

ORTODOKSIA

31

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSIAN LAITOS

Toimituskunta

Matti Sidoroff, päätoimittaja

Metropoliitta Johannes

Martti Lindqvist

Olavi Merras

Veikko Purmonen

Viktor Railas

Kuopio 1981

CONTENTS

ARTICLES WITH ENGLISH SUMMARIES

<i>Deborah Belonick</i>	THE SPIRIT OF FEMALE PRIESTHOOD	5
<i>Juha Hämäläinen</i>	EVALUATIONS OF ORTHODOX MATRICULATION CANDIDATES ON THE RELIGIOUS INSTRUCTION IN SCHOOLS	46
<i>Helvi Parrukoski</i>	SERGEI OKULOV	88
<i>Igor Vahros</i>	PROTOPOP AVVAKUM AS DEFENDER OF THE »OLD FAITH» AND WRITER	116

COMMENTS

<i>Rauno Pietarinen</i>	A Seminar on the Significance of the Second Ecumenical Council for today's Christians in Chambésy, May 1 – July 4, 1981	144
<i>Veikko Purmonen</i>	The Consultation of the Conference of the European Churches in Cardiff, England, March 24–28, 1981	155
BOOK REVIEWS		160

Deborah Belonick

NAISPAPPEUDEN HENKI

Johdanto

Naisasialiikkeen klassisen teoksen Naisellisuuden harhat¹ ilmestyttyä sen tekijältä Betty Friedanilta kysyttiin, mikä hänen mielestään tulisi olemaan mullistavin naisten liikkeen aiheuttama muutos.

»En voi sanoa sitä nyt,» hän vastasi. »Ette uskoisi sitä kuitenkaan . . . se on teologinen.»²

¹ *The Feminine Mystique* (N.Y., W.W. Norton and Company, 1963), Suomessa: Naisellisuuden harhat, suom. Ritva Turunen ja Jertta Roos, Helsinki, 1967, Kirjayhtymä. Juuri tämä teos antoi sysäyksen naisten vapautusliikkeelle tällä vuosisadalla.

² *It Changed My Life* (N.Y. Random House, 1963) s. 290.

Seuraava tutkielma kirjoitettiin alun perin P. Vladimirin Ortodoksisessa Teologisessa Seminaarissa, Crestwoodissa, N. Y., Master of Divinity -arvoa varten vaadittavana oppinnäytteenä. Se julkaistaan tekijän luvalla, jolla on tekijänoikeus materiaaliin 1980. Kaikki oikeudet pidätetään.

Kiitän kirjailijoita ja kustantajia otteista, joita olen lainannut seuraavista teoksista: Kroll, Una: *Flesh of My Flesh*, copyright Darton, Longman and Todd, Ltd., Lontoo, 1975; käytetty kustantajan luvalla.

Durwell, F. X.: *The Resurrection*, copyright Sheed and Ward, N. Y., 1960.; käytetty kustantajan luvalla.

Bozarth-Campbell, Alla: *Womanpriest: A Personal Odyssey*, Paulist Press N.Y., copyright 1978; käytetty tekijän luvalla.

Florovsky, Georges: *Aspects of Church History: Volume Four in the Collected Works of Georges Florovsky ja Creation and Redemption: Volume Three in the Collected Works of Georges Florovsky*, copyright Nordland Publishing Company, 85 Evergreen Way, Belmont, Massachusetts 02178, 1975; käytetty kustantajan luvalla.

Heywood, Carter: *A Priest Forever*, copyright Harper & Row, N.Y., 1976, käytetty kustantajan luvalla.

Schaff, Philip, D.D., L.L.D. ja Wace, Henry, D.D., (toim.): *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, osat V ja VII, copyright Wm B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1892; käytetty kustantajan luvalla.

Tämän lausui nainen, joka ei pitänyt itseään erityisen uskonnollisena mutta joka tiesi, että naisten liike ennen pitkään aiheuttaisi psykologisen ja vihdoin myös hengellisen mullistuksen: syntyisi uusi tapa suhtautua Jumalaan ja ihmiskuntaan, uusi teologia.

Näin on todella käynyt, ja siitä todistaa naispappeuden leviäminen kristillisissä yhteisöissä.

Monet eri kirkkokuntiin kuuluvat kristityt ovat julistaneet, että naispappeuden tulo on merkki Pyhän Hengen toiminnasta. He näkevät siinä osoituksen Jumalan Hengen toiminnasta kristillisen yhteisön vapauttamiseksi patriarkaalisesta rakenteesta, jota he pitävät sukupuolisesti syrjivänä ja sortavana. Kannattajat ovat pitäneet naispappeutta merkinä, joka osoittaa kristillisten kirkkojen kehittyneen hengellisesti ja kulttuurillisesti vaiheeseen, jossa ne voivat »hyväksyä» naiset papiston joukkoon sen sijaan että pitäisivät heitä »toisen luokan kristittyinä».

Kannattajien mielestä naispappeus on terve merkki siitä, että kristilliset yhteisöt ovat vihdoinkin uskollisia P. Paavalin

Friedan, Betty: *It Changed My Life*, copyright Random House, Inc., N.Y., 1963; käytetty kustantajan luvalla.

Burghardt, Walter J., S. J., (toim.): *Woman: New Dimensions*, copyright Paulist Press, N.Y., 1975.

Heyer, Robert J. (toim.): *Women and Orders*, copyright Paulist Press, N.Y., 1974.

Hopko, Thomas: *The Spirit of God*, copyright Morehouse-Barlow Co., Inc., Wilton, Conn., 1976; käytetty kustantajan luvalla.

Squire, Aelred: *Asking the Fathers*, copyright SPCK, Lontoo, 1973; käytetty kustantajan luvalla.

Meyendorff, John: *Christ in Eastern Christian Thought*, copyright St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1975; käytetty kustantajan luvalla.

Lossky, Vladimir: *In the Image and Likeness of God*, copyright St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1974; käytetty kustantajan luvalla.

Lossky, Vladimir: *Orthodox Theology: An Introduction*, copyright St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1978; käytetty kustantajan luvalla.

Schapp, Joan: *Woman: Image of the Holy Spirit*, copyright Dimension Books, Denville, N. J., 1975; käytetty kustantajan luvalla.

sanoille: »Ei ole tässä juutalaista eikä kreikkalaista, ei ole orjaa eikä vapaata, ei ole miestä eikä naista; sillä kaikki te olette yhtä Kristuksessa Jeesuksessa» (Gal 3:28). Ennen naispappeuden tuloa laitoskirkkoja satoi patriarkaalinen rakenne, joka pelkällä olemuksellaan ylläpiti erottelevia, »seksistisiä» asenteita yhteisönsä naisten ja miesten keskuudessa. Mutta naispappi tunnusmerkkinä silmiemme edessä tämä jakaantuneisuus voitetaan; kulttuurin muovaamat kaavamaiset mies- ja naistyypit katoavat kristillisestä yhteisöstä ja siitä tulee todella paikka, jossa voi tulla osalliseksi Jeesuksen Kristuksen lupaamasta vapaudesta, tasa-arvoisuudesta ja oikeudenmukaisuudesta.³ Naisten pappisvihkimyksen puolestapuhujat ovat vakuuttuneita, että tämä on seurausta Pyhän Hengen vapauttavasta toiminnasta, jota ei pidä vastustaa.⁴

Jeesus Kristus velvoittaa kaikki kristilliset yhteisöt, myös ortodoksisen kirkon, vastaamaan tähän haasteeseen, sillä P. Johannes Teologi on kehottanut meitä sanoen: »Rakkaani, älkää jokaista henkeä uskoko, vaan koetelkaa henget, ovatko ne Jumalasta; sillä monta väärää profeettaa on lähtenyt maailmaan» (1 Jh 4:1). Tässä tilanteessa kristillisten yhteisöjen on selvästikin joko hyväksyttävä tai kiellettävä, että naispappeus on Pyhän Hengen hedelmä.

Tässä tutkielmassa väitetään, ettei naispappeus todellakaan ole Pyhän Hengen teko eikä kristinuskon täysi-ikäiseksi kasvamisen, sen kehityksen, merkki, kuten kannattajat väittävät. Se on pikemminkin vallankumouksen kuin kehityksen seurausta.

Nämä syytökset voidaan todistaa yksinkertaisesti tutkimalla sitä teologiaa, johon naispappeus perustuu, joka sitä

³ Näin vapautusaatteen kannattaja ainakin tulkitsisi muutamat Uuden testamentin kohdat kuten Gal 5:1 ja 3:28.

⁴ Tällainen asenne oli vallitsevana Kirkkojen Maailmanneuvoston konsultaatiossa Klingenthalissa, Ranskassa, syyskuussa 1979, jossa aiheena oli 'Naisten pappisvihkimys ekumeenisesta näkökulmasta' ja jossa itse olin läsnä.

ylläpitää ja on sen synnyttänyt. Olen vakuuttunut, ettei tätä teologiaa voida mitenkään pitää juutalaiskristillisen perinteen mukaisena, jos tällä tarkoitetaan niiden ihmisten perinnettä, jotka perustavat uskonsa pyhään Raamattuun, ortodoksisen katolisen kirkon seitsemään ekumeeniseen kirkolliskokoukseen (v. 325–787) ja kaikkiin idän ortodoksisen kirkon noudattamiin dogmeihin ja oppeihin.

Tässä tutkielmassa naispappeus nähdään suuren jäävuoren huipulla seisovana symbolina, jäävuoren, joka on syntynyt naispappeutta puoltavista teologisista harhakäsityksistä. Tarkoituksena ei ole niinkään käsitellä itse tuota symbolia, vaan tutkia kaikkia niitä teologisia oppeja, jotka sitä tukevat. Ne sisältävät juutalaiskristillisestä perinteestä poikkeavia käsityksiä ihmisestä, Pyhän Kolminaisuuden persoonista ja Jeesuksesta Kristuksesta itsestään.

Naisten pääsy papistoon ei ilmeisestikään ole pääongelma, josta kristillisten yhteisöjen tulisi keskustella. Kysymys naisten pappisvihkimyksestä ei saisi olla loputonta kärhämää siitä, ovatko naiset »kyllin hyviä», »kyllin puhtaita» tai »kyllin älykkäitä» kantamaan papin pukua tai ehtoollismaljaa, vihkimään avioliittoon, kastamaan, ohjaamaan, saarnaamaan tai puhumaan teologiaa yhtä hyvin kuin miehet. Aivan varmasti monet naiset *ovat*. Kysymys on paljon syvällisempi. Sen ydin on siinä, että naisten pappisvihkimystä puoltavat teologiset perusteet ovat pohjimmiltaan kristinuskon vastaisia. Sitä paitsi voidaan selvästi osoittaa, että tällä teologialla on sama filosofia kuin maallisella feministisellä liikkeellä; naisten vapautusliike vahvistaa tätä teologiaa. Toisin sanoen maallinen aatejärjestelmä eikä Pyhä Henki on naispappeutta tukevan teologian liikkeelle paneva voima.

Kristillisten yhteisöjen ei siis tulisi olla kiinnostuneita symbolista jäävuoren huipulla vaan tämän, naispapin henkilössä huipentuvan ilmiön takana olevista uskomuksista. Murtamalla jäävuorta pala palalta alamme nähdä, että verratessamme naisten vapautusliikkeen teologiaa perinteiseen kristilliseen teologiaan kuvassa on mukana kaksi erilaista

jumalaa ja kaksi erilaista ihmisyyttä.⁵ Koska näiden välillä on suuri ja selvä ero, voi todella sanoa siinä olevan kaksi erilaista maailmankatsomusta. Siten vain *toinen* näistä kahdesta voi väittää olevansa aidosti Jeesuksen Kristuksen Hengen mukainen; näkemykset ovat liian erilaisia, jotta molempia oppeja voitaisiin nimittää kristillisiksi.⁶ Ero on jopa niin suuri, että loppujen lopuksi on pakko puhua joko »naisten vapautusliikkeen pappeudesta» tai »miespuolisesta kristillisestä pappeudesta», jos tiedetään, että naispappeutta tukee ja muovaa ortodoksisen kirkon perinteisten oppien vastainen teologia.

Feministinen virike

Friedan samoin kuin hänen jälkeensä tulleet feministit ovat nähneet naisten vapautusliikkeen pohjimmiltaan jokaisen naisen psyydessä tapahtuvana liikkeenä. Naisen vapautuminen merkitsee, että hänen on katsottava syvälle itseensä päästäkseen perille, mitkä hänen asenteistaan ja toimistaan ovat ympäröivän patriarkaalisin kulttuurin tukahduttamia, ja antaakseen noiden tukahdutettujen tunteiden kohota tietoisuuteen, missä niitä voidaan käsitellä älyllisellä tasolla pikemminkin kuin tunteiden mahdollisesti vääristyneellä tasolla. Feministien mukaan miesten hallitsema yhteiskunta on ehdollistanut naiset uskomaan, että heidän on sovittava joihinkin kaavamaisiin rooleihin ollakseen naisellisia, vaikka nämä roolit sekä sortavat että masentavat heitä. He väittä-

⁵ Tietenkin naispappeuden puoltajat väittävät erojen syntyneen siksi, että he uskovat teologiansa kehittyneen Pyhän Hengen toiminnan kautta. Tämän tutkielman lähtökohta taas on, että »naisten vapautukseen» pyrkivässä teologiassa on hyvin vähän kristillisiä aineksia. Tietenkin myönnän, että feministinen teologia saattaa olla vapaamielisen länsimaisen teologian kehityksen tulosta, teologian, jolla on juurensa aina Augustinuksen virheellisessä opissa asti. Sittenkään se ei ole itäisen kirkon perinteen tai minkään tämän kirkon opin kehityksen tulos.

⁶ Tämä johtopäätös seuraa Efesolaiskirjeestä 4:4–5: »yksi ruumis ja yksi henki . . . yksi Herra, yksi usko, yksi kaste.»

vät, että naisia raastavat yhtäälle heidän todelliset tunteensa ja toisaalle sellaiset tunteet, joita miehet heiltä odottavat. Vapautuakseen sisäisestä henkisestä sekasorrosta naisten tulisi tehdä psyykinen matka tukahdutettujen asenteiden nostamiseksi alitajunnasta tietoisuuteen; tämä matka on samankaltainen kuin sielunsa kaksijakoista kaaosta pakenemaan pyrkivän jakomielitautisen psykologinen parantaminen.⁷

Naisten vapautusliikkeen huipentumisen jälkeen 1960-luvun lopulla feministit ovat kuitenkin määritelleet tämän »psyykkisen eheyden» päämäärän täsmällisemmin. »Psyykinen eheys» alkoi merkitä muutakin kuin Friedanin toivetta nostaa esille tukahdutettuja kunnianhimoja ja tunteita, jotka eivät ehkä olleet pelkästään »suloisia». Sen sijaan »psyykinen eheys» on tullut merkitsemään psykologisena »androgyniana» (kaksineuvoisuutena) tunnetun tilan saavuttamista.⁸

Vallitsevan feministisen määritelmän mukaan »androgynia» myöntää miesten ja naisten välillä olevan eroja, mutta väittää niiden olevan puhtaasti biologisia ja vaikuttavan vain ihmisten lisääntymistoimintoihin. »Muutoin miesten ja naisten tulisi saada vapaasti omaksua perinteisten miehisten ja naisellisten arvojen ja roolien parhaat puolet yhdistävä elämäntapa.»⁹ Tämän näkemyksen mukaan elämä vaatii yksilöltä yhä enemmän aloitekykyä ja vastaanottavaisuutta, hyökkäävyyttä ja herkkyyttä, kykyä kurittaa ja rohkaista, olla sekä voimakas että lempeä ja niin edelleen, siis kykyä yhdistää ominaisuudet, jotka amerikkalaisessa yhteiskunnassa määritellään maskuliinisiksi ja feminiinisiksi. Mitä lähemmäksi tätä ihannetta ihminen pääsee elämässään, sitä lähem-

⁷ Tätä psyykkistä matkaa kuvataan psykologi Carl Gustav Jungin (1870–1961) metodologiassa. Vaikka Jung joskus liittää miesten ja naisten luonteenpiirteet sukupuoleen, minkä vuoksi kaikki feministit eivät häntä hyväksy, monet vapautusliikkeen naiset hyväksyvät hänen kuvauksensa psyykkisen eheyden saavuttamisesta. Katso: *Women: New Dimensions*, Walter J. Burghardt, S.J., ed., (N.Y. Paulist Press, 1975), s. 185.

⁸ Mt., sivulla 159 on arvosteltu tätä feministien laajalti hyväksymää periaatetta.

⁹ Mt.

pänä »psykkistä eheyttä» hän on ja sitä inhimillisempi hänestä tulee. Androgyniaa ihanteellisena elämänmuotona pitävät ajattelijat ovat taipuvaisia painottamaan naisten ja miesten yhtäläisyyksiä paljon enemmän kuin heidän erojaan. Näin kummankin sukupuolen inhimillisen olemassaolon kuva on sama.¹⁰

Androgynia itse asiassa antaa ymmärtää, ettei miesten ja naisten välillä ole psykologisia eroja vaan pelkästään anatomisia.¹¹ Siten ihmisen sielullisen laadun ja hänen ruumiin tyyppinsä välillä ei välttämättä ole yhteyttä. Ilman ruumiillista muotoa, pelkästään psyykkisen identiteetin perusteella olisi mahdotonta erottaa toisistaan kahta olemassaolon muotoa, miehen ja naisen. Hengellisellä alueella kahta erillistä muotoa ei olisi olemassa.

Joka tapauksessa »psykinen matka eheyteen» on feministisen ideologian ydin.¹² Androgynisuuden saavuttamiseksi on tarpeen tehdä henkinen matka, odysseia, eheyteen tai »ihmiseksi tulemiseen». Feminismi on siis olemukseltaan elämänmuoto, sielullinen prosessi ja filosofia, joka vaatii ihmistä alinomaan määrittelemään itsensä itsestä käsin, jottei hän joutuisi toisen ihmisen luoman kaavamaisen ihmiskuvan kahlitsemaksi. Se on lähellä eksistentialismia oleva sisäinen tapahtumasarja, jonkinlaista oman itsensä mietiskelyä.¹³ »Feministiksi» voi nimittää vain kaavamaisen olemassaolon rajat murtanutta naista, jota patriarkaaliset mallit eivät sido.

On varsin mielenkiintoista, että tämä filosofia juontuu maallisesta naisten liikkeestä ja että jotkut kristityt ovat omaksuneet sen nähden siinä kristinuskon kanssa yhtäpitä-

¹⁰ Mt.

¹¹ Tämän määritelmän minulle esitti haastattelussa 23. 11. 1978 Melanie Kulig, joka opiskelee Connecticutin yliopistossa opiskelualanaan feminismi.

¹² Ks. Mary Daly: *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1973, useissa kohdin.

¹³ Kulig, 23. 11. 78: »Me pidämme feminismiä ihmisen ymmärtämiseen johtavana menetelmänä pikemminkin kuin päämääränä. Itsensä määrittelemisen itsestä käsin eikä suhteessa mihinkään muuhun on feminismin menetelmä.»

vän ideologian. Monet pitävät sitä Jumalan luokse vievänä hengellisenä tienä.¹⁴ Joillekin feminismi merkitsee Kristuksen Hengen, itse kristinuskon, löytämistä. Toiset kristityt ovat valinneet feminismin, koska heidän mielestään se on ideologia, jonka tulisi uudistaa nykyiset kristilliset rakenteet. Androgynian ihannetta, henkistä matkaa patriarkaalisten raja-aitojen läpi on nimitetty jopa kristilliseksi opiksi. Itse asiassa eräästä ideologiasta, *feminismistä*, on tullut joidenkin ihmisten teologiaa.

Esimerkiksi Alla Bozarth-Campbell ja Carter Heywood, kaksi naista, jotka vihittiin episkopaalisen kirkon papiksi v. 1974 ko. kirkon sääntöjä uhmaten, väittävät molemmat tehneensä tuon matkan eheyteen, joka on yksi feminismin keskeisiä ajatuksia. Heywood vakuuttaa:

Jos ensimmäiselle seminaarivuodelle oli leimaa-antava sielullinen haava, niin tätä toista vuotta sävytti nopea kasvu, jonka saatoin itse tuntea jo silloin, kun se alkoi. Voin lukea tämän kasvun kahden yhtäaikaisen ja toisiaan täydentävän tapahtumasarjan ansioksi: *psykoterapian ja naisten tietoisuuden kohottamisryhmän*, joita kumpaakin kartoitin aluksi ja joista kumpikin vei minut lähelle kristinuskon ydintä: oivalukseen, että oma olemukseni liikkui sopusoinnussa Pyhän Hengen kanssa.¹⁵(Korostus tekijän)

Toisessa kirjansa *A Priest Forever* kappaleessa Heywood antaa ymmärtää, että feminismi on »hengellisyttä», joka voi johtaa ihmiset näkemään kristillisen kutsumuksensa; feministinen psyykinen matka on hengellinen välittäjä, joka voi ohjata ihmisen lähemmäksi jumalallista kutsumustaan.¹⁶ Hän vakuuttaa, että juuri tämä hengellisyys sai hänet ryhtymään

¹⁴ Daly mt, s. 6 sanoo (vaikka hänen filosofiansa on nykyisin »jälki-kristilliner»), että ihminen voi lopulta tulla tuntemaan Jumalan feminismin välityksellä. Monet muut feministit pitävät androgyniasta tilaa mystisenä hengellisenä tilana, saman henkilön niin sanottujen miehisten ja naisellisten asenteitten mystisenä yhdistymisenä. Ks. Ruth Tiffany Barnhouse, M.D. teoksessa *Women and Orders to m.* Robert J. Heyer (N.Y. Paulist Press, 1974), s. 15.

¹⁵ *A Priest Forever* (N.Y., Harper and Row Publishers, 1976) s. 106.

¹⁶ Mts. 79.

papiksi: se oikeutti hänen tekonsa.¹⁷ Myös Bozarth-Campbell viittaa eheyttävään feministiseen ideologiaan useita kertoja kirjassaan *Womanpriest: A Personal Odyssey*, erityisesti sen viimeisessä luvussa, jonka otsikko on 'God is a Verb' (Jumala on verbi).¹⁸

Joka tapauksessa on selvää, että Bozarth-Campbellin ja Heywoodin mielestä feministisen ideologian tulisi muuttaa nykyisiä kristillisiä yhteisöjä. Molemmat ajattelevat, niin kuin monet muutkin feministikristityt, että eheytymisprosessin ja androgyynisen ihanteen tulisi koskea yhtä hyvin instituutioita kuin yksilön psyykeä. Kristillisten kirkkokuntien täytyy seurata tätä feminististä eheyden ihannetta joka tasolla: jotta pappissäädystä voisi kuvautua »täysi ihmisyyys, androgynia, eheys ja vapaus», siihen tulisi kuulua myös naisia.

Koska jotkut pitävät feminismiä sielullisena kokemuksena, joka voi johtaa näkemykseen, että Jumala on kehityksen alainen, sen opinkappaleita on tutkittava tarkoin. Tämä käy selvittämällä feministisen aatemaailman opit omaksuneiden kastettujen kristittyjen kehittämää »feminististä teologiaa». Näihin oppeihin sisältyy androgyyninen ihmismalli, androgyyninen käsitys Jeesuksesta Kristuksesta, ruumiin ylösnousemuksen kieltäminen tai harhakäsitys siitä sekä Pyhän Kolminaisuuden käsittäminen persoonattomaksi.

Kaikki nämä opit tukevat naispappeutta ja seuraavassa niitä on tarkoitus tutkia ja verrata ortodoksiin kristillisiin näkemyksiin.

Uusi olento

Androgyyninen ihmismalli on ensimmäinen feministisen teologian uskomus, jota on tarkasteltava. Feministikristityt¹⁹

¹⁷ Mts. 29.

¹⁸ *Womanpriest: A Personal Odyssey* (N.Y., Paulist Press, 1978) alkaen s. 198.

¹⁹ Nimitystä 'feministikristitty' käytetään tässä tutkielmassa uskovista, jotka ovat omaksuneet feministisen filosofian kristillisen uskonsa johtavana aatteena.

Näyttää siis siltä, että vaikka miehillä ja naisilla on sama arvo ihmisinä, heidän välillään on psykologista vuorovaikutusta, joka ei voisi toteutua androgyynisessä maailmassa, koska välttämätön toinen toistaan täydentävä suhde jäisi siinä puuttumaan. Raamattu osoittaa, ettei kumpikaan ihmisen muoto itsessään voi olla androgyyninen, koska naiset ovat *eser kenegdo*, so. kasvatusten suhteessa mieheen. Itse asiassa »androgynia» on käsite, joka ei mitenkään sovellu tähän syvään, toinen toistaan täydentävään suhteeseen. Androgynia on ihanne, joka ei anna ihmiselle eheyden ja ykseyden tunnetta vaan tyhjyyden, koska luotu täydellisyys siinä häviää.²⁴

Vieläkin vakavampaa on, että hyvin tärkeä rakkaussuhde tuhoutuu: eroottinen rakkaus häviää. Miehen ja naisen välinen rakkaus on Raamatun mukaan samantyyppinen kuin Jumalan ja luotujen välinen rakkaus²⁵ (Jes 54:5–6; 62:5). Profeetta Hoosea lausuu:

Sinä päivänä, sanoo Herra, sinä puhuttelet minua: 'Minun mieheni', etkä enää puhuttele minua: 'Minun Baalini'; ... Ja minä kihlaan sinut itselleni ikiajoiksi, kihlaan sinut itselleni vanhurskaudella ja tuomiolla, armolla ja laupeudella (Hoos 2:16, 19).

Korkeata veisua on myös pidetty kirjana Jumalan rakkaudesta kansaansa kohtaan, eroottisen kuvakielen avulla ilmaistusta rakkaudesta: »Minä olen rakkaani oma, ja minuun on hänen halunsa» (7:10). Myös profeetta Jeremia pitää tämän rakkauden puuttumista yhteisöstä suurena kirouksena (Jer 7:34; 16:19; 25:10; 33:11). Tällainen rakkaus säilyy yhtä tärkeänä Uudessa Testamentissa ja jopa lopunajallisessa Ilmestyskirjassa. Tosi kristityt eivät voisi hyväksyä ajatusta, että ihmisyyks »kehittyisi» sen ohi:

»... Tule tänne, minä näytän sinulle morsiamen, Karitsan vaimon.» Ja hän vei minut hengessä suurelle ja korkealle

²⁴ Burghardt; *New Dimensions*, s. 159–160.

²⁵ C.S. Lewis: *The Four Loves* (London, Collins Press, 1960) s. 91.

vuorelle ja näytti minulle pyhän kaupungin, Jerusalemin, joka laskeutui alas taivaasta Jumalan tyköä, ja siinä oli Jumalan kirkkaus; sen hohto oli kalleimman kiven kaltainen... (Ilm 21:9–10).

Jos eroottinen rakkaus tukahdutetaan ja morsiamen ja sulhasen (miehen/naisen) vastakkaisuus hävitetään hyväksymällä androgyyninen ihanne, ilmeisesti samalla juuritetaan ihmisyhteisöstä olennainen rakkauden muoto. Kysyin kerran nuorelta feministiltä, kuinka eroottinen rakkaus olisi mahdollista androgyynisessä maailmassa, jos miehen ja naisen toisiinsa täydentävä suhde kiellettäisiin. Kuinka rakkautta voi olla olemassa, jollei täydentävää tekijää ole läsnä?

»Päinvastoin,» hän vastasi, »kahden ihmisen välinen rakkaus olisi täydellisesti toisiaan täydentävää, sillä he eivät olisi sidottuja kaavamaisiin mies- ja naisrooleihin. Kaavamaiset toiminnot eivät määräisi kuinka he reagoivat toisiinsa: se voisi tapahtua täydellisesti ja varauksettomasti. Tällaista rakkautta voisi olla olemassa miehen ja naisen, naisen ja naisen tai miehen ja miehen välisessä suhteessa.»²⁶

On tarpeetonta sanoakaan, että tästä toinen toistaan täydentävän suhteen tulkinnasta huolimatta mies ja nainen eivät androgyynisessä rakkaussuhteessa nimenomaan täydennä toisiaan; siksi eräs rakkauden *laji* katoaa, juuri se rakkaus, joka heijastaa Jumalan rakkautta ihmiskuntaan. Jollei tämä rakkaus ilmene ihmisten maailmassa, silloin ihmiset tosiasiasa eivät voi tuntea sen rakkauden luonnetta, jolla Jumala luotujaan rakastaa. Toisin sanoen miehillä ja naisilla ei olisi minkäänlaista kokemusta siitä, *kuinka* Jumala rakastaa heitä, elleivät he olisi ihmisinä kokeneet eroottista rakkautta, joka elää yksinomaan ja täydellisesti miehen ja naisen toisiinsa täydentävässä suhteessa. Ihmisen jumalantuntemus siis vähenisi.

Toiseksi androgyyninen ihanne kumma kyllä tekee ihmisyden persoonattomaksi. Kuinka niin?

Feministit erehtyvät kuvittelemaan, että kaikki ihmisen

²⁶ Keskustelu Kuligin kanssa 23. 11. 1978.

piirteet ovat joko »maskuliinisia» tai »feminiinisiä» luonteeltaan ja että piirteiden summa voi tehdä ihmisen joko miehisemmäksi tai naisellisemmäksi hänen piirteistään riippuen.²⁷ Esimerkiksi ujoa ja herkkää ihmistä voidaan pitää jonkin verran naisellisena.

Ensimmäisen Mooseksen kirjan ihmisen kahta muotoa koskevan näkemyksen mukaan perinteiset kristityt taas ovat taipuvaiset uskomaan, että naisellisuus ja miehisuus ovat todellisia persoonallisia ominaisuuksia; ne ovat ihmisen olemassaolon ilmenemismuotoja. Sanat 'miehinen' ja 'naisellinen' eivät ole muita ihmisen ominaisuuksia luonnehtivia laatusanoja, vaan pikemminkin hänen välttämättömiä ominaisuuksiaan, persoonallisuuden ilmenemismuotoja. Ortodoksisen kristillisen näkemyksen mukaan miehisuus ja naisellisuus ovat Jumalan lahjoja, joiden tulee ilmetä ihmisen persoonallisuudessa ja käyttäytymisessä.²⁸ Androgyynisen ihanteen ongelma on, että miehen ja naisen olemuksen ykseyden varmistamiseksi ihmisen miehisuus tai naisellisuus tukahdutetaan. Hän tavallaan kadottaa osan luonnostaan; hän ei ole »vapautettu» vaan jotenkin vajaa: hän menettää erään ihmisenä olemisen ilmenemismuodon, ihmisyyteen kuuluvan ominaisuuden.

Androgyynisen ihanteen mahdottomuus on helposti osoitettavissa. Voidaanko esimerkiksi kuvitella, että ihminen yhtenä hetkenä on miehinen pyytäessään itsevarmasti palkan korotusta, ja seuraavana hetkenä naisellinen hyväksyessään alistuen esimiehensä kielteisen vastauksen? Näin juuri feministit näyttävät sanovan, kun he äänekkäästi ilmoittavat, ettei »miehisyyttä» ja »naisellisuutta» tai psykologista mies/nainen täydentymissuhdetta tai persoonallista laatua ole todellisuudessa olemassa.

Sukupuolisuus on kuitenkin varmasti paljon syvällisem-

²⁷ Bozarth-Campbell: *Womanpriest*, s. 168.

²⁸ Näin asian ilmaisi keskustelussa P. Vladimirin ortodoksisen teologisen seminaarin dogmaattisen teologian professori Sergei Verhovskoi.

pää.²⁹ Se on todella olemassa olennon persoonallisena ominaisuutena, joka ajaa häntä tiettyihin psykologisiin suuntiin, muovaa käyttäytymistä ja todellistuu kahtena muotona: miehenä ja naisena. Kieltäessään miehen ja naisen molemminpuolisen, hengellisen ja sielullisen täydentymissuhteen feministit joka tapauksessa hävittävät ihmisyhteisöstä olemattomiin erään rakkauden lajin ja elämän vaihtelevuutta lisääviä persoonallisia ominaisuuksia.

Androgyynisen kaavion seuraava kohta, josta perinteisten kristittyjen täytyy olla eri mieltä, on gnostilainen asennoituminen sielun ja ruumiin väliseen suhteeseen. Feministit pitävät sielun ja ruumiin mahdollisimman erillään toisistaan.³⁰ Miehenä ja naisena oleminen ovat heidän mukaansa biologisia tiloja; ihmisenä oleminen taas on psykologinen tila, jolla ei ole tekemistä ruumiinrakenteen kanssa.³¹

Tämä näkemys on täysin vieras juutalaiskristillisen perinteen mukaiselle käsitykselle sielun ja ruumiin muodostamasta kokonaisuudesta. Georges Florovsky sanoo:

Ihminen koostuu alun perin ruumiista ja sielusta. Ei sielu eikä ruumis erikseen ole ihminen. Ruumis ilman sielua on vain kuollut ruumis ja sielu ilman ruumista on haamu... Niin salattu kuin sielun ja ruumiin välinen liitto onkin, ihmisen välitön tietoisuus todistaa hänen psykofyysisen rakenteensa elimellisestä jakamattomuudesta. Kaikki kristilliset opettajat ovat alusta lähtien voimakkaasti korostaneet tätä elimellistä jakamattomuutta.³² Siksi sielun ja ruumiin erkaneminen toi-

²⁹ »... miehuus ja naiseus antavat ihmisluonnolle erilaisen olemassaolon muodon sekä henkisesti että ruumiillisesti. On oikein pitää näitä eroja suhteita koskevinä ja toiminnallisina, mutta samalla myös synnynnäisinä.» – Verhovskoin julkaisematon artikkeli: 'The Orthodox Understanding of the Relationship Between Man and Woman and the Christian Family.'»

³⁰ Barnhouse: *Women and Orders*, s. 24; Burghardt: *New Dimensions*, s. 159; Kroll: *Flesh*, s. 66, 91.

³¹ Bozarth-Campbell: *Womanpriest* s. 167–169; Mary Daly: *The Church and the Second Sex*, 2nd ed. (N.Y. Harper & Row, 1975) s. 34.

³² Georges Florovsky: *Creation and Redemption, The Collected Works of Georges Florovsky*, osa III, (Belmont, Mass., Nordland Publishing Co., 1976) s. 284, huom. 21.

sistaan merkitsee itse ihmisen kuolemaa, kokonaisuuden särkymistä, hänen olemassaolonsa, ihmiselämänsä katkeamista. Siten kuolema ja ruumiin hajoaminen merkitsevät tavallaan »Jumalan kuvan» häipymistä ihmisestä.³³

Sillä seikalla, että ihminen on »Jumalan kuva», oli varhaiskristittyjen ja heitä ennen juutalaisten käsityksen mukaan aina sekä ilmeinen »somaattinen» että psykologinen merkitys.³⁴

P. Ireneos tunnusti toisella vuosisadalla, että täydellinen ihminen on ruumis ja sielu, joita elävöittää Pyhä Henki:

...sillä täydellinen ihminen syntyy, kun Isältä Hengen saava sielu yhdistyy ja liittyy Jumalan kuvan mukaan muovatun lihallisen luonnon kanssa.³⁵

Jos liha on Jumalan kuva samoin kuin sielukin, ihmisen anatomisen olomuodon merkityksestä on sanottava myös jotakin. Anatomia ei ole pelkästään Jumalan tekemä myönnitys suvun jatkamista varten,³⁶ vaan anatominen muoto liittyy suoranaisesti sieluun ja tekee ihmisestä siten eheän olennon. Gregorios Nyssalainen sanoo: »Sielu on ruumiin sisäinen kuva».³⁷ Hän painotti yksilön olemassaolon ykseyttä ja jatkuvuutta.

Toisin kuin Platonin ja Aristoteleen aatteita kannattavat filosofit kristityt pitivät tiukasti kiinni tästä sielun ja ruumiin yhteydestä vieläpä kuoleman jälkeisessä elämässä. Florovsky huomauttaa:

³³ Mts. 106.

³⁴ Georges Florovsky: *Aspects of Church History, The Collected Works of Georges Florovsky*, osa IV (Belmont, Mass., Norcland Publishing Co., 1976) s. 96.

³⁵ A. Cleveland Cox, D.D., toim.: *The Apostolic Fathers, Justin Martyr and Irenaeus* (The Christian Literature Publishing Co., 1885) s. 531. Lainaus tekstistä *Adv. Haer.* 6.

³⁶ Monissa ortodoksisen kirkon patristisen perinteen kirjoituksissa itse asiassa sanotaan, että Jumala loi ihmisen mieheksi ja naiseksi ennalta nähden ihmiskunnan syntiin lankeemuksen suvun jatkamista varten. Tätä näkemystä ei kuitenkaan voida hyväksyä ortodoksisen kirkon viralliseksi teologiaksi. Ks. John Meyendorff: *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1975) s. 232, huom. 28.

³⁷ Lainaus Florovskyn teoksesta *Creation*, s. 124.

Ruumis kuuluu alusta lähtien ihmisen olemassaolon ykseyteen. Tämä oli ehkä alkuperäisen kristillisen sanoman hätkähdyttävien uutuuksien. Ylösnousemuksen ja ristin saarnaaminen oli pakanoille hullutusta ja heidän kompastuskivensä. Kreikkalainen mieli suhtautui aina hieman inhoten ruumiiseen. Platonilaiset ja orfilaiset aatteet vaikuttivat kristinuskon alkuaikoina voimakkaasti tavallisen kreikkalaisen asenteisiin, ja yleisesti ajateltiin ruumiin olevan eräänlainen »vankila», johon langennut sielu oli suljettu ja kahlehdittu. Kreikkalaiset uneksivat pikemminkin täydellisestä ja lopullisesta lihallisesta ruumiista erkanemisestä.³⁸

Feministikristityt jättävät mieluummin sielun ja ruumiin vastaavuussuhteen vaille huomiota, ja tällä on useita seuraamuksia. Ensiksikin se sallii heidän noudattaa erilaisia siiveellisiä periaatteita kuin perinteiset kristityt. Apostoli Paavali ja itse Herra Jeesus Kristus varoittivat ihmisiä »tekemästä syntiä omaa ruumistansa vastaan» (Mt 5:31–32; Jh 4:16–18; Jh 8:11; 1 Kr 6:18–20). Mutta androgyynisessä maailmassa ei yleensä ole välttämätöntä, että avioliitto on yksiavioinen ja heteroseksuaalinen.³⁹

Toiseksi feministikristityillä on taipumus panna hyvin vähän painoa ruumiin ylösnousemukselle, joka on yksi kristinuskon perusoppeja. Ruumiin ylösnousemuksen toivo heijastuu apostoli Paavalin sanoista: »Ja kun kylvät, et kylvä sitä vartta, joka on nouseva, vaan paljaan jyvän... kylvetään sielullinen ruumis, nousee hengellinen ruumis» (1 Kr 15:37, 44).

Mitä muuta sanottaneekin on todettava, että feministikristittyjen ihmiskäsitys on platonilainen ja origenistinen. Origenes, toisella vuosisadalla elänyt aleksandrialainen filosofi, väitti, »ettei ihmisen ruumiissa ole Jumalan kuvaa», ainoastaan hänen sielussaan. Vain sisäinen ihminen oli tehty Jumalan kuvaksi»⁴⁰ Ortodoksinen kirkko tuomitsi Origeneen vii-

³⁸ Mts. 115.

³⁹ Daly: *Second Sex*, johdanto s. 36; Kroll; *Flesh*, s. 103.

⁴⁰ Florovsky: *Aspects*, s. 95.

dennellä vuosisadalla hänen monien harhaoppisten käsityksiensä vuoksi.⁴¹ Näyttää kuitenkin siltä, että jotakin hänen ajattelustaan on herännyt henkiin feministikristittyjen mielessä, erityisesti näiden halussa erottaa hengellinen elämä ruumiillisesta. Saattaa myös olla, että läntisissä kirkkokunnissa rikkaruohojen tavoin versovat feministikristityt vain jatkavat suuntausta, joka alkoi läntisen skolastisen liikkeen myötä. Aelred Squire huomauttaa:

Muuan idän ja lännen kirkon hajaannuksen erityisesti länessä huomaamatta jäänyt seuraus oli, että skolastisen liikkeen kehittyessä lihan ja hengen välille syntyi vähitellen kuilu sekä teoriassa että käytännössä. Tämä ruumiillisen ja hengellisen erottaminen, jota Descartesin filosofia vahvisti ja jota teollisen vallankumouksen yhteiskunnalliset seuraukset korostivat, on jättänyt meille perinnöksi omana aikanamme kestävämmän epätodelliseksi jäävän kristillisyyden.⁴²

Joka tapauksessa Raamatun perinteisen tulkinnan ja idän ortodoksisen kirkon perinteen mukaan sielu ja ruumis ovat sangen läheisessä suhteessa toisiinsa. Täten feministit julistavat melkoisesti ihmisarvoa alentavaa, persoonatonta ihmisoppia, koska he kieltävät psyykkisen ja hengellisen sukupuolisuuden ja koska he murentavat sielun ja ruumiin olennaisen tärkeän vastaavuussuhteen.⁴³

Ylösnoussut Herra

Feministikristityt pitävät Jeesusta Kristusta täydellisenä androgyynisenä olentona, koska Raamatun mukaan Hän kykenei sekä tyypillisesti miehiin että naisellisiin tunteisiin.⁴⁴ He sanovat, että vaikka Jeesus Kristus oli biologisesti mies maallisen toimintansa aikana, ylösnoussut Herra oli androgyyni-

⁴¹ Schaff and Wace, toim.: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, osa XIV, s. 314.

⁴² *Asking the Fathers* (London, S.P.C.K., 1973) s. 56

⁴³ Kroll: *Flesh*. s. 100

⁴⁴ Feministit voisivat mainita sellaiset kohdat kuin Jh 2:14–17 ja Lk 13:34–35.

nen noudattaen feminististä »täydellisen, ehyen ja jakamatoman ihmisyyden» määritelmää.⁴⁵ He päättelevät, että pappien, jotka ovat Jeesuksen Kristuksen ikonin kaltaisia kuvia, tulisi myös olla sekä mies- että naispuolisia kuvastaakseen feministien määritelmän mukaista »jakamatonta ihmisyyttä».⁴⁶

Näitä kristologisia olettamuksia on syytä tutkia, sillä Kristuksen persoonaa koskevat erehdykset väistämättä aiheuttavat hajaannusta Kristuksen ruumiissa, Hänen kirkossaan ja itse kristillisessä uskossa.⁴⁷ Tulemme näkemään, että feministikristittyjen henki ja ruumis on toinen kuin ortodoksisen kirkon.

Tarkastelemme ensin olettamusta, että ylösnoussut Herra oli androgyyninen. Feministit kuvittelevat ylönousseen Herran miehenruumiistaan vapautuneeksi hengeksi:

Elävänä ihmisolentona Kristus oli mies. Hänen sukupuolensa oli osa häntä; kuitenkin se ei ollut hänen kokonaisuutensa, ja kun hän kuoli, hän vapautui sen rajoituksista . . . Inhimillinen Kristus oli jakamattoman ihmisyyden edustaja, kuitenkin nyt elävien miesten ja naisten täytyy vielä hyväksyä ruumiinsa rajoitukset.⁴⁸

Myöskään Ruth Barnhousen määritelmän mukaan elävä, ylösnoussut Kristus ei enää ole miespuolinen:

Lihaksi tulemiseksi oli välttämätöntä valita sukupuoli . . . Ensimmäisellä vuosisadalla Jeesuksen *oli pakko* olla mies ja siksi hän oli, vaikka elävä Kristus on androgyyninen.⁴⁹

Toiset sanovat eukaristian edustavan Kristusta ylönousemuksen kunniaa eikä siis miehenä tai naisena.⁵⁰

⁴⁵ Kroll: *Flesh*, s. 102

⁴⁶ Ortodoksinen käsitys pappeudesta pitää pappia Jeesuksen Kristuksen, Hänen kuvansa ja läsnäolonsa ikonina. Ks. Arkkimandriitta Kallistos Ware: *Man, Woman, and the Priesthood of Christ*, artikkeli antologiassa, jonka St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y. lähiaikoina julkaisee.

⁴⁷ Florovsky: *Creation*, s. 186

⁴⁸ Kroll: *Flesh*, s. 102–103.

⁴⁹ *Women and Orders*, s. 23.

⁵⁰ Tämä näkemys esitettiin myös Kirkkojen maailmanneuvoston naisten pappisvihkimystä koskeneessa konsultaatiossa syyskuussa 1979 Klingenthalissa, Ranskassa.

Kaikissa tapauksissa feministikristityt yrittivät vähätellä Kristuksen miespuolisuuden merkitystä Hänen maanpäällisen toimintansa aikana ja hävittää sen kokonaan Hänen ylösnousemuksensa jälkeen. Tällainen kristologia olisi yhtäpitävä heidän antropologiansa kanssa, joka myöskin vähättelee mies/nainen -polariteetin merkitystä ja näkee ihmisen sielun ja ruumiin välillä eksistentiaalisen kuilun.

Mutta onko tämä totuudenmukaista teologiaa Jeesuksesta Kristuksesta? Feministikristityt ovat kiistäneet ruumiillisen ylösnousemuksen eliminoidakseen »ikuisen miehuuden» käsitteen Kristuksesta. Raamatullisesti tämä kuitenkin on väärin. On totta, että apostoli Paavali (2 Kor 3:17) tunnistaa ylösnoussseen Kristuksen Hengeksi, mutta juutalaisen ajattelutavan mukaan:

Tämä Kristus ei varmasti ole mikään persoonaton fluidi. Vieläpä silloin, kun apostoli Paavali pitää Kristusta tai hänen ruumistaan sinä elämänpiirinä, jossa uskova syntyy ja kasvaa, *hän ei pidä tuota ruumista aineettomana substanssina: se pysyy hänen ajattelussaan aina Vapahtajan fyysisenä ruumiina*. Ylösnousemuksesta käytetään sanaa »ἀνάστασις»; sen sai aikaan verbin »ἐγείρειν» (herättää unesta) osoittama jumalallinen toiminta. Se, joka »nousee ylös» (»ἀνίστασθαι»), se, joka herätetään, on sama kuin se, joka vaipui kuolonuneen: »Hänet haudattiin ja . . . hän nousi kuolleista kolmantena päivänä» (1 Kor 15:4)⁵¹. (Korostus tekijän)

Ajatus ruumiin vaipumisesta uneen ylösnousemuksen toivossa osoittaa, ettei ylösnoussut ihminen kadota miehistä tai naisellista laatuaan. Paremminkin hänestä, sielusta ja ruumiista, tulee »Hengen eläväksi tekemä», kuten F. X. Durwell sanoo:

Emme ole löytäneet tekstistämme mitään, mikä kieltäisi ylösnoussseen Kristuksen ruumiin aineellisuuden, vaan ensimmäisen korinttolaiskirjeen vahvistuksen (15:45): »viimeisestä Aadamista tuli eläväksitekevä henki.»⁵²

⁵¹ F.X. Durwell: *The Resurrection* (N.Y. Sheed and Ward., 1960) s. 101.

⁵² Mts. 103.

