

ORTODOKSLIA

II/81
M. Väätä

30

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSIAN LAITOS

Toimituskunta

Matti Sidoroff, päätoimittaja

Metropoliitta Johannes

Aune Jääskinen

Kauko Pirinen

Veikko Purmonen

Viktor Railas

Kuopio 1981

ISSN 0355-5690

Pieksämäki 1981 Sisälähetysseuran kirjapaino Raama-tutalo

SISÄLLYS

ARTIKKELIT

<i>Ioann Belevtsev</i>	VENÄJÄN KIRKON TIE AUTOKEFALIAAN	5
<i>Tapio Hämynen</i>	KAHDEN KULTTUURIN RAJAMAASTOSSA Kirkko- ja koulukysymys Suojärvellä 1900–1917	23
<i>Olavi Merras</i>	AJANLASKUONGELMAT KANSALLISTU- VASSA SALMIN KREIKKALAIS-KATOLI- SESSA SEURAKUNNASSA	48
<i>Leonid Uspenski</i>	IKONITEOLOGIAN OPETUS ORTODOKSI- SESSA PAPPISKOULUTUKSESSA	69
<i>Martti Voutilainen</i>	JOHANNES DAMASKOLAISEN 'ORTODOK- SISEN USKON TARKKA ESITYS' Kirkkoisien kauden dogmaattinen pääteos tutki- muksen ja käännöstyön kohteena	86
<i>Jaakko Aronen</i>	KREIKAN JA LATINAN ASEMA MAAMME ORTODOKSISESSA TEOLOGISESSA KOU- LUTUKSESSA	102
<i>Juhani Tasihin</i>	SANTAHAMINAN SEKÄ KATAJALUODON JA ISOSAAREN ORTODOKSISET KIRKOT ..	109
KATSAUKSIA		119
<i>Matti Sidoroff</i>	Roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon teologi- sen dialogin alku	121
<i>Veikko Purmonen</i>	Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon viides teologinen neuvottelu- kokous	132
<i>Heikki Huttunen</i>	Syndesmoksen nuorisotapahtuma ja yleiskokous Valamon luostarissa	145
<i>Matti Sidoroff</i>	Kristillisen uskon saarnaaminen ja opettaminen tä- nään. CWME:n ortodoksinen konsultaatio Žitšassa Jugoslaviassa 20.–25.9.1981.	152
KIRJALLISUUTTA		169

CONTENTS

ARTICLES WITH ENGLISH SUMMARIES

<i>Ioann Belevtsev</i>	THE ROAD OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH TO AUTOCEPHALY	5
<i>Tapio Hämynen</i>	ON THE BORDER OF TWO CULTURES The Question of Church and School in Suojärvi 1900-1917	23
<i>Olavi Merras</i>	THE PROBLEM OF CALENDAR IN THE ORTHODOX PARISH OF SALMI IN THE NEWLY INDEPENDENT STATE OF FINLAND	48
<i>Leonid Ouspensky</i>	TEACHING OF THE THEOLOGY OF ICONS IN THE THEOLOGICAL EDUCATION	69
<i>Martti Voutilainen</i>	'AN EXACT EXPOSITION OR THE ORTHODOX FAITH' OF ST JOHN OF DAMASCUS The Dogmatic Main Work of the Patristic Period as an Object of Study and Translation	86
<i>Jaakko Aronen</i>	GREEK AND LATIN IN THE ORTHODOX THEOLOGICAL EDUCATION OF FINLAND .	102
<i>Juhani Tasihin</i>	THE ORTHODOX CHURCHES OF SANTAHAMINA, KATAJALUOTO AND ISOSAARI	109
	REPORTS AND COMMENTS	119
<i>Matti Sidoroff</i>	The Beginning of the Dialogue of the Roman-Catholics and the Orthodox	121
<i>Veikko Purmonen</i>	The Fifth Theological Discussion of the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church	132
<i>Heikki Huttunen</i>	Youth Festival and General Assembly of SYNDESMOS in Valamo	145
<i>Matti Sidoroff</i>	Preaching and Teaching Christian Faith Today. An Orthodox Consultation organized by CWME in Zica, Yugoslavia September 20-25, 1961	152
	BOOK REVIEWS	169

Ioann Belevtsev

VENÄJÄN KIRKON TIE AUTOKEFALIAAN*

Pyhän Vladimirin aikana Venäjän kastamisen tuloksena syntynyt Venäjän ortodoksinen kirkko oli hallinnollisesti alistettu Konstantinopolin patriarkaatille, ja organisatorisesti se oli yksi Konstantinopolin patriarkaatin metropoliittakunnista. Tähän uuden paikallisen Venäjän ortodoksinen kirkon alistamiseen Konstantinopolin patriarkaatille ei ollut mitään perusteita.¹ Tällaisen johtopäätöksen on tehnyt tieteellisissä tutkimuksissaan kirkkohistorioitsija, akateemikko *E. Golubinski*. Hän kirjoittaa: »Kreikan kirkolla ei ollut mitään oikeutta alistaa valtaansa Venäjän kirkkoa, eikä Venäjän kirkolla ollut mitään velvollisuutta alistua Kreikan kirkon valtaan... Venäjän kirkolla ei ollut vain oikeutta täyteen itsenäisyyteen ja riippumattomuuteen, vaan sillä oli myös oikeus järjestää sisäinen hallinnollinen elämänsä sillä tavoin, kuin se itse halusi ja piti parhaimpana, oman tahtonsa mukaisesti.»² Historioitsija Golubinski on lausunut kuitenkin olettamuksen, että Venäjän ortodoksinen kirkko on ollut alunperin riippumaton ja että sillä on ollut autokefaalinen arkkipiispa, mutta myöhemmin mahdollisesti pyhän *Vladimirin* (k. 1015) tai *Jaroslav Viisaan* (1019–1054) ensimmäisinä vuosina se menetti autokefaliansa ja alistettiin Konstantinopolin patriarkalle.³

Konstantinopolin patriarkka käytti valtaansa Venäjän or-

* Papiston luentopäivillä 24.9.1980 pidetty esitelmä.

¹ On olemassa kyseenalainen *M. D. Priselkovin* hypoteesi siitä, että Venäjän Ortodoksinen Kirkko olisi alunperin ollut alistettu Bulgarian (Ohridin) patriarkalle ja että Kiovassa perustettu »kreikkalainen» metropoliittakunta olisi liitetty vasta myöhemmin, v. 1037 Konstantinopolin patriarkaatin yhteyteen.

² Venäjän kirkon historia, 1. osa, ensimmäisen osan toisesta painoksesta, Moskova 1901, ss. 262–263.

³ Sama, ss. 264–269.

todoksiseen kirkkoon nähden valitsemansa ja virkaan asettamansa Venäjän kreikkalaisen metropoliitan kautta. Tällainen metropoliittojen valitsemismenettely ei täysin vastannut kirkon kanoneja, joiden mukaan oikeus metropoliitan valitsemiseen kuuluu metropoliittakunnan piispainkokoukselle, ja patriarkan oikeutena on valitun ehdokkaan vihkiminen metropoliitaksi (ks. Kalkedonin kirkolliskokouksen 28. sääntö). Jos Venäjän ortodoksisen kirkon kohdalla olisi tarkasti noudatettu kirkollisia kanoneja, olisi se merkinnyt, että Venäjän metropoliittakunnan piispainkokouksen eikä Konstantinopolin patriarkan olisi pitänyt valita Venäjän metropoliitta, ja luonnollisesti hänet olisi pitänyt valita venäläisten piiristä.⁴ Kuitenkin alistaessaan Venäjän ortodoksisen kirkon valtaansa ilman mitään perusteita Konstantinopolin patriarkka samalla riisti siltä pitkäksi aikaa mahdollisuuden saada syntyperäisiä venäläisiä metropoliittoja, jotka tietysti olisivat paremmin sopineet venäläisen kirkollisen elämän olosuhteisiin kuin kreikkalaiset, jotka eivät osanneet kieltä eivätkä tunteet kansan tapoja.

