on hankittu tai tuotettu omin varoin, kansalaislahjoituksin, yhteisöjen tai valtion luovuttamin varoin; samoin kuin lain huomioon ottamin perustein hankittua omaisuutta.

Uskonnollisten yhteisöjen omistuksessa voi olla myös ulkomailla sijaitsevaa omaisuutta.

Uskonnollisilla yhteisöillä on oikeus anoa vapaaehtoisia raha- ja muita lahjoituksia ja vastaanottaa niitä.

Raha- ja omaisuuslahjoitukset samoin kuin muut uskonnollisten yhteisöjen tulot ovat verovapaita.

Laki turvaa uskonnollisten yhteisöjen omistusoikeuden.

Artikla 19. *Uskonnollisten yhteisöjen tuotannollinen ja taloudellinen toiminta*

Uskonnollisilla yhteisöillä on lainsäädännön ja omien ohjesääntöjensä

(asetustensa) puitteissa oikeus perustaa kustannus-, paino-, tuotannollisia, entisöinti- ja rakennus-, maatalous- ja muita yrityksiä sekä hyväntekeväisyyslaitoksia (turvakoteja, internaatteja, sairaaloita ym.), joilla on juridisen henkilön oikeudet.

Tuotantotoiminnan voitto ja muiden uskonnollisen yhteisöjen yritysten saamat tulot ovat veronalaisia yhteiskunnallisten järjestöjen yritysten verotuslainsäädännön säätämällä tavalla ja suuruudessa.

Artikla 20. *Toimintansa lakkauttaneiden uskonnollisten yhteisöjen omaisuuden hallinta*

Uskonnollisen yhteisön toiminnan lakattua sen käyttöön osoitettu valtion, yhteiskunnallisen järjestön tai kansalaisten omaisuus luovutetaan takaisin entiselle omistajalleen.

Uskonnollisen yhteisön toiminnan päättyessä sen hallussa olleen omaisuuden jako tapahtuu sen ohjesäännön (asetuksen) ja voimassaolevan lainsäädännön mukaisesti.

Velkojien vaateiden perusteella ei voida nostaa uskonnollisen yhteisön omaisuutta koskevaa kannetta.

Oikeudellisten perijöiden puuttuessa omaisuus siirtyy valtion omistukseen.

## **Luku IV. USKONNON TUNNUSTAMISEEN LIITTYVÄT USKONNOLLISTEN YHTEISÖJEN JA KANSALAISTEN OIKEUDET**

Artikla 21. *Uskonnolliset riitit ja seremoniat*

Uskonnollisilla yhteisöillä on oikeus perustaa ja ylläpitää jumalanpalveluksien ja uskonnollisten kokousten pitoa varten paikkoja, joihin on vapaa pääsy sekä sellaisia kohteita, jotka ovat jonkin uskonnon kunnioittamia (pyhiinvaelluskohteet).

Jumalanpalvelukset, uskonnolliset riitit ja seremoniat toimitetaan esteettömästi rukoushuoneissa ja niille kuuluvalla alueella, pyhiinvaelluskohteissa, uskonnollisten yhteisöjen laitoksissa, hautausmailla ja krematorioissa, kansalaisten huoneistoissa ja kodeissa.

Sotilasosastojen päällystö ei estä asevelvollisia ottamasta vapaa-aikanaan osaa jumalanpalveluksiin ja suorittamasta uskonnollisia riittejä.

Jumalanpalveluksia ja uskonnollisia riittejä järjestetään sairaaloissa, sotilassairaaloissa, vanhainkodeissa ja vammaislaitoksissa, tutkintovankeudessa ja rangaistuksen suorittamispaikoissa niissä oleskelevin kansalaisten

pyynnöstä. Näiden laitosten hallinto auttaa jumalanpalvelijoiden kutsumisessa paikalle, varaa ajan ja osallistuu muiden olosuhteiden järjestämiseen jumalanpalveluksen, riitin tai seremonian pitämistä varten.