Muuan idän isistä, Athenagoras Ateenalainen, myös huomautti tästä toisella vuosisadalla:

Näin ollen ihmisen täytyy ikuisesti muodostua sielusta ja ruumiista. Sillä ellei ole ylösnousemusta, ihmisluonto ei enää ole inhimillinen.⁵³

Oppi Herran ruumiillisesta ylösnousemuksesta on olennainen kristilliselle pelastusopille. Jollei Kristus olisi noussut ja ellei Hänen lihaansa olisi kirkastettu, minkäänlainen yhteys Jumalan ja ihmisen välillä ei olisi mahdollinen. Kristuksen oli vietävä meidän ihmisyytemme *omassa ruumiissaan* taivaaseen.⁵⁴ »Jumalallisen suunnitelman perimmäinen tarkoitus on siis ihmisen jumalallistuminen:»

jotta kaikki ihmiset voisivat tulla osalliseksi koko Jumalasta (*θεὸς ὅλος ὅλοις μετεχόμενος*), ja jotta, samalla tavalla kuin sielu ja ruumis ovat yhdistyneet, sielulle ja sen kantajalle, ruumiille, kävisi mahdolliseksi tulla osalliseksi Jumalasta, jotta sielu saisi muuttumattomuuden (*τὴν ἀτρεψίαν*) ja ruumis kuolemattomuuden, ja vihdoin, jotta koko ihminen voisi tulla Jumalaksi ihmiseksi tulleen Jumalan armon jumalallistamana ja tulla sielultaan ja ruumiiltaan täydelliseksi ihmiseksi luonnostaan ja sielultaan ja ruumiiltaan täydelliseksi Jumalaksi armosta. (Korostus tekijän)⁵⁵

Kumotessaan Kristuksen ruumiillisen ylösnousemuksen tosiasian feministit joutuvat luopumaan omasta ikuisesta, jumalallistetusta, persoonallisesti eheästä olemassaolostaan. Apostoli Paavali kirjoittaa: »... jos Kristus ei ole noussut kuolleista, turha on silloin meidän saarnamme, turha myös teidän uskonne... Jos Kristus ei ole herätetty, niin teidän uskonne on turha, ja te olette vielä synneissänne» (1 Kr 15:14, 17). Ortodoksisen perinteen mukaan Kristus on edelleen mies ylösnousemuksen jälkeenkin, ja Raamattu vahvis-

⁵³ Florovsky: *Creation*, s. 293, huom. 62.

⁵⁴ Briane K. Donne: »The Significance of the Ascension of Jesus Christ in the New Testament,» *The Scottish Journal of Theology*, 30. 6. 1977 s. 555–569.

⁵⁵ P. Maximos Tunnustaja, lainaus Meyendorffin teoksessa *Christ in Eastern Christian Thought*, s. 143.

taa tämän (1 Jh 2:3; Ap 8:55; Ilm 2:13–18). Siksi ruumiin ylösnousemus on yksi pääkiistakysymyksistä feministikristittyjen opin ja ortodoksisen kristillisen opin välillä.

Feministien toinen kristologinen omituisuus ruumiin ylösnousemuksen kieltämisen ohella on Kristuksen yleisen ihmisyyden liiallinen korostaminen ja Hänen miehisyytensä vähätteleminen:

Omaksuessaan ihmislihan Kristus hyväksyi äitinsä lihan omakseen. Yhteen persoonaan Jeesus sisällytti kaikki ihmisyyden elementit. Näiden ihmisyyden perusosien yhtyminen on niin täydellistä Kristuksessa, että on mahdotonta erottaa Hänessä aineksia, jotka voitaisiin leimata »naisellisiksi» tai »miehisiksi»: Hänen elämänsä ei lainkaan antaudu eriteltäväksi tuolla tavalla. . . Mielestäni on tärkeätä ymmärtää, että Kristus on sekä miesten että naisten eheyden malli.⁵⁶

Toki ortodoksinen kirkko itsekin on monesti tunnustanut tämän Kristuksen yleisen ihmisyyden opin:

Leontius Jerusalemlainen väittää, että Kristuksen hypostaasi, koska se on Logoksen hypostaasi, ei ole »erityinen» (*ιδιή*) vaan »yleinen» (*κοινή*), ja että juuri tämän vuoksi Raamattu osoittaa, että Kristuksen ihmisuus on yksinkertaisesti olla 'liha'; sillä Kristus yhdistää »koko ihmiskunnan» (*πᾶσαν τὴν ἀνθρώπιότητα*) jumaluuteen, ei vain yhtä ihmisrodun yksilöä. Sana »liha» on ihmislouentoa kokonaisuudessaan merkitsevä yleisnimi.⁵⁷

Mutta lisäksi ortodoksinen kirkko on myös eri aikoina tähdentänyt Kristuksen miehisyyttä, Hänen erityistä olemassaolon muotoaan ihmisenä:

Ja Hän (Kristus) oli täydellinen Uhri. . . Mies, koska Hänet uhrattiin Aadamın puolesta; tai pikemminkin Voimakkaampi voimakkaan puolesta, kun ensimmäinen ihminen oli langennut syntiin; ja pääasiallisesti, koska Hänessä ei ole mitään

⁵⁶ Kroll: *Flesh*, s. 101.

⁵⁷ Meyendorff: *Christ in Eastern Christian Thought*, s. 74. Ks. myös Kyrillos Aleksandrialaisen kirjettä Johannes Antiokialaiselle teoksessa *Nicene and Post-Nicene Fathers*, osa XIV, s. 251. Vrt. neljännen ekumeenisen kirkolliskokouksen horos teoksen samassa osassa.

naisellista, ei mitään epämiehekästä . . .⁵⁸ Kuvaamaton Kristus olisi myöskin ruumiiton Kristus; mutta Jesaja (8:3) kuvaa hänet miespuoliseksi olennoiksi (*ἄρσῆν τεχθείς*) . . .⁵⁹

Ortodokseille muistutetaan alinomaa, että Jeesus Kristus oli nimenomaan yksilö, mies, sen lisäksi että hänessä oli koko ihmiskunnalle yhteinen luonto. Raamatun sana ja ikonografia kuvaavat kirkon jäsenille ylösnousseen Herran mieheksi. Kristuksen miehisyys ei siten näytä olevan ohimenevä eikä sattumanvarainen olemisen muoto (Jh 1:18; 1 Jh 4:9).

Feministinen teologia antaa ymmärtää, ettei Kristus tullut maailmaan toisessa ihmisyyden kahdesta muodosta (1 Ms 2:18), todellisena miehenä, vaan jonkinlaisena »ihmisyyden henkenä», joka oli kahlittu ruumiiseen, vailla yhteyttä hänen persoonaansa. Ajatus androgyynisestä Kristuksesta tuo mieleen miespuolisen robotin, ei eheätä ihmisolentoa. Feministit jättävät myös huomiotta Raamatun Jeesuksesta käyttämän kuvakielen, joka useimmiten kuvaa Herraa henkilöksi, jolla on valta (Lk 20:1–8), yljäksi (Ef 5), pääksi (Ef 5:21–32), kuninkaaksi (Lk 19:38), teurastetuksi karitsaksi (Ilm 5:12), tuomariksi (Ilm 19:11), kirkon täydelliseksi palvelijaksi (Lk 22:27), pojaksi (Jh 1:18) ja vapahtajaksi (Ef 5:21–32) – kaikki nämä ovat perinteisesti miespuolisia kielikuvia. Sen sijaan he keskittävät huomionsa muutamaa Herran äidillisestä lempeydestä kertoviin kappaleisiin (Lk 13:34–35).

Mutta ortodoksisen perinteen mukaan, kuten Gregorios Naziansilainen (300-luvulla elänyt teologi) huomauttaa, Jeesuksen Kristuksen tehtävä ja toiminta nähdään verrattomasti enemmän sankarillisen, rohkean, uhrautuvan, arvovaltaisen, kiihkeän käyttäytymisen ilmentymänä kuin äidillisen hellyyden. Tietenkin nöyryys, armo ja myötätunto olivat osa Kristuksen persoonallisuutta, mutta nämä ominaisuudet tekivät

⁵⁸ *Nicene and Post-Nicene Fathers*, osa VII, s. 427. P. Gregorios Naziansilainen »Second Oration on Easter».

⁵⁹ Theodoros Studites Meyendorffin lainauksen mukaan teoksessa *Christ in Eastern Christian Thought*, s. 186.

hänenä Naziansilaisen mukaan täydellisen miehen, ei täydellistä androgyynistä olentoa.⁶⁰

Joka tapauksessa on selvää, että uudet antropologiset aatteet ovat alkaneet muovata uutta kuvaa Jeesuksesta Kristuksesta. Mutta kuten on osoitettu, tämä uusi feministikristittyjen luoma kuva vääjäämättä muuntaa perinteistä käsitystä miespuolisesta Kristuksesta ja ruumiin ylösnousemuksesta, kaikkien kristittyjen toivosta (1 Kr 15:14, 17).

Pyhä Kolminaisuus

Jumalan nimet ja kolminaisuuskäsitys ovat toinen kiistakysymys feministikristittyjen ja ortodoksien välillä. Feministikristityt yleensä vastustavat Pyhän Kolminaisuuden nimittämistä perinteisin raamatullisin nimityksin Isä, Poika ja Pyhä Henki. He väittävät näiden nimitysten jumalallistavan maskuliinisuuden ja antavan naisille miespuolisen kuvan palvottavaksi. Lisäksi tämä kuva saa naiset tuntemaan itsensä huonommiksi ja tuntemaan, että he jäävät liturgisen palvonnan ulkopuolelle. Edelleen he sanovat, että miespuolisten Jumalan nimitysten käytöllä on yhteiskunnallisia seuraamuksia: naiset jäävät kolmanneksi valtajärjestyksessä – Jumala, miehet, naiset.

Siksi feministikristityt ovat ehdottaneet uusia nimityksiä Jumalalle: »Äiti», Jumala »Verbinä»⁶¹, tai »Luojan, Vapahtajan ja Pyhittäjän» muodostama Kolminaisuus. Bozarth-Campbell vakuuttaa:

... me puhumme Kolminaisuuden persoonista käyttäen sanoja Luoja, Vapahtaja ja Pyhittäjä, korostaen Jumalan toimintaa pikemminkin kuin patriarkaalisen yhteiskunnan luomaa yksipuolista seksuaalista kuvakieltä. Uskontunnustuk-

⁶⁰ *Nicene and Post-Nicene Fathers*, osa VII, Naziansilaisen puheen XIII kappale, s. 422–434, erityisesti s. 427.

⁶¹ Bozarth-Campbell: *Womanpriest*, s. 198 seur.; Daly: *Beyond*, s. 43.

sessä Jumalan tuonpuoleisuus tunnustetaan Luojan ensimmäisessä Persoonassa, joka on kieliopillisen suvun yläpuolella; immanentti maskuliinisuus tunnustetaan Jeesuksen ihmispersoonassa (vaikkakaan ei välttämättä ikuisessa Kristuksessa, Luovassa Sanassa); ja immanenttia feminiinisyyttä ylistetään Pyhässä Hengessä, Elämän Antajassa.⁶² (Korostus tekijän)

Kolminaisuuden kaavaansa Bozarth-Campbell on yrittänyt sisällyttää sekä miespuolisuuden että naispuolisuuden, sekä immanentteja että transsendentteja aineksia antaakseen ihmiskunnalle mieleisen kristillisen Jumalan. Mutta näin tehdessään hän määrittelee Kolminaisuuden persoonat ominaisuuksina ja toimintoina – »Luoja, Vapahtaja ja Pyhittäjä». Hänen teologiansa heijastaa selvästi feminististä antropologiaa, joka myös tähdentää ominaisuuksien ja luonteenpiirteiden (ihmisluonnon) merkitystä enemmän kuin *persoonallista olentoa*, joka on noiden ominaisuuksien yläpuolella ja hallitsee niitä. Bozarth-Campbellin ehdottamat nimet eivät kerro mitään siitä *kuka* Jumala on, ne ilmoittavat vain *mitä* Jumala tekee. Persoonallinen Jumala näyttää kadonneen.

Miksi? Vastataksemme meidän täytyy tutkia ortodoksisen kirkon perinteisiä opetuksia Kolminaisuudesta siinä muodossa kuin ne on johdettu Uudesta testamentista, määritelty varhaisessa patristisessä kirjallisuudessa, ja sen perusteella kuinka uskovat naiset ja miehet ovat niistä todistaneet kirkon liturgisessa elämässä.

Ensiksikään Raamattu ei koskaan pelkistä Kolminaisuuden persoonia yksinomaan armotalouden funktioiksi. Jos lummme Raamattua huolellisesti, näemme, että sen mukaan Kolminaisuuden persoonat suorittavat kaikki armotalouden tehtävät yhteistoiminnassa. Esimerkiksi Poika ja Henki ovat maailman luojia samoin kuin Isäkin (Jh 1:1–3; 1 Ms 1:2). Isä ja Henki herättivät Kristuksen kuolleista (Ap 2:24; Rm 1:4) ja täten toteuttavat myös meidän pelastuksemme. Ja mitä pyhit-

⁶² Bozarth-Campbell: *Womanpriest*, s. 214.

tämiseen tulee, myös Isällä ja Pojalla on tämä voima (Ef 5:26; 1 Ts 5:23). Raamatun mukaan on itse asiassa mahdotonta erottaa toisistaan Kolminaisuuden jäseniä sen perusteella mitä he tekevät. Gregorios Nyssalainen (300-luvulla elänyt teologi) huomauttaa tästä puhuessaan nimityksestä »Lohduttaja», että ei edes se sana ole yksinomaan Pyhän Hengen nimitys, »... sillä Daavid sanoo Isälle: 'sinä, Herra, minua autat ja lohdutat' (Ps 86:17), ja suuri apostoli käyttää Isästä samaa kieltä sanoessaan: 'Kiitetty olkoon meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen Jumala ja Isä, laupeuden Isä ja kaiken lohdutuksen Jumala, joka lohduttaa meitä kaikessa ahdistussessamme' (2 Kr 1:3–4).»⁶³

Täten ortodoksinen kirkko edellyttää, että Jumalasta käytetään persoonallisia nimiä eikä niitä, jotka kuvaavat sitä, mitä Hän tekee. Hyvä esimerkki tästä surullisen kuuluisasta jumalallisilla nimillä »ilveilystä» ilmeni P. Atanasioksen aikana neljännellä vuosisadalla. Atanasios puolusti perinteisiä trinitaarisia nimiä muuatta ryhmää vastaan, joka halusi kutsua yhtä Kolminaisuuden persoonaa mieluummin »Luojaksi» kuin »Isäksi». Tämä ryhmä kannatti areiolaista harhaoppia, joka ei tunnustanut Jeesusta Kristusta Jumalan Pojaksi vaan pelkästään korkeammaksi olennoiksi: siksi Jumalaa ei ollut oikein nimittää »Isäksi».⁶⁴

Puhuessaan tästä aiheesta Atanasios yritti selvästi osoittaa raamatullisten jumalallisten nimitysten »Isä, Poika ja Pyhä Henki» tärkeyden. Hän vaati, että näitä nimityksiä on käytettävä puhuttaessa Jumalan persoonallisesta olemassaolosta, Hänen ontologisesta olemassaolostaan, Hänen olemassaolostaan kolmena persoonana rakkauden yhteydessä, Kolminaisuuden keskinäisistä suhteista, koko Hänen olemuksestaan. Kun on puhe Jumalan pelastussuunnitelman

⁶³ *Nicene and Post-Nicene Fathers*, osa V, *Against Eunomius*, II kirja, s. 128.

⁶⁴ Tämän harhaopin historiallista selitystä ks. Philip Schaff: *History of the Christian Church*, osa III (Grand Rapids, Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1910) s. 618–649.

mukaisista teoista luotuja kohtaan voimme kuitenkin käyttää sellaisia nimityksiä kuin »Luoja, Vapahtaja, Neuvonantaja» ja niin edelleen.

Jumalan ontologisia nimiä on kuitenkin yhä käytettävä osoittamaan Jumalan olemuksen todellista luonnetta. Atanasios sanoo:

Mutta Jumalan »Olemuksella» on ehdoton ontologinen etusi- ja ennen Jumalan toimintaa ja tahtoa. *Jumala on paljon enemmän kuin vain »Luoja»*. Kutsuessamme Jumalaa »Isäksi» me tarkoitamme jotakin korkeampaa kuin Hänen suhdetaan luotuihin. (Korostus tekijän)⁶⁵

»Jumalasta voi käyttää kahdenlaisia nimiä. Toiset viittaavat Hänen tekoihinsa ja toimiinsa (Luoja, Vapahtaja ja Pyhittäjä) – siis Hänen tahtoonsa ja viisauteensa – toiset (Isä, Poika ja Pyhä Henki) viittaavat Jumalan olemukseen ja olemiseen. P. Atanasios vaati, että nämä kahdenlaiset nimet oli pidettävä muodollisesti ja johdonmukaisesti erillään.»⁶⁶ Havainnollistaaksemme asian: jollei olisi luotuja, lakkaisiko Luoja olemasta? Ellei syntisiä olisi, lakkaisiko Vapahtaja olemasta? Ellei kristittyjä olisi, kenet Pyhittäjä pyhittäisi?

Jumalallisten nimien täytyy kuvata muutakin kuin jumalallisen viisauden tahtoa ja toimintaa. Itse persoonille on annettava oikeat nimet. Jollei niin tehtäisi, Jumala olisi persoonaton ja hänen olemassaolonsa itse asiassa riippuisi luoduista. Hänet määriteltäisiin sen mukaan, mitkä Hänen toimintansa ja ominaisuutensa ovat luotuihin nähden eikä kolmeksi toistensa kanssa yhteydessä olevaksi persoonaksi. Häntä voitaisiin nimittää »Hyväksi, Pyhäksi, Lohduttajaksi, Jumalalliseksi, Auttajaksi, Puolustajaksi», sekä käyttäen monia muita Raamatussa mainittuja ominaisuuksia, mutta nämä nimet eivät riitä kuvaamaan Kolminaisuuden persoonia ja niiden keskinäistä suhdetta eikä persoonilla voisi olla yksilöllistä, itse ominaisuuksien yläpuolelle kohoavaa luonnetta.

⁶⁵ *Contra Arians*, I. 33, Florovskyn lainaamana teoksessa *Aspects*, s. 52.

⁶⁶ Florovsky, *Aspects*, s. 52.

Persoonallisen eikä pelkästään toiminnallisen Jumalan idea on olennainen niille ihmisille, joiden juuret ovat juutalais-kristillisessä perinteessä. Ensiksikin Jumala ilmoitti itsensä persoonallisena: »Minä olen se, joka minä olen,» Hän sanoi Moosekselle (2 Ms 3:14). Tällainen persoonallinen oppi Pyhästä Kolminaisuudesta mahdollistaa kaikkein läheisimmän suhteen Luojan ja luotujen välillä. Vladimir Lossky kirjoittaa:

(Jumala) on persoonallinen Absoluutti, joka asettuu suhteisiin ihmisten kanssa. Juutalaisuus ennen Kristusta käsitti asian näin, samoin tekee uskova juutalainen tänäänkin. Lainatakseni Martin Buberin todistusta: »Israelin suuri saavutus ei ollut siinä, että se opetti yhdestä totisesta Jumalasta, joka on ainoa Jumala, kaiken olevan lähde ja loppu, vaan siinä että se osoitti olevan todella mahdollista puhua Hänelle, sanoa Hänelle 'Sinä', seistä Hänen kasvojensa edessä.» Israel ensimmäisenä ymmärsi ja todella eli niin, että elämä oli ihmisen ja Jumalan välistä vuoropuhelua.⁶⁷

Toiseksi, jos Jumala määritellään *persooniksi* – Isä, Poika ja Pyhä Henki – silloin ihmisyyden alkukuva antaa luoduille ylevämmän esikuvan seurattavaksi. Ei ollut tarkoitus, että luodut olisivat alituisesti muuttuvia ihmisluonnon pisaroita, jotka hetken mielihohteesta vaihtelevat suhtautumistaan. Heidät luotiin *persooniksi* (niinkuin Jumala on persoonia), jotka kohoavat ihmisluonnon yläpuolelle, ylittävät hänen ominaisuuksiensa rajat ja muovaavat niitä sopivaksi katsomallaan tavalla.

Lopuksi feministikristittyjen pyrkimys julistaa voimien, toiminnan ja tehtävien Jumalaa johtaa persoonattomaan ihmisen alkukuvaan. Sellaiset nimet kuin »Luoja, Vapahtaja ja Pyhittäjä» tai lukemattomat muut mahdolliset, vaikkakaan ne eivät ole vääriä, eivät kuitenkaan riitä kuvaamaan Pyhän Kolminaisuuden syvällistä todellista luonnetta.

On kuitenkin syytä kysyä, että jos Jumalasta on käytettävä

⁶⁷ *In the Image and Likeness of God* (Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1974) s. 129

persoonallisia nimiä, *millaisten* nimien tulisi kuvata Kolminaisuutta. Mitkä ovat parhaat nimet persoonalliselle Jumalalle, joka on Kolme yhdessä? Miksi kirkko muodollisesti hyväksyy nimet »Isä, Poika ja Pyhä Henki» ja pitää niitä sopivimpina?

Voidaksemme vastata meidän on jälleen kuunneltava Gregorios Nyssalaista, itse Raamattua ja tarkasteltava Kolminaisuuden kolmea persoonaa sellaisina kuin He ovat itsensä ilmoittaneet.⁶⁸

Gregorios Nyssalainen joutui aikanaan vastatusten eunomialaisina tunnetun lahkon kanssa, joka uskoi, että Kristus oli luonnoltaan erilainen kuin Jumala, Isä, ja että hän oli luotu voima. Tästä uudesta opetuksesta kauhistuneena Gregorios yritti selittää Pyhän Kolminaisuuden luonnetta, sen persoonien välisiä suhteita ja sitä, miksi oli pidettävä kiinni nimistä »Isä, Poika ja Pyhä Henki». Kaikkein tärkeintä Gregorioksen opetuksen mukaan oli, että poikkeaminen näiden perinteisten nimien käytöstä johtaa opillisiin erehdyksiin. Hän varoitti, että jollei näitä täsmällisiä nimiä käytetä, syntyy Kolminaisuuden todellisuudesta epäselvä kuva, harhakäsitys, ja näemme erheellisen kuvan Jumalasta. Kaikki muut nimet »... johtavat terveestä opista poikkeamiseen».⁶⁹ Gregorios yritti selittää miksi.

Ensiksikin hän sanoi, että ei ole pätevämpää teologia kuin Herra itse, joka pakottamatta ja harhaan johtamatta nimitti Jumaluutta »Isäksi, Pojaksi ja Pyhäksi Hengeksi».⁷⁰ Nämä nimet eivät osoita Jumalan olevan mies tai miespuolinen, sillä Jumala ylittää ihmissukupuolten rajat. Pikemminkin ne viittaavat Kolminaisuuden persoonien välisiin suhteisiin ja osoittavat ne erillisiksi persooniksi, jotka kuitenkin elävät rak-

⁶⁸ Ortodoksinen kirkko uskoo, että Jumala on ilmaissut itsensä kolmena persoonana, jotka yhdessä istuvat valtaistuimella ja yhdessä hallitsevat. Näiden kolmen tutkistelu ja rukouksellinen yhteys heihin johtaa nimityksiin »Isä, Poika ja Pyhä Henki».

⁶⁹ *Nicene and Post-Nicene Fathers*, osa V, *Against Eunomius*, II kirja, 9, s. 116.

⁷⁰ *Nicene and Post-Nicene Fathers*, osa V, *Against Eunomius*, I kirja, s. 53.

den muun tutkisteluun ja käsittämiseen. Tärkeintä on, että nämä kolme persoonaa liittyvät toisiinsa eri tavoin. Ne täydentävät toisiaan. Niiden suhteet ovat vastakkaiset ja erilaiset. Kunkin persoonan olemassaolon ilmenemistapa tai -muoto on ainutlaatuinen ja sillä on ainutlaatuinen suhde kahteen muuhun persoonaan.⁷⁶ Nimet »Isä, Poika ja Pyhä Henki» herättävät meissä mielikuvan kolmesta erilaisesta persoonallisesta olennosta ja saavat meidät tutkistelemaan niiden suhteita ja ainutlaatuista persoonallisuutta.

Gregorioksen näkemys on paljon ylevämpi kuin feministien. Feministikristityt haluaisivat meidän näkevän Kolminaisuuden suhteessa luotuihin, sillä he käyttävät meihin liittyviä nimityksiä: »Luoja, Vapahtaja ja Pyhittäjä». Gregorios puolestaan kehottaa meitä tutkistelemaan Kolminaisuuden salaisuutta, kolmen persoonan keskinäistä suhdetta, kolmea persoonaa sellaisina kuin ne ovat olleet ennen aikojen alkua ennen kuin luodut luotiin. Tämä on se Kolminaisuus, josta rakkaus virtaa (1 Jh 4:8) ja joka ilmoitetaan meille yhtä jumalallista olemusta olevana kolmena persoonana.

Kirkon mukaan nämä perinteiset nimitykset kykenevät parhaiten ilmaisemaan ne ajatussisällöt, jotka johtavat meidät oikeaan ja täsmälliseen tietoon Kolminaisuudesta. Gregorios julistaa, että Isä, Poika ja Pyhä Henki ovat sopivimmat nimet kuvaamaan tätä salaisuutta: »... Herramme Kristus ... antaa käyttöömmä nämä nimet, koska ne kykenevät paremmin johdattamaan meidät uskoon Itsestään Olevaan, julistaen, että meille riittää, kun pidämme kiinni nimityksistä 'Isä, Poika ja Pyhä Henki' saadaksemme käsityksen Hänestä, joka on absoluuttisesti Oleva, Joka on yksi eikä kuitenkaan yksi.»⁷⁷

Mitä olisi sitten sanottava feminiinisten pronomien ja kielikuvien käytöstä Jumaluudesta Kolminaisuuden keskinäisten suhteitten kuvaamiseksi? Voitaisiko sanoa: »Äiti,

⁷⁶ *Nicene and Post-Nicene Fathers*, osa V, *Against Eunomius*, I kirja, 22, s. 61.

⁷⁷ *Nicene and Post-Nicene Fathers*, osa V, *Against Eunomius*, II kirja, 2, s. 102.

Tytär ja Pyhä Henki»? Miten feminiininen elementti liittyy Jumalaan?

Feministikristityt näkevät mielellään myös feminiinisiä pronomineja käytettävän Jumalasta. He väittävät, että voidakseen olla luotujen alkukuva Jumalan täytyy nimessään edustaa sekä naisia että miehiä. Rachel Wahlburg Amerikan luterilaisesta kirkosta kirjoitti artikkelissaan *The Women's Creed* (Naisten uskontunnustus):

Uskon Pyhään Henkeen
Jumalan naiselliseen henkeen,
joka niin kuin kanaemo
loi meidät
ja synnytti meidät
ja suojaa meitä
siivillään . . .⁷⁸

Bozarth-Campbell lainasi yhteisönsä käyttämää uskontunnustusta:

Me uskomme Pyhään Henkeen
Hän (She) on elämän antaja, joka lähtee Tekijästä
Yhdessä Luojan ja Vapahtajan kanssa
häntä (She) palvotaan ja ylistetään
Hän (She) on puhunut profeettojen kautta⁷⁹

Mielenkiintoista kyllä ortodoksisessakin kristillisessä perinteessä on olemassa jonkinlaista pyrkimystä samaistaa Pyhä Henki naissukupuoleen ja siitä on olemassa todisteita Raamatussakin. Ortodoksiteologit ovat osoittaneet vastavuukuuksia miehen ja naisen välisessä suhteessa ihmisten maailmassa ja Pojan ja Hengen suhteessa Kolminaisuudessa. Pojan valta ja Hänen suhteensa Henkeen, nähdään maskuliinisen käyttäytymisen prototyypinä; Hengen olemassaolon ilmenemismuoto ja suhde Poikaan nähdään feminiinisen käyttäytymisen prototyypinä:

⁷⁸ Mainittu Faith and Order Commission of the National Council of Churches of Christ'in tiedonannossa 13.2.1979 lainattuna »The Women's Creedistä», joka on julkaistu teoksessa *Jesus and the Freed Woman* (N.Y., Paulist Press, 1978).

⁷⁹ *Womanpriest*, s. 215.

Uskon, että Jumala loi ihmiset kuvakseen ja kaltaisekseen jumalallisen luonnon trinitaarisen luonteen vuoksi ja että *sukupuolten välisen oikean keskinäisen suhteen mallina luomakunnan järjestyksessä on Jumalan Pojan ja Hengen välinen suhde* . . . Jumala ei ole pelkästään »ykyseys» vaan myös »liitto». Tässä »liitossa» on selvä suhteiden »järjestys», joka on täydellisesti jumalallinen mutta jossa persoonallisen olemassaolon ilmenemismuodot ovat selvästi erilaiset. Siinä Pojalla ja Hengellä on oma erityinen suhteensa . . . Kristus on Kuninkas ja Henki on Kuninkuus. Kristus on Voideltu ja Henki on Öljy. Kristus on Pää ja Henki täyttää Hänen ruumiinsa. Kristus on Ylkä ja Henki asuu hänen Morsiamessaan. Kristus ja Henki ovat täydellisesti yhtä erottamattomassa yhteydessään Jumalassa, joka on rakkaus. (Korostus tekijän)⁸⁰

Muut ortodoksiteologit huomauttavat, että Kolminaisuudessa Isän ja Hengen välinen suhde on samankaltainen kuin miehen ja naisen välillä. Vladimir Lossky sanoo:

Isät yhdistävät Pyhän Hengen lähtemisen siihen, mitä he nimitävät Eevan »lähtemiseksi», Eevan, joka on erillinen kuin Adam, kuitenkin samaa luontoa kuin hän; luonnon ykyseys ja persoonien moninaisuus tuovat eteemme Uuden testamentin salaisuudet. Niin kuin Henki ei ole alempiarvoinen kuin Hän, josta se lähtee, niin ei nainenkaan ole alempiarvoinen kuin mies: sillä rakkaus edellyttää tasa-arvoa, ja yksin rakkauden tahdosta syntyi tämä alkuperäinen vastakkaisuus, joka on ihmislajin kaiken moninaisuuden lähde.⁸¹

Nämä kirjoittajat antavat ymmärtää, että Pojan ja Hengen tai Isän ja Hengen välillä on suhde ja vastakkaisuus, joka suodattuu ihmisten maailmaan ja ilmenee miehen ja naisen välisen suhteen vastakkaisuutena. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että lukisimme sukupuolisuuden kuuluvaksi Jumaluuteen: Isä ei ole mies eikä Henki ole nainen. Kun mainitsemme Isän tai Logoksen maskuliinisena tai Hengen feminiinise-

⁸⁰ Thomas Hopko, *The Spirit of God* (Wilton, Conn., Morehouse-Barlow Co., Inc., 1976) s. 49.

⁸¹ *Orthodox Theology: An Introduction* (Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1978) s. 69–70.

na, käytämme vertauskuvallista kieltä, ja, kuten Gregorios Nyssalainen sanoo, » . . . käytämme lukemattomia ihmiselämästä peräisin olevia kielikuvia esittääksemme vertauskuvallisesti jumalallisia asioita. Niin kuin kullakin näistä nimistä on inhimillinen kaiku muttei inhimillistä merkitystä, niin myöskin Isän (ja samoin Pojan ja Pyhän Hengenkin) nimeen sisältyy ilmaistujen merkityksien välinen ero, joka on täysin tämän nimityksen kohteiden eron mukainen.»⁸²

Tämä merkitsee kuitenkin, että suhteiden vastakkaisuudella ja komplementaarisuudella on juurensa Jumaluudessa, täydellisessä rakkauden liitossa. Se merkitsee myös, että luodessaan ihmiset kuvakseen ja kaltaisekseen Jumala tarkoitti, että myös luodun maailman järjestyksessä oli oltava vastakkaisuuksia. Edelleen se merkitsee, että miehen ja naisen välinen täydennysuhde on Jumalan kuvan mukaista, eikä tasa-arvoa vaativien äärimmäissuuntien tulisi sitä hävittää. Samoin kuin Kolminaisuutta yhdistää keskinäinen suhde, niin myös miehet ja naiset ovat sidotut purkamattomaan suhteeseen. Feministien aate olla »oma persoonansa» välittämättä suhteista muihin (vaimoon, äitiin, aviomieheen, isään, lapseen, sisareen, veljeen) on Kolminaisuudessa olevan keskinäisen rakkauden ihanteen ja koko kristillisen Hengen luonteen vastainen. Lopuksi se merkitsee, että Jumalan nimillä ja Hänestä käytettävillä vertauskuvallisilla nimityksillä on ainakin *suhteellinen* merkitys, ja *siksi tiettyä vastavuutta voidaan nähdä miehen ja naisen ja Kristuksen (tai Isän) ja Pyhän Hengen välillä.*

Inhimillisessä maailmassa nainen näyttää olevan se ihmisyyden muoto, joka paljastaa miehelle hänen sisäisen henkensä ja elämänsä. Raamatussa hän saa vertauskuvallisesti syntynsä miehestä (1 Ms 2:23) tullakseen ihmisyyden elämää synnyttävän ominaisuuden ilmentäjäksi. Hän on ihmissuvun huipentuma. Hänessä henkilöityy ihmisyyden elämä, ilo, kauneus ja tunne enemmän kuin miehessä.

⁸² *Nicene and Post-Nicene Fathers*, osa V, *Against Eunomius*, I kirja, 39, s. 93.

Toisaalta Aadam, mies, tehtiin Kristuksen, Pojan, kuvaksi niinkuin Kristus on Isän kuva (1 Kr 11:7). Raamatullisesti hän on ihmisyyden pohja ja perusta (1 Ms 2:23). On oikein nimittää sekä miestä että naista ihmiseksi, sillä toinen on ihmiskunnan perusta ja toinen sen henki, sen elämä. Nimi »ihminen» ilmaisee heidän yhteyttään (1 Ms 5:2); he eivät ole eri luontoa, vaan sukupuolisuudellaan ilmentävät ihmisen olemassaolon kahta muotoa. Rakkauden liitossa, ja erityisesti avioliitossa, ortodoksisen perinteen mukaan, nuo kaksi täydentävät ja täyttävät toisensa jäljitellen Kolminaisuuden elämää ja siinä olevaa rakkautta.

Täten ortodoksikristityille täydentymissuhde ja vastakkaisuus ovat tuiki tärkeitä kaikilla elämän tarkastelun tasoilla, niin ihmisten maailmassa kuin Jumalan valtakunnassa. Jopa ajattellessamme suhdettamme Jumalaan luotuina olentoina ne säilyvät. Suhteessa luotuihin Jumalasta käytetään Raamatussa miespuolisia pronomineja, ei naispuolisia. Jumala esiintyy tavallisesti »miespuolisena» persoonana, joka halajaa liittoa »naispuolisen» prinssiin kanssa – meidän kanssamme. Jumala on Ylkä ja Hänen yhteisönsä (miehet ja naiset) on Hänen morsiamensa (Jes 62:5; Mt 9:15; Mt 25:1; Mt 2:19; Lk 5:34; Ilm 21:9). On totta, että Jumala aika ajoin lohduttaa ja ravitsee meitä *kuten Äiti* (Jes 66:12; Mt 23:37; Lk 13:34), mutta kaikki nämä jälkimmäiset raamatulliset ilmaukset ovat kaunokirjallisissa kehyksissä. Tietenkin lempeys, armo ja myötätuntoinen rakkaus ovat Jumalan ominaisuuksia, ja toisinaan hän on meille »Äiti»; mutta nimi »Äiti» ei näytä kuvaavan sen Jumalan persoonaa, joka on kaiken lähde ja alulle panija, yhtä täsmällisesti kuin nimi »Isä». Toisin sanoen, Jumala sanoo toimivansa äidin tavoin muttei koskaan nimitä itseään »Äidiksi». Toisaalta Jeesus Kristus ja Raamattu nimenomaisesti nimittävät Jumalaa »Isäksi» (Jh 1:14; Jk 1:17; Ef 4:6; Kol 1:19; Uudessa testamentissa pitkin matkaa).

Mitä siis Jumalan nimiin tulee, on ehkä paikallaan, että niitä on kahdenlaisia, aivan kuten P. Atanasios kerran ehdotti. Kolminaisuudessa Isä ja Poika ja Pyhä Henki täyden-

tävät toisiaan tavalla, jota me ihmiset pitäisimme »maskuliinisenä» ja »feminiinisenä». Meihin nähden Jumala kuitenkin on »maskuliininen» hallitsija – ainakin Jumala, Isä, joka on meidän alkumme ja maailmamme johdattaja.⁸³ Ihmisten maailmassa asia on käänteinen: me olemme Jumalaan nähden Hänen kirkkonsa, siis »feminiinisiä». Toisiimme nähden olemme maskuliinisia ja feminiinisiä. Kaikilla tasoilla rakkaus, joka perustuu miehen ja naisen toisiaan täydentävään suhteeseen, noudattaa tätä kaavaa.

Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole tarjota kaavoja, jotka ovat pelkästään luotuun maailmaan kuuluvia vajavaisia ilmauksia ja selityksiä. On kuitenkin sanottava, että Kolminaisuuden tutkistelemisen on vakava asia ja ettei näkemystämme tulisi muuttaa hetken mielijohteesta feministisen antropologian perusteella, joka on sinänsä suuresti yksinkertaistettu ja kyseenalainen. Miehen ja naisen täydennysuhteen olemassaolon kieltäminen ihmisten maailmassa ja tämän käsityksen projisoiminen Jumaluuteen, ja Herran Jeesuksen Kristuksen meille antaman ilmoituksen kieltäminen (Jh 14–17) on häikäilemätöntä.

Loppusanat

En suinkaan halua estää naisia käyttämästä lahjojaan kirkossa opettajina, teologeina, neuvonantajina, lähetyssaarnaajina, luostarikilvoittelijoina, muusikkoina, saarnaajina ja niin edelleen. Voisin jopa hyväksyä, että kirkollisen vihkimyksen saaneet naiset palvelisivat oppimattomia, köyhiä tai sairaita diakonissoina, kuten lesket ja neitsyet ennen tekivät, mikäli kirkko näkisi sen sopivaksi. Itse asiassa kirkon tulisi siunata

⁸³ Kuitenkin ortodoksisen kirkon perinteen piiriin sopisi pitää Pyhää Henkeä feminiinisen oleassaolon ilmenemismuodon alkuperäisenä mallina. On mielenkiintoista huomata, että ainakin Raamatun hepreankielisessä tekstissä sana »Henki» on kielipöytästä feminiinisukuinen ja että siitä siten aina käytetään feminiinisukuista pronominia.

ne maallikkonaiset ja -miehet, joilla on tällaisia lahjoja, ja antaa heille tunnustus ja valtuuttaa heidät tähän työhön.

Papiksi vihkiminen on kuitenkin toinen asia. Ortodoksisessa kirkossa papiksi vihkiminen on Kristuksen opetuslapsilleen antaman lupauksen täyttymys: »Ja katso, minä olen teidän kanssanne joka päivä maailman loppuun asti.» (Mt 28:20) Pappaja ei valita karismaattisten lahjojen, saarnaamisen tai opettamisen lahjojen, parantamisen, neuvomisen tai profetoimisen lahjojen mukaan. Kun ihminen vihitään papiksi, se merkitsee, että Pyhä Henki tulee hänen päällensä ja hän saa voiman olla Kristuksen läsnäolon merkinä yhteisössä. Pappuus merkitsee, että tästä ihmisestä tulee Pää, Herra, teurastettu Karitsa yhteisössä (eikä hänen edustajansa). Pappisvihkimys pukee miehen Isän ja Kristuksen läsnäoloon: hän kantaa ja tuo sen seurakunnan eteen niin, että he voivat nähdä Kristuksen keskellään. Kaikki tämä tapahtuu Hengen salaisuuden, *papiksi vihkimisen*, kautta, ei henkilökohtaisten lahjojen avulla. Kirkon keskuudessa pappi on Jeesuksen Kristuksen läsnäolo ja kuva.

Naisten papiksi vihkiminen on vääjäämättä johtanut monien uskomusten leviämiseen. Niitä on muun muassa miehen ja naisen psykologisen ja hengellisen täydennysuhteen kieltävä antropologia, ruumiin ylösnousemuksen kieltäminen, persoonaton kolminaisuuskäsitys ja erheellinen tai olematon näkemys Kolminaisuuden sisäisestä elämästä. Kaikki nämä teologiset poikkeamiset perinteestä ovat syntyneet nimenomaan feministikristittyjen tarpeesta määritellä uudelleen Jeesuksen Kristuksen persoona omien määritelmiensä mukaan, jotta naiset »sopisivat» Herran kuvaan ja voisivat omata Hänen pappautensa. Näkemällä ja määrittelemällä Herran »androgyniseksi» Kolminaisuudessa, inkarnaatiossa ja ylösnousemuksessa feministikristityt ovat toteuttaneet tämän tehtävän.⁸⁴ Täten Friedanin ennustus on toteutunut:

⁸⁴ On sanottava, että feministien varhaiset androgynian määritelmät ovat muuttuneet paljolti Mary Dalyn äskettäin ilmestyneen kirjan *Gyn/Ecology: The Meta-*

Naisten liikkeen suurin vaikutus ja juuri se vaikutus, joka saa kannatusta ja vaikuttaa aatteisiin Yhdysvalloissa, on teologinen.

Uskonto on mahtava voima, ja naisten pappisvihkimyksen ja feministisen teologian kannatus paisuu roomalaiskatolisten ja protestanttien riveissä.⁸⁵ Toki paine naisten pappisvihkimyksen puolesta joskus kohoaa naisten vilpittömästä halusta palvella Herraa ainoassa ulottuvilla olevassa tehtävässä – pappina. Ja koska tämä asia näyttää niin »oikeudenmukaiselta» (viime aikoina tätä sanaa on usein käytetty samanmerkityksisenä kuin »kristitty»), monet kristilliset yhteisöt toivoivat sitä.

Ortodoksisen kirkon on kuitenkin vastustettava sitä, muistaen feministikristittyjen levittämän teologian. Kirkon on sen sijaan puolustettava aidosti raamatullisia Jumalan, naisen ja miehen määritelmiä: sen täytyy puolustaa Kolminaisuudesta kasvavan elämän ja rakkauden todellisuutta; sen täytyy puolustaa Herran Jeesuksen Kristuksen kuvaa ja pappisvihkimyksen ja pappisuuden merkitystä; ja sen täytyy vaeltaa Herran valkeudessa (1 Jh 1:6–7).

Suomentanut Marita Nykänen

ethics of Radical Feminism (Boston: Beacon Press, 1978) ansiosta. Nykyään muutamat feministikristityt tunnustavat psykologisten erojen olemassaolon miesten ja naisten välillä (ei kuitenkaan tyypillisesti kaavamaisten erojen), mutta he yhä pitävät Kristusta koko ihmisyyden edustajana eikä ikuisesti »miespuolise-na». Täten naiset voivat naisena heijastaa pappuuden Kristuksen koko ihmisyyttä. Ortodoksi voi kuitenkin torjua tämän kysymällä, miksi naisten, jos he todella ovat erilaisia ja heillä on omat naisille ominaisille lahjansa, tulisi omaksua Kristuksen olemassaolon muoto Kristuksen, joka inkarnaatiossa omaksui Isän muodon, tyypillisesti maskuliinisen muodon (niin kuin tässä tutkielmassa jo on osoitettu). On totta, että Kristuksen lihalliseen olemassaoloon sisältyi koko ihmisuus, mutta Hän oli myös todellinen mies ja täydellisesti maskuliininen.

⁸⁵ Ks. artikkelia »No Pause on Women Priests – But Caution on Women Bishops,» *Church Times*, 18. 8. 1978, s. 10. Ks. myös »A consideration of Some of the Historical Objections to the Ordination of Women,» s. 4, alustus tästä aiheesta pidetyssä keskustelutilaisuudessa, All Souls Langham Place, tammikuu 1978. Professori Lampen ja diakonissa McClatchyn huomautukset.

SUMMARY

Deborah Belonick, The Spirit of Female Priesthood

This thesis was originally written at St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood, N.Y., as a requirement for the Master of Divinity degree from that institution. It is published with permission of the author who holds a copyright on the material.

CONCLUSION

This author certainly is not against women using their gifts in the Church — as teachers, theologians, counselors, missionaries, monastics, musicians, preachers and so forth. Even if the Church should see fit, the author would approve women in ordained orders of service to the unlearned, poor or sick, such as deaconesses, widows and virgins of the past used to render. In fact, the Church should bless and recognize and grant authority to lay women and lay men with such talents.

However, the ordination to the priesthood is a different matter. The priesthood, in the Orthodox Christian Church, is a fulfillment of Christ's promise to His disciples — »Lo, I am with you always, to the close of the age.» (Matt. 28:20). Not by charisma not by gifts for preaching or teaching, not by gifts of healing, counseling or prophecy are priests chosen. To be ordained a priest means to have the Holy Spirit come upon a man to make him and confirm him as the one in the community who is the presence of the Christ among others. To be a priest means to *become* (not to represent) the Head, the Lord, the slain Lamb in the community. Ordination confers upon the man the presence of the Father and Christ; he bears it and presents it to the community so that they see Christ in their midst. All of this is done through the mystery of the Spirit, *ordination*, not by personal talents. In the midst of the Church, the priest is the presence and image of Jesus Christ.

The ordination of women to the priesthood necessarily has caused the propagation of several beliefs — among them an anthropology denying a psychological, spiritual masculine/feminine complement; the denial of the bodily resurrection; an impersonal, view of the Trinity; and an errant or absent contemplation of the inner life of the Trinity. All of these theological deviations from tradition have arisen in particular because of the need for Christians-feminized to re-define the person of Jesus Christ according to their own definitions in order for females to »fit» into the image of the Lord, and to take on His priesthood. By perceiving of and defining the Lord as »androgynous» in His Trinitarian relations, in the incarnation, and in the resurrection, Christians-feminized have accomplished this task.⁸⁴ Thus, the prediction of Friedan has come to pass: the greatest impact of the Women's Movement, and the one which can muster support and influence ideas in the United States, has been in the realm of theology.

Religion is a powerful force, and the support of the ordination of women, along with feminist theology, is swelling in the ranks of Roman Catholics and Protestants.⁸⁵ It must be said that the pressure to ordain women sometimes stems

from the sincere desire of women to serve the Lord in the only capacity available – the priesthood or ministry. And because the cause seems so »just« (lately this term has become to be used synonymously with »Christian«) several Christian communities desire it.

Yet, the Orthodox Christian Church, in view of the theology propagated by Christians-feminized, must stand against it. She must instead defend truly biblical definitions of God, woman, and man; she must defend the reality of life and love as rooted in the Trinity; she must defend the image of the Lord Jesus Christ and the meaning of ordination and priesthood; and she must walk according to the light of the Lord (1 John 1:6–7).

1. Ortodoksinen uskonto oppiaineena

1.1. Asema Suomen koululaitoksessa

Suomen koululaitoksella on voimakas kristillinen tausta. Uskonto on alusta lähtien kuulunut koulun opetusohjelmaan tunnustuksellisena uskonnonopetuksena.

Ortodoksisuus on vanhin maassamme katkeamatta vaikuttanut kristillisyyden muoto. Vuonna 990 novgorodilaiset omaksuivat kristinuskon ja karjalaisten kanssa käymänsä vilkkaan kaupankäynnin myötä ortodoksinen usko alkoi leviätä Itä-Suomeen. 1200-luvulla ortodoksinen kristillisuus alkoi vakiintua karjalaisen heimon uskonnoksi ja on säilynyt erityisesti karjalaisten uskontona aina itsenäisyytemme aikaan ja nykypäiviin saakka (Tarvasaho 1972).

Suomen itsenäistymisen jälkeen annettiin asetus (1918), jolla kansallisen kirkkokunnan perustaminen Suomen kreikkalaiskatolisesta kirkkokunnasta tuli valtiovallan taholta tunnustetuksi ja sen suhteet valtioon järjestetyiksi. Ortodoksisen kirkon erityisasema Suomessa vahvistettiin välillisesti myös vuoden 1919 hallitusmuodossa ja vuoden 1922 uskonnonvapauslaissa. Tämän kaksi kertaa myöhemmin uudistetun perussäännösten mukaan ortodoksisella kirkkokunnalla Suomessa on kansallisen kirkkokunnan asema (Pirinen 1968). Laki ortodoksisesta kirkkokunnasta (8. 8. 1969/521) ja asetus (6. 3. 1970/179) kokosivat yhteen ortodoksista kirkkokuntaa koskevan lainsäädännön. Uudistettu lainsäädäntö suo ortodoksiselle kirkkokunnalle edelleen hallinnollisesti autonomisen kansallisen kirkkokunnan aseman (Härkönen 1971).