Venäjän metropoliittakunnan sisäisiin asioihin Konstantinopolin patriarkka ei tavallisesti sekaantunut, jos kirkollinen elämä sujui kanonisesti oikein eikä häneen vedottu metropoliittojen tuomitsemiseksi. Kaikki kirkolliset kysymykset Venäjän metropoliittakunnan rajojen sisällä ratkaisi metropoliitta, jonka apuna oli venäläisten piispojen piispainkokous. Kysymykset ratkaistiin itsenäisesti, eikä saavutettuja ratkaisuja alistettu patriarkan vahvistettavaksi. On mielenkiintoista huomata, että Konstantinopolin patriarkka – näin kertoo bysanttilainen kirjailija *Georgios Kodin* (k. 1400-luvun alussa), – lähetti Venäjän metropoliitalle paimenkirjeensä ei vahasetilla, kuten kaikille muille metropoliitoille, vaan lyijyasetilla, mikä oli tapana lähetyksissä autokefaalisten kirkkojen johtajille.

⁴ Lukuunottamatta aivan alkuhetkeä, kun venäläisillä ei vielä ollut omia piispoja, jotka ruhtinas Vladimir sai kreikkalaisilta.

Kaikki tämä antaa tavallaan perustan olettaa, että Venäjän ortodoksisella kirkolla siihen aikaan, kun se oli riippuvainen Konstantinopolin patriarkasta (vuoteen 1448 asti), oli jos ei *de jure*, niin *de facto* merkittäviä kirkollisen autonomian oikeuksia. Tällainen Konstantinopolin ja Venäjän kirkkojen kanssakäymisen luonne voidaan todennäköisesti selittää sekä niiden kansallisista eroavaisuuksista että Venäjän metropoliittakunnan kaukaisesta sijainnista johtuvaksi. Kaiken lisäksi se vielä sijaitsi Bysantista riippumattoman valtion rajojen sisäpuolella.

Huolimatta siitä, että Konstantinopolin patriarkan määräämät kreikkalaiset metropoliitat suuremmassa tai pienemässä määrin juurruttivat Venäjälle kreikkalaisen jumalanpalveluksen, kirkollisen hallinnon ja oikeuslaitoksen muodot soveltaen niitä paikallisiin olosuhteisiin, Venäjän kirkollinen elämä erosi kuitenkin kreikkalaisesta, ja siinä oli monia omia puhtaasti venäläisiä erikoispiirteitä. Vaikka kreikkalaiset metropoliitat taistelivatkin pakanuutta ja latinalaista propagandaa vastaan, kirkollinen riippuvaisuus ulkomaalaisesta vallasta, jonka edustajana Venäjällä oli kreikkalainen metropoliitta, ei voinut olla Venäjän kansan eikä sen johtajien mieleen. Nämä halusivat luonnollisesti nähdä paikallisen kirkkonsa ruorissa syntyperiäisiä venäläisiä metropoliittoja, joiden kirkollishallinnollinen toiminta heille tutussa ja läheisessä ympäristössä olisi ollut hyödyllisempää ja hedelmällisempää.

Siksi jo Jaroslav Viisaan ajoilta on ollut yrityksiä valita ja asettaa virkaan venäläinen metropoliitta. »Povest vremenyh let» -kronikan kertoman mukaan v. 1051 Jaroslav Viisas ylensi Venäjän metropoliitaksi hurskaan ja sivistyneen protopresbyteeri Ilarionin, »syntyperältään venäläisen, pyhässä Sofian kirkossa, keräten tätä varten piispat.» Kronikka ei valitettavasti kerro mitään niistä syistä, joiden perusteella presbyteeri Ilarion oli asetettu metropoliitaksi, ei myöskään hänen kohtalostaan.

Kuitenkin metropoliitta Ilarionin asettaminen Venäjän

metropoliitaksi on pikemminkin katsottava Jaroslav Viisaan taisteluksi Venäjän ortodoksisen kirkon itsenäistymiseksi Konstantinopolin patriarkaatista. Jaroslav Viisaan aikana venäläisessä yhteiskunnassa ajatus Venäjän kirkon täydellisestä itsenäisyydestä oli luonnollisesti suosittu; metropoliitta Ilarionin »Sana laista ja armosta» on täynnä tätä kirkollis-kansallista aatetta.⁵

Kuitenkaan Jaroslav Viisas ei pystynyt saamaan autokefaliaa Venäjän kirkolle; hänen poliittiset intressinsä olivat suu-remmat kuin kirkolliset. Vuonna 1052 tai ehkä aivan vuoden 1053 alussa, Jaroslav Viisas naitti rakastamansa pojan *Vsevolodin* kreikkalaiselle prinsessalle (tästä avioliitosta syntyi v. 1053 *Vladimir Monomah*), mikä siihen aikaan oli mahdollista vain sillä kreikkalaisten asettamalla ehdolla, että metropoliitta Ilarion syrjäytettäisiin ja entiset kirkolliset suhteet palautettaisiin.

Se, ettei Konstantinopolin patriarkka hyväksynyt metropoliitta Ilarionia, saa vahvistusta myös siitä, ettei tiedetä mitään Ilarionin myöhemmästä kohtalosta. Puhuessaan papistosta Jaroslav Viisaan hautajaisissa v. 1054 ei kronikan kirjoittaja mainitse niiden yhteydessä ketään metropoliittaa, ja vuoden 1055 Novgorodin kronikan mukaan Venäjällä oli jo uusi metropoliitta, *Jefrem*.⁶

⁵ Ylistäessään ruhtinas Vladimiria metropoliitta Ilarion vertaa häntä keisari Konstantinus Suureen: »Suuren Konstantinoksen jäljittelijänä hän oli viisautessaan *tasavertainen* tämän kanssa, *tasavertainen* rakkaudessa Kristukseen ja Hänen palvelijoidensa kunnioittamisessa...

Konstantinus alisti Jumalalle helleenien ja Rooman keisarikunnan, mutta sinä, autuas, teit samoin Venäjällä...

Konstantinus äitinsä Helenan kanssa perusti uskon...

ja sinä perustit uskon isoäitisi Olgan kanssa... Ja sinut, *kuten* Konstantinuksen Jumala teki osalliseksi kunniaansa taivaassa.» Tästä voi johtaa Venäjän ja Kreikan kirkon tasavertaisuuden.

⁶ Halu seurata metropoliitta Ilarionin myöhempää kohtaloa pakottaa joitakin tutkijoita ilmaisemaan oletuksensa, että metropoliitta Ilarion on sama henkilö kuin skeemaan vihkiytynyt ja nimensä vaihtanut a) yllämainittu metropoliitta Jefrem (metropoliitta Evgeni Bolhovitinov), b) pyhittäjä Feodosin »Elämäkerrassa» mainittu »suuri» Nikon (k. 1088), joka on laatinut v. 1073 aikakirjan ja myöhemmin oli Kievo-Petsherin luostarin igumenina (M. D. Priselkov) ja lopuksi c) sa-

Toinen tapaus, jolloin Venäjän metropoliitaksi valittiin ja asetettiin virkaan venäläinen piispa, sattui v. 1147, jolloin kuusi piispaa toteuttaessaan suuriruhtinas *Izjaslav Mstislavovitšin* (k. 1154) toivomusta vihki metropoliitaksi sivistyneen skeemamunkin, *Kliment Smoljatitšin* (k. v. 1164 jälkeen). Kolme piispaa, joista kaksi oli kreikkalaisia ja yksi venäläinen, Novgorodin *Nifont*, kieltäytyi osallistumasta Kliment Smoljatitšin vihkimiseen eikä sen jälkeen tunnustanut häntä lailliseksi metropoliitaksi sillä perusteella, että hänet oli vihitty Konstantinopolin patriarkan tietämättä siitä. Konstantinopolin patriarkka *Nikolaos Muzalon* asettui paimenkirjeellään kannattamaan Kliment Smoljatitšin vastustajia. Izjaslavin tilalle tullut *Juri Dolgoruki* (k. 1157) syrjäytti metropoliitan istuimelta Kliment Smoljatitšin ja hyväksyi metropoliitaksi Konstantinopolin patriarkan määräämän *Konstantinin*.

On vaikeata varmuudella sanoa, halusiko ruhtinas Izjaslav panna alulle käytännön valita Venäjän metropoliitat itsenäisesti, ts. saada aikaan Venäjän ortodoksisen kirkon autokefalian, kun hän asetti Kliment Smoljatitšin Venäjän metropoliitaksi; näin ajattelee historioitsija metropoliitta *Makari*.⁷ Historioitsija E. Golubinski olettaa, että Izjaslavilla »ei ollut tarkoitusta ainiaaksi luoda uutta järjestystä metropoliittojen valitsemiseksi» ja että tämä oli vain yksittäinen tapaus.⁸ Mutta se tosiasia, että kolme Venäjän piispaa, ruhtinas Juri Dolgoruki ja jopa Izjaslavin veli, *Rostislav Smolenski*, eivät hyväksyneet Kliment Smoljatitšia lailliseksi metropoliitaksi, osoittaa, että ajatus alistussuhteen katkaisemisesta Konstantinopolin patriarkaattiin oli heille vieras.