Muissa tapauksissa julkiset jumalanpalvelukset, uskonnolliset riitit ja seremoniat toteutetaan kokousten, mielenosoitusten ja kulkueiden järjestämisestä säädetyn tavan mukaan.

Uskonnollisilla yhteisöillä on oikeus esittää jumalanpalvelusten järjestämistä kansalaisille, jotka oleskelevat sairaaloissa, sotilassairaloissa, vanhainkodeissa ja vammaislaitoksissa tai suorittavat vapausrangaistusta.

*Artikla 22. Uskonnollinen kirjallisuus ja uskonnolliseen käyttöön tarkoitetut esineet*

Kansalaisilla ja uskonnollisilla yhteisöillä on oikeus hankkia ja käyttää uskonnollista kirjallisuutta valitsemallaan kielellä samoin kuin muita uskonnolliseen käyttöön tarkoitettuja esineitä ja tarvikkeita.

Uskonnollisilla yhteisöillä on oikeus tuottaa, viedä maasta, tuoda maahan ja levittää uskonnolliseen käyttöön tarkoitettuja esineitä, uskonnollista kirjallisuutta ja muuta sisällöltään uskonnollista tiedottavaa aineistoa.

Uskonnollisilla yhteisöillä on erikoisoikeus perustaa jumalanpalveluskirjallisuutta julkaisevia yrityksiä sekä tuottaa uskonnolliseen käyttöön tarkoitettuja esineitä.

*Artikla 23. Uskonnollisten yhteisöjen hyväntekeväisyys-, kulttuuri- ja sivistystoiminta*

Uskonnolliset yhteisöt voivat perustaa keskuudessaan yhdistyksiä, veljestöjä, liittoja ja muita kansalaisjärjestöjä, joiden tarkoituksena on hyväntekeväisyys, uskonnollisen kirjallisuuden tutkiminen ja levittäminen tai muu kulttuuri- ja sivistystoiminta. Niillä voi olla oma ohjesääntö, joka on rekisteröity yhteiskunnallisille kattojärjestöille säädetyllä tavalla.

Uskonnollisilla yhteisöillä on oikeus tehdä hyväntekeväisyys- ja laupeudentyötä itsenäisesti tai yhteiskunnallisten rahastojen välityksellä.

Lahjoitukset ja vähennykset näihin tarkoituksiin vähennetään verotettavasta loppusummasta.

*Artikla 24. Uskovaisten ja uskonnollisten yhteisöjen kansainväliset suhteet*

Kansalaisilla ja uskonnollisilla yhteisöillä on oikeus yksilöllisesti tai ryhmässä luoda ja ylläpitää kansainvälisiä suhteita ja suoria henkilökohtaisia kontakteja mukaan luettuna ulkomaanmatkat pyhiinvaellusta, kokouksen tai muun uskonnollisen tilaisuuden osanottoa varten.

Uskonnollisilla yhteisöillä on oikeus lähettää kansalaisia opiskelemaan ulkomaille hengellisiin oppilaitoksiin ja ottaa näissä tarkoituksissa vastaan ulkomaiden kansalaisia.

## Luku V. TYÖ USKONNOLLISISSA JÄRJESTÖISSÄ JA NIIDEN YRITYKSISSÄ

### *Artikla 25. Työoikeudelliset suhteet uskonnollisissa yhteisöissä*

Uskonnollisella yhteisöllä on oikeus ottaa työhön kansalaisia.

Työehdot sovitaan uskonnollisen yhteisön ja työntekijän kesken ja kirjataan kirjallisessa muodossa työsopimukseen.

Uskonnollisella yhteisöllä on velvollisuus rekisteröidä työsopimus säädetyllä tavalla.

Samalla tavalla rekisteröidään jumalanpalvelijoiden palkkaussuhteita koskevat asiakirjat.

Kansalaiset, jotka ovat työsopimussuhteisesti työssä uskonnollisessa yhteisössä, voivat olla ammattiliiton jäseniä.

### *Artikla 26. Uskonnollisessa yhteisössä työskentelevien työoikeudelliset suhteet*

Työlainsäädäntö koskee työsopimussuhteisesti uskonnollisessa yhteisössä työskenteleviä kansalaisia samoin kuin valtion ja yhteiskunnallisissa yrityksissä, laitoksissa ja organisaatioissa toimivia työntekijöitä ja virkailijoita.