Ortodoksinen kirkkokunta, joka muodostaa arkkipiispakunnan jakaantuu seurakuntien kirkollista hallintoa varten Karjalan ja Helsingin ja Oulun hiippakuntiin, jotka toimivat alueidensa seurakuntien toimintaa ohjaavina ja valvovina hallintoeliminä. Kussakin seurakunnassa on kirkkoherra ja seurakuntien toimialueet ovat opetusministeriön vahvistamia. Kirkkoherran tehtäviin kuuluu mm. huolehtia seurakuntansa

uskonnollisesta kasvattamisesta ja valvoa uskonnonopetusta kouluissa. (Asetus ortodoksisesta kirkkokunnasta 6. 3. 1970/179).

Ortodoksisia seurakuntakouluja perustettiin Suomeen jo 1840-luvulla. Välillisesti ortodoksisen kirkkokunnan elämään vaikutti 1880 perustettu Sortavalan opettajaseminaari, josta valmistui merkittävän paljon ortodoksisia kansakoulunopettajia. Aikaisemminkin Valamon (1100-luvulla) ja Konevitsan (1393) luostarit olivat olleet vuosisatojen ajan »ortodoksisen uskonnonopetuksen kouluja», joissa oli luotu ortodoksisen uskon perinteitä. Sortovuosien venäläistämiskausi kuitenkin vaikeutti erityisesti ortodoksista kansanopetusta, koska nimenomaan ortodoksinen väestö joutui venäläistämiskampanian kohteeksi tunnustaessaan Venäjän kansallista uskontoa (Kirkinen & Railas 1963). Ortodoksinen uskonnonopetus sai itsenäisessä Suomessa virallisen aseman.

Ennen kaikkea on ortodoksinen kirkko karjalaisen heimon kirkko. Se on jättänyt lähtemättömät jäljet koko karjalaiseen kulttuuriin (Haavio 1965). Moskovan rauhassa 1940 Suomi menetti lähes koko sen alueen, jossa ortodoksit olivat enemmistönä. Noin 70 % ortodoksisen kirkkokunnan jäsenistöstä joutui jättämään kotiseutunsa. Jatkosodan päätyttyä 1944 pyrittiin ortodoksisten pitäjien siirtoväki asuttamaan kutakuinkin yhtenäiselle alueelle: Pohjois-Savoon ja Pohjois-Karjalaan. Kirkkokunnan keskuspaikaksi tuli Kuopio, mihin siirrettiin myös pappisseminaari. Ortodoksinen usko on osoittautunut rajakarjalaista väestöä voimakkaasti yhdistäväksi tekijäksi (Pirinen 1968).

Vuoteen 1922 saakka, jolloin säädettiin uskonnonvapauslaki, oli uskonnonopetus kaikille oppilaille pakollista ja tunnustuksellista. Uskonnonvapauslain perusteella tunnustukseen kuulumattomat oppilaat voivat vapautua tunnustuksellisesta uskonnonopetuksesta (Uskonnonvapauslaki 10. 11. 1922/257). Uskonnonvapauslain ja vuoden 1922 kansakoululain mukaan oli annettava vähintään 20:lle samaan kirkkokuntaan kuuluvalla oppilaalla tunnustuksensa mukaista us-

konnonopetusta, mikäli huoltajat niin vaativat. Oppikouluissa annettiin koulujärjestyksen mukaan opetusta yhdellekin ortodoksiselle oppilaalle, kuten myös nykyisin lukiossa.

Uskonnonopetuksen asema koululaitoksessa ylipäänsä säilyi suhteellisen stabiilina aina peruskoulu-uudistukseen asti. Ortodoksisen uskonnonopetuksen kannalta merkittävimpiä uudistuksia olivat vuonna 1945 ortodoksisille ylioppilaskokelaille omat tehtävät ylioppilaskirjoituksen reaalikokeessa ja vuonna 1957 ortodoksisen uskonnonopetuksen vähimmäisryhmäksi kansakoulussa kahdeksan oppilasta (Kansakoululaki 1. 7. 1957/247). Näin ortodoksisen tunnustuksen mukaisen opetuksen asema evankelisluterilaisen opetuksen rinnalla vakiintui Suomen koululaitoksessa (Iltola 1976).

Suomen peruskoulussa ja lukiossa uskonnonopetus liittyy sen uskontokunnan oppiin, elämään ja käsityksiin, johon oppilas kuuluu. Peruskoulun opetussuunnitelmakomitea (Komiteanmietinnöt 1970: A 4 ja A 5), Lukiokomitea (Komiteanmietintö 1970: A 11) sekä lukion opetussuunnitelmatoimikunta (Komiteanmietintö 1977: 2) ehdottavat edelleen tunnustuksellisen uskonnonopetuksen säilymistä. Komiteat pitävät uskonnonopetuksen tehtävänä virikkeiden ja aineksen tarjoamista oppilaan persoonallisen elämänkatsomuksen rakentumiseen.

Railaksen (1975) mukaan peruskoulun ortodoksinen opetussuunnitelma on luterilaiseen verrattuna tunnustuksellisesti sempi, mikä korostuu erityisesti liturgiikan ja kirkollisen perinteen opetuksessa. Lukion uudessa opetussuunnitelmassa ei ole huomattavaa eroa ortodoksisen ja evankelisluterilaisen opetuksen tunnustuksellisuudessa. Railas painottaa ortodoksisen opetuksen tunnustuksellisuuden merkitystä ortodoksisen vähemmistäkirkon ja sen jäsenten identiteetin kannalta. Tunnustuksellinen opetus sopii Suomen olosuhteisiin ja sitä voidaan pitää myös ekumeenisen kasvatuksen mukaisena.

Koulujärjestelmälain (26. 7. 1968/467) mukaan on oppivelvollisuuskoulussa annettava sen tunnustuksen mukaista opetusta, johon kuuluvien vähintään viiden oppilaan vanhemmat

sitä vaativat. Näin ollen, jotta peruskoulussa voitaisiin antaa ortodoksista uskonnonopetusta on vähintään viiden ortodoksiseen kansankirkkoon kuuluvan oppilaan holhoojan sitä pyydyttävä. Peruskouluasetuksessa (26. 6. 1970/443) todetaan, että huoltajan halutessa oppilaalle hänen tunnustuksensa mukaista uskonnonopetusta hänen on ilmoitettava siitä kirjallisesti koululautakunnalle. Lukion lukusuunnitelma-asetuksen (23. 4. 1975/279) mukaan yhdenkin oppilaan on lukiossa mahdollisuus saada ortodoksista uskonnonopetusta uskonnon ollessa pakollisena oppiaineena.

Kaikki ortodoksit eivät kuitenkaan osallistu ortodoksiseen uskonnonopetukseen. Huotarín (1975) tekemän tutkimuksen mukaan lähes neljännes ortodokseista ei ole lainkaan saanut oman tunnustuksensa mukaista uskonnonopetusta ja vain vajaa puolet on osallistunut siihen koko kouluajan. Noin 40 % ortodokseista oli osallistunut luterilaiseen uskonnonopetukseen, 16 % koko kouluajan.

1.2. Opetuksen tavoitteet

Peruskoulun opetussuunnitelmakomitean mietinnössä mainitaan seitsemän peruskoulun päätavoitealuetta, joista yhtenä alueena on uskontokasvatuksen tavoitteet. Uskonnonopetuksen integroimista muiden aineiden opetukseen komitea pitää tärkeänä erityisesti eettisissä kysymyksissä.

Railaksen (1973) mukaan peruskoulun yleisissä uskontokasvatuksen tavoitteissa on erilainen painotus kuin ortodoksisen uskonnon ainekohtaisissa tavoitteissa: edelliset korostavat sosiaalisia kysymyksiä ja ihmissuhteita, jälkimmäiset taas hengellisiin kysymyksiin liittyviä asioita. Painotuseroa ei esiinny, tai ainakaan se ei ole huomattavan voimakas lukion uudessa opetussuunnitelmassa.

Kouluhallitus on (23. 3. 1977) määritellyt ortodoksisen uskonnonopetuksen tavoitteet seuraavasti:

»Ortodoksisen uskonnonopetuksen tavoitteena on

- 1) kasvattaa oppilaista aktiivisia seurakunnan jäseniä sekä synnyttää ja kehittää omakohtaista kristillistä vakaumusta ja siltä pohjalta kasvavaa kristillis-eettistä mieltä,
- 2) ohjata oppilaat perehtymään Raamatun sanomaan, omaksumaan kirkon pyhät tavat, ymmärtämään jumalanpalveluselämää ja saada syntymään rukousmieltä sekä herättää heissä kiinnostusta ja myönteistä suhtautumista isien kirkkoa kohtaan,
- 3) antaa oppilaille kokonaiskuva ortodoksisen kirkon vaiheista, asemasta ja tehtävästä nyky-yhteiskunnassa sekä harjaannuttaa heitä myös itse hankkimaan tietoja ortodoksisen vakaumuksen pohjaksi,
- 4) tutustuttaa oppilaat evankelisluterilaisen kirkon ja muiden kristillisten yhteisöjen uskonnolliseen elämään ekumeenisessä hengessä, antaa tietoja ei-kristillisistä uskonnoista ja ohjata kunnioittamaan toisten ihmisten uskonnollista vakaumusta,
- 5) kasvattaa lähimmäisenrakkauteen ja sopeutuvuuteen toisiin ajattelevien kanssa,
- 6) opettaa nuoria huomaamaan nyky-yhteiskunnan eettisiä ongelmia ja etsiä ratkaisuja, jotka lisäisivät jokaisen yksilön ihmisarvon toteutumista eri elämänalueilla,
- 7) kohdella oppilaita niin, että luokasta ja koulusta muodostuisi yhteisö, jossa jokaisen oppilaan ihmisarvo tunnustetaan suoritustasosta riippumatta,
- 8) luoda sosiaalista mieltä ja valoisaa ortodoksista maailmankatsomusta sekä vaalia oppilaiden tunne-elämän kehittämistä.»

Kouluhallituksen ohjeet ovat lähes identtiset peruskoulun opetussuunnitelmakomitean mietinnössä määriteltyjen uskonnonopetuksen tavoitteiden kanssa.

Lukion opetussuunnitelmatoimikunnan mukaan lukion uskontokasvatus rakentuu tunnustukselliselle pohjalle ja jatkaa oppivelvollisuuskoulun yleissivistävää opetusta laajentaen ja syventäen sitä (Komiteanmietintö 1977: 2a).

Lukion opetussuunnitelmatoimikunta asettaa kaksi orto-

doksisen uskontokasvatuksen yleistavoitetta¹. Toisaalta uskontokasvatuksen tulee auttaa oppilasta tuntemaan ja ymmärtämään kristinuskoa, muita uskontoja ja erilaisia katsomuksia, toisaalta saamaan virikkeitä ja edellytyksiä persoonallisen maailmankatsomuksen muodostamiseen. Nämä tavoitteet vastaavat toimikunnan yleistavoitteiden vaatimuksia, joiden mukaan yleistavoitteiden asettelussa on otettava huomioon sekä yhteiskunnan ja kulttuurin eri toimintojen kehittämisen vaatimus että persoonallisuuden monipuolisen kehityksen vaatimus.

Lukion opetussuunnitelmatoimikunta erottaa toisistaan uskontokasvatuksessa kolme päätavoitetta: uskontotiedollisen, maailmankatsomuksellisen ja eettisen tavoitteen. Uskontotiedollisena päätavoitteena toimikunta pitää kristinuskon ja muiden uskontojen tuntemista ja niiden persoonallista arviointia. Maailmankatsomuksellisen päätavoitteena toimikunta näkee maailmankatsomuksen ja ihmiskäsityksen merkityksen tajuamisen persoonallisuuden kehittymiselle. Eettisenä päätavoitteena toimikunta mainitsee eettisten ongelmien tiedostamisen ja tutkimisen.

1.3. Opetuksen sisältö

Opetuksen sisältöön koulun oppitunneilla vaikuttaa ensisijaisesti opetussuunnitelma, jossa määrätään eri luokka-asteiden tavoitteista ja opetettavista oppisisällöistä. Oppisisällöillä ymmärretään niitä asioita ja asiakokonaisuuksia, joita tunneilla käsitellään. Oppisisältöjen lisäksi opetuksen sisältöön vaikuttavat lähinnä opettajan ja oppilaiden persoonalliset taipumukset, opetuksessa käytettävät työtavat, opetusvälineet ja oppimateriaalit.

¹ Yleistavoitteet ilmoittavat tavoitealueiden ja oppimäärien osalta suunnat, joissa oppilaiden kehityksen ja oppimisen tulisi edetä.

Lukion opetussuunnitelmatoimikunta jakaa ortodoksisen uskonnon oppisisällöt seitsemään opetusjaksoon, joita ovat (1) muut maailman uskonnot, (2) yhteiskunnalliset ongelmat ja kristillinen etiikka, (3) kirkon vaikutus yksilöiden ja kansojen elämässä, (4) ortodoksinen kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa, (5) johdatus kristillisen ajattelun ymmärtämiseen, (6) raamattutieto ja (7) ortodoksisen kirkon identiteetti ja sen ymmärtäminen. Opetusjaksoista kaksi viimeksi mainittua on tarkoitettu lukion ortodoksisen uskonnon valinnaiskursseiksi.

Opettaja tavallisimmin valitsee opetuksessa käytettävät työtavat ja opetusvälineet. Suomen Ortodoksisten Opettajain Liitto on laatinut oppisisältöjä ja opetusmenetelmiä ohjekirjajasen opettajille. Näissä Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen hyväksymissä ohjeissa korostetaan pyrkimystä kokonaisuuksien hallintaan sekä opetuksen integroimista muihin aineisiin. Ortodoksisen uskonnon opetusoppia ei ole julkaistu, vaikka ortodoksisen uskonnonopetuksen omaleimaisuuden takia se olisi opettajalle suureksi avuksi. Ortodoksisille uskonnonopettajille on olemassa jonkin verran materiaalia, joka auttaa opetustyössä (Koulujen ortodoksisen uskonnon opetussuunnitelmat 1965).

Erityistä huomiota ortodoksisen kirkollishallituksen hyväksymissä ohjeissa asetetaan *kirkkolaulun* ja rukouksien opettamiselle. Nämä ovatkin keskeisiä elementtejä ortodoksisessa uskossa. Rukousten opettamisessa on vältettävä pelkkää ulkoaoppimista, koska rukousten opettamisen tarkoituksena on omakohtaisen rukouselämän synnyttäminen. Opettajien mahdollisuus järjestelmälliseen kirkkolaulunopetukseen edistää samalla oppilaiden laulutaitoa. Näin ollen oppiaineen integroiminen musiikkiin tulee tärkeäksi. Kirkkolaulun opettaminen edellyttää opettajalta musikaalisuutta ja omakohtaista kirkkolaulutaitoa.

Kirkkohistorian integroiminen yleiseen historiaan on luonnollista. Kirkkohistorian opetuksen eräänä tavoitteena on kokonaiskuvan antaminen ortodoksisen kirkon vaiheista,

mikä edellyttää immanenttista kertausta kurssin edetessä. Suomen ortodoksisen kirkon historia muodostaa oppiaineek- sessä oman kokonaisuutensa. Kirkkohistorian opetuksessa opettaja voi erittäin hyvin integroida eri uskonnonopetusalo- jen tietoja kokonaisuudeksi.

Ortodoksiset oppilaat opiskelevat *raamatunhistoriaa* pe- ruskoulun ala-asteella ja yläasteen IX luokalla. Lukion ope- tussuunnitelmatoimikunnan mukaan oppilaat voivat lukiossa opiskella raamatunhistoriaa valinnaisena kurssina. Tavano- maisten havainnollistamiskeinojen lisäksi voidaan *raama- tunhistorian* opetuksessa käyttää hyväksi sisäistynyttä ha- vainnollisuutta: oppilaan psyykessä tapahtuvaa uskonnollis- siveellisen elämän ilmiöiden sekä niiden arvostusten ja syy- suhteiden intuitiivista tajuamista. Kirkollishallituksen hy- väksymien opetuksellisten viitteiden mukaan raamatunhisto- rialla on tiedollinen, muodollinen ja hengellinen tehtävä. Ymmärtävä oppiminen, ei ulkoa oppiminen, on näin ollen opetuksen päämäärä. Raamatun sanomaa opiskeltaessa yh- tymäkohdat omaan ja oman aikamme elämään ovat edelly- tyksenä ymmärtävälle oppimiselle.

Liturgiikka on oppi ortodoksisesta jumalanpalveluksesta. Siinä selostetaan ortodoksisessa jumalanpalveluksessa käy- tettävien pyhien toimitusten merkitystä, sisältöä, alkuperää ja tarkoitusta. Liturgiikassa kerrotaan temppeleistä, ikoneis- ta, jumalanpalveluspuvuista ja -esineistä. Se tutkii myös or- todoksista rakennus- ja maalaustaidetta, runoutta ja musiik- kia. Liturgiikka on saanut nimensä liturgia-nimisestä juma- lanpalveluksesta, joka on ortodoksisen kirkon jumalanpalve- luksista tärkein. (Tarvasaho 1965).

Liturgiikan opetuksessa on vältettävä mekaanista, oppi- laan muistamiskykyä rasittavaa opetusta. Liturgiikan perus- luonteeseen kuuluva havainnollisuus ja toiminnallisuus antaa mahdollisuuden monipuolisten ja rikkaiden opetusmenetel- mien käyttöön. Oppilaiden omatoimisuuden korostus on olennaista erityisesti liturgiikan yhteydessä. Opintoretkillä on erinomainen mahdollisuus tutustua kirkollisiin ornament-

teihin. Ikonikirjoja ja bysanttilaista kirkkotaidetta ja -arkkitehtuuria esitteleviä kuvateoksia voidaan käyttää oheislukemistona. Kirkkotaiteen osalta ortodoksisen uskonnon integroituminen kuvaamataitton on huomattava. Jumalanpalvelusten osia voidaan harjoitella oppitunnilla näytelmällisesti. Liturgiikan opetus on luonnollisinta liittää ortodoksisen kirkkovuoden rytmiin juhlapäivien kohdalla. Ainakin kerran vuodessa ortodoksisten oppilaiden tulisi käydä yhteisesti ehtoollisella. Lisäksi liturgiikkaan liittyen ortodoksisen uskonnon oppitunnit ohjeiden mukaan aloitetaan ja päätetään opettajan tai oppilaan pitämällä rukouksella. Tämän artikkelin tekijällä ei ole tietoa siitä, miten laajasti rukouksen pitäminen on käytössä ortodoksisessa uskonnonopetuksessa.

Uskonopin opetuksessa on geneettinen metodi varsin käytökelpoinen. Sen mukaan edetään asteittain oppilauseeseen, jolloin saadaan kuva myös opetuksen kohteen alkuperästä ja syy-yhteyksistä. Uskonopin integroiminen elävään elämään on tärkeää. Kyselevän menetelmän avulla opitaan ratkaisemaan asetettuja ongelmia. Tällöin opetuskeskustelulla on huomattava asioita syventävä merkitys.

Oppilasta kehoitetaan lukion uskontokasvatuksessa kuuntelemaan ja tottelemaan omantuntonsa ääntä. Opettajan valmius kuuntelemaan oppilaiden mielipiteitä ja keskustelemaan heidän henkilökohtaisista ongelmistaan luottamuksellisesti on lukiossa tärkeää. Tosiasioihin pohjautuva aito dialogi elämäntarkastuksellista kysymyksistä keskusteltaessa vähentää mahdollisia keskustelussa esiintyviä ristiriitoja.

Lukion opetussuunnitelmatoimikunta painottaa myös oppimateriaalien ja oppimistavoitteiden välistä yhteyttä. Oppimateriaalit ovat apuvälineitä lukion yleis- ja oppimäärätavoitteiden saavuttamiseksi. Oppimateriaalit liittyvät läheisesti monipuolisten työtapojen käyttömahdollisuuksiin sekä oppilaan omatoimisuuden ja itsenäisen työskentelyn kehittämiseen. Oppimateriaalin pedagogisena kriteerinä on luonnollisesti soveltuvuus ao. ikäkaudelle. Soveltuvuus opetussuunnitelmaan ja pedagoginen soveltuvuus ovat opetuksessa käy-

tettävien erilaisten oheismateriaalien kriteereinä. Tarkoituksenmukaiset oppimateriaalit antavat edellytykset myös tarkoituksenmukaisten työtapojen käytölle.

Lahdeksen (1970) mukaan oppikirja on keskeinen opetusmateriaalikoelma. Sitä ei kuitenkaan tule pitää pelkkänä oppisisältöjen kokoelmana, vaan sen tulee antaa ohjeita kaikkeen opetusjärjestelyyn välineitä ja työtapoja myöten. Oppikirjaa pidetään koulun tärkeimpänä oppimateriaalina.

Kajavan (1968) mielestä oppikirjojen liian tiheää vaihtumista tulisi välttää, sillä uusi oppikirja ei suinkaan aina ole parempi kuin entinen. Kuitenkin sivistyskehityksen nopeuden vuoksi saattaa jonkin oppikirjan elinikä joskus muodostua kovin lyhyeksi. Ortodoksisen uskonnon oppikirjojen sisältöön ei tiedon uusiutuminen suuresti vaikuttane, koska oppiaine sisältää hyvin suuren määrän perinteistä koostuvaa tietoa. Oppikirjojen vaihtamiseen vaikuttaa usein opettajien, tarkastajien ja muiden kouluviranomaisten persoonallinen maku ja henkilökohtaiset motiivit sekä henkilökohtaiset ja viralliset suhteet kustantajaan tai kirjantekijään. Lukiossa uusien, asianmukaisesti hyväksytyjen kirjojen käyttöön ottamista esittää kouluneuvosto kuultuaan ao. aineen opettajaa, oppiainekokousta ja vanhempainneuvostoa. Lisäksi kouluneuvosto antaa myös lausuntoja ja tekee ehdotuksia koulun opetusväline- ja kirjastohankinnoista (Asetus oppikoulun kouluneuvostosta 5. 5. 1972/324).

Ortodoksisessa uskonnonopetuksessa käytetään lukiossa osittain samoja oppikirjoja kuin peruskoulussa. Jotkin ortodoksisen uskonnon opettajat ovat käyttäneet esim. vieraita uskontoja opettaessaan kouluhallituksen hyväksymiä evankelisluterilaisen uskonnon oppikirjoja. Kuten kaikissa oppiaineissa, myös ortodoksisessa uskonnonopetuksessa tarvitaan jatkuvaa oppimateriaalien kehittämistyötä.

Ortodoksisen uskonnon opetusryhmät ovat tavallisesti hyvin pieniä. Tämän takia mahdollisuudet ryhmätyöskentelyyn opiskelussa ovat erinomaiset. Joskus saattaa ortodoksisen uskonnon oppilasryhmä pienentyä pariin, jopa yhteen aino-

aan oppilaaseen. Näin ollen ortodoksisen uskonnon opetus saattaa poiketa huomattavasti normaalista luokkaopetuksesta. Opettaminen on yleensä sitä vaikeampaa, mitä suurempaa oppilasjoukkoa opetetaan (Gagné 1965).

2. *Oppiaine arviointikohteena*

2.1. Oppiaineiden arviointiin vaikuttavia tekijöitä

Oppilaiden arvioinnit eri oppiaineista palvelevat sekä opettajia heidän opetustyössään että myös kouluuunnittelijoita ja opetussuunnitelmien laatijoita. Oppilaan opiskelumenestys on todennäköisesti suuressa määrin riippuvainen hänen asenteestaan opetettavaan aineeseen. Näin ollen tiedot oppilaiden asenteista eri oppiaineisiin ovat avuksi oppiaineksia ja opetusmenetelmiä valittaessa (Heinonen & Kari 1973).

Heinosen ja Karin (1973) mukaan oppilaiden oppiainearvioinnit koskevat kolmea seikkaa: oppiaineiden tärkeyttä, vaikeutta ja mieluisuutta. Tärkeys koskee arvoja, mieluisuus kytkeytyy oppilaan harrastuksiin ja persoonallisuuden tekijöihin ja vaikeus riippuu yksilön suorituskyvystä ja tehtävän vaikeusasteesta.

Koulun oppiaineita koskevilla arvioinneilla on samanluonteisia ominaisuuksia kuin asennekäyttäytymisellä yleensä. Arvot erottaa asenteista se ominaisuus, että ne muodostavat arvojärjestelmän.

Oppilaan omaksumat arvot ovat kytkeytyneitä hänen varhaislapsuuteensa, kotitaustaansa, toveripiiriinsä, elämänympäristöönsä, siihen yhteiskuntaan, jossa hän elää jne. Vanhempien merkitys arvojen välittäjänä ja asenteiden muokkaajana on suuri. Myös opettajan merkitys erityisesti koulun alaluokilla on huomattava varsinkin oppiaineisiin liittyvien asenteiden osalta. Murrosiässä vanhempien ja opettajan vaikutus yleensä heikkenee ja tovereiden vaikutus voimistuu.

Arviot oppiaineiden mielisuudesta liittyvät oppilaan harrastuksiin ja persoonallisuuden tekijöihin. Mielisuus liittyy

tunnereaktioita korostavaan luokkaan oppiaineisiin suhtautumisessa (Heinonen & Kari 1973). Mielisuus -komponentti ei liity tärkeyden tavoin suoranaisesti arvoihin. On mahdollista, että oppilas kokee oppiaineen (myös työtavan, oppisisällön jne.) tärkeäksi, mutta ei mieluisaksi tai mieluisaksi, mutta ei tärkeäksi. Opettajan persoonallisuudella, opetustavoilla ja oppimateriaalilla lienee merkittävä vaikutus oppilaiden arviointeihin oppiaineen mielisuudesta.

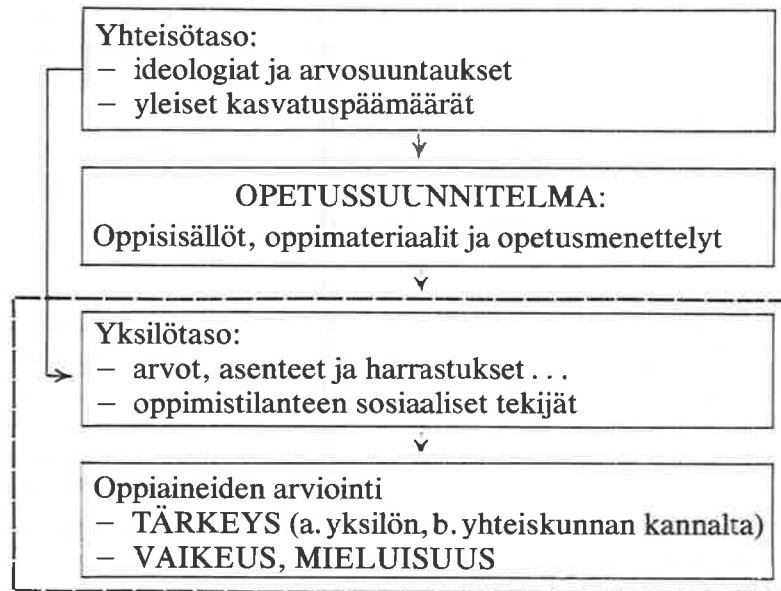
Heinonen ja Kari (1973) ovat tarkastelleet eri oppiaineitten tärkeys-, vaikeus- ja mielisuusarviointien keskinäisiä riippuvuuksia. Korkeimmat riippuvuudet on havaittu kunkin oppiaineen vaikeus- ja mielisuusarviointien välillä. Mitä vaikeampana ainetta pidetään, sitä vähemmän mieluisana se koetaan ja kääntäen. Mainittu yhteys on nähtävissä selvästi kansakoululaisten oppiainearvioinneissa (Heinonen 1968). Oppilaan käsitys oppiaineen vaikeudesta riippuu hänen suorituskyvystään ja tehtävän vaatimustasosta, mutta lisäksi oppilaan arviointi riippuneee hänen suhteellisesta suorituskyvystään luokan muihin oppilaisiin verrattuna ja muodostanee oppilaan käsitystä oppiaineen vaikeudesta.

On vaikea arvioida, mitkä tekijät vaikuttavat voimakkaimmin oppilaan asenteisiin jotain oppiainetta kohtaan. Tällaisia asenteisiin vaikuttavia tekijöitä ovat mm. kyseisen aineen opettaja, oppimateriaalit, oppisisällöt, opetustilat, tovereiden asenteet, vanhempien asenteet, oppilaan harrastukset ja kiinnostukset, oppilaan älykkyys ja emotionaalinen kypsyys jne. Kaiken kaikkiaan asenteiden kehittymiseen vaikuttaa koko se elämänpiiri, jossa ihminen kasvaa ja jossa hän oppii ja muodostaa oman arvomaailmansa. Voidaan perustellusti olettaa, että asenteiden kehittymiseen jotakin oppiainetta kohtaan vaikuttavat ensisijaisesti ne kokemukset, joita oppilas saa ollessaan suoranaisesti tekemisissä ko. oppiaineen kanssa.

Oppilaan opiskellessa jotakin oppiainetta, hän voi tavalla tai toisella suhteuttaa opiskelusta saamansa kokemuksen perusteella aineen omaan arvomaailmaansa. Kiinnostus aineen

oppisisältöihin on yhteydessä siihen elämänpiiriin, jossa oppilaan omaksumat arvot, asenteet ja harrastukset ovat kehittyneet. Oppiaineen tärkeäksi kokeminen on todennäköisesti yhteydessä siihen, miten tärkeänä oppilas pitää aineelle asetettuja tavoitteita suhteessa niihin tavoitteisiin, jotka hän on tietoisesti tai tiedostamattomasti itselleen omaksunut. Jos oppilas ei koe aineen oppisisältöjen edistävän omaksumiaan tavoitteita, voidaan olettaa, ettei hän pidä oppiainetta mielenkiintoisena eikä tärkeänä. Oppiaineen tärkeäksi kokeminen liittyy samalla koko yhteiskunnassa vallitseviin arvoihin, jotka puolestaan esim. joukkotiedotusvälineiden kautta vaikuttavat oppilaan omaksumaan arvomaailmaan, asenteisiin ja harrastuksiin.

Oppiaineen arviointiin vaikuttavia tekijöitä on kuvattu seuraavan kaaviokuvan muodossa



KUVIO 1. Oppiaineiden arviointiin vaikuttavia tekijöitä
(Heinonen & Kari 1973, 12)

Jos yllä olevaa kuviota tarkasteltaessa pidämme mieles-
sämme, kuinka kompleksisesti oppilaan elämänpiiriin liitty-
vät tekijät vaikuttavat oppilaan arvoihin, asenteisiin ja har-
rastuksiin, voimme ymmärtää jotain siitä, miten monitahoi-
sesti eri tekijät vaikuttavat oppilaan käsityksiin eri oppiai-
neista.

2.2. Uskonnon arviointiin vaikuttavia tekijöitä

Pohdittaessa uskonnon arviointiin vaikuttavia tekijöitä huo-
mio kiinnittyy arvojen, asenteiden ja harrastusten ohella op-
pilaan uskonnollisuuteen. Käsitteenä uskonnollisuutta on yh-
tä vaikea määritellä kuin arvoa, koska sekin on käsitteellises-
ti monitasoinen ja -tahoinen. Uskonnollisuus liittyy ihmisen
arvoihin, asenteisiin ja harrastuksiin, jotka sisältävät Jumalaa
ja tuonpuoleista koskevia tai muita ihmisen pyhinä pitämiä
asioita. Arvojen luokittelussa yleensä erotetaan uskonnolli-
set arvot omaksi arvoalueekseen (mm. Spranger 1914, Roke-
ach 1973, Ahlman 1975).

Lapset omaksuvat varsin yleisesti vanhempiensa uskon-
nolliset käsitykset (mm. Bull, 1969; Vikström 1970; Vuorinen
1973). Kodin uskonnolliset käsitykset vaikuttavat myös oppi-
laan käsityksiin uskonnosta oppiaineena. Vastaavasti yh-
teiskunnassa vallitsevat käsitykset uskonnosta ja uskonnolli-
sista arvoista vaikuttavat oppilaan omaksumiin uskonnolli-
siin arvoihin, asenteisiin ja harrastuksiin – kuten muillakin
arvoalueilla – ja siten samalla vaikuttavat oppilaan käsityk-
siin uskonnosta oppiaineena.

Allardtin (1964) mukaan uskonnollisuudessa voidaan erot-
taa ainakin viisi osatekijää eli ulottuvuutta:

1. ideologinen (uskomukset, mitä uskotaan)
2. tiedollinen (mitä tietoa on uskonnosta)
3. rituaalinen (uskonnollinen osallistuminen, kirkollisuus)
4. elämyksellinen (tuntee olevansa yhteydessä jumalalliseen)
5. seuraamuksellinen (mitkä toiminnat ja toimenpiteet joka-
päiväisessä elämässä seuraavat uskosta)

Osatekijöiden välisistä riippuvuussuhteista ei ole tarkkaa tietoa. Uskonnollisilla henkilöillä voivat eri ulottuvuudet saada erilaisen painon.

Uskonnollisuuden käsitteen kompleksisuudesta johtuen uskonnollisuuden yhteys oppilaan arvoihin uskonnosta oppiaineena saa monia ulottuvuuksia ja tasoja. Allardt (1968) erottaa toisistaan uskonnon opit tosiksi hyväksyvän ja ei tosiksi hyväksyvän tyyppin. Edelliseen ryhmään kuuluvat fanaattisesti uskova, hartaasti uskova, epäilevä kristitty, farisealainen ja nimikristitty. Jälkimmäisessä ryhmässä ovat ateisti, etsijä, uskonnollisesti viaton ja agnostikko. Uskonnollisen käyttäytymisen persoonakohtaisilla variaatioilla lieenee keskeinen merkitys uskonnon oppiainearviointeihin. Oppilaiden käsitykset koulu-uskonnon tavoitteiden tärkeydestä ja oppisisältöjen mielenkiintoisuudesta määräytynevät suuressa määrin heidän uskonnollisista asenteistaan ja edustamastaan uskonnollisuuden tyypistä käsin.

3. Aikaisempia tutkimuksia

Seppo (1971) on tutkinut luterilaisten abiturienttien asenteita uskonnonopetukseen. Tutkittujen abiturienttien mielenkiinto uskonnonopetukseen noudattelee likimain normaalijakautumaa, joskin tytöt ovat keskimäärin poikia kiinnostuneempia. Tytöt ovat tietoisia kiinnostuksensa jatkumisesta uskontoon kouluajan jälkeenkin. Enemmistö tytöistä haluaa säilyttää uskonnonopetuksen poikien mielipiteiden jakautuessa miltei tasan keskimääräisen vastausvaihtoehdon suhteen (Seppo 1971).

Vuorinen (1973) on todennut, että koulunuoren uskonnollisuus (mitattuna uskonnollisella osallistumisella) tai kodin uskonnollisuus selittää monipuolisesti nuoren normialueita ts. uskonnollisuus on yhteydessä koulunuoren moraalikäsitteisiin.

Heinonen ja Kari (1973) ovat tutkineet oppikoulun V-luok-

kalaisten arviointeja oppiaineista. Tärkeimmiksi aineiksi oppilaat kokevat vieraat kielet ja matemaattiset aineet. Niitä pidetään myös vaikeimpina aineina. Helpoiksi aineiksi oppilaat kokevat kotitalouden ja kaikki harjoitusaineet. Niitä pidetään samalla myös mieluisimpina aineina. Uskonnon asemasta muiden oppiaineiden joukossa voidaan todeta mm., että uskonto sijoittuu vähiten tärkeiden, vähiten vaikeiden ja vähiten mielenkiintoisten aineiden joukkoon.

Heinonen ja Kari (1973) huomauttavat, että oppilaat eivät kuitenkaan koe uskontoa epämiellyttävänä oppiaineena. Uskonto saa tutkimuksessa absoluuttisen keskiarvon, joka merkitsee enemmän miellyttävää kuin epämiellyttävää ainetta. Puha (1971) kuitenkin on todennut, että Helsingin oppikoulujen viidesluokkalaiset pitävät uskontoa keskimäärin ikävänä oppiaineena.

Sysiharjun (1970) keskikoulun päätösvaiheessa oleville oppilaille tekemän oppiaineitten herättämiä tunnereaktioita tarkastelevan tutkimuksen mukaan uskonto ei ole oppilaille vastenmielinen, vaan jokseenkin yhdentekevä oppiaine.

Kuikka (1974) on tutkinut luokan- ja aineenopettajien arviointeja uskonnonopetuksen tavoitteiden tärkeydestä. Opettajien arvioinnit kohdistuivat erikseen esikoulun, peruskoulun ala-asteen, peruskoulun yläasteen ja lukion tavoitteisiin. Merkittävimminä tavoitteina lukion uskonnonopetuksessa opettajat pitivät oppilaan kasvamista tasapainoiseksi ja mieleltään terveeksi, lähimmäisenrakkautta, oppilaan rohkeutta toimia omantuntonsa mukaan sekä oppilaan vastuuntunnon heräämistä. Suurin osa opettajien tärkeimmiksi arvioimista tavoitteista painottui affektiivisesti.

Keskinen (1974) on tutkinut oppikoulun uskonnonopetuksen tavoitteita opettajan kannalta. Tutkimuksessa selvitettiin millaisia tavoitteita opettajat pitävät tärkeimpinä uskonnonopetuksessa ja millä tavoin affektiiviset, kognitiiviset ja toiminnalliset tavoitteet painottuvat opettajien arvioinneissa. Tärkeimpänä tavoitteena opettajat pitivät sitä, että oppilas kunnioittaa jokaista ihmistä katsomatta hänen sosiaaliseen

asemaansa tai katsomatta hänen uskonnolliseen vakaumukseensa. Lisäksi opettajat pitivät tärkeänä sitä, että oppilas ymmärtää vastuunsa ihmiskunnan jäsenenä sekä sitä, että oppilas kokee käskyn lähimmäisen rakastamisesta tärkeimmäksi käyttäytymisen motiiviksi. Opettajien arvioinneissa affektiivinen tavoitealue painottui eniten.

4. *Ongelmat*

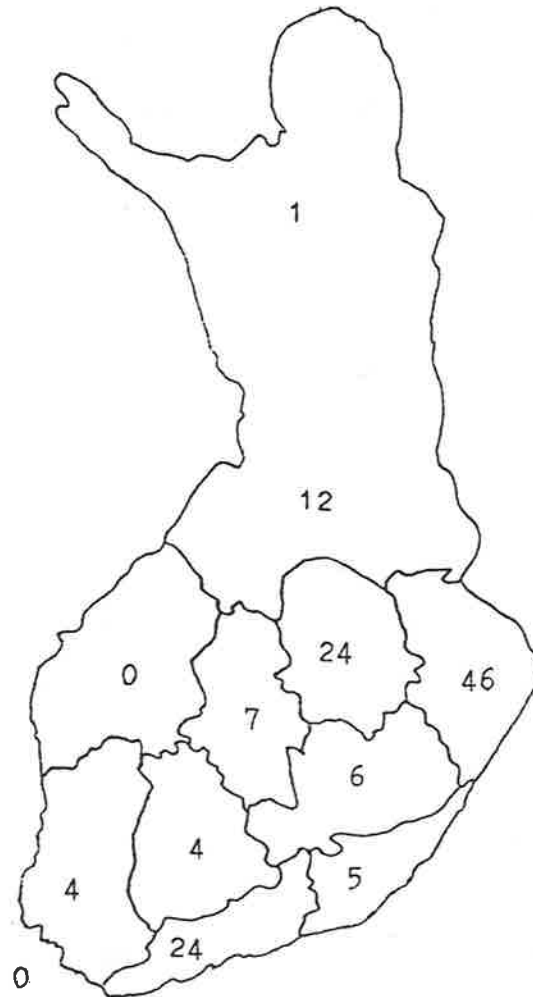
Esillä olevassa tutkimuksessa pyrittiin selvittämään seuraavat tutkimusongelmat:

- 5.1. Miten mieluisana oppiaineena oppilaat pitävät ortodoksisista uskontoa?
- 5.2. Miten tärkeänä oppiaineena oppilaat pitävät ortodoksisista uskontoa?
- 5.3. Miten vaikeana oppiaineena oppilaat pitävät ortodoksisista uskontoa?
- 5.4. Miten tärkeinä oppilaat pitävät ortodoksisen uskonnon tavoitteita?
- 5.5. Miten mielenkiintoisina oppilaat pitävät ortodoksisen uskonnon oppisisältöjä?
- 5.6. Miten uskonnollisia ortodoksiset kodit ovat?
- 5.7. Miten uskonnollisia ortodoksiset oppilaat ovat?
- 5.8. Miten oppilaat kokevat ortodoksiseen uskontoon ja uskonnonopetukseen liittyvät erityispiirteet?
- 5.9. Miten oppilaat arvioivat ortodoksisen uskonnon viikkotuntimäärän?

5. *Koehenkilöt*

Tutkimuksen perusjoukon muodostivat kaikki ortodoksisista uskonnonopetusta saaneet kevään 1978 abiturientit, joita oli opettajien ilmoituksen mukaan 164. Ortodoksisia opettajia, jotka opettivat uskontoa abiturienteille oli tutkimusajankohdaksi 49. Oppilaiden vastausprosentti oli 81.2 %.

Kyselyyn vastanneet abiturientit (133) jakaantuivat eri puolille Suomea lääneittäin alla olevan kuvion mukaisesti



KUVIO 2. Kyselyyn vastanneiden abiturienttien määrä lääneittäin

Verrattaessa kyselyyn vastanneiden oppilaiden jakautumista lääneittäin koko ortodoksisen väestön jakautumiseen lääneittäin voidaan todeta, että kolmesta läänistä (Uusimaa, Pohjois-Karjala ja Kuopio), joissa asuu ortodoksista väestöä huomattavasti enemmän kuin muissa lääneissä, saatiin myös eniten vastauksia.

Koehenkilöiden sukupuolijakautuma on esitetty taulukossa 1.

TAULUKKO 1. Koehenkilöt sukupuolittain ja asuinseuduttain

	Maaseutu	Kaupunki	Yhteensä
Tytöt	45	30	75
Pojat	39	19	58
Yhteensä	84	49	133

Oppilaiden menestyminen uskonnossa ilmenee taulukossa 2, jossa on kuvattu uskonnon arvosanojen jakautumat.

TAULUKKO 2. Oppilaiden uskonnon arvosanat

Arvosana	n	%
10	19	14.3
9	72	54.1
8	34	25.6
7	8	6.0
Yhteensä	133	100.0

On todettavissa, että uskonnon opettajat antavat korkeampia arvosanoja kuin muut opettajat keskimäärin, sillä oppilaiden uskonnon arvosanojen keskiarvo oli 8.77.

6. Keskeiset tutkimustulokset

6.1. Ortodoksisen uskonnon mieluisuus, tärkeys ja vaikeus oppiaineena

Ortodoksisen uskonnon mielisuuden, tärkeyden ja vaikeuden selville saamiseksi oppilaita pyydettiin arvioimaan eräitä seuraavassa lueteltuja lukuaineita suhteessa toisiinsa mainittujen ominaisuuksien osalta.

Oppilaiden arvioiden mukaan voidaan oppiaineet jakaa seuraavanlaiseen *mieluisuusjärjestykseen*:

- | | |
|-----------------------|-----------------------|
| 1. pitkä matematiikka | 8. uskonto |
| 2. lyhyt ranska | 9. lyhyt matematiikka |
| 3. lyhyt venäjä | 10. ruotsi |
| 4. historia | 11. äidinkieli |
| 5. pitkä englantia | 12. maantieto |
| 6. biologia | 13. lyhyt saksa |
| 7. lyhyt englantia | |

Mieluisimmiksi oppiaineiksi osoittautuivat pitkä matematiikka, sekä lyhyt ranska ja venäjä. Sen sijaan lyhyt saksa erotautui erittäin selvästi muita vähemmän mieluisaksi aineeksi.

Uskonto sijoittui oppilaiden arvioinneissa mielisuudeltaan luettelon keskivaiheille, mikä osoittaa oppilailla olevan sekä myönteistä että kielteistä suhtautumista uskontoon. Oppilaiden sukupuolella tai asuinseudulla ei ollut yhteyttä uskonnon mieluisana pitämiseen, mutta uskonnossa keskimääräistä paremmin menestyvät oppilaat pitivät myös uskontoa mieluisampana kuin muut oppilaat.

Aineiden tärkeyttä oppilaat arvioivat »oman elämänsä kannalta». Oppilaiden arvioiden perusteella saivat oppiaineet seuraavan *tärkeysjärjestyksen*:

- | | |
|-----------------------|--------------------|
| 1. pitkä matematiikka | 4. äidinkieli |
| 2. pitkä englantia | 5. lyhyt englantia |
| 3. ruotsi | 6. lyhyt venäjä |

- | | |
|-----------------------|--------------------|
| 7. biologia | 11. lyhyt saksa |
| 8. historia | 12. <i>uskonto</i> |
| 9. lyhyt matematiikka | 13. maantieto |
| 10. lyhyt ranska | |

Lukion matemaattisen linjan valinneet oppilaat pitivät matematiikkaa hyvin tärkeänä oppiaineena. Kieli- ja reaalilinjan oppilaat puolestaan eivät nähneet matematiikkaa tärkeänä aineena. Englanti koettiin tärkeäksi aineeksi sekä pitkänä että lyhyenä kielenä, mikä on varsin ymmärrettävää, kun ottaa huomioon englannin kielen merkityksen ja käyttöarvon tämän päivän maailmassa. Myös molemmat kotimaiset kielet saivat korkeat tärkeuspistemäärät.

Uskontoa eivät oppilaat pitäneet tärkeänä aineena: vain maantieto sai uskontoa vähäisemmän pistemäärän oppilaiden arvioinneissa. Tytöt pitivät uskontoa hieman tärkeämpänä aineena kuin pojat. Vastaava tulos on saatu myös luterilaista uskontoa koskevissa tutkimuksissa (mm. Seppo 1970). Yleensä tyttöjen on havaittu olevan poikia uskonnollisempia, jos asiaa tarkastellaan tilastollisen keskiarvon perusteella. Pohjimmiltaan uskonnollisuus on hyvin yksilöllinen ja henkilökohtainen vakaumus.

Oppiaineiden vaikeutta koskevan arvioinnin perusteella aineet muotoutuivat seuraavaan *vaikeusjärjestykseen*:

- | | |
|-----------------------|--------------------|
| 1. pitkä matematiikka | 8. lyhyt englanti |
| 2. lyhyt saksa | 9. lyhyt venäjä |
| 3. pitkä englanti | 10. äidinkieli |
| 4. lyhyt matematiikka | 11. historia |
| 5. ruotsi | 12. maantieto |
| 6. biologia | 13. <i>uskonto</i> |
| 7. lyhyt ranska | |

Vaikeimpina aineina oppilaat pitivät pitkää matematiikkaa, lyhyttä saksaa ja pitkää englantia. Aikaisempien tutkimusten mukaan tärkeinä pidettyjä aineita pidetään yleensä myös vaikeina. Uskontoa oppilaat pitivät erittäin helppona oppiaineena muihin lukuaineisiin verrattuna.

6.2. Ortodoksisen uskonnon tavoitteiden tärkeys oppilaiden arvioimana

Ortodoksisen uskonnon tavoitteiden tärkeyttä koskeva arviointi kohdistui Lukion opetussuunnitelmatoimikunnan muotoilemiin ja esittämiin ortodoksisen uskonnon tavoitteisiin. Oppilaiden arviointien perusteella on tavoitteet asetettavissa seuraavaan *tärkeysjärjestykseen*:

- 1) Tutustuttaa oppilaita ortodoksisen kirkon uskonnäkemykseen, jumalanpalveluselämään ja valoisaan elämänkatsomukseen
- 2) Johdattaa oppilaita asennoitumaan maailmankatsomuksellisiin kysymyksiin asiallisesti, arvostavasti ja toisten vakaumusta kunnioittaen
- 3) Rohkaista oppilaita persoonallisen vastuuntuntoisen elämänasenteen omaksumiseen
- 4) Johdattaa oppilaita kristinuskon persoonalliseen arviointiin
- 5) Auttaa oppilaita pohtimaan käsityksiään itseään ja ihmiskuntaa koskevista perimmäisistä kysymyksistä
- 6) Rohkaista oppilaita ihmissuhteisiin, ympäristöön ja yhteiskuntaan liittyvien sekä maailmanlaajuisten eettisten ongelmien tutkimiseen
- 7) Tutustuttaa oppilaita ortodoksisen kirkon historiaan
- 8) Tutustuttaa oppilaita muihin kirkkoihin, uskontoihin ja ideologioihin
- 9) Auttaa oppilaita tajuamaan maailmankatsomuksen merkitys persoonallisuuden tasapainoiselle kehitykselle
- 10) Auttaa oppilaita suuntautumaan seurakunnalliseen ja kirkolliseen yhteisöelämään
- 11) Johdattaa oppilaita muiden uskontojen ja ideologioiden persoonalliseen arviointiin

Luettelossa kaksi ensiksi mainittua tavoitetta erottuivat tärkeydeltään selvästi muista: tutustuminen ortodoksisen kirkon uskonnäkemykseen, jumalanpalveluselämään ja valoisaan elämänkatsomukseen sekä johdattaminen asennoitu-

maan maailmankatsomuksellisiin kysymyksiin asiallisesti ja toisen vakaumusta kunnioittaen olivat oppilaiden mielestä tärkeimmät tavoitteet uskonnonopetuksessa.