Toisaalta syntyperäisten venäläisten metropoliittojen Ilarionin ja Kliment Smoljatitšin virkaanasettaminen kumosi sen epäkanonisen tavan, että Konstantinopolin patriarkka valitsi

massa »Elämäkerrassa» mainittu samanniminen mustaviittainen Ilarion (N. N. Rozov).

⁷ Venäjän kirkon historia, 3. osa, 1888, ss. 14–15.

⁸ E. Golubinski, Asetus, kootut t. s. 303.

Venäjän metropoliitat, ja kanoninen valitsemisjärjestys palautui. Toisaalta taas se, että Venäjän piispainkokous valitsi ja asetti Venäjän metropoliitan virkaansa ilman Konstantinopolin patriarkan suostumusta, vaikka Venäjän metropoliittakunta olikin Konstantinopolin patriarkaatin osa, merkitsi kanonisen järjestyksen rikkomista, mikä johti kirkolliseen konfliktiin. Siksi metropoliitta Kliment Smoljatitsin aikaa Venäjän metropoliittakunnan johdossa (1147–1155) pidetään skisman aikana suhteessa Konstantinopolin patriarkkaan.

Konstantinopolin patriarkka piti tiukasti kiinni epäkanonisesta käytännöstä valita Venäjän metropoliittakunnan päämiehet sekä kanonisesta oikeudestaan vihkiä heidät. Siihen aikaan yritettiin myös jakaa Venäjän metropoliittakunta kahtia. Vuonna 1162 ruhtinas *Andrei Bogoljubski*, joka tätä ennen oli rakentanut Jumalansynnyttäjän kuolonuneennukkumisen muistolle pyhitetyn loistavan katedraalin Vladimiriin, kääntyi patriarkka *Lukas Krysobergesin* puoleen ja pyysi, että Suzdalin alue erotettaisiin Rostovin hiippakunnasta ja Vladimirin kaupunkiin perustettaisiin erillinen metropoliittakunta, jonka metropoliitaksi asetettaisiin *Andrei Bogoljubskin* valitsema *Feodor*, mutta tähän hän sai kieltävän vastauksen.

Kanonisin perustein ei patriarkan kieltäytymistä voi puolustaa. Neljännen yleisen kirkolliskokouksen 17. säännön ja kuudennen yleisen kirkolliskokouksen 38. säännön mukaan olisi ollut mahdollista perustaa muutamia metropoliittakuntia Venäjälle, koska Venäjän metropoliittakunta oli alueellisesti suurempi kuin Konstantinopolin patriarkaatti kaikkine kreikkalaisine metropoliittakuntineen, ja tämän lisäksi tätä olisi puoltanut Kiovan Venäjän hallinnollinen jako. Mutta historiallisesti Venäjän kirkolle oli siihen aikaan hyödyllisempää, että sillä oli yksi metropoliitta, joka kirkollisessa mielessä yhdisti poliittisesti pirstoutuneen Kiovan Venäjän, millä oli suuri merkitys itse valtiolle.

Mainitut tapaukset, jolloin metropoliitta valittiin venäläisten joukosta, ja *Andrei Bogoljubskin* pyrkimys perustaa toinen metropoliittakunta Venäjälle selvästi osoittivat, että ky-

symys Venäjän kirkon oikeudesta valita metropoliittansa itsenäisesti alkoi selkiintyä. Konstantinopolin patriarkan holhous Venäjän kirkon kasvaessa ja kehittyessä alkoi olla ei-toivottu.

1200-luvun keskivaiheilta metropoliittoja aletaan valita venäläisten joukosta yhä yleisemmin, mutta Venäjällä valitut ehdokkaat vihki metropoliitaksi Konstantinopolin patriarka; näissä tapauksissa saavutetaan kanoninen tasapaino, joka tosin joskus rikkoontuu, kun Venäjän metropoliitaksi määrätään toistuvasti kreikkalaisia. Juuri tällä tavalla oli asetettu venäläiset metropoliitat *Kirill III* (1249–1281), *Pietari* (1308–1326) ja *Aleksi* (1354–1378), joista tuli huomattavia kirkollisia hahmoja Venäjän ortodoksisen kirkon ja Venäjän valtion elämän kaikkein vaikeimpana ja vastuullisimpana aikana.

V. 1237–1240 Venäjän maa alistettiin khaani Batun mongoli-tataarien sotajoukkojen hävitykseen, ja se joutui melkein kahdeksi ja puoleksi vuosisadaksi kultaisen ordan valtaan estäen näiden villien vaeltajien tunkeutumisen Eurooppaan. Yhdessä Venäjän valtion kanssa kärsi tämän valloituksen aikana myös Venäjän kirkko; monia kirkkoja ja luostareita ryöstettiin ja hävitettiin, samoin kirkollisia esineitä ja jumalanpalveluskirjoja tuhottiin. Venäjän kaupunkeja valloitetessa monet papit, piispat ja munkit kaatuivat. Kirkollinen hallinto joutui epäjärjestykseen; tietymättömiin katosi kreikkalainen metropoliitta *Joosef* (mahdollisesti hän poistui Byssanttiin), piispat *Mitrofan Vladimirski* ja *Simeon Perejaslavski* murhattiin. Venäjän maan kauneus ja ylpeys, Kiovan kaupunki, raunioitettiin v. 1240, ja se menetti lopullisesti merkityksensä sekä poliittisena että kirkollisena keskuksena. Venäjän yhteiskunnan hengellisen kasvatuksen ja kristillisen elämän taso laski.

Venäjän valtiollinen elämä keskittyy pääasiassa maan koillisosaan, missä 1300-luvulla nousee uusi poliittinen ja kirkollinen keskus, Moskova, jonka ympärillä erillään olevat venäläisten alueet yhdistyvät Venäjän valtioksi, joka

1400-luvulla karisti yltään mongoli-tataarien ikeen. Tällainen on pääpiirteissään tilanne, jossa venäläisten metropoliitat, heidän joukossaan jo mainitut Kirill III, Pietari ja Aleksii toimivat.

Galitsian ja Volynian ruhtinas *Daniil Romanovitš* (1229–1264), jonka vallassa Kiova oli vähän aikaa ennen mongolien valloitusta, valitsi Venäjän metropoliitaksi Kirill III:n (1247–1281). Tämän vihki Konstantinopolin patriarkka Nikean kaupungissa (Konstantinopoli oli ristiretkeläisten valloittama 1204–1261). Tämä oli ensimmäinen kerta, kun Konstantinopolin patriarkka luopui kanonisesta käytännöstään valita itse Venäjän metropoliitta. Tällainen periksi antaminen patriarkan taholta selittyy sillä, että metropoliitta Joosefin lähdön jälkeen kreikkalaisen papiston keskuudesta ei löytynyt halukkaita lähtemään metropoliitaksi mongolien hajoittamaan Venäjän maahan.

Kirill III:n ensimmäiset vuodet Venäjän metropoliittana sattuvat yhteen kuuluisan venäläisen ruhtinaan *Aleksanteri Nevskin* (1252–1263) kanssa. Tämä oli huomattava sotapäällikkö, joka sai loistavan voiton ruotsalaisista (1240) ja saksalaisista maahanhyökkääjistä (1242). Aleksanteri Nevski käytti suhteessaan kultaiseen ordaan, missä hän kävi neljä kertaa, sovittelevaa politiikkaa, joka ottaen huomioon silloiset voimat oli ainoa oikea ja viisas ratkaisu, joka sulki pois uusien tataarien hyökkäysten vaaran ja joka antoi mahdollisuuden kartuttaa sisäisiä voimia myöhempää taistelua varten näitä vastaan. Tätä politiikkaa kultaisen ordan suhteen noudatti myös Aleksanteri Nevskin pojanpoika, Moskovan suuriruhtinas *Ivan I Danilovitš Kalita* (1325–1340, suuriruhtinas vuodesta 1328), jonka aikana Nikonovin Kronikan mukaan, tuli »suuri hiljaisuus koko Venäjän maalle neljäksikymmeneksi vuodeksi ja tataarit lakkasivat taistelemasta Venäjän maalla.»