Uskonnollisissa yhteisöissä työskentelevien kansalaisten, mukaan luetuna jumalanpalvelijat, ansaitseman tulojen verotus toteutetaan samansuuruisena kuin mitä valtion ja yhteiskunnallisissa yrityksissä, laitoksissa ja organisaatioissa toimivien työntekijöiden ja virkailijoiden verotuksesta on säädetty.

### *Artikla 27. Uskonnollisten yhteisöjen yrityksissä ja laitoksissa palvelevien kansalaisten työhön liittyvät oikeudet*

Niihin kansalaisiin, jotka työskentelevät uskonnollisten yhteisöjen perustamisissa yrityksissä tai hyväntekeväisyyslaitoksissa, sovelletaan samaa työlainsäädäntöä, verotuskäytäntöä, sosiaalivakuutusta ja sosiaaliturvaa kuin valtion ja yhteiskunnallisissa yrityksissä, laitoksissa ja organisaatioissa toimiviin työntekijöihin ja virkailijoihin.

### *Artikla 28. Uskonnollisissa yhteisöissä työskentelevien kansalaisten sosiaaliturva ja sosiaalivakuutus*

Uskonnollisissa yhteisöissä työskentelevät kansalaiset, mukaan lukien jumalanpalvelijat, kuuluvat sosiaaliturvan ja sosiaalivakuutuksen piiriin samoin kuin valtion ja yhteiskunnallisissa yrityksissä, laitoksissa ja organisaatioissa toimivat työntekijät ja virkailijat.

Tätä tarkoitusta varten uskonnolliset yhteisöt, niiden yritykset ja laitokset suorittavat valtion sosiaaliturvan rahastoon ja SNTL:n eläkerahastoon maksut samassa järjestyksessä ja suuruudessa kuin mitä on säädetty

yhteiskunnallisille järjestöille, niiden yrityksille ja laitoksille.

Kaikille uskonnollisten yhteisöjen palveluksessa oleville kansalaisille myönnetään ja maksetaan valtion eläke yleisin perustein lainsäädännön mukaisesti.

## Luku VI. VALTIOLLISET ELIMET JA USKONNOLLISET YHTEISÖT

### Artikla 29. *Valtiolliset uskontoasioiden elimet*

SNTL:n uskontoasioiden elin on tiedotus-, konsultointi- ja asiantuntijakeskus. Tässä ominaisuudessa se:

- ylläpitää ja koordinoi suhteita neuvostotasavaltojen, autonomisten tasavaltojen ja ulkovaltojen vastaavien laitosten kanssa;
- luo tietokannan SNTL:n uskonnollisista yhteisöistä ja omantunnonvapautta ja uskonnollisia yhteisöjä koskevan lain toteutumisesta;
- luo asiantuntijaneuvoston uskontotieteilijöistä, uskonnollisten yhteisöjen edustajista sekä ihmisoikeuskysymysten asiantuntijoista uskontotieteellistä asiantuntijakäsittelyä varten sekä antaa välttämättömissä tapauksissa virallisen asiantuntijalausannon valtionhallinnon elinten ja tuomioistuimen pyynnöstä;
- myötävaikuttaa uskonnollisten yhteisöjen pyynnöstä sopimusten teossa valtiollisten elinten kanssa ja antaa välttämätöntä apua kysymyksissä, jotka on ratkaistava valtiollisissa elimissä;
- myötävaikuttaa yhteisymmärryksen ja suvaitsevaisuuden lujittumiseen eri uskontokuntiin kuuluvien uskonnollisten yhteisöjen välillä niin kotimaassa kuin ulkomaillakin.

SNTL:n ministerineuvosto kokoonpanee SNTL:n uskontoasioiden elimen.

Neuvostotasavaltojen ja autonomisten alueiden uskontoasioiden valtionelimet kokoonpannaan ja ne toimivat SNTL:n, neuvostotasavaltojen ja autonomisten tasavaltojen lainsäädännön mukaisesti.