Luettelon kaksi viimeistä tavoitetta niin ikään erottuivat selvästi muita vähemmän tärkeiksi. Ainoastaan henkilökohtaista uskonvakaumusta omaavat oppilaat korostivat seurakunnallisen ja kirkollisen yhteisöelämän merkitystä uskonnonopetuksessa. Oppilaiden johdattaminen muiden uskontojen ja ideologioiden persoonalliseen arviointiin koettiin hyvin vähän tärkeäksi opetuksen tavoitteeksi.

Oppilaiden suorittamien arviointien perusteella syntyi seuraavat kolme tavoitekokonaisuutta eli tavoitefaktoria:

I Maailmankatsomuksellinen identiteetti (5,3,6,9,2)

II Uskonnollinen identiteetti (11,8,4)

III Ortodoksinen identiteetti (1,10)

Suluissa olevat luvut ilmoittavat, mitkä tavoitteet sijoittuvat kullekin faktorille eo. luettelon mukaan. Myöhemmin tässä artikkelissa (kappaleessa 6.3.) tarkastelen tavoitefaktoreiden ja uskonnon oppisisältöjä koskevien mielenkiintoisuusarviointien pohjalta syntyneiden oppisisältöfaktoreiden keskinäisiä suhteita. Tässä tarkastelussa pyrin selvittämään, minkä tyyppisten tavoitteiden tärkeänä pitäminen on yhteydessä eri oppisisältöjen mielenkiintoisiksi kokemiseen.

Maailmankatsomuksellisen identiteetin faktorin sisältö rakentuu tavoitteista, jotka liittyvät maailmankatsomuksellisiin ongelmiin, näiden ongelmien ratkaisemiseen ja oman maailmankatsomuksen perusteiden selvittämiseen. Faktori vastaa Lukion opetussuunnitelmatoimikunnan esittämistä uskonkasvatuksen kolmesta päätavoitteesta lähinnä maailmankatsomuksellista tavoitetta. Sen selitysosuus¹ muuttujien kokonaisvaihtelusta on 23.4 % ja muuttujien yhteisvaihtelusta 49.0 %.

¹ Faktoreiden selitysosuudet on tässä artikkelissa ilmoitettu silmälläpitäen niitä lukijoita, jotka ovat perehtyneet faktorianalyysin perusteisiin ja jotka joutuvat tarkastelemaan tuloksia esim. ortodoksinen uskonnon opetussuunnitelman kehittämiseksi.

Uskonnollisen identiteetin faktorilla painottuu lähinnä uskonnollisen selvyuden löytäminen maailmankatsomuksellisissa kysymyksissä. Erona ensimmäisen faktorin sisältöön on nimen omaan uskonnollisten ja ideologisten kysymysten painottuminen. Faktori vastaa sisällöllisesti Lukion opetussuunnitelmatoimikunnan esittämistä uskontokasvatuksen kolmesta päätavoitteesta lähinnä uskontotiedollista tavoitetta. Sen selitysosuus muuttujien kokonaisvaihtelusta on 17.6 % ja muuttujien yhteisvaihtelusta 36.9 %. Tytöt pitivät uskonnollisen identiteetin tavoitetta hieman tärkeämpänä kuin pojat.

Ortodoksisen identiteetin faktori rakentuu kahdesta tavoitteesta, jotka molemmat liittyvät ortodoksiseen kristillisyyteen: toinen sen tuntemiseen tiedollisesti ja toinen sen elämiseen käytännössä seurakunnan yhteydessä ortodoksisena kristittyinä. Tavoitteena faktori sisältää sen, että oppilas löytää oman identiteettinsä ortodoksina niin elämäkatsomuksellisesti kuin seurakunnan jäsenenä. Faktorin selitysosuus muuttujien kokonaisvaihtelusta on 6.7 % ja muuttujien yhteisvaihtelusta 13.0 %. Maaseudulla asuvat oppilaat pitivät ortodoksisen identiteetin tavoitetta merkittävästi tärkeämpänä kuin kaupunkilaisabiturientit. Persoonallisen uskonvakaumuksen omaksuneet oppilaat ymmärrettävästikin pitivät ortodoksiseen kristillisyyteen liittyviä tavoitteita huomattavasti tärkeämpinä kuin ne oppilaat, joilla varsinaista henkilökohtaista uskoa ei ollut.

6.3. Ortodoksisen uskonnon oppisisältöjen mielenkiintoisuus oppilaiden arvioimana

Tavoitteiden tärkeyden lisäksi oppilaat arvioivat ortodoksisen uskonnon oppisisältöjen mielenkiintoisuutta. Arvioinnin kohteena oli 42 oppisisältöä, jotka oli poimittu Lukion opetussuunnitelmatoimikunnan mietinnöstä. Oppisisällöt saivat oppilaiden arvioinneissa seuraavan *mielenkiintoisuusjärjestyksen*:

- 1) Elämän kunnioittaminen (eutanasia, itsemurha, sota)
- 2) Suomen ortodoksisen kirkon alkuvaiheet
- 3) Suomen ortodoksisen kirkon kansallinen kehitys
- 4) Ortodoksinen ihmiskäsitys
- 5) Jeesuksen kuolema ja ylösnousemus (evankeliumit)
- 6) Ortodoksisen opin perusteet
- 7) Jeesuksen merkitys
- 8) Idän kirkko
- 9) Avioliitto ja perhe
- 10) Sakramentit ja niiden merkitys (dogmatiikassa)
- 11) Suomen kirkollisen elämän kokonaiskuva
- 12) Jeesuksen elämä ja opetukset (evankeliumit)
- 13) Rakkaus Jumalaan ja lähimmäisiin
- 14) Iankaikkinen elämä
- 15) Kristinuskon Jumala
- 16) Sakramentit (liturgiikassa)
- 17) Omatunto
- 18) Muut uskonnot
- 19) Kirkon merkitys
- 20) Pyhä Henki
- 21) Rukous
- 22) VT:n alkukertomukset (luominen ja vedenpaisumus)
- 23) Usko ja tieto (kristinusko ja tiede)
- 24) Synti
- 25) Eettiset näkemykset eri kirkkokunnissa
- 26) Kristillinen taide
- 27) Ensimmäisten kristittyjen elämä (Apostolien teot)
- 28) Liturgia ja vigilia
- 29) Kirkkovuosi (kirkolliset juhlapäivät ja paastot)
- 30) Lähetys- ja kehitysaputyö
- 31) Ekumenia
- 32) Työ ja vapaa-aika
- 33) VT:n henkilöhistoria (Aabraham, Iisak, Jaakob, Mooses, Daavid)
- 34) Lännen kirkot
- 35) Apostolien ja marttyyrien aika

- 36) VT:n profeetat (Jesaja, Jeremia ym)
- 37) Sakramentaalit
- 38) Yleisten kirkolliskokousten aika
- 39) Enkelit
- 40) Valtion asema ja merkitys
- 41) VT:n runokirjat (Psalmit)
- 42) UT:n kirjeet

Luettelon kolme ensimmäistä oppisisältöä – elämän kunnioittaminen, Suomen ortodoksisen kirkon alkuvaiheet ja Suomen ortodoksisen kirkon kansallinen kehitys – erottuivat melko selvästi muita mielenkiintoisemmiksi oppisisällöiksi. Yleensäkin ortodoksiseen uskoon ja ajatteluun liittyvät sisällöt saivat korkeita mielenkiintoisuuspistemääriä, samoin Jeesuksen persoonaan liittyvät asiat koettiin hyvin mielenkiintoisina. On varsin todennäköistä, että näiden aihepiirien tiimoilta oppilaat ovat halukkaita keskustelemaan perusteellisemmin oppitunneilla verrattuna niihin oppisisältöihin, jotka yleensä koettiin vähemmän mielenkiintoisina.

Eutanasiaan, itsemurhaan ja sotaan liittyviä ongelmia voidaan pitää yleiseettisinä pohdinnan aiheina. On vaikea arvioida, missä vaiheessa nuoren kehitystä kiinnostus näihin kysymyksiin herää. Tässä yhteydessä on todettava, että abiturientteja eettiset probleemat kiinnostavat. Ortodoksisen kirkon historiaan ja oppiin liittyviä oppisisältöjä ja Jeesuksen henkilöön liittyviä sisältöjä, jotka oppilaat niin ikään kokivat hyvin mielenkiintoisiksi, tulee tässä yhteydessä tarkastella omina kokonaisuuksinaan, koska ne sijoittuivat eri faktoreille kuin elämän kunnioittaminen.

Oppilaiden mielenkiintoisuusarviointien perusteella syntyi kuusi faktoria eli oppisisältökokonaisuutta:

- I Vanhan testamentin oppiaines (33,22,41,39,35,36)
- II Teoreettis-filosofinen oppiaines (18,34,25)
- III Liturgiikan oppiaines (16,28,10,37,29,19,38)
- IV Dogmatiikan oppiaines (15,20,24,4)
- V Evankeliumin oppiaines (5,12,7,20,21)
- VI Suomalaisen ortodoksisuuden oppiaines (11,3,2,40)

Suluissa olevat luvut ilmoittavat, mitkä eo. luettelon oppisisällöt sijoittuvat kullekin faktorille sisältöjen merkitys- eli painottuneisuusjärjestyksessä.

Vanhan testamentin oppiaineksen faktorilla painottuvat nimen omaan Vt:n oppisisällöt, joita tytöt näyttivät pitävän merkittävästi mielenkiintoisempina kuin pojat. Faktorin selitysosuus¹ muuttujien kokonaisvaihtelusta on 7.7 % ja muuttujien yhteisvaihtelusta 14.9 %.

Teoreettis-filosofisen oppiaineksen faktorilla merkittävimpänä sisältönä on »muut uskonnot», minkä lisäksi faktorilla korostui teoreettis-älyllinen oppiaines. Oppisisältöjoukon kokoavana piirteenä on maailmankatsomukselliset peruskäsitteet, jotka edellyttävät älyllistä ja teoreettista pohdintaa. Tytöt pitivät myös tämän faktorin sisältöjä mielenkiintoisempina kuin pojat. Faktorin selitysosuus on 7.7 % muuttujien kokonaisvaihtelusta ja 14.9 % muuttujien yhteisvaihtelusta.

Liturgiikan oppiaineksen faktori sisältää sakramentit, liturgian ja vigilian sekä kirkkovuoteen ja yleensä kirkon merkitykseen liittyvät kysymykset. Sen selitysosuus on 12.8 % muuttujien kokonaisvaihtelusta ja 24.6 % muuttujien yhteisvaihtelusta. Erityisesti henkilökohtaisen uskonvakaumuksen omaksuneet oppilaat pitivät kirkollisuuteen liittyviä oppisisältöjä mielenkiintoisina. He myös menestyivät uskonnossa keskimäärin muita paremmin.

Dogmatiikan oppiaineksen faktorin merkittävimmät sisällöt ovat »kristinuskon Jumala», »Pyhä Henki» ja »synti». Uskonnolliset oppilaat kokivat nämäkin sisällöt erittäin selvästi mielenkiintoisempina kuin muut oppilaat. Faktorin selitysosuus muuttujien kokonaisvaihtelusta on 8.2 % ja muuttujien yhteisvaihtelusta 15.8 %.

¹ Faktoreiden selitysosuudet on ilmoitettu niitä lukijoita varten, jotka ovat perehtyneet tarkemmin faktorianalyysin perusteisiin ja tekevät työtä ortodoksisen ope-
tussuunnitelman kehittämiseksi.

Evankeliumin oppiaineksen faktorin sisällön muodostavat kysymykset, jotka ovat keskeisellä sijalla kristillisessä elämässä. Erityisesti Jeesuksen elämään ja opetukseen sekä kuolemaan ja ylösnousemukseen liittyvät oppisisällöt painottuivat. Näin ollen faktorilla voidaan ajatella korostuvan evankeliumin sanoman keskeiset piirteet. Tämä oppisisältökokonaisuus näyttää sisältävän sekä tiedollisen että käytännöllisen aspektin: evankeliumin sanoman tuntemisen ja sen toteuttamisen jokapäiväisessä elämässä, mihin sisältö »rukous» viittaa. Henkilökohtaisen uskon omaavat oppilaat pitivätkin tämän faktorin sisältöjä huomattavasti mielenkiintoisempina kuin ne oppilaat, joilla uskonvakaumusta ei ollut. Faktorin selitysosuus muuttujien kokonaisvaihtelusta on 11.0 % ja muuttujien yhteisvaihtelusta 21.3 %.

Suomalaisen ortodoksisuuden oppiaineksen faktorilla painottuvat kansallisen kristillisyyden ja erityisesti ortodoksisen kristillisyyden ja ortodoksisen kirkon kansalliset piirteet. Faktorin selitysosuus jää 8.5 %:iin muuttujien yhteisvaihtelusta ja 4.4 %:iin muuttujien kokonaisvaihtelusta. Vaikka oppilaan uskonnollisuus korreloikin erittäin merkittävästi liturgiikan, dogmatiikan ja evankeliumin oppiainesten mielenkiintoisuuteen, ei uskonnollisuudella ollut yhteyttä suomalaisen ortodoksisuuden sisältämän aineksen kiinnostavuuteen.

6.4. Tavoite- ja oppisisältöarvioiden tarkastelua

Tavoite- ja oppisisältöfaktoreiden keskinäiset korrelaatiot ilmoittavat oppilaiden asenteista tavoitteiden tärkeyteen samanaikaisesti kuin heidän asenteistaan oppisisältöjen mielenkiintoisuuteen. Ne antavat mielenkiintoista lisätietoa edellä esitettyjen faktoreiden sisältökuvauksien yhteyksistä. Alla olevassa taulukossa on esitetty tavoite- ja oppisisältöfaktoreiden keskinäiset korrelaatiot.

TAULUKKO 3. Tavoite- ja oppisisältöfaktoreiden keskinäiset korrelaatiot

Faktori	Maailmankatsomuksellinen identiteetti	Uskonnollinen identiteetti	Ortodoksinen identiteetti
Vanhan testamentin oppiaines	.00	.21	.11
Teoreettis-filosofinen aines	.08	.54	-.05
Liturgiikan oppiaines	.01	-.12	.40
Dogmatiikan oppiaines	.30	-.01	.24
Evankeliumin oppiaines	.28	.10	.26
Suomalaisen ortodoksisuuden aines	-.02	.11	.07

Korrelaatiotaulukkoa voidaan tulkita seuraavasti. Oppilaat, jotka pitävät maailmankatsomuksellista identiteettiä tärkeänä uskonnonopetuksen tavoitteena kokevat dogmatiikan ja evankeliumin oppisisällöt keskimääräistä mielenkiintoisempina. Uskonnollista identiteettiä tärkeänä tavoitteena pitävät oppilaat tuntevat kiinnostusta erityisesti teoreettis-filosofista oppiainesta kohtaan. Ortodoksista identiteettiä korostavat oppilaat kokevat erityisesti sakramentteihin, liturgiikkaan ja yleensä kirkollisuuteen liittyvät kysymykset mielenkiintoisiksi sisällöiksi koulu-uskonnossa, minkä lisäksi he ovat kiinnostuneita myös dogmatiikan ja evankeliumin oppiaineksista keskimääräistä enemmän. Ortodoksisen uskon korostuminen niin tavoitteiden tarkeysarvioinneissa kuin oppisisältöjen mielenkiintoisuusarvioinneissa oli luonnollisesti yhteydessä oppilaan henkilökohtaiseen uskonnollisuuteen. Seuraavassa kappaleessa olen tarkastellut oppilaiden uskonnollisuutta yksityiskohtaisemmin.

6.5. Oppilaiden uskonnollisuus

Aikaisempien tutkimusten mukaan lapset omaksuvat varsin yleisesti vanhempiensa uskonnolliset käsitykset (mm. Bull 1969; Vikström 1970). Tämä huomio liittyy läheisesti siihen näkemykseen, että kodin osuus asenteiden ja arvojen välittäjänä on voimakas. Myös nyt esiteltävänä olevassa tutkimuksessa kodin uskonnollisuuden ja oppilaan uskonnollisuuden välillä havaittiin erittäin merkitsevä yhteys. Uskonnollisten kotien lapset osoittautuivat huomattavasti uskonnollisemmiksi kuin vähemmän uskonnollisten kotien lapset. Kodin henkinen ilmasto lapsen kasvuympäristönä ja erityisesti kodin arvomaailma vaikuttavat siihen, millaiseksi lapsen omaksuma arvomaailma muodostuu.

Oppilaan uskonnollisuutta tutkittiin tarkastelemalla toisaalta hänen osallistumistaan seurakunnan toimintaan, kirkossa käymistään, rukoilemistaan ja uskonnollisen kirjallisuuden, erityisesti Raamatun lukemistaan sekä tarkastelemalla toisaalta hänen uskoaan Jumalan johdatukseen, pyhien esirukouksen auttavaan voimaan ja ehtoollisen armovoimaan. Näin ollen tarkastelun kohteina olivat sekä toiminnallinen että uskoa painottava funktio, uskonnollisuuden välinearvoinen ja itseisarvoinen aspekti. Tytöt osoittautuivat hieman uskonnollisemmiksi kuin pojat. Taulukossa 4 on esitetty oppilaiden *osallistuminen seurakuntansa toimintaan* sukupuolittain.

TAULUKKO 4. Oppilaiden osallistuminen seurakunnan toimintaan

Osallistuu srk:n toimintaan	Pojat		Tytöt		Yhteensä	
	f	%	f	%	f	%
aktiivisesti	4	8.2	9	10.7	13	9.8
jonkin verran	3	6.1	17	20.2	20	15.0
ei juuri lainkaan	42	85.7	58	69.1	100	75.2
Yhteensä	49	100.0	84	100.0	133	100.0

Aktiivisesti seurakunnan toimintaan osallistui noin 10 % oppilaista.

Seurakunnan toimintaan osallistuminen liittyy jumalanpalvelukseen osallistumiseen, sillä yleensä samat henkilöt, jotka osallistuvat seurakunnan toimintaan osoittavat kiinnostusta myös jumalanpalveluksia kohtaan. Koehenkilöiltä kysyttiin *jumalanpalvelukseen osallistumista* joko kirkossa tai radiojumalanpalveluksen välityksellä. Taulukosta 5 ilmenee, että kolmannes oppilaista seurasi jumalanpalvelusta ja osallistui siihen ainakin kerran kuussa.

TAULUKKO 5. Oppilaiden osallistuminen jumalanpalvelukseen

Osallistuu jumalanpalvelukseen	Pojat		Tytöt		Yhteensä	
	f	%	f	%	f	%
useammin kuin kerran kuussa	5	10.2	12	14.5	17	12.9
noin kerran kuussa	5	10.2	18	21.7	23	17.4
harvemmin kuin kerran kuussa	39	79.6	53	63.9	92	69.7
Yhteensä	49	100.0	83	100.0	132	100.0

Taulukossa 6 on esitetty oppilaiden *rukoileminen*.

TAULUKKO 6. Oppilaiden rukoileminen

Rukoilee	Pojat		Tytöt		Yhteensä	
	f	%	f	%	f	%
joka päivä	17	34.7	28	34.2	45	34.4
pari kertaa viikossa	5	10.2	16	19.5	21	16.0
harvemmin	22	44.9	32	39.0	54	41.2
ei koskaan	5	10.2	6	7.3	11	8.4
Yhteensä	49	100.0	82	100.0	131	100.0

Oppilaista rukoilee noin kolmannes (34 %) joka päivä ja 16 % pari kertaa viikossa. Vajaa kymmenesosa (8.4 %) ilmoitti, ettei rukoile koskaan.

Raamatun tai muun uskonnollisen kirjallisuuden lukeminen on esitetty alla olevassa taulukossa.

TAULUKKO 7. Oppilaiden Raamatun ja/tai uskonnollisen kirjallisuuden lukeminen

Lukee Raamattua tai uskonnollista kirjallisuutta	Pojat		Tytöt		Yhteensä	
	f	%	f	%	f	%
joka päivä	0	0.0	3	3.6	3	2.3
pari kertaa viikossa	5	10.2	11	13.1	16	12.0
harvemmin	32	65.3	59	70.2	91	68.4
ei koskaan	12	24.5	11	13.1	23	17.3
Yhteensä	49	100.0	84	100.0	133	100.0

Noin 14 % oppilaista ilmoitti lukevansa Raamattua tai uskonnollista kirjallisuutta ainakin pari kertaa viikossa ja vajaa viidesosa (17 %) ilmoitti, ettei lue koskaan Raamattua tai uskonnollista kirjallisuutta. Näin ollen ainakin osa niistä oppilaista, jotka ilmoittivat joskus rukoilevansa, ei lue Raamattua tai uskonnollista kirjallisuutta lainkaan.

Koehenkilöiltä kysyttiin, uskoivatko he Jumalan johdatukseen. Osallistuminen seurakunnan toimintaan ja jumalanpalvelukseen, rukous ja Raamatun lukeminen liittyvät uskonnollisuuteen toiminnallisina komponentteina, kun taas usko Jumalan johdatukseen ei sisällä välttämättä toiminnallista aspektia. Taulukossa 8 on esitetty oppilaiden *usko Jumalan johdatukseen* heidän itsensä arvioimana.

TAULUKKO 8. Oppilaiden usko Jumalan johdatukseen

Uskoo Jumalan johdatukseen	Pojat		Tytöt		Yhteensä	
	f	%	f	%	f	%
kyllä	26	53.0	51	60.7	77	57.9
ei osaa sanoa	17	34.7	26	31.0	43	32.3
ei	6	12.2	7	8.3	13	9.8
Yhteensä	49	100.0	84	100.0	133	100.0

Oppilaista uskoi Jumalan johdatukseen elämässään noin 58 %. Vastausta kysymykseen ei osannut antaa kolmannes (32 %). »En osaa sanoa» vaihtoehto sisältää sekä sellaiset henkilöt, jotka uskovat Jumalan olemassaoloon, mutta eivät ole varmoja hänen johdatuksestaan omassa elämässään, että sellaiset henkilöt, jotka ovat epävarmoja Jumalan olemassaolostakin. Jumalan johdatukseen elämässään ei uskonut 10 % oppilaista, mutta tämäkin vastausvaihtoehto sisältää mahdollisuuden uskoa Jumalan olemassaoloon.

Usko pyhien esirukouksen auttavaan voimaan ei myöskään sisällä toiminnallista aspektia. Se liittyy erityisesti ortodoksiseen kristillisyyteen. Koehenkilöiden vastausten jakautuminen eri vastausvaihtoehtojen osalle on esitetty taulukossa 9.

TAULUKKO 9. Oppilaiden usko pyhien esirukouksen auttavaan voimaan

Uskoo pyhien esirukoukseen	Pojat		Tytöt		Yhteensä	
	f	%	f	%	f	%
kyllä	14	28.6	26	31.0	40	30.1
ei osaa sanoa	29	59.2	47	56.0	76	57.1
ei	6	12.2	11	13.1	17	12.8
Yhteensä	49	100.0	84	100.0	133	100.0

Oppilaat olivat uskossa pyhien esirukouksen auttavaan voimaan selvästi epävarmempia kuin uskossa Jumalan johdatukseen elämässään. Vajaa kolmannes (30 %) uskoi pyhien esirukouksen auttavaan voimaan ja runsas puolet oppilaista (57 %) ilmoitti, ettei osaa sanoa. »Ei»-vastauksen uskolle pyhien esirukoukseen antoi 4 oppilasta enemmän kuin uskolle Jumalan johdatukseen, joten pyhien esirukoukseen ei uskonut 13 % oppilaista.

Viimeisenä oppilaan uskonnollisuutta mittaavana kysymyksenä tiedusteltiin oppilaiden *uskoa synnintunnustuksen sakramentin ja ehtoollisen armovoimaan*. Koehenkilöiden vastausten jakautuminen eri vastausvaihtoehtojen osalle on esitetty taulukossa 10.

TAULUKKO 10. Oppilaiden usko synnintunnustuksen ja ehtoollisen armovoimaan

Usko sakramentin armovoimaan	Pojat		Tytöt		Yhteensä	
	f	%	f	%	f	%
kyllä	23	46.9	51	60.7	74	55.6
ei osaa sanoa	17	34.7	27	32.1	44	33.1
ei	9	11.3	6	7.1	15	11.3
Yhteensä	49	100.0	84	100.0	133	100.0

Synnintunnustuksen ja ehtoollisen armovoimaan uskoi yli puolet (56 %) oppilaista. Vastausjakauma sukupuolittain tarkasteltuna vastaa liki pitäen Jumalan johdatukseen uskomi- sen sukupuolijakaumaa. Kolmannes (33 %) oppilaista ei osannut sanoa, uskoiko synnintunnustuksen ja ehtoollisen armovoimaan. Yleisesti voitaneen ajatella, että uskoon sakramentin armovoimaan sisältyy toiminnallinen aspekti. Tässä oppilaiden uskoa mitattiin kysymällä uskoko hän osallistuksessaan sakramenttiin, jolloin usko edellyttää myös toimintaa. Synnintunnustuksen ja ehtoollisen armovoimaan ei uskonut 11 % oppilaista.

6.6. Ortodoksiseen uskontoon ja uskonnonopetukseen liittyvien erityispiirteiden kokeminen

Ortodoksiseen uskontoon liittyvien erityispiirteiden kokemista tutkittiin aikaisempia tuloksia täydentävän tiedon saamiseksi oppilaiden asenteista ortodoksista uskontoa kohtaan.

Pienryhmäopiskelun oppilaat kokivat keskimäärin mukavaksi. Tytöt kokivat pienryhmäopiskelun mukavammaksi kuin pojat. Tämä saattaa olla yhteydessä siihen, että tytöt yleensäkin pitivät uskontoa mieluisampana aineena kuin pojat.

Kuulumisen uskonnolliseen vähemmistöön oppilaat kokivat myös keskimäärin melko mukavaksi. Oppilaan uskonnollisuus korreloi merkitsevästi uskonnolliseen vähemmistöön kuulumisen mieluisana kokemiseen.

Uskontotuntien ajankohta oli lukujärjestyksessä 83.5 %:lla oppilaista eri aikaan kuin evankelisluterilaisen uskonnon tunnit. Nämä oppilaat kokivat uskontotuntien ajankohdan hieman ikäväksi.

Uskontotuntien opetustiloina oli runsaalla kolmanneksella (38 %:lla) oppilaista jokin muu kuin normaali luokkahuone. Tutkimukseen liittyvän opettajille tehdyn kyselyn mukaan opetustiloina ortodoksisen uskonnon opetuksessa saatettiin käyttää mm. koulun kirjastoa, seurakunnan tiloja, opettajan tai oppilaan kotia, opettajainhuonetta, koulun kokoelmaluokkaa ja varastotiloja, veistosalia, rehtorin kansliaa, jopa opettajain tupakkahuonetta. Ne oppilaat, jotka opiskelivat uskontoa muissa tiloissa kuin normaalissa luokkahuoneessa, kokivat uskonnon opetustilat enemmän mukavaksi kuin ikäväksi. Syynä siihen, että ortodoksisessa uskonnossa käytetään niin paljon normaalin luokkahuoneen ulkopuolisia tiloja lienee pienet opetusryhmät, joiden on helppo kokoontua muuallakin kuin luokkahuoneessa.

Ortodoksisen uskonnon oppimateriaalit eivät saaneet oppilailta keskimäärin myönteistä eikä kielteistä arviointia. Oppilaiden arvioinnista päätellen oppilaat ovat varsin tyytyväi-

siä ortodoksisen uskonnon oppimateriaaleihin.

Nykyisen uskonnon tuntimäärän lukiossa oppilaat kokivat hieman liian vähäiseksi. Oppilaan sukupuolella ei ollut merkitsevää yhteyttä siihen, miten oppilas koki uskonnon viikkotuntimäärän. Tulos on mielenkiintoinen siksi, että aikaisemmin todettiin tyttöjen pitävän uskontoa mieluisampana aineena kuin poikien. Myös poikien tuntimäärää koskevan arvon absoluuttinen keskiarvo osoittaa liian vähäistä uskonnon tuntimäärää lukiossa, joten pojatkin arvioivat uskonnon tuntimäärän liian pieneksi.

Oli varsin odotettavaa, että uskonnossa menestyminen ja oppilaan uskonnollisuus korreloivat merkittävästi uskonnon tuntimäärän vähäisenä pitämiseen. Koulumenestyksellä ei ollut merkitsevää yhteyttä uskonnon tuntimäärän arviointiin.

Koehenkilöiltä kysyttiin myös, aikovatko he valmistautua kevään ylioppilaskirjoituksissa vastaamaan uskonnon kysymyksiin. Suuri osa (79 %) abiturienteista aikoi vastata uskonnon kysymyksiin, kuten on todettavissa alla olevasta taulukosta.

TAULUKKO 11. Oppilaiden valmistautuminen yo-kirjoitusten reaalikokeessa vastaamaan uskonnon kysymyksiin

Aikoo valmistautua	Pojat		Tytöt		Yhteensä	
	f	%	f	%	f	%
kyllä	34	72.3	70	83.3	104	79.4
ei	13	27.7	14	16.7	27	20.6
Yhteensä	47	100.0	84	100.0	131	100.0

Taulukkoa tarkasteltaessa on hyvä muistaa, että maattisen linjan oppilailla ei reaalikoe ole pakollinen ylioppilaskirjoituksessa. Tämän tutkimuksen koehenkilöjoukossa oli 50 pitkän matematiikan opiskelijaa, joten huomattava osa

heistäkin aikoi valmistautua ylioppilaskirjoitusten vapaaehtoisessa reaalikokeessa vastaamaan uskonnon kysymyksiin. Ylioppilaskirjoitukset lienee näin ollen monelle abiturientille hyvinkin merkittävästi kannustava tekijä koulu-uskonnon tiedollisen aineksen omaksumiseen.

7. Yhteenveto

Artikkelin pohjana olevassa tutkimuksessa selvitetään oppilaiden arvioita ortodoksisen uskonnon mieluisuudesta, tärkeydestä ja vaikeudesta koulun oppiaineena sekä oppilaiden käsityksiä ortodoksisen uskonnonopetuksen tavoitteiden tärkeydestä ja oppisisältöjen mielenkiintoisuudesta. Tutkimus on kokonaistutkimus, jonka perusjoukon muodostavat kevään 1978 ortodoksista uskonnonopetusta saaneet abiturientit Suomessa.

Ortodoksista uskontoa koskevan katsauksen lisäksi selvitetään oppiaineiden ja erityisesti uskonnon arviointiin vaikuttavia tekijöitä. Oppilaan arvot, asenteet ja harrastukset liittyvät kompleksisesti koko oppilaan elämänpiiriin, minkä vuoksi myös oppilaan asenteet eri oppiaineisiin ovat monitahoisen ja vaikeasti tutkittavan prosessin tulos.

Oppilaat pitivät uskontoa lukion muihin pakollisiin lukuaineisiin verrattuna mieluisuudeltaan keskinkertaisena sekä helppona eikä kovin tärkeänä aineena. Uskonnollisuus korreloi merkittävästi uskonnon tärkeänä ja mielenkiintoisena oppiaineena pitämiseen. Tytöt pitivät uskontoa hieman tärkeämpänä kuin pojat. Evankelisluterilaisten oppilaiden keskuudessa tehdyt tutkimukset ovat antaneet aivan samansuuntaisia tuloksia.

Tutustuminen ortodoksisen kirkon uskonnäkemykseen, jumalanpalveluselämään ja valoisaan elämäkatsomukseen sekä johdattaminen asennoitumaan maailmankatsomuksellisiin kysymyksiin asiallisesti ja toisen vakaumusta kunnioittaen olivat oppilaiden mielestä uskonnonopetuksen

tärkeimmät tavoitteet. Oppisisällöistä elämän kunnioittaminen (eutanasia, itsemurha, sota), Suomen ortodoksisen kirkon alkuvaiheet ja kansallinen kehitys, Jeesuksen kuolema ja ylösnousemus ja Jeesuksen merkitys sekä ortodoksisen opin perusteet saivat oppilaiden arvioinneissa korkeimmat mielenkiintoisuuspistemäärät. Tutkimuksen pohdintaosassa korostetaan oppilaiden arviointien merkitystä opetussuunnitelman determinanteina.

Kodin uskonnollisuuden ja oppilaan uskonnollisuuden välillä havaittiin voimakas korrelaatio. Myös aikaisemmat tutkimukset ovat osoittaneet kodin uskonnollisuuden ja oppilaiden uskonnollisuuden välistä yhteyttä.

Nykyisen uskonnon tuntimäärän lukiossa oppilaat kokivat keskimäärin hieman liian pieneksi. Noin 80 % oppilaista valmistautui vastaamaan ylioppilaskirjoituksissa uskonnon kysymyksiin. Tutkimuksessa arvellaankin ylioppilaskirjoitukset monelle abiturientille merkittävän kannustavaksi tekijäksi koulu-uskonnon tiedollisen aineksen omaksumiseen.

Tutkimuksen mukaan oppilaat kokevat ortodoksiselle uskonnolle tyypillisen ryhmäopiskelun melko mukavaksi, samoin kuulumisen uskonnolliseen vähemmistöön. Ikävänä seikkana oppilaat pitivät sitä, että ortodoksiset uskontotunnit ovat usein lukujärjestyksessä eri aikaan kuin evankelisluterilaiset tunnit.

LÄHTEET

- Allardt, E. & Littunen, Y. (1968) *Sosiologia*. Porvoo. WSOY.
 Allardt, E. (1964) *Yhteiskunnan rakenne ja sosiaalinen paine*. Porvoo. WSOY.
 Asetus oppikoulun kouluneuvostosta 5. 5. 1972/324
 Asetus ortodoksisesta kirkkokunnasta 6.3. 1970/179
 Asetus valtion oppikoulujen opettajainvirkain ja -toimien haettavaksi julistamisesta ja hakemisesta sekä opettajien pätevyysheidoista annetun asetuksen 8 §:n muuttamisesta 4. 10. 1974/778
 Bull, N. J. (1969) *Moral judgement from childhood to adolescence*. London 1969
 Gagné, R. M. (1965) *The Conditions of Learning*. New York. Holt, Rinehart & Winston.

- Haavio, A. (1965) Suomen uskonnolliset liikkeet. Porvoo. WSOY.
- Heinonen, V. (1968) Kansakoulun oppiaineitten arvioinnit. Oppilaitten ja opettajien käsitykset aineitten tärkeydestä, vaikeudesta ja mielisyydestä. I–II. Jyväskylä.
- Heinonen, V. & Kari, J. (1973) Oppikoulun V-luokkalaisten oppiaineitten arvioinnit. Tekstiosa. Research reports no 38 A. Department of Education. University of Jyväskylä.
- Huotari, V. (1975) Ortodoksin ja luterilaisen avioliitto. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 97. Helsinki.
- Härkönen, S. (1971) Suomen ortodoksisista kirkkokuntaa koskevan lainsäädännön uudistaminen. Ortodoksia 20. Ortodoksisen pappienliiton ja Helsingin yliopiston ortodoksisen laitoksen julkaisuja.
- Iltola, M. (1976) Ortodoksinen uskonnonopetus ja kirkkokunta. Muistio 2. 10. 1976. Ortodoksisen kirkollishallituksen kanslia. Kuopio.
- Kajava, K. (1968) Oppikirjojen arvostelu- ja vertailuperusteita. Research reports no 24. Department of Education. University of Jyväskylä.
- Kansakoululaki 1. 7. 1954/247
- Keskinen, S. (1974) Oppikoulun uskonnonopetuksen tavoitteet opettajien kannalta. Kasvatustieteen laitos. Julkaisusarja A:31. Turun yliopisto.
- Kirkinen, H. & Railas, V. (1963) Ortodoksisen kirkon historia. Seminaareja ja lukioita varten. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto. Kuopio.
- Komiteanmietintö 1966: A 12. Koulunuudistustoimikunnan mietintö. Helsinki.
- Komiteanmietintö 1977: 2a. Lukion opetussuunnitelmatoimikunnan mietintö I. Keskiasteen koulunuudistus 15. Helsinki.
- Komiteanmietintö 1977: 2b. Lukion opetussuunnitelmatoimikunnan mietintö II D. Keskiasteen koulunuudistus 13. Helsinki.
- Komiteanmietintö 1970: A 4. Peruskoulun opetussuunnitelmakomitean mietintö I. Opetussuunnitelman perusteet. Helsinki.
- Komiteanmietintö 1970: A 5. Peruskoulun opetussuunnitelmakomitean mietintö II. Oppiaineiden opetussuunnitelmat. Helsinki.
- Koskelainen, O. (1968) Maallistuva suomalainen suurkaupunki. Tutkimus eräiden yhteisö-, kasvat- ja tilannetekijöiden vaikutuksesta helsinkiläisten maallistumiseen ja uskonnolliseen etsiytymiseen. Porvoo. WSOY.
- Koskenniemi, M. & Hälinen, K. (1970) Didaktikka. Helsinki. Otava.
- Koulujen ortodoksisen uskonnon opetussuunnitelmat (1965) Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen julkaisuja. Kuopio.
- Koulujärjestelmälaki 26. 7. 1968/467
- Kuikka, M. T. (1974) Uskonnon opetuksen tavoitetutkimus 1. luokan- ja aineenopettajien arvioinnit 6–18 vuotiaitten uskonnonopetuksen merkittävimmistä tavoitteista. Kasvatustieteiden osaston julkaisuja 3. Joensuun korkeakoulu.
- Lahdes, E. (1969) Peruskoulun opetusoppi. Helsinki. Otava.
- Laki ortodoksisesta kirkkokunnasta 8. 8. 1969/521
- Lukion lukusuunnitelma-asetus 23. 4. 1975/279
- Peruskouluasetus 26. 6. 1970/443
- Pirinen, K. (1968) Ortodoksinen kirkko. Artikkelit julkaisussa Nikolainen, A. T., Pirinen, K., Simojoki, M. & Sinnemäki, M. (toim.) Kirkko Suomessa. Helsinki, Weilin & Göös.
- Puha, S. (1971) Oppiaineiden mielisuus, tärkeys ja vaikeus. Oppilas- ja opettaja-

- kohtaisten tekijöiden yhteyksiä oppilaiden kokemiin oppiaineiden affektiivisiin perusluttuvuuksiin oppikoulun viidesluokkalaisilla. Helsingin yliopisto, julkaisematonta gradu -tutkielma.
- Railas, V. Joensuun korkeakoulun lehtori. Haastattelu 10. 1. 1978. Joensuu.
- Railas, V. (1975) Ortodoksisen uskonnon opetussuunnitelma peruskoulun luokilla I–IX. Muutoksia, täydennystä ja pohdintaa. Opetusministeriö. Korkeakoulu- ja tiedeosasto. Opettajankoulutoimisto. Jatko-opiskelututkimuksia ja -selosteita.
- Railas, V. (1973) POPS-70. Opas 40. Ortodoksinen uskonto. Helsinki.
- Rokeach, M. (1973) *The Nature of Human Values*. London. Collier Macmillan Publishers.
- Seppo, S. (1971) Abiturienttien asenteet uskonnonopetukseen. *Studies in Education, Psychology and Social Research* no 25. Jyväskylän yliopistoyhdistys.
- Spranger, E. (1914) *Lebensformen*.
- Sysiharju, A-L. (1970) Mieluisa – yhdentekevä – vastenmielinen. Eri oppiaineiden oppilaissa herättämistä tunnereaktioista 1960-luvun keskikoulun päätösvaiheessa. Helsingin yliopiston kasvatustieteen laitos. Tutkimuksia 8/1970.
- Tarvasaho, D. (1972) Ortodoksisen kirkon historia. Pieksämäki.
- Tarvasaho, D. (1965) Ortodoksisen kirkon pyhät toimitukset. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto. Kuopio.
- Uskonnonvapauslaki 10. 11. 1922/267
- Vikström, J. (1970) *Effekten av religiös fostran*. Åbo.
- Vuorinen, T. (1973) Koulunuorten eettiset normit ja niiden tausta. Kirkon tutkimuslaitos. Sarja A no 20.

SUMMARY

Juha Hämäläinen, Evaluations of Orthodox Matriculation Candidates on the Religious Instruction in Schools

This study is a review of the attitudes of Orthodox school children towards the religious instruction in schools. The study is based on inquiry among virtually all Orthodox matriculate candidates of Spring 1978. Compared with other subjects Orthodox religion is felt to be a rather easy one, not very important but rather pleasant subject.

Through these classes the pupils expect to acquire knowledge of Orthodox world view, faith and liturgical life. The respect for life, the history of the beginnings of Orthodoxy in Finland, the death and Resurrection of Christ and the basics of Orthodox faith were considered to be the most interesting themes.

About 80 per cent of the candidates were preparing themselves to answer questions of religion in the matriculation examination. This examination seems to be a significant motive in learning religion.

Belonging to a religious minority was not experienced negatively by the pupils. It is not pleasant, however, that Orthodox religion classes in most cases cannot be held at the same time with the Lutheran majority's religion classes.

Helvi Parrukoski

SERGEI OKULOV

»Ihminen, kristitty, suomalainen.
Karjalalle kaikki,
itsellensä ei mitään.»¹

Sergei Okulov (1853–1940) on merkkihenkilö Suomen ortodoksisen kirkon historiassa. Sergei Okulov on merkkihenkilö myös Karjalan ja koko Suomen kulttuurihistoriassa. Paljolti juuri hänen ansiotaan on, että ortodoksinen kirkko ei Suomessa luisunut vallanpitäjien venäläistämisyhtymien työkaluksi vaan alkoi kehittyä suomalaisella pohjalla suomalaiskansalliseksi instituutioksi – pysyen silti tiukasti uskollisena kirkon opin ja hengen perinteille.

Lapsuus Suistamolla

Sergei Okulov syntyi Suistamolla syyskuun 25. päivänä 1853. Hänen isänsä Nikolai Okulov oli Suistamon seurakunnan ponomari ja Kitelän Mihail-papin poika. Äiti Maria Petrovna taas oli Kitelän lukkarin Pietari Markovin tytär. Molemmat vanhemmat olivat karjalaista juurta. Lapsia ponomarin perheeseen syntyi kahdeksan, heistä kaksi sisarta kuoli aivan pienenä ja Sergein ainoa veli Aleksei 14-vuotiaana. Sergei oli lapsista vanhin, kuten seuraava ikäjärjestyksen mukainen lasten luettelo osoittaa: Sergei (1853–1940), Aleksei (1856–1870), Maria (s. 1858), Aleksandra (1859–1934), Aki-liina (1861–1863), Anna (1866–1941), Maria (1868–1966), Olympiada (1870–1928).²

¹ Merikoski 1944 s. 216.

² Kasnio, matrikkeli nrot 496, 500; Kärki, sukutaulu.

Nikolai-ponomarin perheen vaatimaton tuvan ja kamarin käsittävä asunto sijaitsi maantien laidassa, jokseenkin keskellä kylää, vanhan kuusikkokalmiston kupeessa. Tie teki kodin kohdalla jyrkän mutkan ja avautui kohti kaunista C. L. Engelin piirtämää Pyhän Nikolain kirkkoa.³ Sergei Okulov eli lapsuutensa oikeastaan kahden kirkon välissä, sillä vanhalla hautuumaalla – kuusikkokalmistossa – sijaitsi vanha Pyhän Nikolain kirkko. Se oli kuitenkin päässyt rappeutumaan eikä sitä enää Sergei Okulovin aikana käytetty. Vuonna 1871 kirkko paloi.⁴

Elämä oli ponomari Okulovin perheessä agraarisen omavaraisista ja varsin vaatimatonta. Hengeltään koti oli hartaan ja vakaan uskonnollinen: Engelin kirkko oli isän työmaa ja muullekin perheelle keskeinen paikka; kotirukoukset liittyivät oleellisena osana päivän kulkuun. Tosin kirkon välittämä sanoma samoin kuin kotirukoukset pystyivät vain osittain rikastuttamaan lasten hengenelämää, sillä perheen kotikieli oli suomi mutta kirkon ja kotirukoustenkin kieli oli slaavin kieli.⁵

Sergei oli varhaisesta lapsuudestaan saakka vakava, uskonnollismielinen lapsi, jonka elämään kuului keskeisesti rukous. Käytökseltään Sergei oli hillitty, ja hänen sanansa olivat harkittuja.⁶ Sergei Okulovin luonteen peruspiirteet olivat siis havaittavissa jo lapsena.

Kirkonpalvelijoiden lapsista tuli 1800-luvun maailmassa usein kirkonpalvelijoita. Se johtui paitsi kotoa peritystä hengestä myös käytännön syistä: hengellisen säädyn lapsille oli opiskelu hengelliselle alalle maksutonta opetuksen, asunnon, ruuan ja osittain vaatteidenkin osalta.⁷ Silti Sergein lähettäminen opin tielle oli taloudellisesti ongelmallinen asia. Apuun tuli kuitenkin perheen hyvä ystävä, varakas talonpoika Aris-

³ Merikoski 1944 s. 18.

⁴ Rajamo s. 62–65.

⁵ Merikoski 1944 s. 18–21.

⁶ Merikoski 1944 s. 22–24.

⁷ Merikoski 1944 s. 17.

tark. Hän lahjoitti Sergeille rahasumman, jolla tämä pääsi aloittamaan opintonsa. Vastalahjaksi Aristark pyysi, että Sergei papiksi päästyään joskus rukoilisi hänen sielunsa puolesta. 11-vuotias Sergei aloitti esirukouksensa heti ja jatkoi niitä elämänsä loppuun.⁸

Nikolai-isä saattoi poikansa Pietariin, ja opintie papiksi alkoi.

Opiskeluaika Pietarissa

Opiskelu hengelliselle alalle tapahtui kolmessa oppilaitoksessa. Opinnot aloitettiin hengellisessä koulussa ja niitä jatkettiin hengellisessä seminaarissa eli pappisseminaarissa ja viimein korkeakoulutasolla hengellisessä akatemiassa. Pietarissa kaikki kolme koulua sijaitsivat Pietari Suuren aikaisessa Aleksanteri Nevskin luostarin rakennusryhmässä. Opetuskieli oli kaikissa laitoksissa luonnollisesti venäjä.

Opiskeluaika hengellisessä koulussa ja seminaarissa kesti normaalisti yhteensä kymmenen vuotta. Mutta Suomesta tulleiden opiskeluaika oli vuoden pitempi, sillä heidän oli alka-jaisiksi käytävä ns. valmistava luokka, jossa ennen muuta totuteltiin venäjän kieleen.⁹ Sergei Okulov suoritti niin hengellisen koulun kuin seminaarinkin oppimäärän normaali-ajassa. Kesäkuussa 1875 hän sai hengellisestä seminaarista päästötodistuksen »ylioppilaan arvolla». Syksyllä hän aloitti opintonsa hengellisessä akatemiassa. Mutta opinnot keskeytyivät samana lukukautena, sillä metropoliitta Isidor tarjosi hänelle Sortavalan kirkkoherran virkaa.¹⁰

Olisi inhimillisesti täysin ymmärrettävää, jos 11 vuoden oleskelu venäläisessä ympäristössä, venäläisen hengen ja kiel- len keskellä olisi tehnyt Sergei Okulovista venäläisen ihmi-

⁸ Merikoski 1944 s. 24–25.

⁹ Merikoski 1944 s. 26–27.