Tämän yhteiskansallisen politiikan suuntaviivoja noudattivat myös venäläiset metropoliitat. Käyttäen hyväkseen mongolien myönteistä suhtautumista uskontoon, mikä selittyy

heidän pakanuudestaan, ja samoin *Tshingis-kaanin* käskyä kunnioittaa muiden kansojen uskontoja Metropoliitta Kiril III avasi kultaisen ordan pääkaupungissa Saraissa Volgan suistolla vuonna 1261 hiippakunnan ja sai (v. 1279) *Mengu-Temir* kaanilta ensimmäisen nimityskirjan (suojelusasiakirjan), jolla vahvistettiin kristillisen uskon, jumalanpalvelusten ja kirkollisen omaisuuden koskemattomuus, ja papiston ja kirkon maat vapautettiin veroista ja rasituksista.

Metropoliitta Kiril III:n saamalla nimityskirjalla oli suuri merkitys: a) suurin osa Venäjän kirkon taloudellisista varoista ei mennyt kultaisen ordan khaanien rahastoon, vaan jäi Venäjälle ja myöhemmin muodosti osan yhteisvenäläisestä verosta kultaiselle ordalle, b) myöhemmin, kun v. 1313 kaani *Uzbekin* aikana tataarit kääntyivät muhamettilaisuuteen, joka suhtautui kristinuskoon vihamielisesti, venäläiset metropoliitat omatessaan ennakkotapauksen Mengu-Temirin nimityskirjassa menestyksellisesti puolustivat Venäjän kirkon oikeuksia.

Tässä täytyy huomioida, että mongolikkaanit eivät sekaantuneet kirkollisiin asioihin, eivät edes Venäjän metropoliitan valitsemiseen eivätkä sen vahvistamiseen. »Tältä puolelta Venäjän kirkko oli vapaa: sen johtaja, metropoliitta, sai jurisdiktion itsemääräysoikeuden tosiasian perusteella, ei khaanin puolelta tullessa lahjoituksena.»⁹

Pitkillä ja usein tapahtuvilla viipymisillään Vladimirin kaupungissa, joka oli Koillis-Venäjän ruhtinaan pääkaupunki, metropoliitta Kiril III ratkaisi ennakolta kysymyksen Venäjän metropoliitan residenssin siirtämisestä Kiovasta Vladimiriin, mikä toteutettiin hänen seuraajansa, kreikkalaisen metropoliitta *Maksimoksen* (1283–1305) aikana tataarien Kiovaan suorittaman uuden valloituksen jälkeen v. 1299.

Venäjän metropoliitan Vladimiriin siirtymiseen oli tyytyväisen Galitsian ja Volynian ruhtinas *Juri Ljvovič*

⁹ Pl. Sokolov, Venäläinen piispa Bysantista ja oikeus hänen määräämisestä ennen 15. vuosisataa. Kiova 1913, s. 192.

(1301–1315), joka sai tahtonsa läpi ja taivutti Konstantinopolin patriarkan perustamaan erikoisen metropoliittakunnan Galitsiaa varten (v. 1303). Ensimmäisen metropoliitan *Nifontin* (k. n. 1307) jälkeen Juri Ljvovitš valitsi ehdokkaaksi metropoliittakuntaan igumeni *Pietarin* Ratskin luostarista (lähellä Ljvovia) ja lähetti hänet vihkimistä varten Konstantinopoliin. Metropoliitta Maksimoksen kuoleman johdosta (1305) patriarkka *Athanasios* asetti Pietarin ei Galitsian vaan koko Venäjän metropoliitaksi (v. 1308).

Metropoliitta Pietarin nimeen (1308–1326) liittyy venäläisten metropoliittojen muutto Vladimirista Moskovaan. Moskovan ruhtinas Ivan Danilovitš Kalita ymmärsi mikä valtava merkitys Moskovalle tulisi olemaan sillä, että Venäjän metropoliitat asuisivat siellä. Hän saavutti metropoliitta Pietarin suosion ja taivutti hänet muuttamaan lopullisesti Moskovaan (v. 1325 lopulla) ja antamaan suostumuksensa siihen, että hänet haudataan Moskovaan. »Metropoliitan asettuminen Moskovaan antoi tälle kaupungille koko maan tärkeimmän kaupungin merkityksen, koska ruhtinaita oli paljon, mutta metropoliitta oli yksi.»¹⁰

Pyhittäjä Pietarin seuraaja, kreikkalainen metropoliitta *Feognost* (Theognostos) (1328–1353) saavuttuaan Venäjälle asettautui Moskovaan, josta tällä tavalla »tuli Venäjän kirkollinen keskus kauan aikaa ennen kuin siitä tuli poliittinen keskus.»¹¹ Metropoliitta Feognost kannatti piispallisella vaikutuksella moskovalaisia ruhtinaita Ivan Danilovitš Kalitaa ja hänen poikaansa *Semjon Gordya* (Ylpeätä) (1340–1353), ja hän teki suuren palveluksen myös Venäjän kirkolle suostuessaan siihen, että hänen seuraajanaan tulisi olemaan Ivan Kalitan kummipoika, myöhemmin erittäin kuuluisa venäläinen metropoliitta *Aleksi* (1354–1378), mistä metropoliitta Feognost jo etukäteen ilmoitti Konstantinopolin patriarkalle.

Vaikka Konstantinopolin patriarkka *Filotheos* suostui

¹⁰ Prof. P. Znamenski, Venäjän kirkon historian opetusohjekirja. Pietari 1904, s. 81.

¹¹ V. O. Kljutshevski, Kootut t., 2. osa. Moskova 1957, s. 24.

metropoliitta Feognostin pyyntöön ja korotti Vladimirin piispan Aleksin metropoliitaksi, niin kuitenkin Konstantinopolissa kiinnitettiin huomiota siihen tosiasiaan, että Venäjällä liian usein asetetaan metropoliitoiksi venäläisiä, ja päätettiin tehdä siitä loppu. Piispainkokouksen päätöksessä metropoliitta Aleksin vihkimisen johdosta suoraan sanottiin: »Vaikka tämä asia on suoritettu poikkeuksellisesti eikä ole vaaraksi kirkolle (lue: Konstantinopolin kirkolle – huomautus esitelmöitsijän), vaan varmojen ja kehuttavien todisteiden johdosta hänestä (Aleksista) ja hänen hyveellisen ja Jumalalle otollisen elämänsä johdosta me olemme päättäneet näin olevan, mutta tämä koskee vain tätä herraa Aleksia, emmekä tästä lähtien salli emmekä oletta, että tulevaisuudessa tulisi Venäjän piispaksi (metropoliitaksi) joku toinen, joka pyrkii tähän asemaan sieltä; tästä Jumalan kunniallisesta, Jumalan ylentämästä ja hyvinvoivasta Konstantinopolista, sen papistosta pitää asetettaman Venäjän metropoliitta.»¹²

Metropoliitta Aleksin harjoitti uutena piispana ja opettajana laajaa ja monella tavoin hedelmällistä toimintaa ei vain Venäjän kirkon, vaan myös Venäjän valtion hyväksi Moskovan ruhtinain Ivan Ivanovitšin (1353–1359) ja hänen huomattavan poikansa *Dimitri Donskoin* (1359–1389) viisaana neuvonantajana ja kasvattajana. Dimitrin alaikäisyyden aikana metropoliitta Aleksin oli 10 vuotta valtion hoitajana. Johtaja-metropoliitta Aleksin vaikutuksesta v. 1362 Dimitri Donskoi sai khaanilta nimityskirjan suuriruhtinaaksi, ja Moskova tuli siitä lähtien ei vain kirkolliseksi vaan myös suuriruhtinaalliseksi pääkaupungiksi Vladimirin sijaan.

Rauhanrikkokkia ja Moskovan suuriruhtinaalle tottelemattomia metropoliitta Aleksin joskus sulki pois kirkosta. Kun v. 1365 Suzdalin ruhtinas *Boris* kieltäytyi sopimasta ja luovuttamasta veljelleen Dimitrille häneltä valloitetua *Nižni Novgorodia*, metropoliitta Aleksin lähetti Boriksen luokse pyhittä-

¹² Lainausta: *E. Golubinski*, Venäjän kirkon historia, 2. osan ensimmäinen osa. Moskova 1900, s. 178.

jä *Sergei Radonešilaisen* ja hänen mukanaan käskyn sulkea Nizhni Novgorodin kaikki kirkot. Hän tavallaan julisti Boriksen kirkonkiroukseen ja näin pakotti hänet täyttämään vaatimukset. V. 1368 Tverin ruhtinas *Mihail Aleksandrovič* ja Smolenskin *Svjatoslav Ivanovič* karkotettiin kirkosta metropoliitta Aleksin toimesta siksi, että he rikkoivat Moskovan suuriruhtinaan kanssa tekemänsä sopimuksen ja yhdessä Liettuan ruhtinaan *Olgerdin* kanssa hyökkäsivät Moskovaan.