### Artikla 30. *Edesvastuu omantunnon vapautta ja uskonnollisia yhteisöjä koskevan lainsäädännön rikkomuksista*

Virkamiehet ja kansalaiset, jotka syyllistyvät omantunnonvapautta ja uskonnollisia yhteisöjä koskevan lainsäädännön rikkomuksiin ovat edesvastuussa SNTL:n, neuvostotasavaltojen ja autonomisten tasavaltojen lainsäädännön mukaisesti.

### Artikla 31. *Kansainväliset sopimukset*

Mikäli kansainvälisen sopimuksen, johon SNTL kuuluu, säädökset poik-

keavat omantunnonvapautta ja uskonnollisia yhteisöjä koskevan lainsäädännön säädöksistä, niin tällöin sovelletaan kansainvälisen sopimuksen säädöksiä.

Sosialististen Neuvostotasavaltojen Liiton Presidentti  
M. GORBATŠOV

Moskova, Kreml. 1 p:nä lokakuuta 1990

Venäjältä suomentanut Elina Kahla

TIETOJA KIRJOITTAJISTA/NOTES ON CONTRIBUTORS

- Irma-Riitta Järvinen:* Helsingin yliopiston folkloristiikan laitoksen assistentti. – Assistant lecturer at the Department of Folklore, University of Helsinki
- Vladimir Fjodorov/Fedorov:* Pappi, Leningradin hengellisen akatemian dosentti. – Archpriest, docent at Leningrad Theological Academy.
- Jarmo Hakkarainen:* Pastori, Joensuun ortodoksisen teologian laitoksen yliassistentti. – Senior assistant at the Department of Orthodox theology in Joensuu.
- Pentti Hakkarainen:* Kajaanin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra. – Rector of the Orthodox parish in Kajaani, Finland.
- Eira Hernberg:* Filosofian tohtori, Tampere. – Doctor of Philosophy, Tampere, Finland.
- Elina Kahla:* Valantehnyt kielenkääntäjä, venäläisen kulttuurin tutkija, Helsinki. – Licensed translator, researcher of Russian culture, Helsinki.
- Mikko Ketola:* Teologian kandidaatti, Helsingin yliopiston ortodoksian laitoksen tutkimusavustaja. – Master of Theology, assistant researcher at the Department of Orthodoxy, University of Helsinki.
- Elsa Kuittinen:* Teologian kandidaatti, Helsinki. – Master of Theology, Helsinki.
- Kimmo Kärkkäinen:* Filosofian ylioppilas, Helsinki. – Undergraduate student of Slavonic philology, Helsinki.
- Heikko Makkonen:* Teologian tohtori, Joensuun ortodoksisen teologian laitoksen johtaja ja käytännöllisen teologian vt. professori. – Doctor of Theology, Head of the Department of Orthodox theology in Joensuu, acting professor of practical theology.

- Marko Meijer:* Teologian ylioppilas, Helsingin yliopiston ortodoksian laitoksen tutkimusavustaja. – Undergraduate student of theology, part-time assistant researcher at the Department of Orthodoxy, University of Helsinki.
- Mihail Mudjukin/Mudyugin:* Arkkipiispa, Leningradin hengellisen akatemian professori. – Archbishop, Professor at Leningrad Theological Academ.
- A. I. Osipov:* Moskovan hengellisen akatemian professori. – Professor at Moscow Theological Academy.
- Madis Palli:* Eestiläinen teologian opiskelija Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian laitoksella. – Estonian student at the Department of Orthodox theology, University of Joensuu.
- Rauno Pietarinen:* Ilomantsin kirkkoherra. – Rector of the Orthodox parish of Ilomantsi, Finland.
- Matti Sidoroff:* Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian laitoksen eksegetiikan lehtori. – Senior lecturer of the Department of Orthodox theology, University of Joensuu.
- Veikko Tajakka:* Helsingin metropoliitta Tiihonin maallikonimi. – Civil name of Metropolitan Tikhon of Helsinki.