¹⁰ Merikoski 1944 s. 36–39.

sen. Tavallista mittavampaa henkistä vireyttä osoittanee, että tapahtui aivan päinvastoin. Sergei Okulov oli jo lapsena ollut harras kristitty, mutta Pietarissa hänen kristillisyytensä kasvoi ja syveni. Syventyneen uskonnollisen tiedon ja tunteen myötä Sergei Okulov heräsi ymmärtämään, että Karjalan kansa ei ole kunnolla päässyt osaksi kristinuskon valosta. Nuori pappiseminaarilainen suri tätä, mutta halusi myös muuttaa asiantilan. Jumalaa pitää voida lähestyä omalla kielellään: omakielinen jumalanpalvelus ja omakieliset kotihartaudet, hengelliset kirjaset ja Raamatun tuntemus voivat ohjata Karjalan kirkkokansan tapakristillisyyden asteelta todelliseen kristillisyyteen.¹¹ Sergei Okulovin ohjelma viitoittui Pietarissa.

Ohjelmaa ei kuitenkaan voi toteuttaa pelkän ideologian varassa. Tarvitaan myös käytännön taitoja. Sergei Okulov tuli ehkä mittavimman työnsä tekemään – kielen parissa. Tämäkin Sergei Okulov alkoi heräillä Pietarissa. Hänessä virisi kiinnostus kieliin. Pakollisten – kreikan ja latinan – lisäksi hän opiskeli vapaaehtoisesti hebreaa ja omin päin ruotsia. Erityisesti hän syventyi suomen kielen opintoihin ja avusti ennen pitkää opettajaansa Johannes Albinskia tämän kääntäessä jumalanpalvelustekstejä suomen kielelle. Äidin kielen harrastus ohjasi Okulovin myös kansanrunouden alueelle. Kalevala viehätti jopa niin, että hän käänsi Pohjolan häät venäjän kielelle kalevalaista runomittaa käyttäen.¹²

Opiskeluaika päättyi kahteen vihkimykseen. Ortodoksien kanonien mukaan papiksi vihkiminen edellytti – ja edellyttää – avioliittoa, ellei vihittävä ollut munkki tai leski. Tammikuussa 1876 Sergei Okulov vihittiin avioliittoon venäläisen diakonintyttären Maria Romanovin kanssa. Samassa kuussa hänet vihittiin papiksi.¹³

Yli 60 vuoden työnsarka Sortavalassa saattoi alkaa.

¹¹ Merikoski 1944 s. 35.

¹² Merikoski 1944 s. 33–34.

¹³ Merikoski 1944 s. 39–40; Kasnio, matrikkeli nro 500.

Ortodoksisen kirkon asema autonomian Suomessa

Porvoon valtiopäivillä vahvistettujen perustuslakien mukaan luterilainen kirkko oli Suomessa valtionkirkko ja ortodoksit kuuluivat ns. eriuskolaisiin. Eriuskolaisille oli taattu oikeus uskonnon harjoittamiseen, mutta vain heidän omassa keskuudessaan. He eivät päässeet valtion virkoihin, heillä ei saanut olla kouluja eikä oppilaitoksia, he eivät saaneet perustaa luostareita tai pitää munkkikuntia.¹⁴

Luonnollista on, että etenkin Vanhan Suomen tultua yhdistetyksi muuhun Suomeen ortodoksien oikeuksia tuli laajentaa.¹⁵ Asetusteitse niitä vähä vähältä enennettiin¹⁶, ja jo autonomian ajan alussa ortodoksisen kirkkohallinnon pohjaksi otettiin Vanhan Suomen kirkkohallinnollinen käytäntö:

Seurakunnat kuuluivat Pyhän synodin alaiseen Pietarin hiippakuntaan. Välivirastona ja Karjalan seurakuntien hoitajana oli Viipurin hengellinen hallitus, joka koostui Viipurin tuomiokirkon papeista puheenjohtajanaan tuomiokirkon kirkkoherra. Näiden kahden hallinnollisen elimen väliportaaksi oli tarkoitettu yksi Pietarin metropoliitan apulaispiispoista, jolla oli Viipurin piispan arvonimi. Tämän vaikutus Suomen asioihin jäi kuitenkin vähäiseksi, sillä hänen tehtävänään oli metropoliitan alaisena hoitaa jotakin määrättyä osaa hiippakunnan hallinnosta eivätkä Suomen asiat muodostaneet hallinnossa mitään erityistä ryhmää. Tärkein asema tässä järjestelmässä oli Pyhällä synodilla. Se valvoi opin puhuttamista, hoiti kirkollisen hallinnon, asetti virkoihin piispat, luostareiden esimiehet ja seurakuntapapiston. Sillä oli myös kurinpitovalta ja osittainen tuomiovalta hengellisen säädyn jäseniin. Sen lausunto vaadittiin, ennen kuin keisari vahvisti ortodokseja koskevat säädökset. Keisari oli kirkonkin ylin johtaja, Pyhän synodin yliprokuraattori valvoi »keisarin

¹⁴ Koukkunen 1977 s. 17.

¹⁵ Koukkunen 1977 s. 18.

¹⁶ Koukkunen 1977 s. 24–25.

silmänä» koko Venäjän ortodoksista kirkkoa.¹⁷

Suomen ortodoksinen väestö katsottiin Venäjän valtiokirkkoon kuuluvaksi, mutta samalla se oli Suomen yleisten lakien ja asetusten alainen.¹⁸ Suomalaisen virkakoneiston valta ulottui Suomen ortodoksisen kirkon kaikille tasoille. Senaatti päätti esim. papiston palkkauksesta, kirkkojen ja pappiloiden rakentamisesta, koulukysymyksistä ja seurakuntajaossa tapahtuneista muutoksista.¹⁹

Tämä hallinnollinen asetelma aiheutti usein ristiriitoja senaatin ja hengellisen hallituksen välillä.²⁰

Suomen ortodoksisen kirkon tapahtumiin vaikutti suuresti myös se kansallisromanttinen virtaus, joka Euroopassa oli vallalla 1800-luvulla. Suomessa kansallisromanttinen ideologia pyrki vaalimaan ja edistämään kansallista perintöä, saamaan suomen kielelle ja suomalaiselle kulttuurille ylipääntänsäkin täydet oikeudet. Venäjällä eli kansallisromanttisuus slavofiilis-panslavistisena aatteena, jonka keskeisenä ajatuksena oli Venäjän valtakunnan kehittäminen omassa slaavilaisessa perinteessä pysyen. Aate kehittyi myös vaatimaan slaavilaisen maailman yhdistämistä ja slaavilaisen kulttuurin levittämistä myös vierasheimoisten keskuuteen. Liikkeen kohteena olivat etenkin ne alueet, jotka oli yhdistetty Venäjään. Kaikki valtakunnan ortodoksit piti tämän ideologian mukaan saattaa tiukasti äitikirkon suojeluksen ja valvontaan. Laita-alueiden ortodoksinen kirkko oli oleva sopiva kanava venäläisyyden laajentamisyrittämissä.²¹ Kansankieltä ei silti kielletty, se oli jopa suositeltava kasvatusväline – kunnes venäläistävä kasvatus oli ehtinyt niin pitkälle, että kansankieltä ei enää tarvittu.²²

Tässä maailmassa Sergei Okulov aloitti työnsä.

¹⁷ Koukkunen 1977 s. 18.

¹⁸ Koukkunen 1977 s. 19.

¹⁹ Koukkunen 1977 s. 25–26.

²⁰ Koukkunen 1977 s. 25.

²¹ Koukkunen 1977 s. 36–39.

²² Merikoski 1944 s. 121.

Karjalan papiston ideologinen kahtiajako

Sergei Okulovin tullessa Sortavalan seurakunnan kirkkoher-raksi 1876 Karjalan papit olivat osaksi venäläisiä, osaksi suomalaisia. Useimmat osasivat ainakin jotenkuten suomen kieltä, mutta tämä jotenkuten oli usein varsin puutteellista. Jumalanpalvelukset toimitettiin slaavin kielellä, vaikka synodi ei tähän aikaan suinkaan vastustanut suomen kielen käyttöä jumalanpalveluksissa.²³

Raja-Karjalan ortodoksinen papisto jakautui ideologia-taan kahteen ryhmittymään: toinen oli ajattelutavaltaan slavofiilinen, toinen suomalaiskansallinen. Sergei Okulov kuului jälkimmäiseen joukkoon. Kansallistunnoiltaan suoma-laiset papit halusivat mukauttaa Karjalan kirkon suomalaisiin oloihin, mikä tarkoitti ennen muuta suomen kielen tuloa kir-kon kieleksi. He halusivat nostaa Karjalan kansan hengelli-sestä sumeudesta ja kehittää kansan sivistystasoa – olihan esim. lukutaidottomien määrä Raja-Karjalassa paljon suu-rempi kuin muualla Suomessa.²⁴

Suomalaismieliset papit ryhtyivät myös toimintaan. Se oli kuitenkin vaikeaa, sillä virallisia kokouksia ei ollut lupa-pitää. Mutta vierailuja ei ollut kielletty. Sovittiin, että tul-taisiin aina joukolla Sortavalan markkinoille ja samalla myös vie-raskäynnille Okulovin kotiin. Näin tehtiin. Ensimmäinen naamioitu kokous pidettiin luultavasti 1878. Alkuun ei pidet-ty kokouksista pöytäkirjaa, myöhemmin pidettiin, olipa an-nettu tälle epäviralliselle yhteisölle nimikin: »Kreikkalaiska-tolisen kirkon henkisen valistustyön ystävät». Henkistä va-listustyötä markkinoille kokoontuneet papit todella pyrkivät tekemään. He päättivät ryhtyä hankkimaan suomenkielistä hengellistä kirjallisuutta ja jumalanpalveluskirjoja, toimittaa asetuskokoelman Suomessa olevien pappien käyttöön, kohentaa seurakuntakoulujen tilaa, anoa, että ortodoksinen

²³ Merikoski 1939 s. 8.

²⁴ vrt. Merikoski 1944 s. 42.

opettaja saataisiin sellaisiin kansakouluihin, joissa lasten enemmistö oli ortodoksista . . .²⁵

Kaikesta varovaisuudesta huolimatta tieto pappien kokouksista vuoti Viipurin hengellisen hallituksen tietoon, ja hallituksen puheenjohtaja Vasili Glebov vaati Okulovia tilille. Okulov selitti, ettei mitään virallisia kokouksia ollut pidetty, vaikkakin oli sattunut, että vierailuilla oli keskusteltu yhteisistä asioista. Asia jäi siihen, mutta Glebov piti nyt Sergei Okulovia suomalaisena separatistina, joka Karjalassa levitti venäläisvastaista mielialaa. Glebovin asenne pakotti entistä suurempaan varovaisuuteen, mutta markkinamatkoja silti jatkettiin.²⁶

Selonteko piispa Antonille

Vuosina 1887 ja 1888 teki Pietarin apulaispiispa Antoni – Viipurin piispa – metropoliitta Isidorin lähettämänä kaksi tarkastusmatkaa Suomeen. Antonilla oli valistuneen piispan maine: tiedettiin, että hän suhtautui myönteisesti kansankielisen jumalanpalveluksen ja kansan valistamisen asiaan.²⁷ Sergei Okulov päätti pyrkiä piispan puheille ja selvittää hänelle Karjalan asiaa.

Yrityksen tiellä oli kuitenkin esteitä, sillä Antonin seurueeseen kuului myös hengellisen hallituksen puheenjohtaja Vasili Glebov, joka suhtautui Okuloviin epäluuloisesti ja esti tämän pääsyn piispan puheille. Mutta sortavalalainen kauppiasperhe Moldakov tuli apuun kutsumalla Antonin ja Okulovin kotiinsa päivällisille ja – ja jättämällä Glebovin kutsumatta.

Okulov oli valmistunut huolellisesti keskusteluun: hänellä oli mukanaan kirjoitettu esitys Raja-Karjalan oloista sekä

²⁵ Merikoski 1944 s. 43–47; Okulov 1921 s. 123.

²⁶ Merikoski 1944 s. 48.

²⁷ Merikoski 1939 s. 22–25.

ehdotukset niiden korjaamiseksi.²⁸ Kirjoitus julkaistiin sittemmin Tserkovnyj Vestnik -lehdessä, joka oli Pietarin hengellisen akatemian äänenkannattaja ja täten varsin tärkeä foorumi.²⁹

Kirjoituksessaan Sergei Okulov totesi, että hengellinen elämä on Karjalan kansan keskuudessa enimmäkseen vain tapakristillisyyttä, johon lisäksi liittyy paljon vanhojen muinaisuskomusten piirteitä. Vieraalla kielellä toimitettu jumalanpalvelus jää yksinomaan ulkonaiseksi menoksi, papin välittämä sanoma »börbötykseksi». Sen sijaan ne Karjalan ortodoksit, jotka ovat selvästi käsittäneet yleiskristilliset totuudet ja joita on elähdyttänyt voimakas uskonnollinen tunne, ovat useissa tapauksissa eläneet luterilaisten keskuudessa. He ovat luterilaisissa kirkoissa kuulleet Jumalan sanaa omalla kielellään, lapset ovat kouluissa, pyhäkouluissa ja kylälukusilla saaneet opetusta omalla kielellään. Vähemmistönä ovat ne ortodoksiset kristityt, jotka kielirajoituksista huolimatta käsittävät riittävän selvästi kirkkonsa opit ja ovat vilpittömiä ja itsetietoisia uskonsa tunnustajia.

Karjalan ortodoksiselta kirkolta puuttuivat Okulovin mukaan kasvun edellytykset niin kauan, kuin kielikysymys oli ratkaisematta. Ratkaisumahdollisuuksia oli kaksi: Ensimmäisen mukaan on tehostettava valistustoimintaa, käännettävä hengellistä kirjallisuutta suomen kielelle ja määrättävä Karjalan seurakuntiin vain kunnolla suomen kieltä taitavia pappeja. Toinen mahdollisuus on venäläistää Karjala. Sergei Okulov asettui ehdottomasti edellisen vaihtoehdon kannalle. Hänen mielestään kirkolla ja sen papistolla ei ole oikeutta tehdä ortodoksisesta uskosta venäläistämistyön välikappaletta. Ortodoksinen kirkko on olemukseltaan katolinen: sen ovien tulee olla auki kaikkiin kansallisuuksiin kuululle, olkoot he venäläisiä tai suomalaisia, japanilaisia tai kiinalaisia. Sitä paitsi rakkaus omaan isänmaahan on suoma-

²⁸ Merikoski 1944 s. 49–50.

²⁹ Merikoski 1944 s. 50; Koukkunen 1977 s. 165.

laisissa – myös ortodokseissa – hyvin voimakas, ainoastaan harvat huonoimmat ja kehityksen alhaisella asteella olevat olisivat valmiit luopumaan isänmaallisuuden tunteestaan. Jokaisella on oikeus tuntea itsensä vapaaksi ja eläväksi kirkon jäseneksi. Isänmaalliset tunteet eivät saa olla tässä esteenä.

Sergei Okulov puuttui kirjoituksessaan myös kirkkonsa hallintojärjestelmään Suomessa ja totesi tämän olevan paljon jäljessä luterilaisesta järjestelmästä, jossa kaksi piispaa ohjaa seurakuntien toimintaa. Okulov sanoi tahtovansa nähdä ortodoksisen yhdyskuntansa kehittyvän lujaksi, sopusuhtaiseksi järjestöksi, josta huolehtisi hengellinen konsistori Suomen ortodoksisen piispan johdolla.³⁰

Ajatus omasta hiippakunnasta oli esitetty. Kesti kuitenkin neljä vuotta, ennen kuin ajatus toteutui. Lokakuun 24. päivänä 1892 keisari Aleksanteri III vahvisti synodin esityksen Suomen hiippakunnan perustamisesta. Ensimmäiseksi piispaksi määrättiin Antoni, joka samalla sai myös arkkipiispan arvon. Samaan aikaan Antoni kutsuttiin myös synodin jäseneksi.³¹

Tserkovnyj Vestnik -lehdessä oli Sergei Okulovin kirjoituksen johdosta esittelyartikkeli, jossa otettiin kantaa Okulovin mielipiteisiin. Hiippakunta-ajatukseen siinä suhtauduttiin myönteisesti, mutta negatiivista palautetta annettiin jumalanpalveluskielen muuttamisesta ja kirkollisen kirjallisuuden kääntämisestä suomen kielelle. Artikkelin mukaan kieli, jolle jotakin olisi käännettävä, olisi oleva karjalan kieli – tai ei olisi ryhdyttävä mihinkään kielimuutoksiin: olisi säilytettävä slaavilainen jumalanpalvelus ja opetettava karjalaisille kirkkoslaavia ja venäjää. Myöhemmissä Tserkovnyj Vestnikin kirjoituksissa hyökkäiltiin jo kiivaasti Okulovia vastaan. Okulovin asennoituminen katsottiin fennomaanien aiheuttamaksi luterilaisten suomalaisten liehakoinniksi. Okulov ja hänen kaltaisensa papit leimattiin fennomaanien käytyreiksi,

³⁰ Merikoski 1944 s. 50–58.

³¹ Merikoski 1944 s. 31; Merikoski 1939 s. 21–22; Koukkunen 1977 s. 217–219.

jotka ehkä tietämättään opettavat karjalaiset vihaamaan sekä ortodoksisuutta että venäläisyyttä. Okulov vastasi kirjoituksiin ja todisteli niiden väitteet asiantuntemuksen puutteen aiheuttamiksi.³²

Poleeminen kirjoittelu levisi muihinkin venäläisiin lehtiin ja herätti huomiota myös Suomessa. Senaattori Yrjö Sakari Yrjö-Koskinen antoi Okulovin kirjoitukselle tunnustusta pitäen sitä kauniina ja rohkeana esityksenä.³³

Senaattori Yrjö-Koskinen asettui samaan aikaan muutoinkin puoltamaan Sergei Okulovia. Joulukuussa 1889 hengellisen hallituksen puheenjohtaja Vasili Glebov siirrettiin – suomen kieltä taitamattomana ja Suomen lakeihin perehtymättömänä – muihin tehtäviin Pietariin. Hänen tilalleen kenraalikuvernööri Heiden suositteli synodille Okulovia tämän täydellisen suomen kielen taidon, erinomaisten paikallisten olojen tuntemuksen ja laajojen tietojen vuoksi. Suositukseen oli ilmeisesti vaikuttanut Yrjö-Koskinen, sillä hän oli kenraalikuvernöörin kanslian päällikölle V. Huberille ilmoittanut Okulovin nauttivan täyttä luottamusta. Okulovia ei kuitenkaan valittu ehdotettuun tehtävään. Ratkaisuun saattoi osittain vaikuttaa se, että Okulovia pidettiin liian suomalaismielisenä ja senaatin näkökantoja puoltavana. Hengellisen hallituksen puheenjohtajaksi tuli Turun pappi Mihail Kasanski. Myös hän nautti kielitaitoisena ja luonteeltaan tasaisena senaatin luottamusta.³⁴

Suomen hiippakunnan piispat autonomian Suomessa

Niin myrskyisän ristiriitaisia kuin olivatkin Suomen hiippakunnan perustamisen kynnyksellä olleet ajat, olivat hiippakunnan ensimmäiset vuodet (1892–1898) – Antonin aika –

³² Koukkunen 1977 s. 165–170.

³³ Koukkunen 1977 s. 173.

³⁴ Koukkunen 1977 s. 152–157.

Karjalan ortodokseille valoisaa rakennusaikaa. Seurakuntien esimiehiä määrätessä alettiin ottaa huomioon sopivuusseikat, esimiehille tähdennettiin jatkuvasti kansankielisen jumalanpalveluksen tärkeyttä, kehitettiin kirkkolaulutoimintaa, perustettiin suomenkielisiä seurakuntakouluja ja tärkeä jumalanpalvelusta koskevien käsikirjojen sekä oppikirjojen suomenos- ja toimituskomitea. »Nyt isä Sergein toivomukset ovat osapuilleen täyttyneet», sanoi Pietarin metropoliitaksi määrätty Antoni jäähyväisjuhlassaan Okuloville. Niin oli todella käynyt.³⁵

Antonin jäähyväisjuhlaan tammikuussa Viipurissa 1899 päättyi ortodoksisen kirkon valoisa aika autonomian Suomessa. Seuraava arkkipiispa Nikolai oli kiihkeä slavofiili, Bobrikovin aikalainen ja toimielias apulainen. Nikolai kävi avoimesti venäläistämiskampanjaan: hänen aikanaan toteutettiin laajassa mitassa Karjalan seurakuntakoulujen osittainen venäläistäminen.³⁶

Okulovin ja Nikolain välit olivat viileät. Kirkon esipaimen ei pitänyt ollenkaan tapanaan vierailla Okulovin kotona, kuten Antoni oli tehnyt. Keskustelua nämä kaksi miestä kyllä tavatessaan kävivät Karjalan asioista, mutta tyyni, asiallinen ja tahdikas Okulovkaan ei pystynyt vaikuttamaan arkkipiispaan, joka ei kertakaikkiaan halunnut ymmärtää Suomen ortodoksisen Karjalan erikoisoloja. »En ollenkaan voi ymmärtää sellaista ortodoksisen uskon tunnustajaa, joka katsantokannaltaan ei samalla olisi venäläinen», sanoi arkkipiispa Nikolai Okuloville.³⁷

Suurlakon jälkeen syksyllä 1905 metropoliitta Antoni siirsi Nikolain pois Suomesta. Hänen seuraajakseen nimitettiin munkki Sergei, Pietarin hengellisen akatemian rehtori.

Arkkipiispa Sergei tuntui aluksi olevan myötämielinen suomalaismielisille pyrkimyksille. Melkein heti Sortavalaan

³⁵ Merikoski 1944 s. 107; Merikoski 1939 s. 22–27.

³⁶ Merikoski 1944 s. 107–108, 110; Merikoski 1939 s. 84–105.

³⁷ Merikoski 1944 s. 108–109.

saavuttuaan hän kävi tervehdyskäynnillä Okulovin luona, mitä jo sinänsä sopi pitää merkinä yhteistyön mahdollisuudesta. Keskustelu lisäsi valoisia toiveita: piispa tunnusti kansankielisen jumalanpalveluksen tärkeyden Karjalassa ja vakuutti toimivansa asian hyväksi.³⁸

Arkkipiispa Sergei muutti kuitenkin suuntaansa jo seuraavana vuonna 1906. Mahdollisesti arkkipiispan vaihdos samoin kuin uuden esipaimenen vuoden kestänyt myöntövyys-toiminta liittyivät siihen venäläistämispoliitiikan hengähdystaukoon, joka kuului suurlakon jälkeiseen Venäjän politiikkaan yleensä. Samanlainen suomalaisille pyrkimyksille myötämielinen asenne oli havaittavissa aluksi myös pappismunkki Kiprianissa, jonka synodi lähetti arkkipiispa Sergein apulaiseksi Suomeen. Kiprian tuntui aluksi olevan lämmin suomen kielen asialle ja opiskeli jopa itsekin suomea – ensimmäisenä opettajanaan Sergei Okulov. Ennen pitkää sekä arkkipiispa Sergei että apulaispiispaksi korotettu Kiprian osoittautuivat kiihkeiksi slavofiileiksi ja Karjalan venäläistäjiksi. Toiminnassaan he menivät monin tavoin omavaltaisuuden asteelle, esim. siirsivät pappeja mielensä mukaan toisiin paikkoihin. Sergei Okulov ja Sergei Solntsev – kaksi työtoveria ja ystävää – paheksuivat avoimesti tätä menettelyä. He tekivät sen siitä huolimatta, että Kiprian oli harkinnut heidän lähettämistään Venäjälle, missä he olisivat vähemmän vaarallisia kuin Sortavalassa.³⁹

Koulumies Sergei Okulov

Sergei Okulov toimi vain viitisen vuotta Sortavalan seurakunnan kirkkoherrana, sillä vuonna 1880 hän joutui koulumiehen tehtäviin. Sortavalaa oli perustettu suomenkielinen kansakoulunopettajaseminaari, ja sen ensimmäiseksi orto-

³⁸ Merikoski 1944 s. 111; Merikoski 1939 s. 105–109.

³⁹ Merikoski 1944 s. 113–124; Merikoski 1939 s. 130–134.

doksisten uskonnon opettajaksi tuli Sergei Okulov. Tämän virkansa ohella hän opetti uskontoa myös kiertokoulunopettajain valmistuslaitoksessa, jonka perustaminen oli osittain hänen ansiotaan, minkä vuoksi sitä leikillisesti nimitettiin Okulovin akatemiaksi. Myös Sortavalan oppikoulut saivat ortodoksisen uskonnon opettajakseen Sergei Okulovin.⁴⁰

Seminaarin luterilainen opettajakunta suhtautui aluksi epäluuloisesti pitkäkauhtanaiseen »Venäjän pappiin». Okulov itse kuvaa alkutunnelmia näin: »Kun tulin Sortavalan seminaariin, tunsin, etten nauttinut opettajatoverieni luottamusta, mikäli suomalaisuus oli kyseessä. Ymmärsin sen kyllä, sillä olinhan saanut venäläisen pappiskasvatuksen, niin että hyvällä syyllä voitiin epäillä suomalaisuuttani. — — En katsonut voivani pahastua toverieni suhtautumisesta minuun, vaan ajattelin, että aikapa näyttää, mikä olen.»⁴¹

Aika myös näytti. Kaarlo Merikosken sanoin »opittiin käsittämään, että tavallista pitempi papinkaapu sulki sisäänsä kunnioitettavan Suomen miehen ja että rinnalla riippuvan ristin alla sykki rehellinen, suomalainen sydän».⁴²

Sergei Okulovin ja hänen opettajatovereidensa yhteistyö oli varmasti molempiin suuntiin hedelmällistä. 80-vuotispäivänsä johdosta Laatokalle antamassaan haastattelussa Okulov sanoo, että hän tunsu itsensä täysin suomalaiseksi seminaariin tullessaan mutta työskentely siellä varmensi hänen kansallisia mielipiteitään: Raja-Karjalan kansaa ei voitu nostaa henkisestä alennustilastaan muuten kuin saattamalla se osalliseksi suomalaisesta sivistyksestä.⁴³ Toisaalta juuri Okulovin ansiota on, että seminaarissa syntyi luottamuksellinen suhde molempiin uskontokuntiin kuuluvien välille. Sortavalan seminaari oli yhteisymmärryksen tyyssijana hyvin mer-

⁴⁰ Merikoski 1944 s. 62–64, 66; Aamun Koitto 1933 nro 37–38 s. 295.

⁴¹ Merikoski 1944 s. 64–65.

⁴² Merikoski 1944 s. 66.

⁴³ Merikoski 1944 s. 67; Laatokka 23. 9. 1933.

kittävä, sillä sieltä tämä henki kanavoitui kaikkialle Raja-Karjalaan: opettajiksi valmistuneet nuoret veivät mukanaan vakaumuksen, että Raja-Karjala – erilaisesta uskonnostaan huolimatta – oli osa yhteisestä isänmaastamme ja että sen kansa oli samaa Suomen kansaa kuin muutkin suomalaiset. Okulovin oppilaat ovat kertoneet, ettei Okulov koskaan tyrkyttänyt heille tämmöisiä ajatuksia vaan että hän esitti ne itsestäänselvyyksinä: ortodoksit olivat luonnollisesti suomalaisia, ja heidän uskonnollisen samoin kuin muunkin sivistyksellisen kehityksensä tuli tapahtua suomalaiskansallisella pohjalla.⁴⁴

Yhteys Okulovin ja hänen oppilaittensa välillä jatkui pitkään senkin jälkeen, kun opinnot olivat päättyneet. Okulovin koti oli aina avoinna opettajille, ja he kääntyivätkin ahkeraan entisen opettajansa puoleen neuvoja tarvitessaan.⁴⁵ Käytännön apua antoivat myös oppikirjat »Lasten paras ystävä Aapinen» ja »Lasten paras ystävä Aapinen, 2:nen kirja», jotka Okulov toimitti 1889 seminaarin suomen kielen opettajan, lehtori K. Raition avustamana.⁴⁶

Yhdessä asiassa Sergei Okulov oli eri mieltä seminaarin muiden opettajien kanssa. Asia koski venäjän kielen opetusta seminaarin ortodoksisille oppilaille. Ylitarkastaja -- kansakoulun isä – Uno Cygnaeus ehdotti jo ensimmäisessä opettajakunnan kokouksessa 1880, että seminaarin ortodoksisille oppilaille tulisi opettaa ruotsin kielen asemesta venäjää. Vain Okulov kannatti ehdotusta. Ehdotus hylättiin. Viisi vuotta myöhemmin asia tuli uudelleen esille, nyt kenraalikuvernööri Heidenin aloitteesta. Jälleen Okulov kannatti ja muu opettajakunta vastusti ehdotusta. Mutta koska aloite oli maan kenraalikuvernöörin, ei sitä sopinut ilman muuta kaataa. Monen välivaiheen jälkeen senaatti esitti keisarin vahvistettavaksi seuraavan ehdotuksen:

⁴⁴ Merikoski 1944 s. 67–69; Merikoski 1938 s. 305.

⁴⁵ Merikoski 1944 s. 83.

⁴⁶ Merikoski 1944 s. 176.

venäjän kieli olisi liitettävä seminaarin ortodoksisille miesoppilaille vapaaehtoiseksi oppiaineeksi. Näin tapahtui. Kielen opettajaksi tuli Sergei Okulov.

Kielikiista heijastaa omaa aikaansa. Venäjän kieli oli kansallismielisille punainen vaate, vaarallinen ase Suomen venäläistämässä. Pelko oli aiheellinen, kuten tulossa oleva sortokausi myöhemmin osoitti. Sergei Okulovin kannan ymmärtää myös, ja samalla se valaisee hänen persoonaansa kulttuuri-ihmisenä. Niin suomen kielen mies kuin Sergei Okulov olikin, ei hän mitenkään vihannut venäjän kieltä. Päänsäntönsä se oli hänelle sivistyskieli, avain hengellisen kirjallisuuden piiriin. Kun ortodoksiset opettajat poikkeuksetta joutuivat opettamaan myös uskontoa, he tarvitsevat venäjän kielen taitoa, sillä venäjänkielinen hengellinen kirjallisuus oli Suomessa rikas, suomenkielinen sen sijaan vielä tuolloin köyhä. Okulov piti venäjän opetusta senkin takia hyödyllisenä, että seminaarista valmistuneilla miesopettajilla olisi paremmat mahdollisuudet päästä – halutessaan – oppilaiksi hengellisiin seminaareihin.⁴⁷

Sergei Okulov toimi Sortavalan seminaarin opettajana 16 vuotta. Hänen seuraajakseen tuli 1897 Sergei Solntsev, joka alkoi edeltäjänsä esimerkkiä seuraten hoitaa arkaluontoista virkaansa ja joutui luovimaan läpi vaikean Bobrikovin ja Seynin ajan, jolloin Sortavalan seminaari joutui ankaran painostuksen alaiseksi.

Okulov ei siis enää viran puolesta ollut mukana siinä venäläistämisen vastustus- ja jarrutustyössä, jota seminaarin opettajakunta koko sortovuosien ajan harjoitti. Mutta hän oli siinä mukana kuitenkin – taustahenkilönä. Solntsevin tapana oli neuvotella Okulovin kanssa vaikeista asioista, ja silloin vanhemman ja kokeneemman Okulovin ajatus tuli usein molempien kannaksi, jonka mukaan sitten toimittiin.⁴⁸

Vielä kerran Sergei Okulovia pyydettiin koulumiehen työ-

⁴⁷ Merikoski 1944 s. 69–71; Koukkunen 1977 s. 48–52, 89–92.

⁴⁸ Merikoski 1940 s. 29.

hön. Itsenäisen Suomen senaatti päätti elokuun 1. päivänä 1918, että Sortavalaan perustetaan seminaari ortodoksisten pappien valmistamista varten. Seminaarin rehtoriksi ja teologisten aineiden opettajaksi kutsuttiin Sergei Okulov.⁴⁹

Seminaari aloitti toimintansa jo samana syksynä 1918. Koulutaloksi oli luvattu venäläisen koulun rakennus, mutta se olikin sotilaskäytössä. Ja niin seminaari alkoi toimintansa Johanneksenkadulla – Sergei Okulovin kodin ruokasalissa. Seuraavana vuonna rehtori luovutti myös salinsa, jopa vierashuoneensakin oppilaitten asunnoksi. Vasta vuonna 1920 seminaari siirtyi Okulovin kodista muihin tiloihin.⁵⁰

Liki 80-vuotiaaksi Sergei Okulov jatkoi rehtorin ja opettajan työtään pappisseminaarissa, sillä hän erosi virastaan vasta 1930. Sama suomalaiskansallinen henki, joka oli elähdyttänyt Okulovin työtä autonomian Suomessa, viitoitti hänen työtään myös itsenäisen Suomen pappisseminaarissa: hänen päämääränsä oli suomalaiskansallisen pappispolven kasvataminen Suomeen. »Heräjä karjalainen, kirkkosi valveutuneena jäsenenä ja Suomi-emosi lapsena!» oli Okulovin velvoittava ohje.⁵¹

Sergei Okulov oli opettajana ja kasvattajana kärsivällinen ja oikeudenmukainen. Hän pyrki monin tavoin auttamaan heikommin menestyviä oppilaitaan ja yritti viimeiseen saakka uskoa näiden kehittymismahdollisuuksiin. Sergei Okulov oli siinäkin suhteessa taitava kasvattaja, että hän antoi mahdollisimman vähän käskyjä ja pyrki pikemminkin vaikuttamaan vetoimuksillaan – sekä ennen muuta omalla esimerkillään. Oppilaittensa mielestä Okulov olikin ortodoksisen papin esikuva, kuten ilmenee hänen oppilaansa Paavo Saarikosken sanoista: » – Rehtori, rovasti Okulov, on osoittanut minulle ja, niin uskon, myös koko nuorelle pappispolvelle välittömästi omalla persoonallisuudellaan oikean papin ja kristityn

⁴⁹ Merikoski 1944 s. 154–155.

⁵⁰ Merikoski 1944 s. 156.

⁵¹ Merikoski 1944 s. 157–158.

ihanteen, jota luullakseni täydellisinkään pappiseminaarin kasvatus- ja opetusjärjestelmä ei olisi voinut osoittaa niin elävästi.»⁵²

Pyhain Sergein ja Hermanin Veljeskunta

Sergei Okulovin ansiolistalla on myös osallisuus Pyhain Sergein ja Hermanin Veljeskunnan perustamiseen.

Ajatus seuran luomisesta syntyi tanssisalissa. Kitelässä vietettiin vuonna 1880 opettaja Nikolai Voronovin häitä. Musiikki soi, ja tanssivat parit pyörivät vihurina isossa valoisa-sa salissa. Eräässä salin nurkassa istui kolme miestä: silloinen hengellisen hallituksen esimies Gabriel Sobolev, Okulovin serkku, Salmin silloinen kirkkoherra Mikael Kasanski ja Sortavalan kirkkoherra Sergei Okulov. Nämä kolme miestä olivat tanssin humusta huolimatta syventyneet vakavaan keskusteluun. Kirkon surkea tila Suomessa, vieraskieliset jumalanpalvelukset, koulujen harvalukuisuus ja heikko taso, väestön uskonnollinen tietämättömyys ja luterilaistumisen vaara olivat aiheena huoleen. Yritettiin keksiä keinoja tilan korjaamiseksi, ja tanssimusiikin soidessa Okulov ehdotti, että olisi perustettava veljeskunta, joka liittäisi yhteen hajallaan olevan papiston ja kirkon parasta ymmärtävän maallikkoväestön voimat. Pyhain Sergein ja Hermanin Veljeskunnan syntyajatukset oli lausuttu.⁵³

Okulov laati sääntöehdotuksen, jonka mukaan seuralla piti olla oikeus pitää vuotuisia kokouksia, painattaa jäsenmaksuista ja lahjoituksista kootuilla varoilla uskonnollis-siveellistä kirjallisuutta ja levittää sitä ortodoksisen väestön keskuuteen. Säännöt lähtivät Pietariin hengellisen konsistorin vahvistettaviksi, mutta palasivat vahvistamattomina takaisin. Lähtivät uudelleen, palasivat takaisin . . . Näihin vie-

⁵² Merikoski 1944 s. 159–161.

⁵³ Merikoski 1944 s. 91; Okulov 1921 s. 122–123.

railumatkoihin kului hyödyttömästi viisi vuotta. Viimein kirkkoherra Sobolev lähetti säännöt Suomen senaattiin, ja siellä ne hyväksyttiin muitta mutkitta tammikuun 20. päivänä 1885. Tämän jälkeen ne hyväksyi myös metropoliitta Isidor, ja konsistorin oli nyt pakko pitää ne vahvistettuina.⁵⁴

Veljeskunnan toiminta pantiin alulle jo ennen sääntöjen vahvistamista ryhtymällä suomentamaan ja painattamaan hyödyllisiksi katsottuja hengellisiä kirjoja. Veljeskunnan ollessa jo virallisesti voimassa työtä jatkettiin määrätietoisesti: asetettiin pysyvä toimituskunta jumalanpalveluskirjojen suomentamista ja toimittamista varten. Tässä työssä oli keskeisenä henkilönä Sergei Okulov.⁵⁵

Sortovuosina arkkipiispa Nikolai ja sittemmin arkkipiispa Sergei vaikeuttivat veljeskunnan työtä, niin että järjestö oli lopetettava 1910. Vuonna 1921 itsenäisen Suomen Sortavalassa veljeskunnalle hyväksyttiin uudet säännöt, jotka valtioneuvosto vahvisti. Sergei Okulovista tuli veljeskunnan komitean puheenjohtaja, ja hän hoiti tehtävää vuoteen 1924.⁵⁶

Sergei Okulovin osuus Pyhän Sergein ja Hermanin Veljeskunnan toiminnassa on merkittävä. Etenkin alkuaikoina hän oli järjestön sielu ja johtava voima, joka toi yhdistyksen hoitoon asiallisuuden ja arvovallan.⁵⁷

Aamun Koitto

Pyhän Sergein ja Hermanin Veljeskunnan yhtenä tärkeänä aikaansaannoksena on pidettävä Aamun Koitto -aikakauslehteä. Se syntyi, kun oli ensin käännöstöissä totuteltu kielen käyttöä ja tultu jo hieman rohkeammiksi. Kuumeentapaisen jännityksen vallassa toimituskunta päästi joulukuussa 1896

⁵⁴ Merikoski 1944 s. 91–94; Okulov 1921 s. 123.

⁵⁵ Merikoski 1944 s. 94–95; Merikoski 1940 s. 29.

⁵⁶ Merikoski 1944 s. 95; Okulov 1921 s. 124.

⁵⁷ Merikoski 1944 s. 95.

maailmalle Aamun Koiton näytenumeron, ja heti seuraavan vuoden alusta lehti rupesi ilmestymään kuukausittain. Päätoimittajana oli Sergei Okulov, joka oli myös lehden syntysanojen lausuja:⁵⁸

»Tämän pikkulehemme yksinomaisena tarkoituksena on tarjota opettavaista hengellistä lukemista suomea puhuvalle kreikkalaiskatoliselle väestölle. Suureksi iloksemme lukutaito Suomen kreikkalaiskatolisissa seurakunnissa enenee enemistään. Lukutaito kaipaa luonnollisesti lukemista, ja sitä juuri me tahdommekin voimiemme mukaan tarjota. Hartain toivomme olisi, että lehemme herättäisi lukijoissa lujaa, elävää uskoa, pyhää intoa ja harrastusta toimimaan Jumalan tahdon mukaan, Jumalan valtakunnan lähestymiseksi, ja rakkautta pyhää kreikkalaiskatolista kirkkoa sekä isänmaata kohtaan.»⁵⁹

Jo varhaisimmat Aamun Koiton numerot ovat aika virkeitä. Niissä on pari hengellissävyistä artikkelia, lisäksi uutisluontoista tekstiä kirkollisista asioista, mutta myös maallista. Joskus syntyy polemiikkia kirkon elinkysymyksistä, joskus päätoimittaja hillittyyn tapaansa kommentoi muissa julkaisuissa esitettyjä ajatuksia. Lehteä luettiin kodeissa paljon.⁶⁰

Arkkipiispa Antonin aika oli Aamun Koiton valon aikaa, mutta arkkipiispa Nikolai oli alun pitäen lehdelle vihamielinen. Aamun Koiton päätoimittaja sai kehotuksen, ettei hän kirjoittaisi lehteensä mitään itsenäistä vaan ainoastaan suomennoksia venäjän kielestä, sillä »jos te kirjoitatte jotain itsenäistä, niin teidän tulee myös vastata kirjoituksen sisällöstä, mutta jos te painatte lehteenne ainoastaan suomennoksia, niin tulette vastaamaan ainoastaan suomennosten tarkkuudesta». Arkkipiispa Sergein aika oli aluksi vapaamielistä mutta muuttui pian hyvin ahdistavaksi. Lehden päätoimittaja

⁵⁸ Merikoski 1944 s. 96; Okulov 1921 s. 123.

⁵⁹ Okulov 1896, Aamun Koitto 0/1896.

⁶⁰ Merikoski 1944 s. 96–97.

sai yhtenäin muistutuksia ja jopa kehotuksia luopua toimittajan toimesta. Ja kun arkkikiispa viimein vaati, että lehti on muutettava kaksikieliseksi, ilmoitti Okulov jyrkästi, että hän luopuu päätoimittajan toimesta. Aamun Koiton julkaiseminen lopetettiin vuonna 1908.⁶¹

Itsenäisessä Suomessa vuonna 1918 Aamun Koitto herätettiin eloon. 65-vuotias Sergei Okulov otti lehden jälleen hoitoonsa ja pysyi elämänsä loppuun sen vastaavana toimittajana – melkein kaiken aikaa palkattomana.⁶²

Kirjallinen työ

Sergei Okulov oli suurten aatteiden mies, mutta hän oli myös käytännön uurastaja, työpöytänsä ääressä ahertaja. Hän ajoi suomenkielisen jumalanpalveluksen ja Karjalan kansan kaikinlaisen hengellisen sivistämisen asiaa. Mutta nämä aatteet tarvitsivat toteutuakseen suomenkielisiä tekstejä, ja niiden uupumattomaksi tuottajaksi tuli Sergei Okulov.

Jo Aamun Koitto oli tällä vainiolla merkittävä sarka. Okulov kirjoitti lehteensä itse, ja päätoimittajana hän joutui valitsemaan ja muokkaamaan toisten kirjoituksia. Niin omissa artikkeleissaan kuin suhtautumisessaan lehdelle lähetettyihin teksteihin hän oli rakentaja, ei repijä. Sen huomaa esimerkiksi eräästä kirjeestä, jossa perustellaan, miksi käsikirjoitus lähetetään takaisin. Tämä oli ollut perusteluiltaan epäasiallinen, persoonallisesti ärsyttävä ja riitaan ja vihaan kiihottava. »Koottakaa moittiakin lämpimällä, kristillisen rakkauden tunnolla, niin ettei moite ärsyttäisi, vaan päinvastoin panisi paheen tunnon sydämeen ja herättäisi parannuksen halua», kirjoitti päätoimittaja Okulov.⁶³

Sergei Okulovin nimellä merkittyjä tekstejä on vähän, sillä

⁶¹ Merikoski 1944 s. 97–98; Okulov 1921 s. 123–124.

⁶² Merikoski 1944 s. 99–100.

⁶³ Merikoski 1944 s. 84–90.

hän ei yleensä signeerannut töitään. Ne ilmestyivät vain niiden toimikuntien nimissä, jotka olivat niiden tuottajina. Näitä toimikuntia oli kaksi: Pyhän Sergein ja Hermanin Veljeskunnan vuonna 1887 asettama »Jumalanpalveluskirjojen suomentamis- ja toimittamistoimikunta» ja synodin vuonna 1896 asettama »Jumalanpalvelusta koskevien käsikirjojen sekä oppikirjojen suomen- ja toimituskomitea». Sergei Okulov oli kummassakin päätoimittaja ja keskeinen voima.⁶⁴ Yli puolen vuosisadan aikana ei suomeksi ilmestynyt ainoatakaan ortodoksista uskonnollista kirjaa, jonka tekemisessä ei Sergei Okulov olisi ollut mukana. Hän oli milloin kirjoittajana, milloin suomentajana tai suomennoksen tarkastajana, aina toimittajana, useimmiten oikolukijanakin. Näiden kirjojen määrä nousee muutamaan sataan, ja niissä erikoisesti suomennotokset ovat enimmältä osaltaan Okulovin käsialaa.⁶⁵

Jo ennen suomennoskomitean ja veljeskunnan toimintaa Sergei Okulov suomensi »Pyhän isämme Johannes Krysostomon Jumalanpalvelus. Liturgia» -nimisen jumalanpalveluskäsikirjan. Se ilmestyi 1881 suomentajan ollessa vasta 27-vuotias. Vuonna 1910 julkaistiin käsikirjasta uusintasuo-
mennos – myös Okulovin laatima.⁶⁶ Kaarlo Merikosken kirjasta Sergei Okulov olen poiminut lisäksi seuraavat Okulovin tekstit: raamatunhistoria rukouksineen nimeltään »Kristinopin alkeet» (suurelta osalta Okulovin laatima), »Otteita suuren paaston jumalanpalveluksesta», »Rukoilkaa lähimmäisenne edestä» ja »Uskonsa kadottaneelle ystävälle». Unohtaa ei sovi myöskään »Lasten paras ystävä» -aapisia.⁶⁷

Myös runoja Sergei Okulov on kirjoittanut. Niitä on julkaistu Aamun Koitossa, Lasten paras ystävä -aapisessa ja Kreikkalaiskatolisessa hengellisessä laulukirjassa. »Ken kielin voisi kuvaella» lienee Okulovin runoteksteistä tunnetuin.

⁶⁴ Merikoski 1940 s. 29.

⁶⁵ Merikoski 1940 s. 29; Merikoski 1944 s. 176.

⁶⁶ Jeskanen 1979 s. 52–53.

⁶⁷ Merikoski 1944 s. 175–176.

Yksi Sergei Okulovin kirjallisista töistä jäi keskeneräiseksi – ja tuhoutui talvisodan aikana. Työ oli kreikkalais-slaavilais-suomalainen sanasto, jota Okulov oli valmistellut vuosikymmeniä muiden töidensä ohella. Menetys järkyttää, sillä teos olisi ollut tärkeä lähdekirja ja arvokas muistomerkki tekijästään.⁶⁸

Jo kreikkalais-slaavilais-suomalaisen sanaston vuosikymmeninen luomistyö osoittaa, että Sergei Okulov oli hyvin kiinnostunut kielen asioista. Suomennostyössään hän pyrki mahdollisimman alkuperäiseen tekstiin, mutta piti ongelmallisten kohtien selvittämisessä vertailua eri käännöksiin välttämättömänä. Sanakirja toisensa jälkeen oli ahkerassa käytössä, samoin erikieliset Uudet testamentit. Niitä oli hänen työpöytänsä yläpuolella olevalla hyllyllä useita: suomen, vanhan sekä uuskreikan, hebrean, latinan, venäjän, slaavin, saksan, ruotsin, ranskan, viron, puolan ja romanian kielellä kirjoitetut. Okulov myös uhrasi paljon aikaa tekstin viimeistelyyn korjaillen ja muutellen sitä.⁶⁹ Tarvinneeko mainitaakaan, että hän teki pöytänsä ääressä pitkiä päivätöitä. 80-vuotispäivänsä kynnyksellä Laatokalle antamassaan haastattelussa hän pahoittelee näin: »Nyt en enää jaksa työskennellä kuin aamukuudesta iltakymmeneen. Vasen silmä on menettänyt näkönsä ja oikea ei yksin jaksa enää valvoa aamupuolelle yötä, kuten parhaina vuosinani.»⁷⁰

Sergei Okulovin kirjallinen työ on aivan viime vuosina saanut osakseen uutta huomiota – ja kiitosta. Artikkelissaan »Liturgiasuomennosten kielestä» (Ortodoksia 28:ssa) maisteri Matti Jeskanen vertailee liturgiasuomennosten neljää eri vaihetta: 1) 1860-luvun Th. Frimanin suomennoksia, 2) 1881:n ja 1910:n Okulovin suomennoksia, 3) sodanjälkeisiä suomennoksia (1942–1954) ja 4) 1970-luvun suomennoksia. Okulovin tekstit voittavat vertailussa.