Puhuessaan metropoliitta Aleksin valtiollisen toiminnan merkityksestä historioitsija E. Golubinski kirjoittaa: »Dimitri Ivanovits Donskoi, Moskovan ensimmäinen suuriruhtinas, ilmaisi selvästi ja määrätietoisesti pyrkivänsä valtiolliseen yhteishallintoon, mutta hän ilmaisi sen vielä niin nuorena, että tässä kohdin on välttämättä oletettava, että sen takana on ollut pyhittäjä Aleks. Miten suureksi hänen aikanaan Moskova kasvoi voimassaan ja miten hyvin se ymmärsi tämän voimansa, näkyy siitä, että kuuluisa Kulikovin taistelu käytiin kolmantena vuonna hänen kuolemansa jälkeen,¹³ ts. v. 1380, tasan 600 vuotta sitten, jolloin venäläiset sotajoukot Dimitri Donskoin johtamina täysin murskasivat tataarikaani *Mamain* sotajoukot.

Metropoliitta Aleksin kirkollinen toiminta ilmeni siinä, että hän piti huolta papiston ja maallikoiden kristillisen elämän tason nostamisesta, mistä ovat todisteena meidän päiviimme säilyneet hänen kolme opetuskirjettään, luostareiden rakentaminen Moskovassa (Tšudovin, Andronikovin ja Aleksejevin naisluostarit) sekä Moskovan ulkopuolella (Serpuhovissa, Nižni Novgorodissa ja Vladimirin lähellä). Todisteita on myös siitä, että hän uudisti venäläisten munkkien elämän yhdessä pyhittäjä *Sergei Radonešilaisen* kanssa, hän käänsi uudestaan Uuden testamentin slaavinkielelle, mitä käännöstä myöhemmin käyttivät tekstien korjaajat 17. vuosisadalla korjatessaan slaavinkielistä Raamatun tekstiä.

Tuntiessaan kuolemansa lähestyvän metropoliitta Aleksin

¹³ Sama, s. 194.

halusi, että hänen jälkeensä Venäjän metropoliittakuntaa johtaisi venäläissyntyinen metropoliitta, ja siksi hän tarjosi pyhittäjä Sergei Radonešilaiselle seuraajan paikkaa metropoliittakunnassa, mutta ankara kilvoittelija-isänmaanystävä, joka piakkoin tulisi siunaamaan Dimitri Donskoin Kulikovin taisteluun tataareja vastaan, päättäväisesti kieltäytyi vastaanottamasta näin korkeata ja vastuunalaista paikkaa.

Oli kulunut 70 vuotta metropoliitta Aleksin kuolemasta (k. 1378), kun Venäjän ja Konstantinopolin kirkkojen välisissä suhteissa tapahtui tärkeitä muutoksia: v. 1448 Venäjän ortodoksisesta kirkosta tuli autokefaalinen. »15. vuosisadan keskivaiheilla sisäinen ja ulkoinen kirkollis-poliittinen tilanne muotoutui sellaiseksi, että Venäjän ortodoksisen kirkon täydellinen autokefalia oli luonnollinen ja välttämätön ratkaisu.»¹⁴

Siihen aikaan, kun Venäjän valtio, jota yhdisti Moskova, kasvoi ja vahvistui ja v. 1380 lopullisesti pääsi tataarien ikeestä, Bysantti lähestyi turkkilaisten ahdistamana 1400-luvun puolivälissä kukistumistaan. Laskelmoidessaan saavansa Rooman paavin apua taistelussa turkkilaisia vastaan Bysantin keisari *Johannes VIII Paleologos* (k. 1448) ja Konstantinopolin patriarkka *Joosef* (k. 1439) olivat pakotetut solmimaan Firenzen sopimuksen (1439) ja niin pettämään ortodoksisuuden.

Kaikkein tärkeimpänä tämän Firenzen sopimuksen tekijänä ja syyllisenä¹⁵ oli Venäjän viimeinen kreikkalainen metropoliitta *Isidor* (1436–1441), jolla oli suuri vaikutus ja auktoriteetti maanmiestensä keskuudessa Firenzen kokouksessa. Taivutellessaan horjuvaa keisaria, patriarkkaa ja muita unioniin ehdoilla, jotka Rooman paavi *Eugenius IV* oli esittänyt (roomalaiskatolisten dogmien hyväksyminen ja Paavin johtajuuden hyväksyminen), metropoliitta Isidor sanoi: »On pa-

¹⁴ *N. I. Muravjev*, Pyhän Venäjän Ortodoksisen Kirkon autokefalian 500-vuotisjuhla. Moskovan Patriarkaatin julkaisu 1948, s. 14.

¹⁵ *E. Golubinski*, Asetus, kootut t., 2. osa, s. 441.

rempi sielulla ja sydämellä yhdistyä latinalaisiin kuin palata saattamatta asiaa päätökseen; palata tietysti voidaan, mutta miten, minne ja milloin?»¹⁶

Toiveet pelastaa Bysantti turkkilaisilta Rooman paavin avustamana eivät tietenkään toteutuneet; 15. vuosisadan Rooman paavit eivät enää olleet niitä mahtavia kirkkoruhtinaita kuin olivat olleet heidän edeltäjänsä 11.–13. vuosisadoilla. Ortodoksisessa Idässä ja Venäjällä Firenzen sopimusta ei ollenkaan hyväksytty. 29:ntenä toukokuuta 1453 turkkilaiset valloittivat Konstantinopolin, ja Bysantin imperiumi lakkasi olemasta.

Palatessaan Moskovaan (maaliskuussa 1441) metropoliitta Isidor tuomittiin petturuudesta, ja suuriruhtinas *Vasili Temnyn* (1425–1462) käskystä hänet toimitettiin (kotiarestiin) Tšudovin luostariin, mistä hän piakkoin pakeni Roomaan. Kukistettuaan metropoliitan istuimelta uniaatti Isidorin venäläiset eivät luonnollisestikaan voineet pyytää Konstantinopolin uniaattipatriarkkoja *Metrofanesta* (1440–1443) tai *Gregorios Mammasta* (1445–1450) vihkimään Venäjän metropoliittakuntaan syntyperäisiä venäläisiä metropoliittoja ja vielä vähemmän vastaanottaa heiltä kreikkalaisia metropoliittoja. Näin muodostuneissa olosuhteissa venäläisillä oli täydellinen kanoninen oikeus ei vain tosiasiassa lakkauttaa kirkolliset suhteensa ortodoksisuuden pettäneisiin patriarkkoihin, minkä he tekivätkin, vaan myös muodollisesti julistaa oma kirkollinen riippumattomuutensa näistä patriarkoista, mitä he kuitenkin eivät tehneet, ehkä siksi, että he tietäen, kuinka epäsuosittu Firenzen sopimus oli kreikkalaisen papiston ja kansan keskuudessa, toivoivat pikaista ortodoksisuudelle uskollisten patriarkkojen paluuta patriarkan istuimelle.

Jäljelle jäi mahdollisuus ilman suhteiden muodollista katkaisemista Konstantinopolin patriarkkaan valita ja asettaa virkaan venäläisten piispojen piispainkokouksen päätöksellä

¹⁶ Sama, s. 442.

syntyperäinen venäläinen metropoliitta. Venäjän metropoliit-takuntaan 15. joulukuuta 1448 venäläiset piispat Moskovan Uspenski-katedraalissa asettivat metropoliitaksi jo v. 1432 metropoliitta *Fotin* (1408–1431) jälkeen valitun Rjasanin ja Muromin piispan *Joonan* (1448–1461), joka ei ollut saanut vihkimystä Konstantinopolissa Isidorin määräämisen vuoksi. Tästä alkaakin Venäjän ortodoksisen kirkon riippumatto-muuden aika Konstantinopolista, sen autokefalian aika.