⁶⁸ Merikoski 1944 s. 176.

⁶⁹ Merikoski 1944 s. 173–174, 189.

⁷⁰ Laatokka 23. 9. 1933.

Kaikkein eniten Okulovin tekstistä eroaa Frimanin teksti. Friman noudattaa ankaran kirjaimellista käännöstä, ja se johdattaa moniin kielellemme vieraisiin ilmaisuihin, esim. epäsuomalaiseen sanajärjestykseen. Okulov on sen sijaan vapautunut sananasaisesta käännöksestä ja ottaa huomioon suomen kielen omat vaatimukset sekä tekstin auditiivisen käyttöyhteyden. Okulov etenee analyyttisesti: välttää nominaalirakenteita ja vasemmalle haarovia määritekasaumia, jotka hän purkaa oikealle sijoittuviksi sivulauseiksi. Myös sanasto osoittaa suomen kielelle luonteenomaisten merkitysten oivalusta.

Sodanjälkeiset suomennokset (1942–1954) näyttävät noudattavan Okulovin linjaa. Erot ovat vähäiset, lähinnä stilistiset ja kielenhuollolliset. Suuri muutos on sen sijaan havaittavissa 1970-luvun suomennoksissa. Näissä on ollut ohjeena kaksi periaatetta: 1) uskollisuus alkutekstejä kohtaan, 2) vanhentuneiden sekä kieleltään ja sisällöltään virheellisten sanontojen oikaisu.

Uskollisuusperiaate on käännösteorialtaan vanhanaikaisesti tajuttu sanatarkaksi uskollisuudeksi, joka ei ota huomioon kreikan ja suomen eroja: kreikka suosii substantiiveja ja yleensä nominaalista ilmaisua, suomi taas verbejä ja etenkin niiden finiittimuotoja. Kielenhuollollinen oikaisuperiaate on pitänyt esikuvanaan »oikeata», abstraktisen tiiviitä ilmaisuja suosivaa kirjakieltä eikä ole ottanut huomioon tekstien auditiivista käyttöyhteyttä. Tuloksena on usein kielellemme kannalta virheellinen ja joka tapauksessa synteettisyydessään epähavainnollinen, raskas ja vaikeaymmärteinen teksti, joka ei pysty herättämään rukoustunnetta.

Yksi esimerkki Okulovin ja 1970-luvun käännösten eroista:

1910: »Me ylistämme Sinua, joka olet kerubimeja kunnioitettavampi ja serafimeja verrattomasti jalompi, Sinua, puhdas Neitsyt, Sanan synnyttäjä, Sinua, totinen Jumalansynnyttäjä.»

1971: »Sinua, kerubeja kunnioitettavampaa ja serafeja verrattomasti korkeampaa, Jumalan, Sanan, turmeltumatta syn-

nyttänyttä, totista Jumalansynnyttäjää, me kunniassasi ylis-
tämme.»

Sergei Okulovin teksti on puhekielenomaisen elävää ja havainnollista. Niin sanastoltaan kuin virkerakenteiltaan se noudattaa nykysuomen kielenhuollon linjaa ja on näin edellä ajastaan. Syynä onnistumiseen voi olla osaksi se, että Sergei Okulov oli kasvanut suomenkieliseen ortodoksiseen perinteeseen ja hallitsi ortodoksian suomen syntyperäisen tavoin. Syynä voi olla myös kirjakieletön karjalan kieli, joka on vaikuttanut tekstin laatijan kielitajuun. Linaan suoraan Matti Jeskasan sanoja: »Ortodoksinen kirkko on perinteen kirkko. Ortodoksisen kirkon suojissa säilyi myös kalevalainen ja karjalainen perinne. Karjalainen kieliperinne on elänyt myös rukous- ja jumalanpalvelusteksteissä. Vaalitaanko sitä vai uhrataanko se uudistusten alttarille? – —»⁷¹

Kevään 1981 Piispainkokous päätti, että Suomen ortodoksisessa kirkossa palataan takaisin Sergei Okulovin liturgia-teksteihin.

Sergei Okulovin perintö

Sergei Okulov kuoli evakkotaipaleella Kuopiossa helmikuun 8. päivänä 1940. Hän oli eläessään lausunut toivomuksen, että hänen kuolinpukunsa olisi Suomen lipun värinen. Toivomus toteutettiin. Sodan Suomessa ei vainajaa voitu kuljettaa Sortavalaan. Hänet haudattiin Kuopioon, mutta vuoden 1942 joulukuussa arkku siirrettiin Sortavalan kirkkomaan perhehautaan. Haudalle pystytettiin mustaksi hiottu graniittiristi, jonka juurella oli kivistä veistetty avoin kirja. Vertauskuva oli kirjojen hyväksi uurastajalle mitä sopivin.

Sergei Okulov oli suurmies. Se myös tiedettiin jo hänen eläessään. Siitä ovat osoituksena monet kunniamerkit ja muut kunnianosoitukset, joita hän sai osakseen. Niistä ar-

⁷¹ Jeskanen 1979 s. 52–85.

vokkaimmat lienevät Pyhän Karitsan ritarikunnan I luokan komentajamerkki ja Mitra, jota ei ole ennen eikä jälkeen Sergei Okulovin vielä kukaan muu Suomen ortodoksisen kirkon papeista saanut. Kunnianosoituksesta puhuvat myös ne monet kirjoitukset, joita hänen merkkipäiviensä ja kuolemansa yhteydessä esiintyi eri julkaisuissa. Lainaan niistä muutaman katkelman.

M. Michailov Okulovin 80-vuotispäivänä Aamun Koitossa:

»Todellakin kristikuntamme uudemmassa historiassa ei ole tehty yhtään aloitetta, ei yhtään työtä, ei pantu toimeen yhtään kauaskantoisempaa ajatusta ilman, ettei rovastimme olisi ollut mukana nöyränä alkuunpanijana, luojana, ahkerana työntekijänä, hienona neuvonantajana, harkitsevana kannattajana tai auttajana. Hän on epäilemättä kirkkomme uudemman elämän ei ainoastaan johtava, keskeisin ja arvovaltaisin henkilö, vaan myös sen itsenäisyyden itseoikeutettu isä.»⁷²

Arkkipiispa Herman Okulovin kuoleman jälkeen Aamun Koitossa:

»— — Tuon matalan hautakummun alla lepää kirkkomme suurimman miehen maallinen tomu. Tärkeä on se muistomerkki, minkä ihminen luo itselleen työllään ja toiminnallaan. Se muistomerkki ei koskaan kaadu eikä häviä. Tuo muistomerkki tulee vuodesta vuoteen säilymään historiassa ja ihmisten sydämissä. Isä Sergei on pitkällä työpäivällään pystyttänyt itselleen ikuisen muistopatsaan Suomen ortodoksisen kirkon ja kansamme uskonnollis-siveellisen kasvatamisen historiassa.»⁷³

Kaarlo Merikoski Okulovin 85-vuotispäivänä Aamun Koitossa:

»Rovasti Okulov ei ansaitse ainoastaan kreikkalaiskatolisten, vaan yhtä suuressa määrin myöskin luterilaisten kunnioituksen ja kiitollisuuden. Hänen työnsä on aina ollut rakenta-

⁷² Michailov 1933 s. 294–295.

⁷³ Herman 1940 s. 146–147.

vaa ja yhdistävää laatua, ja se on koitunut onneksi koko maallemme. Omalle kirkolleen Okulov on antanut enemmän kuin kukaan muu hänen aikalaisistaan. Hän on ollut papin ja kristityn perikuva. Vaikkei Okulov ole kantanut piispan hiippaa, on hän ollut kreikkalaiskatolisten tunnustettu johtaja, karjalaisten patriarkka, jonka sana ja esimerkki ovat olleet suuntaa näyttäviä niin hyvinä kuin pahoina päivinä. Okulov kuuluu niihin miehiin, jotka eivät milloinkaan johtoasemaa tavoittele, mutta jotka siitä huolimatta työteliäisyytensä, arvostelukykynsä, luonteensa lujisuuden sekä muiden ominaisuuksiensa tähden joutuvat olemaan esikuvina ja ohjaajina muille aikalaisilleen.»⁷⁴

⁷⁴ Merikoski 1938 s. 303–307.

LÄHTEET JA LYHENTEET

I Painamattomat lähteet

- Kasnio, matrikkeli = Suomen ortodoksisen kirkon papiston matrikkeli. Laatinut Suomen hiippakunnan Hengellisen Hallituksen, Hengellisen Konsistorin ja Suomen Ortodoksisen Kirkkokunnan Kirkollishallituksen arkistosta sekä Klirovyje Vedmostista poimittujen virallisten merkintöjen perusteella Kirkollishallituksen notaari Nikolai Kasnio. Ortodoksinen kirkollishallitus, Kuopio.
- Kärki, sukutaulu = Senja Kärki, Okulov-suvun sukutaulu.

II Painetut lähteet

- Herman 1940 = Arkipiispa Herman, Rovasti S. Okulovin muistolle. Aamun Koitto 27/1940.
- Jeskanen 1979 = Matti Jeskanen, Liturgiasuomennosten kielestä. Ortodoksia 28. Kuopio 1979.
- Koukkunen 1977 = Heikki Koukkunen, Suomen valtiovalta ja kreikkalaiskatoliset 1881–1897. Joensuu 1977.

- Laatokka 23. 9. 1933
 Merikoski 1938 = K. Merikoski, Rovasti Sergei Okulov. Piirteitä hänen elämästään. Aamun Koitto 39/1938.
- Merikoski 1939 = K. Merikoski, Taistelua Karjalasta. Piirteitä venäläisyyttämistyöstä Raja-Karjalassa tsaarinvallan aikana. Helsinki 1939.
- Merikoski 1940 = K. Merikoski, Mitrarovasti Sergei Okulov. Aamun Koitto 8–9/1940.
- Merikoski 1944 = K. Merikoski, Sergei Okulov. Palanen Raja-Karjalan sivistyshistoriaa. Helsinki 1944.
- Michailov 1933 = M. Michailov, Rovasti Sergei Okulov 80-vuotias. Aamun Koitto 37–38/1933.
- Okulov 1896 = Aamun Koiton syntysanat. Aamun Koitto 0/1896, näytenumero. Syntysanojen kirjoittaja on Sergei Okulov.
- Okulov 1921 = Rovasti S. Okulovin puhe sisälähetysjuhlan iltamassa Suistamolla 29. p. kesäkuuta. Aamun Koitto 13–14/1921.
- Rajamo 1944 = M. Rajamo, Suistamon seurakunnan historia. Kuopio 1944.

SUMMARY

Helvi Parrukoski, Sergei Okulov

Sergei Okulov (1853–1940) worked more than 60 years for the Orthodox Church of Finland and for the spiritual education of Karelian Orthodox people. He was pastor of Sortavala parish in 1876–80, teacher of Orthodox religion in the teacher training institute of Sortavala in 1880–96, editor of Finnish service and textbooks in 1896–1918, dean of the theological seminary in 1918–30. He also was the editor of Finnish Orthodox magazine *Aamun Koitto* from its beginning in 1896 until his death.

His life work has been very significant for the Finnish Orthodox Church. The most important field of his activities has been the translation and editing of liturgical service books which have not lost their actuality even today.

Sergei Okulov saw as his primary duty to work for making the Orthodox Church Finnish in the time when the Russian Empire wanted to use the Orthodox Church as a tool of russifying Finns. He succeeded in arousing in the Karelian Orthodox the strong feeling that they are Finns and belong to Finland.

Igor Vahros

ESIPAPPI AVVAKUM »VANHAN USKON» PUOLUSTAJANA JA KIRJAILIJANA*

Ensi vuoden huhtikuun 14. päivänä tulee kuluneeksi 300 vuotta siitä päivästä, jolloin protopóp Avvakúm Petróv poltettiin roviolla yhdessä kolmen lähimmän uskonveljensä kanssa. Mainittakoon, että Avvakum ei ollut saanut nimeään profeetta Habakukin (VI vs. eKr.; mhepr. Hābaqqūq 'Jumalan rakkaus'; 2.12.) mukaan, vaan hänet oli kastettu sen Habakukin muistoksi (6.7.), joka v. 269 kärsi marttyyrikuoleman Roomassa lukuisten kohtalotovereittensa kanssa. Tässä mielessä sananparsi »nomen est omen» on Avvakumin kohdalla pitänyt paikkansa.

Avvakum on tunnettu paitsi patriarkka Níkonin reformien kiivaana vastustajana myös 1600-luvun lopun merkittävimpänä kirjailijana. Hänen kuuluisalla omaelämäkerrallaan *Žitijé protopópa Avvakúma im samím napísannoje* («Esi-pappi Avvakumin elämä[kerta] hänen itsensä kirjoittamana») on oleva pysyvä arvonsa ensimmäisenä venäläisen kirkonmiehen laatimana autobiografiana, Venäjän kirkon hajaantumisen (*raskól*) alkuvuosien historiana ja uusia uria aukovana kieli- ja tyylinäytteenä. *Žitijé*stä tunnetaan kolme redaktiota, joista ensimmäinen – vuosilta 1672–73 – on säilynyt autografina, kun taas kaksi seuraavaa redaktiota, jotka Avvakum laati hiukan myöhemmin, tunnetaan vain kopioina. Avvakum on lisäksi kirjoittanut kolme teosta: *Kníga beséd* (1669–75; suomeksi lähinnä »Opetus- tai Saarnakirja»), *Kníga tolkovánij* (1673–76; »Selityskirja») ja *Kníga oblitšénij* (1679; »Paljastuskirja»). Lisäksi häneltä on jäänyt kymmeniä anomus- ja valituskirjeitä, epistoloita ja kirjeitä eri henkilöille. Suurin osa hänen kirjallista tuotantoaan on syntynyt hänen karkotuspaikassaan Pustozérskissa, missä hän

* Pappisseminaarilla 1. 4. 1981 pidetty luento.

joutui viettämään elämänsä viimeiset 15 vuotta kurjissa ja epäinhimillisissä oloissa maahan kaivetussa salvoksessa.

Kerron aluksi Avvakumin tärkeimmistä elämänvaiheista. Emme tiedä hänen tarkkaa syntymäaikaansa, sillä hän ei mainitse siitä itse. Laskelmat osoittavat kuitenkin hänen syntyneen kesäkuussa v. 1621 (1963:217). *Žitijésta* käy selville, että hän syntyi Grigórovon kylässä (Nižnij-Novgorodin läänissä, nyk. Gor'kijn alueella) papin perheeseen. Hänen isänsä Pëtr oli pojan kertoman mukaan ahkera ryyppymies (»priležáše pitijá hmel'nóva»; s. 161)*. Äiti Marija oli innokas »paastoaja» (»póstnitsa») ja »rukoilija» (»molítvennitsa»). Avvakum avioitui 17-vuotiaana, jolloin hänen nuorikkonsa Anastasija Márkovna oli vasta 14-vuotias (v. 1638). Avvakum vihittiin diakoniksi 21-vuotiaana Lopátištši-nimisessä lähikylässä, missä hän asui n. 10 vuotta (1642–52). Papiksi vihkiminen tapahtui kahta vuotta myöhemmin (1644).

Virkapaikassaan Avvakum riitaantui paikallisen »päällismiehen» Iván Rodiónovitšin kanssa, kun tämä oli väkisin vienyt eräältä leskivaimolta tyttären. Iván oli riidan päätteeksi mukiloinut pappia kirkossa. Myöhemmin hän oli tullut pappilaan, pahoinpidellyt Avvakumia ja purrut hänen sormensa verille (»U ruki...ogrýz perstý»). Toisena riidanaiheena oli Avvakumin toimittamien jumalanpalvelusten pituus. »... hän [Iván] haluaa nopeasti, – kirjoittaa Avvakum, – mutta minä veisaan säädösten mukaan, en nopeasti; se häntä harmittaa... (s. 61)» Lopulta Avvakum ajettiin kylästä ja hänen kotinsa ryöstettiin.

Hän lähti (v. 1647) käymään Moskovassa ja saatuaan tsaarilta suojelukirjeen palasi Lopatištšiin. Riitoja syntyi jälleen. Kerran hän tuli ajaneeksi pois kylästä *skomoróhit* – kirkon vihaamat, mutta kansan suosimat kiertävät komeljanttarit ja soittajat. Pajari Vasilij Šeremet'jev suuttui tästä. Avvakum

* Suluissa olevat sivujen numerot viittaavat teokseen »Pamjatniki istorii staroobradtšestva XVII v. Kn. pervaja, vyp. I. Leningrad 1927». Muut viitteet selviävät lähdeluettelosta.

joutui taas jättämään virkapaikkansa ja matkusti perheineen Moskovaan (v. 1652). Tsaari, johon Avvakum oli tutustunut edellisellä käynnillään, asetti hänet maaliskuussa 1652 esipapin virkaan (s. 166) pääkaupungista n. 300 virstaa koilliseen sijaitsevaan Júr'jevets-Podól'skiin. Parin kuukauden päästä hänet siirrettiin Moskovaan Kasaanin tuomiokirkon papiksi, missä hän toimi esipappi Iván Nerónovin apulaisena säilyttäneen esipapin arvonsa.

Jo v. 1647 tullessaan Moskovaan ensimmäisen kerran Avvakum tutustui tsaarin rippi-isään, sävyisään ja viisaaseen esipappi Stefán Vonifát'jeviin ja edellä mainittuun esipappi Nerónoviin. Nämä hengenmiehet olivat tuolloin perustaneet yhdessä muiden pappien kanssa ns. »hurskauden puolustajien» (»revniteli blagotšéstija») piirin (kružók). Tämä »veljeskunta» (»brátija») oli tsaari Alekséj Mihájlovitsin (hallitsi 1645–76) suojeluksessa. »Brátijan» päämääränä oli kirkollisen elämän tervehdyttäminen, papiston ja maallikkojen moraalin kohentaminen, taistelu taikauskoa ja pakanuuden jäänteitä vastaan sekä jumalanpalveluskirjojen tekstien tarkistaminen vanhojen kirkkoslaavilaisten ja kreikkalaisten originaalien pohjalta. Vonifat'jevin maltilliset uudistukset eivät koskeneet kirkonmenoja eivätkä vanhoja perinteitä.

»Veljeskuntaan» liittyi myös Nikon, joka oli tullut Moskovaan v. 1646 erään pohjoisvenäläisen luostarin igumenina. Hänet esiteltiin tsaarille, vihittiin Novospáskij-luostarin arkkimandriitaksi ja sittemmin Novgorodin metropoliitaksi. Nikon ystäväystyi tsaarin kanssa ja sai pian henkisen yliotteen tästä. Vähitellen valta luisui tarmokkaan, viisaan, mutta viekkaan Nikonin käsiin. Hän syrjäytti Vonifat'jevin »hurskauden puolustajien» piirin esimiehen asemasta.

Patriarkka Iósifin kuoltua 15. 4. 1652 Nikon asetettiin patriarkan virkaan heinäkuun 25. päivänä. Uusi patriarkka ryhtyi laajoihin reformeihin, jotka hän vei läpi ihmeteltävän nopeasti – vuosina 1653–56. Uudistukset tähtäsivät perimmiltään venäläisten *kirkonmenojen* unifiointiin kreikkalaisten kanssa ja samalla eräiden kirkollisten tekstien – mm. kirkkokäsikir-

jan – tarkistukseen *tuon ajan* kreikankielisten tekstien pohjalta. Reformien tarkoituksena oli myös Venäjän ortodoksisen kirkon auktoriteetin lisääminen. Siksi päätettiin tehdä tiettyjä myönnytyksiä Idän muille kirkoille. Uudistuksiin ryhdyttiin myös poliittisista syistä: tähdättiin Venäjän vallan laajentamiseen kirkon avulla muihin ortodoksisiin maihin, jotka olivat Turkin ikeen alla.

Tällöin aivan yleisesti kavahdettiin Nikonin ja tsaarin grekomaniaa. Katsottiin, että uudistetut kirkonmenot loukkasivat kansallisia perinteitä ja jopa Venäjän kansan isänmaallisia tunteita. Muistettava on, että papistolle ja maallikoille oli iivana Julman ajoista lähtien teroitettu mieliin, että »Moskova on kolmas Rooma» ja että Bysantin kirkkoon ei voida luottaa sen unioiduttua v. 1439 Firenzessä katolisen kirkon kanssa, ts. sen tunnustettua paavin ylivalta. Myös osa Ukrainan väestöä oli tunnustanut paavin. Tämä tapahtui v. 1596 Brestissä (s. 268).

Papiston keskuudessa herätti levottomuutta se, että Nikon oli uskonut jopa *kanonisten kirjojen* revidoinnin Arsénij Grékille. Tähän käännynnäiseen ei luotettu, sillä Arsenij oli opiskellut Rooman jesuiittakoulussa, sitten kääntynyt muhamettilaisuuteen ja Moskovaan hän oli saapunut v. 1649 uniaattina. Grek oli kotoisin Jerusalemissa.

Nikon oli erittäin vallanhimoinen. Hänelle ei riittänyt patriarkalle kuuluva titteli »*velíkij gospodín*», vaan hän vaati tsaarillista titteliä »*velíkij gosudár'*». Tsaari myöntyi siihen; myöhemmin hän sitä katui. Nikonin ryhdyttyä yhä aktiivisemmin puuttumaan valtiollisiin asioihin nousi pajarikunta ja aatelisto häntä vastaan. »Hurskauden puolustajista» patriarkka selviytyi nopeasti. Jo v. 1653 hän alkoi karkottaa heitä pois pääkaupungista tai tuomitsi heidät hirtettäviksi. Vähitellen tsaarin ja Nikonin välille kehittyi suoranainen vihamielisyys, ja patriarkka poistui Moskovasta omaan Novoijerusalimskin luostariinsa. Tämä tapahtui v. 1658. Hän yritti palata v. 1664 takaisin patriarkanistuimelle, mutta se estettiin. Nikonin ura katkesi, mutta tsaari oli reformeille uskollinen.

Avvakumin oppilas diakoni Fëdor kuvasi tilannetta tunnettuun karkeaan tapaansa näin: »Nikonin karkottivat kuin koiran, mutta ovat silti mieltyneet hänen oksennukseensa (blevótina) . . . ja tähän päivään asti nuoleskelevat tuota ihanuutta sitä kehuen . . . (1963:20)»

Uudistuksia vastustivat myös lukuisat papit, feodaalien riistämät talonpojat ja kaupunkien köyhälistö. Virallisen kirkon vastustus sai näin sosiaalisia piirteitä. Syttyi kapinoita, jotka olivat varsin kiihkeitä eritoten ruttovuonna 1654 ja suurina katovuosina 1655–56. Sten'ka Razinin kasakat, jotka 60-luvun lopulla ryöstivät Volgan varsilla ja Kaspian meren rantamilla, selittivät olevansa »vanhan uskon» kannattajia, ja rahvas piti heitä pelastajina ja vapauttajina. Solovetskin luostari, jossa oli toistasataa Avvakumin oppilasta ja Razinin joukkojen rippeitä, oli »vanhan uskon» puolella ja taisteli sitkeästi luostaria piirittäviä tsaarin joukkoja vastaan miltei 8 vuoden ajan: v. 1668–76. Ahdinkoon ajettut raskol'nikit turvautuivat viimeisenä keinona itsensäpolttamiseen.

Avvakum joutui karkotuksen kohteeksi peräti kolme kertaa. *Ensimmäinen karkotus* kesti miltei 11 vuotta. Se alkoi 17. 9. 1653 ja päättyi maaliskuussa 1664. Ensin hän matkasi perheineen Lounais-Siperiaan Toból'skin kaupunkiin, minne taivalta Moskovasta kertyi n. 3000 virstaa. Kaupunkiin saavuttiin joulukuussa. Siellä Avvakum toimi pappina puolisen toista vuotta, ja hänen elämänsä oli siedettävää. Kun hän ei lakannut sättimästä Nikonia, tsaari järjesti jatkokarkotuksen. Ensin matkattiin Jeniséjskiin, missä Avvakumin piti lütyä papin ominaisuudessa vojevóda Afanásij Paškóvin johtamaan retkikuntaan. Paškóvin oli määrä mennä kasakkaosaston kanssa Baikäljärven länsipuolella oleville alueille (Zabajkál'je), ns. Dauriaan alistamaan sikäläiset mongoli- ja tungusiheimot tsaarin vallan alle. Tavattoman raskas, lähes 6000 virstan pituinen matka alkoi 18. 7. 1656 ja kesti miltei kaksi vuotta. Liikkeelle lähdettiin neljälläkymmenellä purjealuksella. Siirryttäessä vesistöstä toiseen aluksia jouduttiin vetämään pitkiä taipaleita. Raaka ja kyyninen Paškov

suhtautui Avvakumiin karsaasti, usein pahoinpiteli häntä ja teetti hänelle rivimiehille kuuluvia raskaita töitä, jopa lotjanvetoa. Paškovin vihamielisyys saa osin selityksensä siitä, että hänelle oli kerrottu esipapin lietsovan kapinahenkeä kassakoiden keskuudessa. Jenisejskistä lähdettäessä ensin purjehdittiin vuolasta ja koskirikasta Angarájokea pitkin, sitten ylitettiin Baikaljärven eteläpää ja siirryttiin muihin järven itäpuolella oleviin vesistöihin. Lopulta saavuttiin Nertš'joen suulle, missä sijaitsi Nertšinskin linnake. Oltiin vuoden 1658 kesäkuussa. Tästä tuskaa täynnä olleesta matkasta Avvakumintoutuu kertomaan kiintoisia ja liikuttavia tarinoita. Retkikunta oli useasti nälkäkuoleman partaalla: syötiin maasta kaivettuja juuria, villieläinten raatelemia pikkueläimiä sekä kuolleeksi paleltuneita kettuja ja susia.

Alkuvuodesta 1662 tsaari, joka oli aina tuntenut myötätuntoa Avvakumia kohtaan ja kunnioittanutkin tätä omalla laillaan, kutsutti esipapin takaisin Moskovaan. Paluumatka kesti lähes kaksi vuotta: 25. 5. 1662–1. 3. 1664. Avvakum muistellee: »Tsaari ja pajarit ottivat minut vastaan kuin Jumalan enkelin (s. 44).» Toivottiin, että esipappi myöntäisi lahkolaisuutensa tai ainakin »pitäisi suunsa kiinni» (s. 49). Mutta Avvakum oli tinkimätön eikä talttunut: »taas rupesin murisemaan (»páki zavortšál»; s. 49)», toteaa Avvakum.

Seurauksena oli *toinen karkotus*. Tällä kertaa hänet lähetettiin perheineen Pohjois-Venäjälle Mézen'iin (samannimisen, Vienaan mereen laskevan joen oikealla rannalla). Kertoessaan tästä matkastaan Avvakum mahtaillen kirjoittaa: »kaupungeissa opetin taas Jumalan ihmisiä ja haukuin noita kirjavakarvaisia elukoita [= nikonilaisia] (s. 51).» Mezen'iin saavuttiin 29. 12. 1664 (lähdettiin 29. 8.). Siellä esipappi eli suhteellisen vapaana, suorittipa välillä jumalanpalveluksia.

Maaliskuun 1. päivänä 1666 näemme Avvakumin taas Moskovassa, minne hänet oli tuotu kirkolliskokouksen kuultavaksi. Läsä oli tällä kertaa myös Idän kirkon patriarkkoja. Esipappi käyttäytyi hyvin aggressiivisesti kiroten koko kirkol-

liskokouksen ja sen osanottajat. Seurauksena oli useiden suostuttelujen jälkeen viraltapano ja erottaminen hengellisestä säädystä asiaan kuuluvine menoineen. Tämä tapahtui 13. 5. 1666. Yli vuoden Avvakum virui Moskovan eri luostarien vankikopeissa, ja 30. 8. 1667 hänet karkotettiin nyt jo *kolmannen kerran* ja lopullisesti Mezen'istä koilliseen sijaitsevaan Pustozérskiin (Arkangelin alueella, Petšórajoen suussa). Sinne tultiin 12. 12. 1667. Mukana olivat myös Avvakumin lähiystävät Jepifánij, Lázar' ja Nikífor. Karkotetut pantiin asumaan erityisesti heitä varten kyhättyihin puolittain maahan kaivettuihin hirsipirtteihin (»posadili v zémlju v strúbe»; s. 63). Näissä kurjissa oloissa Avvakum kirjoitti *Žitijénsa* ja lukuisat poleemiset epistolansa ja kirjeensä.

Hänet poltettiin roviolla 14. päivänä huhtikuuta 1682 yhdessä edellä mainittujen uskonveljiensä kanssa. Kerrotaan, että liekkien loimutessa Avvakum nosti ylös kaksi sormeaan *dvupérsitjen* voitonmerkinä.

Varsinainen *skisma* (*raskól* 1. 'halkeaminen, repeämä', 2. 'lahkolaisuus') puhkeaa keväällä 1653 Suuren paaston aikana. Patriarkka Nikon lähetti tuolloin Moskovan Kasaanin tuomiokirkon esipappi Nerónoville ja eräille muille Moskovan ja sen lähiseutujen papeille kirjelmän (*pámjat'*), joka aiheutti suurta hämminkiä. Lähetteessä oli Avvakumin mukaan mm. seuraava passus: »Pyhien isien ja apostolien perimätiedon mukaan ei pidä tehdä suuria rukouskumarruksia polville langeten, vaan teidän on tehtävä pieniä kumarruksia; teidän on tehtävä ristinmerkki *kolmella sormella* (s. 168; kursiivi kirjoittajan)». Mitä edellä mainittuihin kumarruksiin tulee, niin Avvakum ei anna Nikonin ohjeesta aivan oikeata kuvaa. Nikon halusi, että Efraim Syyrialaisen katumusrukousta luettaessa papit vähentäisivät suurten kumarrusten määrän seitsemästätoista neljään (1960:358). Ristinmerkin tekotavasta, josta kehkeytyi skisman keskeisin riita-asia, puhun hiukan tuonnempana.

Saatuaan Nikonilta kirjelmän esipappi Nerónov kertoi siitä Avvakumille ynnä muille Moskovassa oleville »hurskauden

puolustajille». Avvakum merkitsee elämäkertansa, että heistä tuntui kuin [taka]talvi olisi tullut; »hänen sydämensä jähmettyi ja jalkansa alkoivat vavista» (s. 169). Nerónov kehotti ystäviään pysymään lujana, mutta itse lähti Moskovasta lähistöllä olevaan Tšudovon luostariin. Samalla hän pyysi Avvakumia hoitamaan tehtäviään Kasaanin tuomiokirkossa. Nikon rankaisi niskuroivaa Nerónovia karkottamalla hänet jo elokuussa (13. 8. 1653) Kuolan niemimaalle erääseen luostariin. Vuonna 1667 Nerónov sanoutui irti vanhauskoisten liikkeestä, ja tsaari armahti hänet. Hän kuoli 2. 1. 1670 arkkimandriitta Grigóriina.

Kun Nerónov karkotettiin Moskovasta, Avvakum osoitti mieltään ja ryhtyi suorittamaan jumalanpalveluksia Nerónovin talon läheisyydessä olevassa heinäladossa, jonka hän oli seurakuntalaisten avustuksella varustanut kirkoksi. Patriarkan sisu kiehahti, ja hän määräsi Avvakumin vangittavaksi. Syyskuun 17. pnä 1653 hän lähti ensimmäiselle via dolorosalleen Siperian Dauriaan lähelle Mongolian rajaa. Tuskaa ja valtavia kärsimyksiä täynnä olevalla karkotusmatkalla esipappia seurasi hänen uskollinen vaimonsa ja neljä lasta, joista nuorin Kornílij oli vasta kahdeksan päivän ikäinen (muut lapset: Iván – 9 v., Prokópij 5 v. ja Agrippína 8 v.). Vasta keväällä 1664 Avvakum palasi Moskovaan tsaarin kutsumana.

Tämän jälkeen keskitymme tarkastelemaan riitaa ristinmerkin teosta. Teoksessaan *Kníga beséd* (»Beséda perva-ja», s. 246) Avvakum kirjoittaa näin: »... ja hän [Nikon] alkoi vääristellä oikeata uskoa käskien tekemään ristinmerkin *kolmella sormella* . . . Me taas emme olleet isien ja veljien kanssa vaiti, vaan rupesimme todistamaan kerettiläistä, antikristuksen edelläkävijää vastaan. Hän taas kidutettuaan meitä paljon lähetti meidät kaikki karkotukseen.»

Erotukseksi nikonilaisesta kolmella sormella tehtävästä ristinmerkistä eli *trojepérsstijesta* Avvakum kutsuu vanhauskoisten kahdella sormella tehtävää ristinmerkkiä *dvupérsstijeksi*. Tästä *dvupérsstijesta* Avvakum puhuu laajasti teologis-

ten traktaattiansa 8. luvussa («O perstosložénii»). Luen siitä keskeisen katkelman: »Jokaisen oikeauskoisen . . . on tehtävä ristinmerkki pyhien isien perimätiedon mukaisesti oikealla kädellä liittämällä sormet yhteen seuraavasti: peukalon ja sakarisormen sekä sakarisormen viereisen sormen päät on liitettävä yhteen – tämä ilmentää Jumaluuden kolmea hypos- taasia (olennoitumaa) tarkoittaen Isää ja Poikaa ja Pyhää Henkeä; etusormi ja keskisormi, ne kaksi, on pantava yh- teen ja toista niistä taivutettava vähän eteenpäin, – tämä ilmentää Kristuksen Jumalallista ja inhimillistä luontoa (s. 693).»

Tulkinnassaan Avvakum vetoaa lähinnä neljään auktori- teettiin. Heitä ovat Antiokian arkkipiispa Meletios (k. 381), jota staroverstit pitivät erityisen suuressa arvossa, koska hän perimätiedon mukaan ensimmäisenä julisti *dvupérstij*en ai- noaksi oikeaksi, sitten apollogeetta Theodoretos (395–460), joka toimi 400-luvulla Kyrrhoksen (lähellä Antiokiaa) piispa- na, edelleen oppinut munkki Pietari Damaskolainen, joka eli 1100-luvulla Damaskoksessa, ja Maksím Grek («Kreikkalai- nen», oik. Mikael Trivolis 1475–1556), joka saapui v. 1518 Athokselta Moskovaan suuruhtinas Vasilij III kutsusta. Grek oli huomattava teologi ja filologi, ja hänelle uskottiin teologisten tekstien tarkistustyö. Hän laati mm. traktaatin *Káko podobájet znamenovátisja kréstnym známenijem* (Kuinka on siunattava itsensä ristinmerkillä), johon van- hauskoiset usein vetoavat (1960:374).

Avvakum viittaa myös *Stoglav*-nimisen kirkolliskokouk- sen v. 1551 tekemään ratkaisevaan päätökseen, jonka mu- kaan *dvupérstije* vahvistettiin (ks. 31. luku). Tämä kirkollis- kokous kokoontui Iivana IV Julman määräyksestä. *Stoglav*in kannanotto oli ollut aikanaan tärkeä siksi, että jo edellisen eli 1400-luvun loppupuolelta alkaen Venäjälle levisi jossakin määrin myös *trojepérstije*. Se omaksuttiin lähinnä Mosko- vassa asuvilta kreikkalaisilta.

Nikonin jo keväällä 1653 alulle panema ristinmerkkirefor- mi sai hyväksynnän vuoden 1656 kirkolliskokouksessa.

Herää luonnollinen kysymys, onko *dvupérsstijen* ja *trojepérsstijen* välillä suuria dogmaattisia ja sakraalisia ristiriitoja. Ei tuntuisi olevan, koska kummassakin ristinmerkissä hypostaasit ja Kristuksen kaksinainen olemus saavat ilmaisunsa, tosin erilaisin sormiyhdistelmin. Avvakum pitää eroavuutta kumminkin merkittävänä. Hän selittää, että *trojepérsstije* ssa – peukalo, etusormi ja keskisormi yhteenliitettynä symboloivat vain Pyhää Kolminaisuutta, jolloin kuitenkin Kristuksen ihmiseksituleminen jää huomioon ottamatta («otsékaja votšelovčšenije Hristóvo»). Hän tarkoittaa tällä sitä, että *trojepérsstije* ssa ristinmerkin tekijä koskettaa otsaansa, rintaansa ja olkapäitään vain hypostaasisormillaan, kämmentä kohti taivutettujen sormien – sakarisormen ja nimettömän – jäädessä tavallaan passiivisiksi. Vanhauskoisten ristinmerkissä kaikki sormet koskettavat edellä mainittuja kehon osia. Niinpä Avvakumin teksteissä mainitaan usein ristinmerkin tekeminen *viidellä sormella* (*pjat'jú perstý*). Näin esimerkiksi seuraavassa *Žitijén* kohdassa (s. 58): »Ennen Nikon-luopiota oikea uskomme on ollut meillä Venäjällä ja Jumalaa pelkäävillä ruhtinailta ja tsaareilla puhdas ja moitteeton eikä kirkossamme ollut kapinointia. Nikon-susi yhdessä saatanan kanssa pakottivat tekemään ristinmerkin *kolmella sormella*; mutta meidän ensimmäiset paimenemme tekivät ristinmerkin pyhien isiemme perimätiedon mukaisesti *viidellä sormella* (kursiivi kirjoittajan) ja samoin *viidellä sormella* siunasivatkin...»* Sekä *Vitassa*an (*Žitijé*) että muissa kirjoituksissaan Avvakum jatkuvasti kehottaa uskonveljiään olla luopumatta vanhasta ristinmerkistä ja tarvittaessa uhraamaan sen

* Periaatteessa *dvupérsstije* tai oikeammin *pjatipérsstije* on säilynyt papin (piispan) siunausmerkissä, joka tehdään Jeesuksen Kristuksen nimeen. Tällöin etusormi ojennetaan suoraksi I-kirjaimen muotoiseksi, keskisormi koukistetaan C-kirjaimeksi, peukalo ja nimetön sormi pannaan ristiin X-kirjaimen muotoiseksi ja sakarisormi koukistetaan C-kirjaimeksi. Saadaan Jeesuksen Kristuksen kreikankielinen tai kirkkoslaavilainen kyrillinen kirjainyhdistelmä ICXC. – Tosin erona on se, että *pjatipérsstije* ssa peukalo, nimetön sormi ja pikkusormi vain liitetään yhteen, yksiolennollisen ja jakaantumattoman Kolminaisuuden kuvaukseksi.

edestä henkensäkin. Tästä vakavasta ja jopa hengenvaarallisesta asiasta Avvakum osaa puhua väliin jopa veitikka silmäkulmassa. Näin esimerkiksi seuraavassa passuksessa: »No, oikeuskoinen, asetupas seisomaan keskelle Moskovaa ja tee ristinmerkki viidellä sormella . . . näin sinulle syntyy Jumalan valtakunta kotikonnullasi! Jumala antaa siunauksensa; kärsi sormiesi yhteenliittämisestä äläkä paljoa tuumiskele! Minä olen valmis kuolemaan tuon takia kanssasi Kristuksessa (s. 65–66).»

Ongelmalliseksi muodostui riita ristin muodosta. Nikon propagoi *kaksiosaista nelipäistä ristiä myös Jeesuksen ristinpuun symbolina*. Avvakum hyväksyi tämän ristin käytön vain sekundaarifunktioissa. Teoksessaan *Kníga beséd* (»Beséda pérvaja») hän kirjoittaa näin: »Koska nelipäinen [risti] on . . . Jeesuksen ristin edelläkävijä, olkoon se temppelissä: messupuvuissa ja alttarivaatteissa ynnä muualla, mihin se kuuluu (s. 269). » Yleensä hän katsoi, että *nelipäinen risti* on »Rooman risti» (»Rímskij kryž») ja piti sen ekspansiota hyvin vaarallisena. Puhuessaan tästä Avvakum ei kaihda jyrkkää ja kovaa kielenkäyttöä. Saamme lukea tästä »Rooman rististä» mm. seuraavan: »Me oikeauskoiset julistamme kolmesti pannaan Rooman kirkon ja sen äpäret – puolalaiset ja Kiovan uniaatit sekä lisäksi meidän nikonilaiset – tuon haurellisen viisastelun vuoksi ja kaikkien heidän kerettiläisten uskomustensa takia . . . (s. 268)» Siteeraamani traktaatin (»Kristuksen ristin muodosta») alussa Avvakum kehottaa uskovaisia kunnioittamaan *kolmiosaista Kristuksen ristiä* (»Krest Hristóv trisostávnyj potšítajte»; s. 259) ja viittaa samalla profeetta Jesajaan. Luemme nimittäin 60. luvussa (»Siionin ihanuus») 13. jakeessa seuraavan: »Libanonin kunnia tulee sinun tykösi, kypressit, jalavat ynnä hopeakuuset, kaunistamaan minun pyhäkköni paikkaa, ja minä saatan jalkaini sijan kunniaan.» »Jalkaini kunnia» symboloi tuu kolmiosaisen ristin alimmassa osassa, joka on sijoitettu ristin alapäähän kulkien vinosti oikealta vasemmalle (jalkatukiosa). Tätä ristiä Avvakum kehottaa pitämään alttari- ja

uhripöydällä sekä kirkon päädyssä; sitä on käytettävä myös ikoneissa ja ehtoollisleivissä (s. 261). Samoissa symbolitehtävissä Avvakum suosittaa käytettäväksi *neliosaista* eli *kahdeksanpäistä* Kristuksen ristiä. Kun on lukenut Avvakumin koko tuotannon läpi, niin ei voi tulla muuhun tulokseen kuin että hän piti nimenomaan tätä ristiä aidoimpana Kristuksen ristinä. Sen neljäntenä osana on ylhäällä oleva lyhyt poikki-puu titloineen. Vedoten perimätietoihin hän toteaa (s. 267) seuraavan: »he naulasivat ristiin laudan kirjoituksineen» (»dsku s nadpisánijem prig vozdiša»). Evankelistaista vain Johannes antaa käsittääkseni tuen Avvakumin ajatusrakennelmalle. Johannes kertoo seuraavasti (19. luku jakeet 19 ja 20): »Ja Pilatus kirjoitti myös päällekirjoituksen ja kiinnitti (harvennus kirjoittajan) sen ristiin; ja se oli näin kirjoitettu: »Jeesus Nasaretilainen, juutalaisten kuningas» ...»ja se oli kirjoitettu hebreaksi, latinaksi ja kreikaksi.» Muut evankelistat eivät kerro tekstin kiinnittämisestä saattikka sitten nau-laamisesta. Esimerkiksi Luukkaan evankeliumissa todetaan asia näin (23. luku, jae 38): »Oli myös hänen päänsä päällä kirjoitus: »Tämä on juutalaisten kuningas».

Vanhauskoisten ja Nikonin kesken syntyi myös *ikonografisia erimielisyyksiä*. Traktaatissaan »Ikonien maalauksesta» (»Ob ikónnom písánii» = »Beséda tšetvertaja»; kirj. v. 1673–1675 välillä) Avvakum toteaa: »Jumalan sallimuksesta meillä Venäjällä on lisääntynyt sellaisten ikonimaalareiden määrä, joiden ikonit on maalattu sopimattomalla tavalla (s. 281).» Mistä sitten on kysymys? Selitys on seuraava. Eräät ikonimaalarit olivat saaneet vaikutteita Lännestä – lähinnä Italiasta – ja pyrkivät maalauksissaan tuon ajan »varhaisrealismiin.» Merkittävin heistä on Fëdor Ušakov (1626–1686). Hän vaati myös ikonitaiteeseen maallista kauneutta ja uskollisuutta luonnolle. Häntä kannatti mm. toinen tunnettu »isografi» (ven. [i]zográf 'taide- tai ikonimaalari' < kr. ζωγράφος) Iósif Vladímirov (: »Ovatko kaikki pyhimykset olleet tummapintaisia ja laihoja?). Avvakum ei tietenkään voinut hyväksyä uutta suuntausta ja vetosi Stoglávin säädöksiin, joissa

kehotettiin maalaamaan ikonit vanhojen esikuvien mukaan noudattaen kreikkalaista ikonitaidetta ja Andréj Rublëvin tyyliä. Seuraavassa kärjistetyssä lausumassaan Avvakum syyllistyy selvään liioitteluun. En malta kumminkaan olla siteeraamatta tarkoittamaani kohtaa sen värikkään tyylin vuoksi. Esipappi kirjoittaa näin (s. 282): » . . . maalaavat Vapahtajan Immanuel-ikonin [niin, että Jeesuksen] kasvot ovat [siinä] turpeat, huulet purppuranpunaiset, tukka kiharainen, käsivarret ja lihakset paksut, sormet pulleat . . . ; [maalauksessa] Hänestä on tehty vatsakas ja paksu kuin vierasmaalainen (saksalainen); vain sapeli [Hänen] kupeeltaan on jäänyt maalaamatta.» Immanuel-ikoni perustunee Matteuksen evankeliumiin; 1:23: »Katso, Neitsyt tulee raskaaksi ja synnyttää Pojan, ja tälle on annettava nimi Immanuel, mikä käännettynä on: Jumala meidän kanssamme.»

Syy tästä vieritetään luonnollisesti Nikonin niskoille. »Kaiken tuon keksi vinttikoirankoiras Nikon . . . Hän järjestää kaiken italialaiseen (ven. *pofrjázž'skomu*; adj. *frjázžskij*, subst. *frjag* < kr. *φράγκος* < lat. *francus*), ts. vierasmaalaiseen (ven. *ponémétskomu* 'saksalaiseen tapaan'; tässä käsitettävä laajemmin) tapaan (s. 283).» Avvakumin kanta on varsin ymmärrettävä, mutta hänen hyökkäyksensä patriarkkaa vastaan on ollut tässä tapauksessa aiheeton, sillä ei hänkään suosinut »frjagilaista» eli italialaista tyyliä. Mainittakoon, että v. 1669 tsaari katsoi tarpeelliseksi katkaista siivet tältä uudelta suuntaukselta ja julkaisi ukaasin, jossa kaikkia ikonimaalareita veloitettiin pitäytymään entiseen perinteseen.

Kiivasta hengenmittelyä käytiin myös *hallelujasta*, tuosta ikivanhasta liturgisesta Herran ylistyksestä, joka oli kuulunut jo juutalaisten jumalanpalvelukseen. Vedoten mm. kirkkoiisiin Gregorios Nyssalaiseen (k. 394) ja Basileios Suureen (329–378) Avvakum hyväksyi vain ns. *kaksinkertaisen hallelujan* (sugúbaja allilújja): »Halleluja, halleluja, kunnia [olokoon] Sinulle, Jumala!» Tästä hän kirjoittaa *Žitijessa* näin: »Basileios Suuri kirjoittaa: halleluja on enkelten kieltä, ih-

misten kielellä se tarkoittaa – kunnia [olkoon] Sinulle, Jumala! Ennen Basileiosta [ylistyslaulu] laulettiin kirkossa enkelten sanoin; halleluja, halleluja, halleluja! [vrt. »Sunnuntai-päivien hallelujalauselmat», 1. sävelmä: »halleluja, h., h. (veisataan); ks. Rukous- ja hartauskirja, 3. p., Pieksämäki 1979, s. 264)]. Basileios käski laulamaan kahdesti enkelten sanoin ja kolmannen kerran ihmisten sanoin, näin: halleluja, halleluja, kunnia [olkoon] Sinulle, Jumala! . . . Jumalaa inhottaa nelinkertainen ylistys . . . Olkoon kirottu se, joka laulaa näin yhdessä Nikonin ja roomalaisen kirkon kanssa.» Tätä asennettaan Avvakum perustelee nojautuen *dogmeihin*. Hän kirjoittaa: »Suuri on hallelujassa ylistys Jumalalle, kun taas ilkeästi viisastelevien taholta [Hänelle] on suuri harmi; ne jotka Pyhää Kolminaisuutta muistavat neljästi Rooman kirkon tapaan, *julistavat Pyhän Hengen lähtemistä myös Pojasta . . .* (s. 159)» Omalaatuudessa todistelussaan Avvakum osoittaa olevansa virallisen kirkon kannalla. Itämaiset kirkkoisäthän opettivat Pyhän Hengen lähtevän vain Isästä, kun taas Augustinus selitti Spiritus Sanctuksen lähtevän myös Pojasta – »Filioque».

Hallelujaa koskevat erimielisyydet olivat alkaneet Venäjällä jo varhemmin, nimittäin 1400-luvun alussa (1960:354). Riitojen keskuksena oli Pihkova (Pskov). Kaksinkertaisen hallelujan innokkain puoltaja oli autuas Jevfrosín Pskóvskij (k. 1481). Hänen elämäkertansa laatija munkki Varlaámin mukaan Jevfrosín oli nähnyt unessa Jumalan Äidin, joka oli kehottanut häntä »dvoít' allilújja» (= lausumaan hallelujan kahdesti). Osin tähän nojautuen Stoglav julisti kolminkertaisen hallelujan »latinalaiseksi harhaopiksi». Kuten huomaamme, Avvakum noudattaa tässäkin kohdin em. kirkolliskokouksen määräyksiä.

Tarkistettaessa *Uskontunnustuksen* tekstiä siihen tehtiin Nikonin aikana kolme oikaisua, joita vanhauskoiset eivät hyväksyneet. Ensinnäkin Avvakum esitti vaatimuksenaan seuraavaa: » . . . asettakaa *az* (*a*-kirjaimen slaavilainen nimi; tässä tapauksessa *a* esiintyy konjunktiona) vanhalle paikal-

leen, minne pyhät isät olivat sen panneet» (*Kníga beséd*, s. 366–367). Kysymys on seuraavasta lausekkeesta: »I vo jedínago Góspoda Iisúsa Hristá . . . Bóga ístinna ot Bóga ístinna, roždénna, nesotvorénna . . .» = »Ja yhteen Herraan Jeesukseen Kristukseen . . . joka on . . . totinen Jumala totisesta Jumalasta, syntynyt, ei luotu . . .» Siitä oli nyt jätetty pois lievästi adversatiivinen *a*-konjunktio; alkuaan siis »roždénna, a nesotvorénna» = »syntynyt eikä luotu tai vaan ei luotu». Konjunktion heittyminen ei filologisesti ajatellen aiheuta semanttista epäselvyyttä. Mutta Avvakum halusi pitää kiinni *azistaan*.

Toinen kohta lienee dogmien kannalta jo vakavampi. Esi-nikonilaisessa tekstissä sanottiin Jumalan Pojasta näin: »jegó že tsárstviju nest' kóntsá» = »ja jonka valtakunnalla ei loppua ole» (s. 166). Preesens vaihdettiin futuuriin: »jegó že tsárstviju ne búdet kóntsá» = »ja jonka valtakunnalle ei loppua tule». Avvakum piti muutosta uniaattien mukana tullessa paavillisena hapatuksena ja kirjoitti: »Kuule, nikonilainen . . . Herran valtakunta on ikuinen eikä keskeydy ajoittain!» Mainittakoon, että eräät muut lahkolaiset olivat sitä mieltä, että antikristus oli jo tullut ja odottivat Kristuksen toista tulemistä.

Kolmas uskonkappale koski Pyhästä Hengestä käytettyjä epiteettejä. Varhemmin se oli kuulunut näin: »I v Dúha Svjatógo, Góspoda ístinnago i životvorjáštšago . . .» = »Ja Pyhään Henkeen, Herraan *totiseen* ja eläväksi tekevään . . .» Nikonilaiset poistivat siitä sanan *ístinnago* = *totiseen*. Vaikka Avvakum haluaa pitää kiinni vanhasta redaktiosta, hän kumminkin näyttää olleen valmis kompromissiin: »Parempi olisi, jos he eivät [tässä kohtaa] puhuisi Herrasta . . . kuin, että he hylkäävät [sanana] *ístinnago* [= *totiseen*], sillä siihen [sanaan] sisältyy Jumalan olemus (s. 156)». Mainittu kompromissi perustuu oikeastaan Stoglávin (v. 1551) antamaan väljään ohjeeseen, jonka mukaan kappaleeseen voitiin vaihtoehtoisesti sisällyttää joko sana *Góspoda* = *Herraan* tai *ístinnago* = *totiseen*. Vuoden 1654 kirkolliskokous hyväksyi

lopullisesti nykyisen kirkkoslaavilaisen redaktion, joka perustuu, kuten koko *Uskontunnustuskin*, kreikankieliseen tekstiin, joka tuli hyväksytyksi vuoden 1592 Konstantinopolin kirkolliskokouksessa.

Avvakum kajoaa myös joihinkin *liturgisiin* innovaatioihin. Käsittelen niistä vain kolmea.

Pyhää Ehtoollista valmistettaessa ruvettiin käyttämään vain viittä ehtoollisleipää. Kimpaantunut Avvakum kirjoittaa teoksessaan *Kníga beséd* («Beséda devjátaja») näin: »Näetkös, nikonilainen, mitä te teette, velhoatte yhden leivän kimpussa ja kaivatte siihen kolmisensataa reikää! Voi teitä koiria! Olette poikenneet pyhien isien perinteestä ja olette mieltyneet viiteen leipään seitsemän asemesta (s. 370–371). Näin on käynyt Roomassakin, jo ennen teitä.»

Vanhojen käsikirjojen mukaan papin oli määrä lukea alttarissa ennen liturgian alkua kaksi rukousta, joissa hän katui syntejään ja pyysi anteeksiantoa Herralta. Reformi poisti nämä rukoukset. Tämän johdosta Avvakum kirjoittaa *Vitas*-saan: »Keksivät yhdessä saatanan kanssa painattaa uudelleen kirjat [ja] kaiken muuttaa . . . alttarissa [luettavat] rukoukset poistavat (s. 66).» Hänen uskollinen kannattajansa pappi Lázar' toteaa samasta asiasta seuraavan: »Uusissa käsikirjoissa . . . piispan ja papin rukoukset on jätetty pois: siitä he ovat ylpistyneet, luulevat olevansa puhtaita (1963:289).» – Lasaruksen kohtalo oli kova. Huhtikuussa 1670 häneltä typistettiin kieli, mikä tapahtui julkisesti Moskovassa, ja myöhemmin v. 1682 hänet poltettiin Pustozerskissa yhdessä Avvakumin ja kahden muun staroverstin kanssa.

Samassa yhteydessä Avvakum huomauttaa uudesta »hullutuksesta»: uusien ohjeiden mukaan kastemaljan ympärikulun on tapahduttava vastapäivään (*prótiv sólntsa že vódjat*; s. 66); samoin on meneteltävä vihkimistoimituksen aikana. Eräässä julkaisematta jääneessä opetuksessa hän todistaa myötäpäivään kulkemisen oikeutuksen: »Aurinko ja kuu ja itse taivas liikkuvat myötäpäivään, mutta te haluatte, että koko luomakunta kulkisi vastapäivään (*prótivu sólntsa*; 1963:

289).»

Tämän jälkeen on aiheellista tarkastella niitä kirjallisia periaatteita, joita Avvakumin tuotannossa – lähinnä hänen omaelämäkerrassaan voidaan havaita. Selvää on, että niistä heijastuvat hänen uskonnolliset ja aatteelliset asenteensa, hänen elämänsä kohtalot samoin kuin hänen kirjalliset tottumuksensa ja lahjakkuutensa ominaislaatu. Esipappi oli varsin oppinut ja lukenut mies, vaikka hän itse näitä ominaisuuksiin joskus vähättelee kutsuen itseään mm. *nevěždaksi*, ts. oppimattomaksi. Toisaalta hän huomauttaa (s. 67), että, vaikka hän ei ole opetusta saanut dialektiikassa, retoriikassa (puhetaidossa) eikä filosofiassa ja on oppimaton puheessa, niin hän ei silti ole oppimaton tiedossa (vrt. Paavalin toinen kirje korinttolaisille XI:6: »Jos olenkin oppimaton puheessa, en kuitenkaan tiedossa.»)

Suurin osa Avvakumin tuotannosta on syntynyt Pustozérskin »maavankilassa» (v temnitse zemljanój). Suljettuna kuoppaansa Avvakum oli oikeutettu luonnehtimaan itseään seuraavasti: »paljon kärsineeksi vankilan asukiksi, kovaon-niseksi . . . Kristuksen seuraajaksi» (s. 152). Hän sanoo itseään myös »Jeesuksen Kristuksen palvelijaksi ja lähetiksi (poslánnik), Jumalan tahdosta maan sisällä asuvaksi vangiksi (zemljanój úznik)» (s. 419).

Avvakum pitää oman elämänsä kuvausta »hyödyllisenä» asiana, sillä hänen kirjallinen toimintansa on osa hänen opetustyötään. *Žitijén* alussa hän pyytää entisaikojen kronikoitsijain tapaan työlleen Jumalan siunausta todeten samalla, että hänen kirjoituksensa tavoitteena on »hyvien asioiden puolustaminen» (s. 155). Edelleen hän ilmoittaa ryhtyneensä työhön munkki Jepifánijn, kohtalotoverinsa ja rippi-isänsä kehotuksesta, »jotta Jumalan asia ei joutuisi unohduksiin» (s. 152: »da ne zabvénižu búdet prédano délo Bóžije»). »Jumalan asialla» hän tarkoittaa tietysti vanhauskoisten taistelua virallista kirkkoa vastaan.

Siirryn niiden periaatteiden tarkasteluun, jotka ovat havaittavissa autobiografisen aineksen valinnassa ja sen esitys-

tavassa ja -tyylissä. Huomattava on, että *Žitijén* kerronta ei etene eepin ajan vaatimusten mukaisesti, vaan tekijä kuvailee elämäänsä katkelmallisesti, ikään kuin hyppäyksittäin palaten tuon tuostakin varhempiin kokemuksiinsa tai kiirehtien kertomaan edeltä päin tulevista tapauksista. Väliin hän sijoittaa kokemansa »näyt» tai »ihmeet» sekä kertomukset kamppailustaan »riivaajia» vastaan. Keskeisellä sijalla ovat ne episodit, joissa Avvakum koskettelee Nikonin persoonaa ja kertoo taistelustaan häntä ja hänen reformejaan vastaan sekä Siperian kaudestaan. Tilan puutteen vuoksi valaisen muutamain esimerkein vain esipapin kamppailua Nikonin vastaan.

Kirjoittaessaan Nikonista Avvakum käyttää hänestä voimakkaita ja paikoin karkeita alatyylin epiteettejä. Tämä ei ollut uutta vanhalla Venäjällä. Vieläkin »vapaamielisempi» oli ollut Iivana Julma kirjeenvaihdossaan maanpetturi Kúrbskijn kanssa. Edelleen on syytä huomata, että eräät karkeat ilmaisut olivat noihin aikoihin varsin tavanomaisia eivätkä siis erityisemmin ekspressiivejä. Mainitsen joitakin: »helvetin rakki» (ádov pës), »huorimus» (bljad'), »antikristuksen edelläkävijä» (predtétša antihristov). Nikonilaisia hän haukkui »antikristuksen rosvoiksi» (šiší antíhristovy), »Nikonin äpäriksi» (výbljadki Níkonovy) ja »verenimijöiksi» (krovosósy).

Ilkeämielisimmät kuvaukset Nikonista ovat luettavissa joistakin Avvakumin kirjeissä lähituttavilleen. Niinpä kirjeessään isä Ionalle Avvakum päästää kielensä valloilleen: »Tunnen Nikonin, hän syntyi lähellä kotipaikkaani Muráskinon ja Lyskóvon välimailla, kylässä [Val'demánovon kirkonkylässä, n. 15 km päässä Avvakumin syntymäkylästä Grigorovosta; nyk. Gor'kijn alueella]; hänen isänsä oli tšeremissi ja äitinsä vedenneito [= *rusálka*; ilmeisesti *rusátška* 'venakko'] Mínka ja Mán'ka; ja hänestä, Nikítkasta kehkeytyi velho . . . ja myöhemmin hän pääsi pirujen atamaaniksi . . . (s. 894)» Näin voimakasta kielenkäyttöä mieheltä, joka osasi nurkumatta kärsiä ja antaa vihamiehilleen anteeksi.

Näin Avvakum muistelee elämänsä katkerinta päivää toukokuun 13. v. 1666, jolloin häneltä Kremlin Uspenskin katedraalissa riistettiin pappeus: »Ja parran leikkasivat minulta nuo Jumalan viholliset . . . sudet eivät sääli lampaitaan! Kiskoivat kuin koirat [päästäni] tukan jättäen jäljelle vain hius-tupsun, jollainen on puolalaisella otsallaan . . . (s. 52). Katkeruus muuttuu kuitenkin pian nöyryydeksi, ja Avvakum kirjoittaa: »Jumala antakoon heille anteeksi! En vaadi, että he saisivat osakseen minun kärsimykseni, ei edes tulevana aikoina. Minun on rukoiltava heidän puolestaan . . . (s. 53)

Hän kehottaa uskonveljiään välttämään kontakteja Nikonin puolelle siirtyneisiin hengenmiehiin ja maallikkoihin, jotka hänen mukaansa »noudattavat saatanan tahtoa» (s. 174) ja »näykkivät [oikeauskoisia] . . . kuin koirat kykenemättä ilman Jumalan sallimusta hotkaisemaan heitä suihinsa (s. 192).»

Historiallisessa mielessä kiintoisia ovat ne käyttäytymisnormit, jotka esipappi asettaa kannattajilleen. Esimerkiksi hän kirjoittaa näin: »Miksi menisitte tunnustamaan syntinne Nikonin papille? Tunnustakaa syntinne toisillenne . . . (s. 422).» Jos Nikonin pappi sattuu käymään talossa, on menettävä näin: »Kun hän vihmoo [pyhää vettä], käännä naamasi (róžu-tu) nurkkaan päin . . . Lakaise hänen jälkeensä lattia luudalla; pese pyhät ikonit puhtaalla vedellä ja vie veden tähteet pois ja kaada ne jokeen . . .»

Vaikka *Žitijé* ei ole hagiografia, siis pyhimyselämäkerta, sen *struktuurissa* voidaan selvästi havaita hagiografisia peruspürteitä. Pyhimyselämäkerta rakentuu yleensä didaktis-illustratiivisen periaatteen varaan. Pyhimyksen elämän eri vaiheista kerrotaan loogisesti edeten – kehdosta hautaan ihmetekoiheen, joita tapahtuu pyhimyksen kuoleman jälkeenkin. Ihmeteot on sijoitettu varsinaiseen *Vitaan* erillisinä episodeina, joihin liittyy opetuksia ja rukouksia. Hagiografiassa on tavallaan kaksi narratiivista linjaa: *biografinen* ja *didaktis-retorinen*. Perimmiltään myös Avvakum rakentaa elämäkertansa didaktis-illustratiivisesti, ja sen kompisitios-

sa ovat edustettuina sekä biografinen että didaktinen linja. Pyhimyselämäkerroista Avvakumin teos eroaa ensinnäkin siinä, että sen ydin tukeutuu vankasti hänen reaaliseen elämäkertansa sekä kirkon ja yhteiskunnan elämässä sattuneisiin reaalisiin faktoihin. Voidaan jopa sanoa, että *Žitijé* on samalla kirkon hajaannuksen, raskólin alkuvuosien historiaa (1963:66). Toiseksi ihme- ja näkyepisodioiden kertomistapa poikkeaa hagiografioille ominaisesta tavasta, josta puhun myöhemmin. Kolmanneksi, kuten olen jo maininnut, tapahtumat *Žitijéssa* etenevät »hyppäyksittäin».

Tarkasteltaessa ensinnäkin niitä episodeja, joista koostuu *Žitijén* varsinaisesti autobiografinen juoni, havaitaan, että eräät niistä noudattavat hagiografiain kaavaa kertomuksen sisällön perustuessa tositapahtumiin. Näin on esimerkiksi erinomaisessa tarinassa *pirunriivaamasta Filippistä*. Filípp majaili Avvakumin luona tämän palattua Siperiasta. Esipappi kertoo: »Hänet oli kahlittu tuvan nurkkaseinään (s. 73), koska hänessä oli kiukkuinen ja erittäin julma riivaaja; [Filipp] reuhtoi ja tappeli, eikä kotiväkeni mahtanut hänelle mitään. Kun minä syntinen lähestyn [häntä] mukanani risti ja vesi, hän alistuu ja lankeaa maahan Kristuksen ristin eteen ja [on] kuin kuollut eikä uskalla tehdä minulle mitään . . . [näin] Jumalan voima ajaa hänestä riivaajan . . .» Tässä on mitä tyypillisin hagiografinen tilanne. Episodin lopulla Avvakum siirtyy kerronnassaan historialliseen preesensiin eläen nuo hetket uudelleen ja elävöittäen samalla kerrontaa.

Kertomus jatkuu. Kerran esipappi tuli kotiin »hyvin murheellisena» (»zeló petšálen») ja kiukkuisena. Kotona oli levotonta, sillä hänen vaimonsa oli juuri kahinoinut heidän luonaan majailevan Fetín'ja-nimisen lesken kanssa. Avvakum jatkaa (s. 73–74): »piru oli aiheuttanut [tuon] riidan tyhjästä. Ja minä tullessani löin heitä molempia ja loukkasin [heitä] pahoin . . . tein syntiä Jumalan edessä ja heidän edessään. Samassa piru valtasi Filippin, ja [tämä] alkoi särkeä kahleitaan raivoten ja huutaen sopimattomia . . . [Filipp] tarttui minuun ja rupesi lyömään ja mukiloimaan minua ja repi minua

kuin hämähäkinseittä sanoen: »jouduitpa käsiini!» »Mutta ihmeellinen on Herra!», – toteaa Avvakum, – [Filipp] lyö minua, mutta minä en tunne kipua.» Tässä kertoja haluaa todistaa, että riivaaja oli voimaton Herran suojellessa häntä, Avvakumia. Pyydettyään anteeksiantoa vaimoltaan ja leskivaimolta Avvakum paneutui pitkäkseen lattialle ja vaati, että jokainen tuvassa olija sivaltaisi häntä raipalla viidesti selkään. Näin tapahtuikin, sillä esipappi oli uhitellen sanonut (s. 74): »... sillä, joka ei rupea lyömään minua, *ei ole osuutta kanssani taivaan valtakunnassa...*» [Sitaatin loppuosa perustuu Johanneksen evankeliumiin. Kun Pietari kielsi Jeesusta pesemästä hänen jalkojaan, Jeesus vastasi (13:8): »Elle minä sinua pese, *ei sinulla ole osuutta minun kanssani.*»] Realistisesti kerrottu episodi päättyy hagiografisesti. Nähtyään, että Avvakum oli katunut rikkomustaan »piru alistuu kohtaloonsa ja poistuu taas Filippistä». Avvakum jatkaa: »Ja minä siunasin häntä [= Filippiä] ristillä, ja hän tuli entiselleen, hyväksi.» »Ja myöhemmin [Filipp] parani Jumalan armosta Jeesuksessa Kristuksessa, Herrassamme, ja Hänelle [olkoon] kunnia!»

Vaikka esitelty kertomus nojautuu hagiografiseen kaavaan, sen sisältö perustuu reaaliseen arkitodellisuuteen. Riivaaja on edelleen ulkonaisten tapahtumain stimuloivana voimana, mutta Avvakumin toiminnot ovat vahvasti motivoitavissa hänen tuolloisesta mielenvireestään käsin (1963:67).

Tämän jälkeen on syytä käsitellä, kuinka Avvakum kertoo itsensä ja uskonveljiensä kokemista *ihmeistä* ja *näyistä*.

Kiusatun ja monia raskaita vastoinkäymisiä sekä sietämättömiä kärsimyksiä kokeneen Avvakumin elämä on täynnä eriskummallisia tapahtumia, joita hän pitää ihmeinä. Tämä koskee ennen muuta esipapin ja hänen perheensä selviytymistä vahingoittumattomana lukuisista hengenvaarallisista tilanteista, mm. hukumasta Siperian jokiin ja järviin. Nämä pelastumisensa Avvakum selittää ihmeiksi, mutta suhtautuu niihin tyynesti ja nöyrästi sanoen Herran olleen hänelle armollinen. Avvakumin autobiografismin erikoislaatuna voita-

neen pitää hänen pyrkimystään esittää tällaiset ihmetapaukset eräänlaisena illustroivana aineksena, joka kuuluu elimellisesti hänen reaalisen elämänsä historiaan.

Ihme-episodeista mainittakoon pari. Kerran Avvakum joutui kulkemaan pitkin Irgen'järven (Baikalista länteen) lumetomia paksuja jäitä. Hänelle tuli valtava jano. Hän rukoili (s. 46): »Herra, joka juokсутit veden kalliosta erämaassa janoavalle Israelin kansalle . . . juota minuakin . . .!» Tässä Avvakum muistelee ihmettä, joka tapahtui Mooseksen lyödessä Herran neuvon mukaan sauvallaan kallioon: siitä alkoi vuotaa vettä (Toinen Mooseksen Kirja 17:2–6). Avvakum jatkaa: »Jää alkoi paukkua edessäni avautuen yli koko järven . . ., sitten [railo] sulkeutui taas; [railon kohdalle] ilmestyi valtava jäävuori . . . [Mutta] Jumala jätti minulle vähäisen avannon, ja minä heittäydyin jäälle [ja] join kyllikseni. Ja itkin ja iloitsin kiittäen Jumalaa.» P. N. Savitskij, joka on tutkinut maantieteilijänä Avvakumin teosta, kirjoittaa, että Baikalin itäpuolella olevalla järviolueella saattaa esiintyä edellä kuvattu luonnonilmiö, jonka aiheuttavat äkkinäiset lämmönvaihtelut ja kovat tuulet (ks. 1963:262).

Toinen tapaus liittyy Moskovan vaiheeseen. Elokuussa v. 1653 Avvakum vangittiin Nikonin käskystä ja teljettiin joksi-kin aikaa Andrón'jevin luostariin (läh. Moskovaa). Kolmantena iltana istuessaan kahlittuna täysin pimeässä kammiossa esipappi oli hirveän nälissään. »Äkkiä seiso edessäni, – näin kertoo Avvakum, – en tiedä ihminenkö, en tiedä enkelikö, en tiedä sitä tänäkään päivänä; . . .hän luki rukouksen ja tarttuen olkapäähäni talutti minut kahleineni penkin viereen ja pani istumaan, antoi käteeni lusikan ja vähän leipää, antoi- pa kaalisoppaakin, joka oli hyvin maittavaa, hyvää! – ja sanoi minulle: »[ruoka] antaa sinulle voimia!» Ja sitten hän oli poissa. Ovi ei avautunut, mutta hän oli poissa!» Ja sitten seuraa päättely: »Ihmeellistä [jos oli] vain ihminen; mutta mitäs enkeli? Ei siinä ole mitään ihmeteltävää – ei enkelille mikään ole salvassa! (s. 170)»

Näin ihme tulee todistetuksi tavallaan epäsuorasti. Jos

ruokkijana olisi ollut ihminen, se olisi ollut »ihme», jos taas enkeli, niin se olisi ollut täysin normaalia. Olihan Avvakum käsityksensä mukaan suuri kilvoittelija ja oikean uskon vankka puolustaja!

Varsinaisesta ihmeestä voidaan puhua, kun pappi Lázar'ilta, stárets Jepifánijlta ja diakoni Fëdorilta typistettiin kieli, mutta he silti kykenivät puhumaan. Tämä tapahtui Pustozérskissa v. 1670. Avvakum huudahtaa: »Ihmeellisiä ovat Herran teot! . . . Hän sallii ruumiinrangaistuksen ja sitten parantaa ja armahtaa! (s. 64) Mitäpä tässä liikoja puhelemaan? Jumala on vanha ihmeidentekijä . . . viimeisenä päivänä Hän yhdessä silmänräpäyksessä herättää henkiin ihmisen lihallisen ruumiin . . .kunnia Hänelle kaikesta!» Kun Lázar'ilta lisäksi katkaistiin käsi ranteesta, ja se Avvakumin kertoman mukaan »maassa ollen itse yhdisti sormet perinteiseksi ristimerkiksi», hän kummastelee (s. 63): »Minusta tämä on ihmeellistä: eloton [käsi] todistaa elolliset syyllisiksi!» Tässä mainituilla ihmeteoilla on ilmeiset juurensa kirkon perimätiedossa, joihin muuten viittaa em. kielen typistyksen kokenut Fëdor. Hän mainitsee eräässä kirjoituksessaan pyhän Maksimoksen (k. 662), jolle Jeesus oli palauttanut puhekyvyn, ja Johannes Damaskolaisen, jonka typistetyn käden oli parantanut Jumalan Äiti (1963: 287).

Avvakumin merkittävimmät *näyt* eivät sisälly hänen omaelämäkertansa, vaan hänen tsaari Aleksej Mihajlovitšille osoittamaansa viidenteen anomus- ja valituskirjeeseen. Se on laadittu Pustozérskissa elokuussa 1669, jolloin Avvakum oli tullut olleeksi siellä miltei kaksi vuotta (tuotiin Pustozérskiin 12. 12. 1667). Tarkastelen tässä kirjeessä kuvattua kahta näkyä.

Kirjeessään Avvakum pyytää tsaaria palaamaan vanhaan uskoon: »Ja nyt esitän sinulle viimeisen, itkua tulvillaan olevan rukouksen – tyrmästä, joka on kuin ruumisarkku. Sanon sinulle: armahda ainoasyntyistä sieluasi ja astu takaisin alkupe räiseen hurskauteesi . . . (s. 757)» Ilmeisesti herättääkseen tsaarissa pelkoa hän kertoo tälle ensimmäisestä näystään.

Rukoillessaan kerran tsaarin järkiintymisen puolesta Avvakum näki edessään tsaarin hahmon (s. 762). Suudellensa tsaaria hän huomasi tämän vatsassa »hyvin suuren märkähaavan, joka oli täynnä visvaa». Avvakum pelästyi, alkoi rukoilla ja kuroa käsin haavaa umpeen. »Ja vatsasi tuli eheäksi ja terveeksi», kirjoittaa Avvakum. Mutta käännettyään sitten tsaarin vatsalleen hän huomaa kauhukseen, että selässä oli edellistä kaameampi märkähaava. Yrityksistään huolimatta Avvakum ei pystynyt hoitamaan selkää terveeksi. Tämä viittaa siihen, että hän oli menettämässä uskonsa tsaarin paluuseen vanhan kirkon piiriin.

Toinen näky. Kirjeen kirjoittamisvuonna eli v. 1669 Avvakum kertoo aloittaneensa Suuren Paaston ensimmäisen viikon ankaralla paastoamisella: hän ei syönyt edes leipää. Tämä uuvutti hänen voimansa, ja lisäksi hän sairastui ankaraan kuumetautiin (*myt*). Perjantain vastaisena yönä hän rukoili tapansa mukaan, mutta nyt vuoteessaan maaten. Sitten tapahtui kummia! Hän kertoo tähän tapaan: »kieleni laajeni ja oli hyvin suuri, samoin käteni ja jalkani, sitten koko kehoni laajeni ja paisui . . . ja [tuntui siltä, kuin] Jumala olisi mahdollistanut minuun taivaan ja maan ja koko luomakunnan (s. 764).» Puolen tunnin kuluttua Avvakum kertoo parantuneensa: »Herran käynnin jälkeen rupesin syömään leipää Jumalan kunniaksi.» – Viimeinen virke on ominaista Avvakumin kerrokselle. Hän ymppää mitä vakavimpaan tekstiin arkisen kepeätä proosaa. Toisaalta voitaisiin sanoa, että hän suhtautuu poikkeuksellisiin ilmiöihin varsin kansanomaisesti.

Tämän näyn kohdalla kysymyksessä on hyvinkin voinut olla hallusinaation tapainen houretila. Näyn kertomiseen tsaarille sisältyy käsittääkseni eräänlaista toiveajattelua. Kun Avvakum ei enää jaksa toivoa paluuta entiseen elämään, hän hakee lohtua illusioistaan, käsityksestään, että hän on tsaaria parempi ja voimakkaampi ja että hän on Jumalan valittu (vrt. 1898:178). Tästä on selvä näyttö kirjeen näin formuloidussa kohdassa: »Katsos, itsevaltias! Sinä hallitset vapaudessa vain Venäjän maata, kun taas minulle Jumalan Poika on

antanut [palkinnoksi] vankilassa virumisesta sekä taivaan et-
tä maan (s. 764).» Tässä epätoivoisen, mutta kutsumukseensa
uskovan kiihkoilijan loppuponsi tsaarille, jota historioitsi-
jat ovat luonnehtineet »mitä hiljaisimmaksi, sävyisimmäksi»
(tišájšij).

Elämänsä loppuvuosina Avvakum haukkui tsaaria »kidut-
tajaksi» ja »julumuriksi» sekä syytti häntä verenvuodatuksista
(s. 467). Hän katsoi tsaarin »käännättävän uskoon tulella,
ruoskalla ja hirsipuulla» (s. 171). Edelleen hän oli sitä mieltä,
ettei tsaarilla ollut oikeutta puuttua kirkon asioihin ja »muut-
taa dogmeja». Kirjeessään v. 1676 valtaistuimelle nousseelle
tsaari Fëdor Alekséjevitsille Avvakum selitti (s. 769): »Ol-
koon Jumala tuomarina minun ja tsaari Aleksejn välillä: hän
kärsii nyt helvetin piinaa: – olen saanut kuulla siitä Vapahta-
jalta . . .» Huomaamme tästäkin, kuinka vuosien mittaan kär-
simysten ja vihan myötä Avvakumin ylpeys ja monomania
ovat kasvamistaan kasvaneet.

Lopuksi haluan lyhyesti luonnehtia Avvakumin kieltä ja
tyyliä. Hänen tyyliinsä on sikäli ainutlaatuinen, että hän on
osannut ensimmäisenä venäläisenä kirjailijana nivoa taitavas-
ti yhteen, yhdeksi kokonaisuudeksi venäjän kirkkoslaavilai-
sen kielimuodon ja aidon venäläisen kansankielen. Puhemie-
len omaista, väliin alatyylisiin luisuvaa kielenkäyttöään hän
sanoi *vjákan'jeksi* (s. 81), eräänlaiseksi pakisemiseksi. *Žiti-
jén* 3. redaktiossa Avvakum ikään kuin pyytelee anteeksi
tyyliään näin: »Álkää paheksuko rahvaankieltämme (prosto-
rétšije; s. 152), sillä rakastan omaa luonnollista venäjän kiel-
täni (»ljubljú svoj rússkoj priródnoj jazýk»).

Hän hallitsi erinomaisesti myös ylätyyliin. Kirjeessään rak-
kaimmille uskonsisarilleen pajaritar F. P. Morózovalle ja ruhtinatar
Je. P. Urúsovalle Avvakum viljelee *panegyristä tyyliä*, joka suomennettuna
pystyy antamaan siitä vain kalpean kuvan. Hän kääntyy heidän
puoleensa näin: »Oi suuret taivaankappaleet, Venäjän maan aurinko
ja kuu, Feodósija ja Jevdokéja ja lapsenne, jotka tuikkivat kuin
tähtöset Her-

ramme Jumalan edessä! Oi te kaksi ruskoa, jotka valaisette taivaanrannassa koko maailmaa! . . . Olette kirkkomme kypäränsilmikoita (zabrála) ja Herramme huoneen vartijoita . . . Olette ylistyksenä marttyyreille sekä ilona huruskaille ja pyhitäjille! (s. 925).

Toinen ote samasta kirjeestä, kohdasta, jossa Avvakum valittaa Morózovan pojan kuolemaa, osoittaa, kuinka hän voi siirtyä äkkiä ylätuulistä kansankieleen: »Voi rakasta lasta! . . . Hänet on niitetty kuin ruohonkorsi, hän on taipunut maata kohti kuin viiniköynnös terttuineen. Nyt hän on siirtynyt ikuiseen autuuteen riemuitakseen siellä enkelten kanssa ja astuakseen toisten huruskaiden sielujen kanssa Pyhän Kolminaisuuden eteen! . . .» Tämä korkealentoinen passus vaihtuu välittömästi arkitodellisuutta tavoittelevaksi, mutta samalla liikuttavaksi, *itkurunoa* muistuttavaksi muisteloksi: »Ei sinulla ole enää ketään, jota rukousnauhallasii läimäyttäisit, ei sinulla ole ketään, jonka perään katsoisit hänen lähtiesään hevosella ratsastamaan eikä sinulla ole ketään, jonka päätä silittäisit – muistatko? – kuten oli ennen! (s. 927).»

Lukuisat venäläiset kirjailijamestarit ovat korostaneet Avvakumin suurta merkitystä mainiona tyyliniekkana. Turgenev, joka ihaili hänen »puhdasta venäjän kieltään» («retš' tšisto rússkaja»), kehotti kaikkia kirjailijoita syventymään Avvakumin kieleen (1963:4). Mámin-Sibirják luonnehti teosta vanhan venäläisen kirjallisuuden »helmeksi». Leo Tolstoi kunnioitti Avvakumia merkittävänä persoonallisuutena ja luki usein ääneen perheelleen otteita *Žitijésta*. Dostojevskij ihaili Avvakumin tyyliä ja oli sitä mieltä, ettei yksikään vieraskielinen käännös pysty tulkitsemaan teoksen omaleimaisista tyyliä ja kieltä (1960:49). Yhdyn mielelläni Dostojevskin väitteeseen.

Olimmepa mitä mieltä hyvänsä Avvakumin taistelun oikeutuksesta vanhan uskon puolesta, meidän on ihailtava hänen sinnikkyyttään ja peräänantamattomuuttaan. Kunpa jokainen kristitty voisi vakaasti seurata Avvakumin credo:

»Näin minä esipappi Avvakum uskon, näin tunnustan, tämän kanssa elän ja kuolen» (»Sítse az, protopóp Avvakum věruju, sítse isповěduju, s sim živú i umiráju»; s. 161).

I SITEERATUT LÄHTEET:

- Sulkeissa mainittu teoksen sivun numero = Pamjatniki istorii staroobrdjadštstva XVII v. Kniga pervaja, vyp I. Leningrad 1927.
 1898 = A. K. Borozdin. Protopop Avvakum. Otšerk iz istorii umstvennoj žizni russkogo obštšestva v XVII veke. SPb.
 1960 = Žitije protopopa Avvakuma im samim napisannoje i drugije jego sotšinenija. Vstupitel'naja stat'ja V. Je. Guseva. Pod obštšej redaktsijej N. K. Gudzija. Moskva.
 1963 = A. N. Robinson. Žizneopisanija Avvakuma i Jepifanija. Moskva.

II MUITA LÄHTEITÄ:

- Gudzij N. K. Istorija drevnej russkoj literatury. Moskva 1966.
 Kljutševskij V. O. Zapadnoje vlijanie i tserkovnyj raskol v Rossii v XVII v. Otšerki i retši. Moskva 1913.
 Kotošihin G. K. O Rossii v tsarstvovanije Alekseja Mihajlovitša. Izd. 4-je. SPb. 1906.
 Malyšev V. I. Neizvestnyje i maloizvestnyje materialy o protopope Avvakume. (Trudy Otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury AN SSSR, t. IX. Moskva-Leningrad 1953, str. 387–404).
 Roždestvenskij N. V. K istorii bor'by s tserkovnymi besporjadkami, otgoloskami jazytšestva i porokami v russkom bytu XVII v. Moskva 1902.
 »Stoglav». Kazan' 1862.
 Šunkov V. I. Otšerki po istorii kolonizatsii Sibiri v XVII – načale XVIII vv. Moskva-Leningrad 1946.
 Vinogradov V. V. K izuštšeniju stilja protopopa Avvakuma, printsipov jego slovo-upotreblenija. (Trudy Otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury AN SSSR, t. XIV. Moskva-Leningrad 1958, str. 371–379).

SUMMARY

Igor Vahros, Protopop Avvakum as Defender of »Old Faith» and Writer

In Spring 1982 300 years have passed since protopop Avvakum was burned at the stake. He is known both as the opponent of Patriarch Nikon's reforms and the most significant writer of his time. The most important source of information concerning his life and thoughts is his famous autobiography *Žitijé protopopa Avvakúma im samim napisannoje*.

In 1647 Avvakum got acquainted in Moscow with the newly established »Fellowship of Defenders of Piety» whose aim was to heighten the moral standards of the clergy and laity and to fight the remnants of heathenism and also to revise the texts of the service books. Also Nikon, the Patriarch to be, joined this brotherhood. The reforms aroused wide opposition among the clergy, peasants and poor town people. As result of conflicts Avvakum was expelled three times.

The schism began with the sign of cross; how many fingers had to be joined for making that sign. Avvakum insisted vehemently on two fingers referring to authority of Stoglav Council. Also the form of Cross was disputed. Avvakum accepted the three bar cross as the genuine one instead of the simple »Latin» cross. There were also iconographic disagreements between Nikon and Old Believers. Avvakum did not accept the western influences. He accepted the so-called double Halleluja only. Also the corrections of the Creed could not find acceptance by Avvakum. He also protested to some liturgical innovations like the change of the number of Communion breads, the removal of prayers before the Divine Liturgy and the change of direction of the baptismal procession.

The Protopop was a very learned and well-read man although he himself belittled it. Most part of his literary production was written in his last place of exile, Pustozérsk. Avvakum says that he started his writing »that God's cause be not forgotten». Central place in the *Žitijé* is occupied by the episodes in which he is speaking about Nikon's person and his fight against his reforms. Also those norms of behaviour which lays for his followers are interesting. Although *Žitijé* is not a hagiography there are hagiographic features in its structure. The life of much suffered Avvakum is full of events which he regards as miracles. The most interesting visions are not found in his autobiography but in his letters to the Czar.

Avvakum's language is stylistically unique because he as the first Russian writer has known how to unite the Church Slavonic language with the genuine Russian vernacular. Avvakum's significance as an excellent stylist must be emphasized. Whatever our opinions on Avvakum's fight for the »Old Faith» are we have to admire his perseverance.

SEMINAARI TOISEN EKUMEEINISEN KIRKOLLIS- KOKOUKSEN MERKITYKSESTÄ TÄMÄN PÄIVÄN KRISTITYILLE

Konstantinopolin ekumeeninen patriarkaatti järjesti touku-kuun 1. ja heinäkuun 4. päivien välisenä aikana 1981 teologi-
sen seminaarin toisen ekumeenisen kirkolliskokouksen
1600-vuotisjuhlan merkeissä. Seminaari pidettiin patriarkaa-
tin keskuksessa Chambésyssä, lähellä Geneveä Sveitsissä.
Keskuksen johtaja, Tranoupoliksen metropoliitta Damaski-
nos toimi myös seminaarin johtajana. Osanottajat, kaikkiaan
n. 30 henkeä, olivat pääasiassa ortodokseja ja useimmat heis-
tä olivat hiljattain suorittaneet teologian loppututkinnon.
Ekumeenisen patriarkaatin lisäksi edustettuina olivat Antio-
kian, Romanian, Bulgarian ja Serbian patriarkaattit sekä
Kreikan kirkko ja Amerikan Ortodoksinen Kirkko. Suomesta
seminaariin osallistuivat pastori Timo Lehmuskoski ja dia-
koni Rauno Pietarinen.

Ekumeenistä väriä seminaarille antoivat kolme roomalais-
katolista ja yksi protestanttinen osanottaja. Kaikkiaan lä-
hes 40 luennoista noin puolet oli ortodoksien pitämiä. Roo-
malaiskatolisia luennoitsijoita oli viisi, anglikaaneja ja van-
hakatolisia kumpiakin yksi ja lisäksi useita protestantteja.
Vain muutamalla luennoitsijalla oli tilaisuus seurata seminaa-
rin kulkua useamman päivän ajan.

Päivittäisten jumalanpalvelusten lisäksi ohjelmassa oli lu-
kuisia tutustumiskäyntejä, mm. Kirkkojen Maailmanneuvos-
toon, Bosseyyn ekumeeniseen instituuttiin, Geneven yliopis-
ton teologiseen tiedekuntaan, YK:n Geneven päämajaan se-
kä Geneven, Lausannen ja Bernin kaupunkeihin. Lisäksi oli
järjestetty tapaaminen paikallisen reformoidun kirkon johto-
henkilöiden kanssa.

Luennot, jotka kestivät yhdestä kolmeen tuntiin, käännettiin simultaanisesti, ja pääkielinä olivat ranska, englanti ja saksa. Kutakin luentoa seurasi yleiskeskustelu.

Konsiilin historiallis-dogmaattinen tausta

II ekumeenista konsiilia edeltäneet olosuhteet, areiolaisuuden suosio ja Konstantinopoli-Aleksandria-Antiokia-jännitys ovat yleisesti tunnettuja. Vaikka konsiilista meille säilynyt materiaali onkin toisen käden tietoa, on kokouksen kulku voitu sängen uskottavasti hahmotella jälkeen päin.

Seminaarissa oli voimakkaasti esillä kysymys toisen konsiilin ekumeenisuudesta. Keskustelu oli luonteeltaan teoreettista, koska käytännössähän tuo ekumeenisuus ei ole mikään ongelma omana aikanamme. Lähinnä konsiilin ekumeenisuus oli kyseenalainen välittömästi kokouksen jälkeen. Vuoden 381 konsiili oli todellakin alunperin paikallinen kirkolliskokous, johon Roomaa ei ollut edes kutsuttu mukaan. Muodollisesti länttä tosin edusti Tessalonikan piispa, joka tuolloin kuului Rooman alaisuuteen. Kokouksen kutsui koolle keisari Teodosius, joka oli ensimmäinen varsinaisesti kristillinen keisari. Keisari halusi välttää areiolaisuudesta aiheutuvia riitoja eikä sisällyttänyt uskoa koskevia kysymyksiä lainkaan kokouksen asialistalle. Asialistaa osattiin kuitenkin muuttaa, ja nk. nikealais-konstantinopolilainen uskontunnustus laadittiin siinä muodossa, missä se vieläkin on. Yhtenä pääkysymyksenä esille tuli Antiokian ja Konstantinopolin suhde. Antiokian idässä havittelema kirkollinen johtoasema oli uhattu. Tilannetta mutkistivat uus- ja vanhanikealaisten riidat. Egyptin edustajat saapuivat paikalle myöhässä ja tilanne oli muutenkin varsin hämmentävä. Näin ollen on luonnollista, että konsiilia ei välittömästi sen jälkeen tunnustettu ekumeeniseksi. Tuo tunnustaminen tapahtui vasta myöhemmin, kun Konstantinopolin konsiilin muotoilema usko hyväksyttiin ja vastaanotettiin yleisesti ortodoksisena uskona.

Kolminaisuusoppi ja oppi Pyhästä Hengestä

Yhdeksi keskeisimmistä kysymyksistä nousi toisen konsiilin Pyhää Henkeä koskeva opetus. Espanjassa 500-luvulla tehtyä Filioque-lisäystä («ja Pyhään Henkeen, joka lähtee Isästä ja Pojasta») käsiteltiin monelta taholta. Pyhän Hengen lähtemisestä ilmenee ortodoksien keskuudessa kolme eri näkemystä:

- 1) Pyhä Henki lähtee yksin Isästä, Pojan kautta
- 2) Pyhä Henki lähtee iankaikkisuudessa Isästä, mutta ajassa myös Pojasta
- 3) Pyhä Henki lähtee Isästä, mutta tietyllä tavalla myös Pojasta iankaikkisuudessa.

Vanhakatolisten, joita edusti professori Aldenhoven, pääargumentti Filioque-lisäystä vastaan on kanoninen. Heidän mielestään on kanonisesti väärin lisätä mitään ekuumeenisen kirkolliskokouksen laatimaan uskontunnustukseen. Edelleen professori Aldenhovenin mukaan vanhakatoliset hylkäävät kaikki sellaiset opit, jotka tekevät Pojasta toissijaisen persoonan Kolminaisuudessa.

Roomalaiskatolista näkemystä valotti isä Congar. Hän viittasi läntiseen »absoluuttinen-relatiivinen»jakoon. Augustinuksen mukaan Kolminaisuudessa »yksikkö» on absoluuttinen ja »monikko» relatiivinen. Kolminaisuudessa kaikki muu on absoluuttista paitsi persoonien suhteet, jotka ovat relatiivisia, »suhteellisia». Isä ja Poika ovat ilmoitettuja, mutta Pyhä Henki ei ole tunnettu. Pyhä Henki on eskatologinen lahja, joka on läsnä Jumalan ekonomiassa, pelastussuunnitelmassa. Isä Congarin mukaan lännellä on Pyhän Hengen teologia. Liiallinen kristologinen painotus lännessä tosin johti klerikalismiin ylikorostukseen, josta ollaan nyt pääsemässä. Epiklesiksen hiljattainen lisääminen on liturginen uudistus, jota seuraa teologinen kehittäminen. Ortodoksisen liturgisen teologian kannalta tuo isä Congarin mainitsema epiklesiksen lisäys on tapahtunut hieman erikoisessa järjestyksessä, joskin se on tavallaan ymmärrettävissä.

Isä Congar viittasi edelleen Sergei Bulgakoffiin, jonka mukaan idän ja lännen Pyhä Henki-opeissa ilmenevät erot eivät ole ulottaneet vaikutuksiaan käytännön elämän tasolle. Kysyttäessä isä Congarilta Filioque'n ja paavin aseman suhdetta, hän myönsi tällaisen suhteen mahdolliseksi. Hänen mukaansa nuo kaksi voivat olla yhteydessä toisiinsa erityisesti edellämainitun kristosentrisen korostuksen muodossa.

Aiemmin seminaarissa puhuneet roomalaiskatoliset isät Garrigues ja Duprey eivät uskoneet Filioque'n vaikuttaneen paavin aseman korostumiseen lännessä. He puolestaan viittasivat Vladimir Losskyyn, jonka mukaan Filioque voitaisiin hyväksyä joissakin paikoissa (engl. regionally) Augustinuksen »De Trinitate'n» teologisen analyysin jälkeen.

Keskusteltaessa idän ja lännen erilaisista alkusyntinäkemyksistä isä Congarilta kysyttiin, missä määrin läntinen käsitys alkusynnistä perustuu Rm 5.12:n virheelliseen käännöksen Vulgatassa. Kyseisessä jakeessahan Vulgata antaa käsityksen, että kaikki ihmiset ovat tehneet syntiä Aadamissa. Tästä ortodoksit usein näkevät johtuvan läntisen käsityksen alkusynnistä perittynä syyllisyytenä, eikä perittynä kuolevaisuutena, kuten itä opettaa. Isä Congarin mukaan kyseinen jae kuvaa lännen alkusyntikäsitystä, mutta ei suinkaan ole sen perustana.

Isiltä Garrigues ja Duprey kysyttiin olisiko mahdollista käyttää vuosien 879–880 kirkolliskokousta idän ja lännen unionin perustana. Kyseisessä kokouksessa itä ja länsi yhdessä hyväksyivät nikealaiskonstantinopolilaisen uskontunnustuksen sen alkuperäisessä muodossa, ilman Filioque-lisäystä ja edelleen kielsivät tekemästä mitään lisäyksiä kyseiseen uskontunnustukseen. Länsi hyväksyi tuon kokouksen ekumeenisena lähes 200 vuoden ajan, mutta sitten päätti hylätä sen ja tunnustaa 869–870 pidetyn kokouksen, jossa Filioque'ta ei vaadittu poistettavaksi. Itä puolestaan on johdonmukaisesti hyväksynyt 879–880 kokouksen – joskaan ei ekumeenisena – ja kieltäytynyt tunnustamasta vuosien 869–870 kokousta. Vastauksessaan roomalaiskatoliset isät

totesivat, että kyseistä vv. 879–880 kokousta on tutkittava lisää. Sen hylkääminen 11. vuosisadalla johtui heidän mukaansa juuri siitä, että kokousta tutkittaessa ilmeni seikkoja, joiden takia sitä ei enää voitu hyväksyä.

Kysyttäessä roomalaiskatolisilta isiltä Gregorios Palamaksen opeista, ilmoittivat Garrigues ja Duprey, että palamismi ei kuulu vanhan kirkon perintöön, koska se kehittyi vasta kirkkojen eron jälkeen. Heidän mukaansa sitä ei ole varaukselta hyväksytty edes ortodoksien keskuudessa. Tämä oli tietenkin ortodokseille uutta, koska koko ortodoksinen kirkkohän viettää pyhän Gregorios Palamaksen sunnuntaita joka vuosi suuressa paastossa. Samoin ortodoksien piirissä palamismia ei pidetä omana 14. vuosisadan oppinaan, vaan siinä nähdään yksi huipentuma jo kirkon ensimmäisillä vuosisadoilla alkaneessa kehityksessä.