Jos metropoliitta Joonan asetettiin Venäjän metropoliit-taksi venäläisten piispojen piispainkokouksen päätöksellä siksi, että siihen aikaan Konstantinopolin istuimella oli uni-aattipatriarkka Gregorios Mammias, niin pyhittäjä Joonan seuraajia ei voitu vihkiä Konstantinopolissa jo muista syistä: Bysantin kukistumisen jälkeen Konstantinopolin ortodoksi-sesta patriarkasta tuli turkin sulttaanin alamainen, joka By-santin keisarin esimerkin mukaan, vahvisti patriarkan vaalin ja luovutti hänelle hänen valtansa merkit. »Venäläisiä inhotti ajatus, että heidän metropoliittansa kävisivät saamassa vih-kimyksen Konstantinopolissa sen jälkeen, kun tämä kaupun-ki oli joutunut uskottomien ja pahojen muhamettilais-turkki-laisten käsiin, jottei sen kautta, että patriarkka on joutunut sulttaanin orjaksi, heistäkin jossakin määrin tulisi tämän Kristuksen ristin vihaajan orjia.»¹⁷

Siksi jo pyhittäjä Joonan aikana, mutta turkkilaisten Kons-tantinopolin valloittamisen jälkeen (1453) Venäjällä »tehtiin päätös, että vastedes asetetaan omat metropoliitat itse Mos-kovassa omien venäläisten piispojen toimesta, jotta metropo-liitat voisivat olla tulevaisuudessa todellisuudessa riippumat-tomia patriarkoista.»¹⁸ Venäjän ortodoksisen kirkon autoke-falian, jota Konstantinopolin patriarkka ei hyväksynyt *de jure*, hän hyväksyi *de facto* jo ennenkuin Moskovaan asetetiin patriarkka.

Kuitenkin Konstantinopolin patriarkasta riippumattomat

¹⁷ Sama, s. 509.

¹⁸ Sama, s. 511.

Moskovan metropoliitat joutuivat riippuvaisiksi Moskovan ruhtinaiden ja (tsaarien) lisääntyvästä vallasta, jotka sekaantuivat kirkollisiin asioihin siirtäen mielivaltaisesti itselleen vastenmielisiä metropoliittoja ja valiten oman harkintansa mukaan uusia. Niinpä 16. vuosisadalla Moskovan 11:sta metropoliitasta maallinen valta syöksi istuimeltaan viisi: *Varlaam* (1511–1521), *Daniil* (1522–1539), *Joasaf* (1539–1541), pyhittäjä *Filip* (1566–1568) ja *Dionisi* (1581–1587).

Vielä vaikeampi oli Moskovan metropoliittojen asema *Iivana IV Julman* hallituskaudella (1547–1584) sen jälkeen, kun hän perusti opritšinan (hovihallinnon) 1565. Iivana Julman ajan metropoliitoista nousee esiin erikoisesti kaksi: *Makari* (1542–1563), joka tuli kuuluisaksi laajan kirkollisen valistustyön tekijänä, ja *Filip* (1566–1568), joka urhoollisesti paljasti Iivana Julman hirmutekoja ja joka piispallisen velvollisuutensa täyttämistä joutui julman tsaarin viattomaksi uhriksi. Hänet lähetettiin Tveriin, missä tsaarin henkivartija *Maljuta Skurat* kuristi hänet v. 1569.

Vuonna 1589 Venäjän ortodoksisessa kirkossa tapahtui tärkeä asia: Moskovan metropoliittakunta korotettiin patriarkaatiksi. Patriarkaatin muodostamisen aatetta Venäjällä edesauttoi toisaalta Konstantinopolin kukistuminen, jonka seuraaja oli nyt venäläisten mielestä Moskova, mikä kuvastuu siihen aikaan Venäjällä levinneestä aforismista: »Kaksi Roomaa (Rooma ja Konstantinopoli) on kaatunut, kolmas (Moskova) seisoo, ja neljättä ei tulekaan.» Mutta toisaalta Venäjän valtion kasvanut voima, joka vapauduttuaan tataarien ikeestä (1480) valloitti Iivana Julman aikana myös Kasanin (1552), Astrakanin (1556) ja Siperian (vuodesta 1581) kaanikunnat, jotka olivat syntyneet kultaisen ordan kukistumisen seurauksena. Samanaikaisesti, kun Venäjän valtio kasvoi ja vahvistui, kasvoi ja kehittyi sekä sisäisesti ja ulkoisesti myös Venäjän ortodoksinen kirkko, joka 16. vuosisadalla oli kaikkein suurin, kukoistavin, rikkain ja kaikista ortodoksisista kirkoista ainoa, joka oli riippumaton ulkomaisesta vallasta. »Venäjän metropoliitta voitiin valtansa ja

merkityksensä johdosta omassa kirkossaan täysin rinnastaa patriarkkoihin, ja hän oli jopa heitä vahvempi; häneltä puutui vain patriarkan nimitys.»¹⁹

Venäjällä syntyneen patriarkaatin perustamisaate toteutettiin Konstantinopolin patriarkan *Jeremias II:n* Moskovan matkalla, joka 26. tammikuuta 1589 Jumalansynnyttäjän kuolonuneen nukkumisen katedraalissa asetti Moskovan patriarkan virkaan metropoliitta *Iovin*. Myöhemmin tunnustivat kaikki Idän ortodoksiset patriarkat lopullisesti Moskovan patriarkaatin Konstantinopolin kokouksessa v. 1593, ja Moskovan patriarkka, joka on kunnia- ja arvovallassa samanarvoinen muiden patriarkkojen kanssa, on saanut kanonisesti viidennen paikan Jerusalemin patriarkan jälkeen.

Näin vuodesta 1448 *de facto* riippumaton Venäjän ortodoksinen kirkko sai lopullisesti autokefaliansa lopullisen hyväksymisen *de jure*.

Suomentanut Helena Pavinskij

SUMMARY

Ioann Belevtsev, The Road of the Russian Orthodox Church to Autocephaly

It is supposed that the Church of Russia was in the beginning of her history quite independent from the Ecumenical Patriarchate. From the time of St. Vladimir or Yaroslav the Wise onwards, however, the Russian Church was brought under the supervision of the Patriarch of Constantinople. This situation did not correspond to the canons established by the council of Chalcedon (28th canon), according to which the metropolitans should be elected by the episcopal synod of each given province. Already during the reign of Yaroslav the Wise an attempt was made to set a native Russian bishop on the throne of the metropolitan of Kiev, but it was not until the middle of the 13th century that the Patriarch of Constantinople allowed a Russian bishop to be elected to this office. Since 1247, when Cyril III was enthroned, Greek and Russian metropolitans followed each other alternately until the Union of Florence, the last Greek metropolitan being Isidor, who had participated in that unhappy council and actively spoken for the acceptance of the Union. The Russian metropolitans of that period were most important persons for the unification of

¹⁹ *Metropoliitta Makari, Asetus. Kootut t. 10. osa, 1902, s. 7.*

Russia and the birth of a strong Russian state. Along with the strengthening of the empire there grew also the idea of an autocephalous Russian Church. Because most of the Greek hierarchs had been in favour of the Florentine Union in 1439 and so had shown their willingness to sacrifice Orthodoxy, the Russian Church did not any more feel to be obliged to ask for the consecration of their metropolitan from Constantinople. Byzantium fell under the Turks in 1453. The idea of Moscow as the third Rome grew very strong among the Russians. Because of the fall of Constantinople the Russian Church had become *de facto* autocephalous although this autocephaly was not recognized by the Byzantine Patriarch until 1589, when Metropolitan Job was enthroned as the first Patriarch of Moscow by Jeremias II.

Tapio Hämynen

KAHDEN KULTTUURIN RAJAMAASTOSSA

Kirkko- ja koulukysymys Suojärvellä 1900–1917

Suomalaisten ja venäläisten kiinnostus Karjalaan 1900-luvun kahdella ensimmäisellä vuosikymmenellä herätti »taistelun Karjalasta».¹ Suomessa rintaman kärjessä olivat Sortavalasta johdetut valistustyöntekijäjoukot, toisella puolen toimivat Karjalan venäläistyttäjät propaganda-aseenaan ortodoksisen uskontokunnan oikeuksien puolustaminen. Molempien päähuomio kohdistui ortodoksiseen kirkkoon ja perusopetukseen. Suomalaiset pitivät ortodoksista uskontoa valitettavana, sillä se yhdisti karjalaisia venäläisyyteen. Heidän mielestään kansallistuntoa kehitettiin parhaiten koululaitosta parantamalla. Kansakoulut, joissa opetettaisiin suomeksi, eivät miellyttäneet venäläisiä, sillä niiden avulla »ovelat suursuomalaisluterilaiset propagandistit pyrkivät horjuttamaan oikeauskoisen Venäjän kirkon uskollisia alamaisia».²

Venäläisen tahon huolestuminen oli ymmärrettävää, sillä Sortavalan ja Jyväskylän seminaarit tuottivat laajan kareliaanisen jälkikasvun.³ Venäläisille keskeisintä oli karjalaisten uskonnon puolustaminen. Ortodoksinen uskonto oli venäläisten mielestä venäläiseen yhteiskuntaan yhdistävä piirre. Tämä näkemys korostui etenkin 1800-luvun lopulla, jolloin

¹ Kaarlo Merikoski on osuvasti otsikoinut tutkielmansa tämän taistelun mukaan: »Taistelua Karjalasta» (Helsinki 1939).