Professori Widmer Geneven yliopiston teologisesta tiedekunnasta esitteli Calvinin, Barthin ja Moltmannin näkemyksiä. Calvin näkee Kolminaisuuden persoonat näiden missioitten kautta. Hän aloittaa kolmesta persoonasta ja etenee immanenttiseen Kolminaisuuteen. Missioissaan Poika ja Pyhä Henki ovat erottamattomat. Filioque on Calvinille itsestään selvyys.

Karl Barth peri pneumatologiansa (oppi Pyhästä Hengestä) Calvinilta. Pyhä Henki on rakkauden Henki, joka yhdistää Isän ja Pojan. Barthin mukaan Jumala on itsessään sitä, mitä Hän on ilmoituksessaan. Sanonta (Pyhä Henki lähtee Isästä . . .) »Pojan kautta» ei Barthille edusta Isän ja Pojan välistä yksiolennollisuutta (kr. homoousios) vaan johtaa kolmijumalaisuuteen ja alistussuhteeseen (engl. subordination).

Moltmannin mukaan nikealais-konstantinopolilainen uskontunnustus jättää Poika-Pyhä Henki-suhteen avoimeksi. Filioque ei Moltmannin mielestä kiellä Isän monarkiaa vaan pikemminkin pienentää subordinaation vaaraa. Moltmann ei pidä Henkeä Isän ja Pojan yhdistävänä linkkinä.

Uusi uskontunnustus?

Paljonkin keskustelua käytiin mahdollisuudesta laatia uusi uskontunnustus. Joittenkin mielestä se olisi tarpeeton – toisten mielestä välttämätön. Jotkut pitivät kirkkojen ykseyspyrkimyksiä riittävänä syynä uuden uskontunnustuksen (symbolin) laatimiselle. Toiset näkivät tässä vaaran muotoilla »pienin yhteinen tekijä» kompromissi-symboliksi.

Ortodoksinen kirkko tietenkään uskoo itsellään olevan mahdollisuuden laatia uusi symboli. Koska nikealais-konstantinopolilainen symboli jättää 'Poika-Pyhä Henki'-suhteen varsin avoimeksi, voisi uusi symboli olla juuri tämän kysymyksen kohdalla tarpeellinen. Tässä on kuitenkin muistettava mahdollisuus Pyhän Hengen »tuntemattomasta» luonteesta. Kuten ortodoksinen professori Zizioulas korosti, II konsiili tehdessään Nikean symboliin Pyhää Henkeä koskevan lisäyksen, käytti tietoisesti raamatullista ja liturgista kieltä. Konsiili vältti luomasta uutta teologista sanastoa, minkä Nikean konsiili oli tehnyt ottaessaan käyttöön sanan homoousios. Voisiko Kirkko siis olemassaolevaa liturgista ja raamatullista materiaalia käyttäen muotoilla entistä selkeämmin opin Pyhästä Hengestä, vai jouduttaisiinko käyttämään uutta sanastoa ja ottamaan riski sellaisista ongelmista, joita Nikea aiheutti?

On vielä muistettava, että liturgisessa traditiossamme on vain yksi Pyhälle Hengelle osoitettu rukous (»Taivaallinen Kuningas»). Merkitseekö tämäkin sitä, että Pyhällä Hengellä on erilainen tehtävä kuin Isällä ja Pojalla pelastussuunitelmassa? Jos sitten Pojan ja Pyhän Hengen suhdetta aletaan uudelleen määritellä, tuottaisiko uusi symboli myös uusia rukouksia Pyhälle Hengelle?

Romanialainen isä Dumitru Staniloe oli sitä mieltä, että esimerkiksi Filioque'n suhteen idän ja lännen olisi löydettävä yksimielisyys yhdessä sanamuodossa, vaikka se onkin vaikeaa. Metropoliitta Damaskinos taas ei pitänyt yhtä formulaa välttämättömänä. Hänen mielestään uuden uskontunnustuksen laatiminen olisi hyvä ajatus.

II konsiilin säätämät kanonit

Kanoneista luennoivat metropoliitta Panteleimon Rodopoulos Tessalonikasta, professori Vlassios Pheidas Ateenasta ja isä John Meyendorff New Yorkista.

Konsiilin nimissä olevista seitsemästä kanonista vain neljä ensimmäistä ovat kyseisen konsiilin laatimia. Viides ja kuudes kanoni ovat vuodelta 382 ja seitsemäs kanoni V vuosisadalta.

Konsiilin mielenkiintoisimmat kanonit ovat toinen ja kolmas, jotka molemmat on suunnattu Aleksandriaa vastaan. Toinen kanoni määrää kunkin kirkon vastuulliseksi omasta alueestaan ja kieltää puuttumisen toisten kirkkojen asioihin.

Kolmas kanoni säätää, että »Konstantinopolin piispalla on kunniaprimaatti Rooman piispan jälkeen, koska se [Konstantinopoli] on uusi Rooma». (Mainittakoon, että kanonien suomenkielisessä laitoksessa käytetty käännös »arvon etuoikeus» ei tarkasti ottaen vastaa kreikan ilmaisua *presveia tis timis*, mikä englanniksi käännetään primacy of honour ja ranskaksi primauté d'honneur).

Isä Meyendorffin mukaan »presveia tis timis» tarkoittaa moraalista auktoriteettia, joka ei sisällä juridista valtaa eikä ole maantieteellisesti rajattu. Vasta Kalkedonin kokous (451) antoi tälle kanonille maantieteelliset rajat, jolloin myös juridinen aspekti tuli kuvaan mukaan.

Vanha Rooma sai oman primaattinsa keisarikunnan pääkaupunkina ja alkoi vedota Pietarin ja Paavalin marttyyrikuolemaan Roomassa vasta kun pääkaupunki siirtyi itään. Uusi Rooma, Konstantinopoli, sai kunniaprimaattinsa, koska se oli uusi pääkaupunki, joskin vielä varsin nuori. Isä Meyendorffin mukaan nykytilanteessa on muistettava, että sekä Bysantin keisarikunta että Ottomaanien keisarikunta ovat lakanneet olemasta. Hänen mielestään Konstantinopolille kuuluu kunnia-asema, mutta tämä asema tulisi määritellä nykytodellisuuden pohjalta eikä pelkästään Bysantin historiaan perustuen. Kunniaprimaatin alkuperäinen ymmärtäminen on

välttämätöntä, jotta ekumeeninen patriarkaatti voisi toimia ortodoksian ykseyden todistajana. Muiden ortodoksisten kirkkojen tulisi auttaa patriarkaattia tässä rakentavalla tavalla.

Professori Pheidas selitti kirkon hallintorakenteen kehitystä. Merkittävin ero isä Meyendorffin esitykseen oli se, että professori Pheidas selitti kolmannen kanonin syy-seuraus suhteen eri tavoin. Hänen mukaansa Konstantinopoli tulee Rooman jälkeen, koska se on uusi Rooma. Kunniaprimaatti ei kuitenkaan hänen mukaansa johdu siitä, että Konstantinopoli oli uusi Rooma, keisarin ja senaatin kaupunki. Avoimeksi jäi kysymys, millä perusteella kunniaprimaatti sitten myönnettiin. Oli ilmeistä, että seminaarissa kukaan ei halunnut kieltää Konstantinopolin oikeutta kunniaprimaattiin nykyisinkin, vaikka kaupunki ei enää ole merkittävä hallinnollinen keskus. Yhtenä selityksenä kunniaprimaatille tosin tarjottiin kaupungin tuolloin laajalti tunnettua moraalista ryhtiä ja kristillisyyttä. Tämä ei kuitenkaan saanut kannatusta, koska vuonna 381 Konstantinopolia tuskin saattoi pitää kovin vahvana ortodoksian keskuksena.

Myös metropoliitta Panteleimon korosti sitä, että Konstantinopolin asema keisarillisena kaupunkina ei ollut syynä kunniaprimaatin antamiselle.

Prof. Pheidaksen luennon jälkeen keskustelu sivusi mm. »barbaari»-käsitettä. Joittenkin mielestä termillä tarkoitettiin niitä, jotka eivät puhuneet kreikkaa. Professori ei tuota käsitystä hyväksynyt. Metropoliitta Panteleimonin esityksen jälkeen hän keskustelussa vakuutti, että ekumeeninen patriarkaatti tekee kaikkensa kootakseen eri kansallisuudet yhteen nk. diaspora-alueilla. Hän kielsi epäilykset siitä, että ekumeenisen patriarkaatin piispat ja papit joskus näyttävät toimivan vain kreikankielisen väestön keskuudessa diaspora-alueilla.

Aktuaalisuus

II Konsiilin aktuaalisuus omalle ajallemme jäi kaikkein vähäisimmälle huomiolle. Tätä puutetta korjasi kuitenkin professori Olivier Clément'n ansiokas luento aiheesta.

Prof. Clémentin luento käsitteli pneumatologiaa ja erityisesti Pyhää Henkeä kristityn elämässä. Puhujan mukaan Pyhä Henki on Kolminaisuuden perikhoresiksen hypostasis, ilon ja rakkauden hypostasis. Henki on parannus, syntien anteeksianto ja jumalykseys. Henki on tuntematon, anonyymi Jumalan Henki ja Kristuksen Henki. Serafim Sarovilaisen mukaan ihmisen tehtävänä on hengellistä sydämensä ja siten koko ruumiinsa. Henki aktualisoi kasteen salaisuuden meissä.

Esitystä seuranneen keskustelun aikana prof. Clémentille esitettiin kysymys Isä-Jumalan isyyden ja pappeuden suhteesta. Vastauksessaan hän sanoi, että isä-lapsi suhde sisältää tietyn transsendenttisuuden elementin, kun taas äiti-lapsi suhde on jo biologisista syistä paljon läheisempi ja immanenttisempi. Samoin Jumala-Isän suhde luotuihin ihmisiin takaa Jumalan transsendenttisuuden huomattavasti paremmin kuin esimerkiksi joittenkin idän uskontojen äiti-jumaluus, joissa immanenttisuus johtaa luoja ja luodun sulautumiseen toisiinsa. Samoin pappi isänä säilyttää tietyn etäisyyden laumaansa kun taas naispappeus (ja feminiininen jumaluus) voisi johtaa erilaiseen ja jopa epäkristilliseen immanenttisuuteen.

Toinen erinomainen luento II konsiilin aktuaalisuudesta kuultiin professori Zizioulakselta. Hän analysoi Nikean ja Konstantinopolin erilaisia metodeja: Nikea tuotti uuden termin /homooosios/ ja Konstantinopoli (II konsiili) tietoisesti pysytteli raamatullisessa ja liturgisessa terminologiassa vahvistaessaan Pyhän Hengen jumaluuden. Puhuja painotti »luomaton-luotu» eroa. Hänen mukaansa nykyteologia kärsii tuon erottelun puutteesta. Kaikella (ex nihilo) luodulla on alkunsa ja täten suhteensa toisiin luotuihin. Tuo suhde perustuu välimatkaan ja eroon. Luomattomalla (Jumalalla) yhteys

(communion) on ontologinen piirre kun taas luoduilla »ero» on vastaava piirre. Yksilöllisyys ja koinonia voivat kohdata vain luomattomassa todellisuudessa (Kolminaisuus). Luodun kuolema ei ole olemassaolon lakkaamista vaan eroamista. Näin mm. ylösnousemus ilman yhteyttä (kommuniota) on kuolema, kadotus. Luodulla on mahdollisuus absoluuttiseen vapauteen jumalyhteydessä. Dostojevskin mukaan ihminen voi osoittaa vapautensa tappamalla itsensä . . .

Prof. Zizioulaksen mukaan N-K symboli on välttämätön kaikille sukupolville. Se sisältää pelastus-aspektin, mikä ei sisälly niinkään kirjaimeen kuin symbolin olemukseen. II konsiili muutti Nikean sanavalintaa, mutta pysyi uskollisena perusajatukselle. Kun II konsiili tuotti symboliin liturgisen kielen, se oli tietoinen siitä, että doksologinen ilmaus ei ole sidottu tiettyyn historialliseen tilanteeseen.

Vanha aleksandrialainen doksologia antoi kunnian Isälle Pojan kautta (*dia*, aika-aspekti) Pyhässä Hengessä (*en*, paikka-aspekti). Basileios Suuri käytti doksologiassaan muotoa »Pyhän Hengen kanssa» (*sin*, koinonia-aspekti), mikä myöskin sisältää ajatuksen Pyhän Hengen persoonasta, hypostasiksesta. II konsiilin formuloima symbolin loppuosa käyttää 'sin'-prepositiota kolme kertaa.

Muita kommentteja

Prof. Yannaraksen (Kreikka) ja isä Afanasije Jevtich'n johtama seminaari keskusteli mm. idän trinitaari-teologian pohjalta mahdollisesti syntyneestä sosiaalisesta ja poliittisesta järjestelmästä. Prof. Yannaraksen mukaan Bysantissa vallitsi paikallisesti keskitetty järjestelmä. Feodaalilaitoksella oli keskushallintonsa. Talouselämässä ei ollut merkkiäkään kapitalistisesta järjestelmästä. Tärkein tekijä oli paikallisen yhteisön hyvinvointi. Vuoden 1453 jälkeen järjestelmä perustui paikallisiin yhteisöihin eikä keskushallintoon. Persoonatonta keskushallintoa ei lännen malliin päässyt kehittymään.

Molemmat teologit, isä Jevtich ja prof. Yannaras kommentoivat Kirkkojen Maailmanneuvoston työtä. Jevtich luonnehti kokemuksiaan negatiivisiksi ja Yannaras valitti KMN:n tuottavan vain paperia, muttei saavan mitään muuta aikaan. Vaikka esim. kasteesta hyväksytään yhteinen lausunto, mitään ei kuitenkaan tapahdu.

Rooman paavin Chambésyyn suunniteltu vierailu valitettavasti peruuntui, mutta keskuksessa vieraili Kristittyjen yhteyden sihteeristön puheenjohtaja kardinaali Willebrands. Hän piti luennon keskuksen kirkossa.

Yleisesti ottaen seminaari oli varsin mielenkiintoinen ja ajatuksia herättävä. Merkittävä osuus seminaarin työstä käytettiin ei-ortodoksisten kirkkojen ajattelun ja II ekumeenisen konsiilin teologian vertailuun. Koska varsinaisten osanottajien joukossa oli vain muutama ei-ortodoksi, voidaankin sanoa, että seminaari keskittyi paljolti valottamaan muitten tunnustusten teologista ajattelua ortodokseille. Tämä luonnollisesti johti myös oman teologian syventämiseen ja kehittelyyn, mutta ei ehkä riittävässä määrin. Sopii vain toivoa, että keväällä 1982 järjestettävä vastaavanlainen seminaari, joka käsittelee Martti Lutherin teologiaa ja ortodoksiaa, onnistuisi herättämään ortodokseissa tervettä itsetutkistelua ja auttaisi meitä nousemaan historian varjosta tämän hetken todellisuuteen.

Rauno Pietarinen

EUROOPAN KIRKKOJEN KONFERENSSIN KONSULTAATIO

Maaliskuun 24.–28. pnä 1981 pidettiin Cardiffissa Englannissa Euroopan Kirkkojen Konferenssin (Conference of European Churches = CEC) konsultaatio, jonka pääteemana oli »Pyhän Hengen yhteys tänään – Kolminaisuus, kirkko, luomistyö». Kokoontumisen tarkoituksena oli määritellä teologiset peruslinjat CEC:in lähivuosien toimintaa varten. Mukana oli edustajia useimmista järjestön jäsenkirkoista, joita tällä hetkellä on 112. Lisäksi paikalla oli useita eri alojen asiantuntijoita, joidenkin kirkollisten järjestöjen tarkkailijoita ja lehdistöä.

Olin konsultaatiossa Suomen ortodoksisen kirkon lähettämänä edustajana. Ev.lut. kirkkoamme edustivat pastori Jaakko Elenius ja tuomiorovasti Arvi Seppänen.

Kokouksen ohjelmassa oli yleisluentoja keskusteluineen, raamattutunteja, ryhmätyöskentelyä sekä päivittäiset aamu- ja iltahartaudet. Työskentelyn keskeyttivät paikallisen anglikaanisen piispan järjestämä vastaanotto sekä retki Walesin maaseudulle. Retken aikana oli tilaisuus tutustua paikalliseen väestöön ja osallistua kahden kyläkuoron pitämään korkeatasoiseen konserttiin.

Konsultaatiossa oli kaksi pääjaostoa. Toisen teemana oli »Pyhän Hengen yhteys kirkon ykseyden luojana», ja alaryhmissä käsiteltävinä aiheina olivat hengellinen elämä (spirituaaliteetti) ja sekularismi sekä paikallinen ekumenia. Toisen jaoston teemana oli »Pyhän Hengen yhteys – rauhan luoja maailmassa», ja alaryhmien aiheina olivat kristittyjen vastuu luomakunnasta (ekologia), kristillinen elämäntyyli ja rauhan-työ.

Näihin asiakokonaisuuksiin liittyviä yleisesitelmää pitivät

puolalainen ortodoksiteologi Jan Anchimiuk ja englantilainen baptistiprofessori Paul Ballard. Johdantoesitelmän kokouksen pääteemasta piti CEC:in uusi tutkimussihteeri romanialainen ortodoksiteologi prof. Dumitru Popescu. Käsiteltyihin aiheisiin liittyneet suurta suosiota saavuttaneet raamattutunnit piti ranskalainen ortodoksipappi Cyrille Argenti. Olin jäsenenä ryhmässä, jossa käsiteltiin ekologiaan ja kristilliseen elämäntyyliin liittyviä kysymyksiä. Todettiin, että ekologian alueella on aivan suunnattomia ongelmia miltei kaikkialla Euroopassa. Teollistumisen myötä ihmisen elinympäristö on saastunut ja luonnon tasapaino järkkynyt. Taloudellisen kasvun turvaamiseksi luontoa on säälimättömästi ryöstetty ja turmeltu, »ekonomia on pantu ekologian edelle», kuten useissa puheenvuoroissa todettiin. Tällainen kehitys on johtanut ihmiskunnan hyvin vaikeiden ongelmien ja synkien tulevaisuudennäkymien eteen.

Monelta taholta esitettiin voimakas vaatimus siitä, että tässä tilanteessa kirkkojen on osoitettava tietä valoisampaan tulevaisuuteen. Kristityt eivät ehkä voi kovinkaan paljon toimia käytännön tasolla näiden kysymysten ratkaisemiseksi, mutta he voivat tuoda esille kristillisen uskon pohjalta nousevat ratkaisut. Heidän tulee myös pyrkiä kaikin mahdollisin keinoin vaikuttamaan talouselämän johtohenkilöihin ja poliitisiin päättäjiin vaihtoehtoisten toimintamallien löytämiseksi ja toteuttamiseksi.

Tätä varten tarvitaan keskustelun ja teologisen pohdiskelun syventämistä kirkkojen omassa piirissä. Kristittyjen tulisi vakavasti kysyä, mitä merkitsee Pyhän Hengen kautta tapahtuva uudistus ja pyhitys tässä tieteen, tekniikan, teollisen tuotannon ja massakulutuksen maailmassa. Ortodoksien erityisesti tulee pohtia, mitä sakramentaalinen käsitys maailmasta ja elämästä tai esimerkiksi ortodoksinen askeesi voivat merkitä elämäntavan kannalta. Ne saattaisivat olla lähtökohdana kokonaan uudelle elämäntyyliille.

Yhtä mieltä oltiin siitä, että meidän tulee olla valmiit tarkistamaan kulutustottumuksiamme, tinkimään materiaalisista

tarpeistamme ja luopumaan jatkuvan taloudellisen kasvun tavoittelusta. Ekologinen vastuu vaatii meiltä uufaa, säästäväistä ja ystävällistä suhtautumista luontoon. Meidän tulee uudella tavalla arvioida tieteen ja tekniikan käyttöä. Ne eivät saisi hallita ihmistä, vaan niiden pitäisi olla ihmisten palvelijoita.

Nämä ympäristönsuojeluun ja kristilliseen elämäntyyliin liittyvät kysymykset aivan ilmeisesti muodostuivat kokouksen keskeisimmiksi aiheiksi. Hyvin voimakkaana tuli esille syvä huolestuneisuus ja suoranainen hätä, jota kristittyjen keskuudessa Euroopan eri maissa tunnetaan ihmisen elinympäristön saastumisen, luonnon turmelemisen ja rajallisten luonnonvarojen ehtymisen vuoksi. Useissa puheenvuoroissa korostettiin sitä, että nimenomaan kristittyjen tulee muistaa vastuu, joka heillä on tulevia sukupolvia ja koko ihmiskunnan tulevaisuutta ajatellen. Ihmiselle on annettu kunniakas, mutta samalla vastuullinen tehtävä, kun hänet on asetettu »viljelemään ja vartioimaan» maata.

Muissakin ryhmissä käsiteltiin monia tärkeitä ja ajankohdaisia kysymyksiä. Ensimmäisen jaoston spiritualiteettia ja sekularisaatiota käsitelleen alaryhmän raportissa mm. todetaan, että oikea hengellisyys auttaa ihmistä löytämään todellisen paikkansa luomakunnassa Jumalan palvelijana; se auttaa ylistämään Herraa ja olemaan – kirkon sisällä – todellisessa yhteydessä kristiveljien ja -sisarien kanssa.

Raportin mukaan sekularisaatio on merkinä maailmasta, joka pyrkii elämään ilman Jumalaa. Ihmisen ylpeys on johtanut hänet ottamaan Jumalan paikan maailmassa. Sekularisaatio johtuu mm. seuraavista tekijöistä: ihmisen pyrkimyksestä käyttää luovuuttaan ilman Jumalaa, uskosta tieteen kaikkivoimallisuuteen ja kirkon osoittamasta maailman halveksunnasta. Kaikki tämä on ollut omiaan rohkaisemaan maallistumista.

Seurauksena ryhmän raportin mukaan on ollut se, että »ihminen tässä sekularisoituneessa yhteiskunnassa ei enää tiedä paikkaansa; hän joutuu epätoivoon, hän ei ole enää

sopuoinnussa luonnon kanssa (ekologia), hän on joskus jopa taipuvainen väärään hengellisyyteen (taikauskoon)».

Paikallista ekumeniaa käsitelleen ryhmän raportissa todetaan, että eri perinteissä termi »paikallinen kirkko» saa erilaisia määritelmiä. Joillekin tuo ilmaisu merkitsee Eukaristian viettoon kokoontunutta yhteisöä, joillekin piispan johtamaa tietyn maantieteellisen alueen seurakuntien ryhmittymää, joillekin yksittäistä seurakuntaa ja joillekin taas eri kirkkojen muodostamaa yhteisöä tietyllä maantieteellisellä alueella.

Riippumatta siitä, miten tämä käsite »paikallinen kirkko» määritellään, joudutaan selvittämään mm. seuraavia kysymyksiä:

- a) Kuinka voidaan luonnehtia Pyhän Hengen työtä suhteessa muihin yhteisön olennaisiin aineksiin (usko, tunnustus/uskontunnustukset, jumalanpalvelus, sakramentalinen elämä)?
- b) Mikä on sosiaalisten, poliittisten, ideologisten ja kulttuurillisten tekijöiden merkitys kristittyjen yhteisölle?
- d) Kristillisen elämän ja hengellisyyden kokeminen eri tasoilla on erilaista. Mitä merkitsee esimerkiksi se, että ykseyden kokeminen paikallisella tasolla poikkeaa teologioiden määritelmästä tai virallisesta konsensuksesta? Kuinka suhteutamme ykseyden kokemisen paikallisella tasolla teologiseen konsensukseen kansallisella tai kansainvälisellä tasolla?

Toisen jaoston rauhankasvatusta käsitelleen ryhmän raportissa todetaan, että tällä hetkellä eri maissa on havaittavissa mm. seuraavia rauhantyöhön liittyviä huomionarvoisia ilmiöitä:

- 1) näkyvää ja kasvavaa pyrkimystä »Idän» ja »Lännen» vastakohtaisuuden korostamiseen maailmanlaajuisella tasolla,
- 2) kasvavaa huolestuneisuutta asevarustelukilpailun johdosta,
- 3) kasvavaa tietoisuutta aseidenriisunnan välttämättömyydestä ja rohkeiden toimenpiteiden tarpeellisuudesta

sen toteuttamiseksi ja

- 4) kasvavaa kritiikkiä sen johdosta, että taloudellisia ja materiaalisia resursseja tuhlataan asevarusteluun samaan aikaan, kun suuri osa ihmiskuntaa kärsii aliravitsemuksesta.

Samaan aikaan kirkkojen piirissä on havaittavissa rauhan-kysymyksiin liittyvää tutkimusta ja valistusta, »rauhanviik-kojen» viettoa, uusien näkemysten etsimistä rauhan edistä-miseksi, kirkkojen välisiä rauhankysymystä käsitteleviä keskusteluja sekä yhteyksiä kirkkojen ja hallitusten välillä tämän alueen ongelmien selvittämiseksi. Ryhmän raportin mukaan tulevaisuudessa kirkkojen tulisi kiinnittää entistä enemmän huomiota rauhankysymysten syvälliseen teologi-seen tutkisteluun.

Veikko Purmonen

KIRJALLISUUTTA

ERILAINEN KATEKISMUS

Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles. Les Éditions du Cerf, Pariisi 1979. 500 s.

Tämän kirjan edessä on tuskin sijaa ylpeälle arvostelulle. Se on Kristuksen kirkon nöyrää julistusta Elämästä, ylistysveisua Jumalalle. *Dieu est vivant* – Jumala elää – on syntynyt Ranskassa ortodoksisen veljespiirin keskuudessa. Professori Olivier Clémentin kirjoittamasta esipuheesta saamme tietää, että kansainvälisesti tunnettu ja arvostettu teologi, pappismunkki Cyrille Argenti, on ollut kapellimestarina tätä kirjaa luotaessa. Muina tekijöinä on ollut Venäjältä, Kreikasta ja Ranskasta syntyisin olevia opettajia, jotka tosi pyhäkönrakentajien tavoin eivät ole halunneet työstä itselleen kunniaa vaan ovat jääneet tässäkin rimeltä mainitsematta. Kirja on Pariisin ja Marseillen seurakuntien yhteisistä kokemuksista syntynyt hedelmä.

Kirjan jälkiotsikko – *Catéchisme pour les familles*, so. kristinoppi perheille – määrittelee selvästi työn luonnetta. Kirjan a.ussa olevat Metropoliiita Meletiuksen ja Metropoliiita Antonin kirjeet todistavat sen laadusta korostaen, että tämä katekismus on tarkoitettu kaikille, jotka etsivät Absoluuttista, mikä on ortodoksisen ainoa todellinen sisältö. Katekismus perustuu kirkolliseen kokemukseen, jossa totuus ymmärretään ja koetaan eukaristisessa uskonyhteydessä. Kirja on tarkoitettu kaikille kristinuskon julistajille: niin opettajille kuin lasten vanhemmille, samalla tavalla asumalähiössä kuin haja-asutuksen yksinäisyydessä asuville, ortodokseille yhtä hyvin kuin minkä tahansa muun kristillisen uskon tunnustajille. Se on tarkoitettu meille kaikille kristityille, koko kuninkaalliselle papistolle.

Dieu est vivant pyrkii tekemään uskon sisältöä ymmärrettäväksi. Kirja kyllä edellyttää lukijaltaan, että hän jo uskoo Jumalaan. Lapsen olisi vaikeaa suoraan käyttää tätä katekismusta, mutta nuori, uskossaan vielä epävarma ihminen saa siitä vahvistusta uskonelämäänsä, elämäänsä Kristuksessa. Kirjaa ei ole tarkoitettu varsinaisesti oppikirjaksi, jonka sisältö sitten teotittaisiin, vaan se on elämän julistusta ja elävän Jumalan sanaa. Todellinen symboli ei ole pelkkä kuva, vaan se todella tekee kuvaton läsnäolevaksi; samoin tämänkin kirjan rukouksesta syntynyt ja esipaimenten siunauksella julkaistu sanoma muuttuu lukijassa Jumalan läsnäolon tunnoksi. Sen kieli on yksinkertainen ja aito. Siksi se onnistuu tavoittamaan syvätkin totuudet. Jos sanoilla yritetään kuvata sanoinkuvaamatonta ja jos iankaikkinen Jumala yritetään rajata järjen kategorioihin, Jumalan kuva vääristyy. Vain rukous ja palvelonta antavat meille mahdollisuuden aavistaa rahtusen yhden, kolmipersoonaisen Jumalan totuudesta. Tämä on teologiaa, jossa uskoa ei enää jaeta dogmatiikkaan, eksegetiikkaan, historiaan, homiletiikkaan, liturgiikkaan ym. teologian »osa-alueisiin». Tämä teologia luo ykseyttä. Se tuo meidät pyhään yhteyteen.

Jos Uutta testamenttia tutkitaan ilman Vanhaa, se on kuin juuriltaan katkaistu puu. Samoin jos Uutta testamenttia tutkitaan erillään kirkon elämästä, se jää vain kertomukseksi menneisyydestä, se ei muodostu silloin siksi uudeksi liitoksi, jossa

Jumala ja ihminen kohtaavat. Dieu est vivant pyrkii siihen, että tämä kohtaaminen tapahtuisi. Kirja tarkastelee asioita molemmin silmin, jotta ne nähtäisiin koko syvyydessään. Teoksessa käydään läpi Herran elämän päävaiheet Hänen syntymästään aina toiseen tulemiseen asti. Näitä vaiheita valaistaan Vanhan testamentin kertomuksin, jotka ovat valmistaneet ihmiskuntaa ottamaan Herraa vastaan ja ennalta ilmoittaneet Kristuksen syntymän. Samoin osoitetaan se, miten nuo asiat ilmaistaan kirkon elämässä: veisuissa, ikoneissa, sakramenteissa, joiden välityksellä kaikki nuo tapahtumat tulevat ajankohtaisiksi ja joiden kautta niihin on mahdollista sisäisesti osallistua.

Kirjan seitsemästä osasta ensimmäinen on omistettu Kristuksen syntymälle. Tämän tapahtuman tausta selvitetään aina luomisesta, ensimmäisestä Adamista ja lankeemuksesta lähtien. Tietä lankeemuksesta toivoon valaisee vanhurskas Job. Jaakobin tikaput ovat lunastuksen lupaus, ja se täyttyy Kristuksessa, uudessa Aadamissa. Äänensävy on selkeä, rikas ja elävä. Se soi ilosta.

Kirjassa »vanhus» ja »lapsi» käyvät keskenään vuoropuhelua alusta loppuun. Keskustelu saattaa aluksi tuntua hieman keinotekoiselta ja naiivilta, mutta sen ansiosta kirjan sanoma pelkistyy ja elävöityy.

Toinen osa käsittelee Kristuksen kastetta. Lähtökohtana on Aabrahamin usko Jumalan hänelle antamaan lupaukseen. Sitä koetellaan ja se vahvistuu Jaakobin painiessa enkelin kanssa. Profeetat ja Daavid erityisesti voideltuina tulevat Messiaan esikuviksi. Heidän kauttansa Jumala puhuu kansalleen, kutsuu nimeltä valitsemiaan. Hän odottaa heiltä myös vastausta. Israelin elämä on kuin jatkuvaa vuoropuhelua Jumalan ja ihmisen välillä. Tapahtumien sarjasta kehittyä yksinkertainen tarina. Israelin odotus muuttuu Jumalan tuntemiseksi Johannes Edelläkävijän persoonassa; kun Jeesus otti kasteen, se oli teofania, jossa Jeesus osoittautui Jumalan Kristukseksi.

Herran kirkastuminen on kolmannen osan teemana. Aluksi selvitetään Vanhan testamentin teofanioita, joissa Jumala ilmoitti itsensä Moosekselle ja Eliaalle. Sitten Uudessa testamentissa tapaamme heidät Kristuksen kanssa Taaborin vuorella, josta avautui ristin tie. Taaborin näky oli Pyhän Kolminaisuuden ilmestys, jossa osoitettiin myös ihmisen jumaloituminen. Ihminen saa Pyhän Hengen lahjan tullakseen pyhäksi, Jumalan kaltaiseksi.

Neljännessä osassa puhutaan Jeesuksen opetuksesta, hänen julistuksestaan Jumalan valtakunnasta. Vanhan liiton laki, Mooseksen laki on sekä siveellisenä että uskonnollisena lakina rakkauden laki, mutta kultainen vasikka pyrkii tunkeutumaan sen sijalle ihmisten elämään. Jumalan liitto ei siitä huolimatta kumoudu. Jumala on muuttumaton. Uusi liitto muuttaa Luvatun maan Jumalan valtakunnaksi, jota Kristus julistaa. Se on läsnä silläkin vuorella, jolla Jeesus esitti vuorisaarnansa. Siinä ilmoitettiin uusi tie. Se tie, joka vie Jumalan valtakuntaan, ei enää ole jokin sääntö- tai käskykokoelma vaan itse Jeesus Kristus.

Viidennessä osassa tarkastellaan ristin ja ylösnousemuksen salaisuutta, joka oli ilmoitettu jo Iisakin uhraamisessa, pääsiäislampaassa, Joonaan merkissä ja monissa muissa Vanhan testamentin teksteissä. Seurataan Kristuksen kärsimystietä: Lasaruksen herättäminen, juhlallinen Jerusalemiin ratsastus, Jeesuksen voiteleminen Betaniassa, Ehtoollisen asettaminen, Jeesuksen vangitseminen, oikeudenkäynti ja ristiinnaulitseminen – ristin salaisuus. Osallistumme ylösnousemuksen tapahtumiin: Kristuksen hauta todetaan tyhjäksi, kuullaan enkelien ilmoitus tapahtuneesta, ylösnoussut Kristus ilmestyy opetuslapsilleen. Näin meidät on johdatettu omaan

kasteeseemme, josta sekä Vanha että Uusi testamentti ovat puhuneet. Tässä sakramentissa ristin ja ylösnousemuksen salaisuus selviää meille lopullisesti.

Kuudes osa on omistettu Kristuksen taivaaseen astumisen ja Pyhän Hengen vuodattamisen selvittelylle. Pyhän Hengen persoonaa tarkastellaan sekä Vanhan että Uuden testamentin valossa. Samoin tarkastellaan, mitä kirkko on, mitä se ei ole, miltä se näyttää ja mitä sen pitäisi olla. Tässä käydään läpi myös Eukaristian pyhä toimitus eli liturgia. Syvennyttäessä kirkon ja Kristuksen salaisuuteen käsitellään myös henkilökohtaista helluntaita, so. mirhavoitelun sakramenttia, joka tekee maallikoistakin kuninkaallisen papiston. Samoin selvitetään pappeuden sakramentin merkitystä sekä avioliiton sakramenttia ja lopuksi sairaanvoitelua sekä katumusta. Kaikki sakramentit liittyvät eukaristian salaisuuteen ja johtavat siihen.

Seitsemäs osa puhuu Herran toisesta tulemisesta. Sen odottaminen vaatii valpautta. Maailman lopun ja uuden luomisen käsitteet elävät sekä Vanhassa että Uudessa testamentissa kuten myös usko kuolleiden ylösnousemukseen. Mitä on kuolema? Siitä puhuvat psalmit, profeetat ja viisauks kirjallisuus, ja ne luovat pohjaa Uuden testamentin uskolle iankaikkiseen elämään. Tähän osaan sisältyy Alexandre Turincevin kirjoittama artikkeli ortodoksisesta eskatologiasta (*Une approche de l'eschatologie orthodoxe*). Lopuksi käsitellään rukouksia edesmenneitten puolesta sekä pyhien yhteyttä.

Kirjan liitteenä on osa, jossa korostetaan voimakkaasti koko tämän teoksen tarkoitusta: rukouksen »alkeiskurssi», jossa selitetään tavallisimpia rukouksia. Samoin tutustutaan psalttariin rukouskirjana. Lopuksi paneudutaan perusteellisesti Herran rukoukseen.

Tämä kokonaisuus on suuri ja huolellinen työ. Teoksen kuvituksena olevat ikonit ovat laadukkaita ja pieniä poikkeuksia lukuunottamatta ankarankin opillisen kritiikin kestäviä. Kunkin juhlapäivän merkitystä käsitellään sen dogmaattisessa yhteydessä. Juhlapäivien yhteydessä on varattu tilaa myös niiden tropareille ja kontakeille, jotka on merkitty nuoteille. Näin tämä katekismus pyrkii tuomaan kristinopin mahdollisimman lähelle sitä elävää käytäntöä, jonka me kirkon liturgisessa elämässä kohtaamme. Teos on saavuttanut kansainvälisesti laajaa huomiota ja arvostusta. Sillä olisi varmasti paljon käyttöä myös suomalaisten ortodoksien keskuudessa, mikäli se vain saataisiin suomenkielille.

Paul Hesse

FILOKALIA SUOMEKSI

Filokalia, I osa. Toim. *Irinja Nikkanen*, suom. *Sisar Kristoduli (Lampi)*. Valamon Ystävät r.y. Pieksämäki 1981. 370 s.

Vuonna 1982 tulee kuluneeksi 200 vuotta siitä, kun kreikankielinen Filokalia ensi kertaa näki painoasun. Materiaalin oli koonnut Korinton arkkipiispa, pyhä Makarios Notaras (1731–1805), ja pyhä Nikodeemos Athosvuorelainen toimitti sen painokuntoon. Kreikankielinen 1207 foliosivua käsittävä suurteos painettiin v. 1782 Venetsiassa.

Filokalia syntyi aikana, jolloin luostarilaitos oli voimakkaassa nousussa. Kirja käännettiin kohta ilmestymisensä jälkeen slaaviksi ja venäjäksi, ja sen teksteillä on ollut erittäin suuri merkitys rukouksen opettajana koko ortodoksisessa maailmassa. Myös Valamon luostarin nousuun 1800-luvulla on tällä teoksella epäilemättä ollut vaikutusta.

Tänä päivänä voimme todeta Valamon luostarin olevan uudelleen nousussa, mistä ulkonaiset merkit puhuvat selvää kieltään. On erittäin ilahduttavaa, että ulkonaisen nousun yhteydessä voi puhua myös sisäisestä rakentumisesta. Juuri tästä Filokalian ilmestyminen on rohkaiseva merkki. On erittäin sopivaa, että juuri Valamon Ystävät r.y., joka on tehnyt paljon työtä Valamon ulkonaiseksi rakentamiseksi, on ottanut tehtäväkseen tämän erittäin haastavan sisäiseen rakentamiseen tähtäävän työn. Rukouksen oppaana Filokalia on erittäin tärkeä kirja Valamolleen kuten mille tahansa muullekin luostarille, mutta tässäkin suhteessa luostari tarvitsee aina laajat tukijoukot, esirukoilijat. Luostarin menestys merkitsee erittäin paljon koko kirkon hyvinvoinnille. Meidän on varmaan vaikeaa edes tajuta, miten arvokkaasta teosta tämän kirjan suomeksi saattamisessa on kyse.

Filokalian kääntäminen on todella suuri ja uraa uurtava työ. Kirjahan sisältää 300–1400 -luvulla eläneitten pyhien isien kirjoituksia hengellisestä elämästä ja rukouksesta, erityisesti Jeesuksen rukouksesta. Ei ole helppoa saattaa tämän päivän lukijalle ymmärrettävään asuun niitä monesti nykyihmiselle vieraita mutta hyvin syvällisiä ajatuksia, jotka pyhät isät ovat aikoinaan pukeneet kreikankieleen. Kreikankieleessä noille asioille on jo olemassa vakiintunut, hioutunut ja rikas terminologia, mutta suomenkielen kehitys on tässä suhteessa aivan alussa. Käännöksessä ei ole kysymys pelkästään teknisestä suorituksesta vaan mitä suurimmassa määrin luovasta työstä. Sillan rakentaminen näin pitkän ja syvän kieli- ja kulttuurikiulun yli on todella vaativa tehtävä. Tämän huomioon ottaen on syytä onnitella Filokalian suomeksi saattajia saavutetusta tuloksesta.

Käännös on yhteistyön tulos. Varsinaisen pohjatyön kreikasta suomeksi on tehnyt Kreikassa Bytouman luostarissa kilvoitteleva suomalainen sisar Kristoduli (Lampi), joka jo kotimaassa ollessaan aloitti syvällisen paneutumisen kreikankieleen. Suomenkielen asusta on neuvoteltu työryhmässä, johon hänen lisäkseen ovat kuuluneet kirjan toimittaja, Valamon Ystävien puheenjohtaja Irinja Nikkanen, toimittaja Hertta Rovio sekä suomenkielen asiantuntijana maisteri Matti Jeskanen. Lopputulos on varsin hyvää ja helppolukuista suomea. Kynnys joskus vaikeitten asioiden ymmärtämiseen on haluttu laskea mahdollisimman alas. Tämän pitänee aina olla käännöstyössä tavoitteena.

Suomennoksen ensimmäisessä osassa on Antonios Suuren, Jesaja Erakon, Munkki Euagrioksen, Cassianus Roomalaisen, Markus Askeetin, Hesykhoksen Palavan piansa luostarista, Fotiken piispa Diadokhoksen ja Johannes Karpathoslaisen tekstejä. Kukin isä esitellään lyhyessä esipuheessa hänen opetustensa edellä. Näin lukija voi helpommin sijoittaa opetukset historialliseen yhteyteensä. Tämä helpottaa tekstien ymmärtämistä. Tosin kirjoitukset ovat suurimmalta osalta ajattomaksi ja yleispäteväksi kristallisoitunutta tekstiä. Niissä puhuu käytännön kokemus ja syvälinen ihmistuntemus, jonka vuosisatainen kilvoitusperinne on vahvistanut todeksi. Ne edellyttävät lukijaltaan vain luovaa omaksumista eli sitä, että teoria muuttuu hänessä käytännöksi.

Filokaliolla on viime vuosisadalla ollut ortodoksisissa maissa erittäin suuri vaikutus. Näyttää siltä, että tällä vuosisadalla Filokalia on löydetty lännessä. Tätä laajaa

teosta ollaan kääntämässä tai se on juuri käännetty mm. englanniksi, saksaksi, ranskaksi ja italiaksi. Näihin verrattuna suomi on pieni kieli, mutta silläkin on oma panoksensa annettavana idän ja lännen välisen sillan rakentamiseksi. Maamme läntisen perinteen kristityille Filokalia on yksi uusi ikkuna ortodoksisuuden ymmärtämiseen. Se voi olla suorastaan avain siihen.

Isä Veikko Purmonen, Valamon Ystävien sihteeri, on kirjoittanut kirjaan perusteellisen esipuheen, jossa hän selvittelee Filokalian historiaa, samoin Jeesuksen rukouksen merkitystä ortodoksiselle kilvoitteluelämälle. On helppoa yhtyä esipuheen kirjoittajan lopputoteamukseen: »Kaikilla kristityillä on kilvoituksessaan yksi yhteinen päämäärä. Vuorisaarnassa se on ilmaistu sanoilla: 'Olkaa täydelliset, niin kuin teidän taivaallinen isänne täydellinen on' (Matt. 5:48). Tähän päämäärään pyrkimässä Filokalia voi olla kenelle tahansa korvaamattomana oppaana.» Jäämme mielenkiinnolla odottamaan Filokalian toisen ja kolmannen osan ilmestymistä, ja toivomme kääntäjälle ja toimittajille voimia ja kestävyyttä yhteistyöhön.

Matti Sidoroff

Arkkimandriitta Kallistos Ware, Nimen voima. Jeesuksen rukous ortodoksissa hengellisessä elämässä. Suom. Petri Piironen Ortokirja. Joensuu 1981. 84 s.

Isä Kallistos Waren teos *The Power of the Name* ilmestyi Englannissa v. 1974. Tässä pienessä teoksessa heijastuu selvästi se, mikä kirjoittajalla on kaikkein lähimpänä sydäntä. Tämä meille suomalaisille jo entuudestaan tuttu isä (mm. Ortodoksia 29, 1980) tunnetaan maailmalla toiminnastaan ortodoksisen hengellisen ja liturgisen elämän elvyttämiseksi. Hän osallistuu yhä jatkuvaan Filokalian käännöstyöhön kreikasta englanniksi. Hän on osallistunut myös juhlaminean ja paastotriodionin kääntämiseen. Piakkoin suomeksikin ilmestyvä teos *The Orthodox Way*, joka ilmestyi v. 1979, käsittelee ortodoksista uskonelämää tuoreesta näkökulmasta.

Nimen voima on kirja rukouksesta, erityisesti Jeesuksen rukouksesta. Rukous ei ole vain meidän puhettamme Jumalalle. Siihen kuuluu olennaisesti myös kuunteleminen. Jeesuksen rukouksen sisäistynyt hesykasti on rukoilija, joka kuuntelee omassa sydämessään olevaa rukouksen ääntä ja ymmärtää, että se on Jumalan itsensä ääni. Tämä kirja opastaa ihmistä sinne, missä tuo Jumalan ääni on kuultavissa: omaan sisimpäänsä.

Jeesuksen nimen avuksihuutaminen on se keino, jota isä Kallistos suosittaa. Hän toteaa heti aluksi, että se ei ole ainoa tie, mutta sitä kulkien monet ovat päässeet perille. Tämä rukous on yksinkertainen ja joustava. Kuka tahansa voi sen oppia. Sen aloittamiseksi ei tarvita mitään esivalmisteluja. Sitä voi rukoilla missä tahansa ja milloin tahansa. Sen sanamuoto voi olla pitempi tai lyhyempi. Sitä voi rukoilla käytettävissä olevan ajan mukaan vähän aikaa tai pitempäänkin.

Lyhydestään huolimatta Jeesuksen rukous on täydellinen rukous. Se on rukous, jossa Jumalaa lähestytään Pyhänä Kolminaisuutena ja jossa ihminen asettuu oikealle paikalle suhteessaan Jumalaan. Tämä ilmaistaan siinä, että ihminen tässä rukouksessa pyytää Jumalalta itselleen armahdusta.

Tämä rukous perustuu nimen voimaan. Jumalan nimen lausuminen tuo Hänet läsnäolevaksi, ja rukous on parhaimmillaan syvää tuntoa siitä, että Jumala on läsnä

tässä ja nyt. Tähän rukoukseen ihmistä kehoitetaan antautumaan täydestä sydämestä ja täydellä ymmärryksellä, kaikella sillä voimalla, mikä ihmisellä on. Ulkonaiset muodot ja tekniikka, jotka usein liitetään Jeesuksen rukoukseen, ovat toisarvoisia tai suorastaan vahingollisia, jos niitä käytetään taitamattomasti ja ilman todella pätevää ohjausta. Fyysisillä menetelmillä on oma arvonsa, kun niitä käytetään oikein, mutta ne eivät missään tapauksessa saa tulla pääasiaksi.

Jeesuksen rukouksen käyttäjistä Vaeltajan kertomusten päähenkilö on tässä teoksessa koko ajan opastajana ja esimerkkihenkilönä. Paljon on viitattu Filokalian isiin ja muihin uudemmankin ajan opettajiin ja heidän kokemuksiinsa. Jeesuksen rukouksen avulla moni on löytänyt itsensä ja oman paikkansa Jumalan suuressa suunnitelmassa. Jeesuksen rukouksen saavuttaminen edellyttää sydämen puhtautta, ja se taas on Jumalan näkemisen edellytys.

Arkkipiispa Paavali on kirjoittanut kirjaan lyhyen johdannon, jossa hän toteaa: »*Nimen voima* pyrkii olemaan systemaattinen ja teologisesti perusteltu esitys Jeesuksen rukouksesta. Siihen on koottu lyhyesti kaikki oleellinen, mitä Jeesuksen rukouksesta on eri lähteissä sanottu.» Juuri tällainen tämä kirja on. Se soveltuu kenen tahansa uskonsa vakavasti ottavan kristityn käteen rukouksen oppaaksi.

Matti Sidoroff