² *Sihvo, H.* Karjalan kuva. Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 314 (Joensuu 1973), s. 322. Sitaatti Sihvon.

³ *Sihvo*, emts. 322.

slavofiilis-panslavistinen aate Venäjällä oli laajalle levinnyt. Aatteen mukaan Venäjän alueella olevat vähemmistökansallisuudet tuli sulattaa läheisemmin emämaan yhteyteen.⁴ Kirkon osuutta korostettiin: ortodoksisuus oli venäläiskansallisen elämän perusta. Ortodoksisuutta ei voinut olla ilman venäläisyyttä eikä venäläisyyttä ilman ortodoksisuutta.⁵

Sortokausien alkaessa oli aivan luonnollista, että venäläiset ottivat Suomen ortodoksiset seurakunnat erityisen huomion kohteeksi. Tähän vaikuttivat Venäjään yhdistävät piirteet: pitkät uskonnolliset perinteet, kauppasuhteet, työmatkat, usein myös sukulaissuhteet jne. sekä ennen kaikkea suomalaisten yhä lisääntyvä kiinnostus Karjalaan. Niinpä karjalaiset ortodoksiset seurakunnat haluttiin saattaa samantarvoiseen asemaan, missä Venäjän valtakunnan muut ortodoksit olivat. Suomen ortodoksien heikon taloudellisen ja henkisen tilan nähtiin johtuvan Suomen hallituksen vihamielisyydestä ortodoksisuutta ja venäläisyyttä kohtaan.⁶

Kahtiajakautuneisuus näkyi myös paikallisella tasolla: Suomen ortodoksisten seurakuntien papisto oli sekin jakaantunut. Suomalaiskansallisesti ajattelevat vaativat, että Suomen ortodoksisten seurakuntien tuli mukautua suomalaiseen maaperään, vaikka ne olivatkin osa Venäjän kirkkoa. Suomenkielisten seurakuntien hengellisen tilan kehittämisen tuli tapahtua suomen kielellä, joka oli saatava jumalanpalveluksiin ja kouluihin.⁷ Venäläismielisten pappien mukaan Suomen seurakunnat kuuluivat kiinteästi »oikeauskoiseen Venäjän kirkkoon ja Suomen papisto osana Venäjän papistoon». Tähän vedoten vaadittiin yhtenäisyyttä myös kielikysymyk-

⁴ Slavofiilis-panslavistisesta aatteesta katso enemmän esim. *von Schelting*, *Russland und Europa im russischen Geschichtsdenken* (Bern 1948), s. 70–77; 238–247.

⁵ *Von Schelting*, s. 240.

⁶ *Sihvo*, emts. 222.

⁷ *Okulov*, *S. Suomen ortodoksisen kirkon tila 1800-luvulla. Ortodoksia n:o 1/1934* (Sortavala 1934, s. 7; 8 ja 11; *Merikoski*, *K. Sergei Okulov. Palanen Raja-Karjalan sivistyshistoriaa* (Helsinki 1944) s. 42.

sessä sekä kirkko- että opetuskielenä.⁸

Seuraavassa tarkastellaan lähemmin, miten tämä kulttuuri- taistelu näkyi Suojärvellä. Ajallisesti olen rajannut artikkelini vuosiin 1900–1917. Vuosi 1900 on perusteltu aloitusvuotena sikäli, että tuolloin alkoi selvä venäläisten toiminnan kausi. Tätä ennen Suomen kenraalikuvernööri von Heiden oli antanut suomalaisille ortodokseille tukensa.⁹ Hänen seuraajansa N. I. Bobrikoff otti jyrkän asenteen. Venäjän poliittiseksi tavoitteeksi tuli Suomen liittäminen Venäjään ja tässä työssä Raja-Karjala joutui erityisen huomion kohteeksi.

Vuosi 1917 muodosti käänteen: alkoi suomalaistamisen kausi. Suomen ortodoksiset seurakunnat irroitettiin Venäjän kirkosta ja liitettiin Konstantinopolin alaisuuteen 1923. 1920-luvun alku muodosti myös Suojärven yhteisön elämässä ratkaisevan käänteen. Suojärvelle valmistui rautatie ja talonpojat saivat perintökirjat tiloihinsa. Tästä alkoi Suojärvellä taloudellinen ja henkinen murros, jota Katriina Petrisalo on selvittänyt Ortodoksian numerossa 24.

Suojärven yhteisön peruspiirteitä 1900–1920

Suojärvi oli Viipurin läänin ja samalla koko luovutetun alueen suurin ja harvimmin asuttu pitäjä. V. 1900 Suojärvellä oli asukkaita 4896 ja kahtakymmentä vuotta myöhemmin 6557. Suojärven yhteisössä oli v. 1900 92 venäjänkielistä henkilöä, vuonna 1910 määrä oli jo 283. Vuoden 1920 väestötauluihin kaikki oli merkitty suomenkieltä puhuviksi. Venäjänkieliset muodostivat ortodoksisen sivistyneistön, sillä heidän joukos-

⁸ Merikoski 1944, s. 42.

⁹ Koukkunen, H. Suomen valtiovalta ja kreikkalaiskatoliset 1881–1897. Joensuun Korkeakoulun julkaisuja A N:o 7 (Joensuu 1977), s. 39–42.

saan olivat ne, jotka olivat saaneet koulutusta yli kansakoulun oppimäärän.¹⁰ Vuonna 1900 venäläisen sivistyneistön muodosti Annantehtaan rautaruukin johto ja työväki. Kymmenen vuotta myöhemmin se muodostui etupäässä venäläisten koulujen opettajista.

Suojärveläisten pääelinkeinona oli maanviljely. Maata viljelevät talonpojat eivät kuitenkaan olleet itsenäisiä, vaan he olivat valtion lampuoteja. Suomen hallitus oli ostanut Aunuksen vuorihallitukselta suuren osan Suojärven lahjoitusmaista v. 1880. Ainoastaan Annantehtaan maa-alue jäi tuolloin Venäjän vuorihallitukselle Tarton rauhansopimukseen saakka (vuoteen 1920). Vuonna 1880 lunastetulla alueella oli yli 400 tilaa, joille maat kauppakirjan mukaan oli luovutettava.¹¹ Perinnöksijako lykkääntyi kuitenkin aina vuoteen 1923, jolloin Suojärven talonpojat vihdoinkin saivat perintökirjat tiloihinsa.¹²

Teollisuutta ei Suojärvellä juuri ollut. Ainoa mainittava teollisuuslaitos oli v. 1814 perustettu Annantehtaan rautaruukki, joka vuoteen 1905 saakka antoi monelle suojärveläiselle lampuodille tervetulleen sivuansiomahdollisuuden.¹³

Suojärven maapinta-alasta oli peräti 90.8 % metsää ja suota.¹⁴ Tämä luonnonriikkaus pysyi kuitenkin lähes käyttämättä 1920-luvun alkuun saakka. Rautatien valmistumisen ja talonpoikien »vapautumisen» jälkeen alkoikin voimakas sahateollisuuden nousu.

Seuraavaan taulukkoon olen koonnut yhteenvedon Suojärven elinkeinorakenteesta v. 1900 ja 1920.

¹⁰ Tilastokeskus (Helsinki), Väkilukutaulut v. 1900, 1920.

¹¹ Suojärven lahjoitusmaakomitean mietintö n:o 14 (Helsinki 1920) s. 5–10; liite 4.

¹² Korhonen, A., Maatalouden kehityksestä Suojärvellä, Suojärvi 2. Toim. L. Pelkonen (Pieksämäki 1966), s. 308.

¹³ Laine, E. Suomen vuoritoimi 1809–1884. II. (Helsinki 1948), s. 558, 571.

¹⁴ Kontkanen, Suojärven pitäjän luonnonolosuhteista. Suojärvi 1. Toim. L. Pelkonen (Pieksämäki 1965), s. 15.

Taulukko n:o 1: Suojärven elinkeinorakenne v. 1900 ja 1920.¹⁵

Elinkeino	v. 1900		v. 1920	
	määrä	%	määrä	%
Maa- ja metsä- talous	3058	62.5	6211	94.7
Teollisuus ja käsityö	535	10.9	184	2.8
Rakennustoiminta	21	0.4	—	—
Kauppa	8	0.2	77	1.2
Liikenne	—	—	9	0.1
Palvelukset	110	2.2	71	1.0
Sekatyömiehet	1062	21.7	3	0.1
Elinkeino tuntematon	41	0.8	—	—
Itsenäiset amma- tittomat	61	1.3	2	0.1
Yhteensä	4896	100.0	6557	100.0

Taulukosta voimme havaita, että maanviljely sivuelinkeinoineen elätti suurimman osan suojärveläisiä. Vuonna 1900, jolloin rautaruukki oli toiminnassa, vielä lähes 11 % sai elantonsa rautaruukin palveluksessa. Sekatyömiehien runsas lukumäärä v. 1900 selittyy myös rautaruukin toiminnasta. Rautaruukin toiminnan tyrehtyminen v. 1905 näkyy selvästi elinkeinorakenteessa v. 1920. Suojärveläiset saivat elantonsa tuolloin lähes yksinomaan maa- ja metsätaloudesta. Käsityön piiristä sai elantonsa enää vain 2.8 % väestöstä.

Taloudellinen rakennemuutos Suojärvellä oli vielä v. 1920 tapahtumatta. Maanviljely, joka pääasiassa elätti suojärveläisiä, oli sekin kannattamatonta. Viljellyt lampuotitilat olivat pieniä. Keskimääräinen peltopinta-ala oli vajaa kolme heh-

¹⁵ Tilastokeskus (Helsinki), väkilukutaulut 1900 ja 1920.

taaria ja suurin osa sadosta saatiin vielä Suomen itsenäistymisen aikoihin kaskesta. Karjatalouden laita oli lähes yhtä huono.

Vaihtoehdoksi jäi sivutulojen hankkiminen muualta. Liikenneyhteyksien ollessa huonot Suomen puolelle pitäjän miespuolinen työväki hakeutui töihin Venäjälle. Talvisin ja kesäisin käytiin yleisesti Venäjän puolella tukinhakkuussa ja uitossa. Savotoista ja uitoista tultaessa tuotiin mukana viljaa, jauhoja, kahvia, sokeria ja muita elintarvikkeita.¹⁶

Suojärven syrjäinen asema Suomeen nähden säilytti myös pitäjän kulttuurielämän alkuperäisen »puhtaana». Ortodoksinen uskonto yhdistyi kansanomaisiin tapoihin ja nämä yhdessä loivat omaperäisen ortodoksis-karjalaisen kulttuurin, joka vuosisatojen ajan säilyi lähes muuttumattomana. Ne vaikutteet, jotka saatiin Aunuksen Karjalasta, jossa etupäässä käytiin töissä, olivat suurin piirtein samanlaisia kuin Suojärven oma kulttuuri. Läheistä liittymistä Aunuksen Karjalaan korostivat myös lukuisat avioliitot, joita solmittiin työmatkoilla.¹⁷

Suojärvellä vallitseva tilanne huolestutti »kareliaaneja». Suojärveläinen kulttuuri herätti heissä monenlaisia tunteuksia. Esimerkiksi kielentutkija A. Genetz kuvasi suojärveläiset »raa'aksi, sivistymättömäksi ja melkein pakanallisessa taikauskossa eläväksi kansaksi . . . kristinuskosta heillä on hyvin sekavat ja väärät ajatukset ja tiedot, sillä saarnoista, joita venäjäksi pidetään ei saada mitään ohjausta . . .»¹⁸

Suojärveläiset vastaavasti pitivät luterilaisia, joita v. 1920 oli Suojärvellä 131,¹⁹ pakanoina: »ka paganat olla hyö ruot-

¹⁶ Pekka Leukkusen haastattelu 28.8.1976; Johannes Tumanoffin haastattelu 1.8.1976.

¹⁷ Katso tarkemmin *Petrisalo, K.*, Suojärven uskonnollisen kentän muuttuminen Suomen itsenäistymisen jälkeen. Ortodoksia n:o 24, s. 30–47.

¹⁸ *Genetz, A.*, Kertomus Suojärven pitäjästä ja matkustuksistani siellä v 1867. Suomi VIII:2 (Helsinki 1870) s. 202.

¹⁹ Tilastokeskus (Helsinki), Soanlahden väkilukutaulut v. 1920; Suojärven luterilaiset kuuluivat tuolloin Soanlahden lut. srk.

sit moizet argen pidäjät».²⁰ Tällainen molemminpuolinen »epäluuloisuus» toista kulttuuria kohtaan alkoi muuttua vasta 1930-luvulla, jolloin Suojärvi oli muuttunut jo melko pitkälle teollistuneeksi alueeksi.

Seurakunnan asema, hallinto ja talous

Suojärvellä kirkonkylästä, Varpakylästä, muodostui kirkollisen elämän keskus. Siellä oli seurakunnan pääkirkko, Pyhän Kolminaisuuden kirkko. Toinen kirkko oli Annantehtaalla, Pyhän Pietarin ja Paavalin kirkko. Aluksi seurakunnalla oli vain yksi pappi, mutta hiippakunnan hallituksen ehdotuksesta seurakuntalaiset päättivät muuttaa avoinna olevan diakonin viran toisen papin viraksi v. 1895. Toisen papin ja lukkarin tuli toimittaa jumalanpalveluksia Annantehtaan kirkossa ja tsasounissa. Toiseksi papiksi valittiin Pietari Karpin 26.11.1895.²¹

Seurakuntalaisten päätökseen toisen papin valitsemiseksi vaikutti ratkaisevasti hiippakunnan lupaus avustaa papin palkkauksessa 700 ruplalla vuodessa. Lisäksi Annantehtaan rautaruukki oli lupautunut avustamaan uuden pappilan rakentamisessa.²²

Hiippakuntahallituksen ja Annantehtaan rautaruukin johdon ja työväestön tavoitteena oli Suojärven seurakunnan jako kahtia. Annantehtaan seurakunnan perustamiskysymys oli usein esillä 1800-luvun lopussa ja ennen kaikkea 1900-luvun alussa. Papisto oli jaon kannalla, mutta seurakuntalaiset vastustivat jakoa. »Suojärven seurakunta ei millään ehdolla

²⁰ *Sihvo*, emts. 231. Sitaatti Sihvon.

²¹ Suojärven kreikkalais-katolisen seurakuntaneuvoston kokouksen ptk. 5.9.1895. (Mikkelin maakunta-arkisto).

²² Viite 21; seurakuntaneuvoston pt. 26.11.1895 (MMA).

suostu siihen, että toiselle papille ja lukkarille rakennettaisiin yhteisistä varoista asuintalo ja muut tarpeelliset ulkokuoneet, sillä Pyhä Annantehdas on riippumaton seurakunnasta»,²³ näin perustelivat seurakuntalaiset kielteistä kantaansa. Seurakuntalaisten mielestä jako palvelisi vain Annantehtaan rautaruukin etuja eikä koituisi kaikkien seurakuntalaisten hyväksi.²⁴

Seurakunnan jakokysymykset vaimenivat rautaruukin toiminnan loputtua v. 1905. Vaikka virallisesti seurakuntien jakoa ei tehty, käytännössä jako tapahtui. Loginevski-suku johti pääkirkon toimintaa ja Karpin-suku Annantehtaan kirkollista toimintaa. Virallisesti Annantehtaan seurakunta muodostettiin v. 1921, jolloin suoritettiin seurakuntien maitten rajankäynti.²⁵

Vuoden 1905 asetus määritteli yksityiskohtaisesti, miten Suomen ortodoksisten seurakuntien oli järjestettävä hallintonsa. Tällaisia määräyksiä Venäjän kirkon muissa hiippakunnissa ei ollut. Ylin päätäntävalta seurakunnassa tuli kirkonkokoukselle. Puheenjohtajana siinä oli esimies eli kirkkoherra. Kunkin seurakuntalaisen äänimäärä kokouksessa riippui äyrimäärästä. Kirkonkokouksessa valittiin 12-jäseninen seurakuntaneuvosto, jonka tehtäviin kuuluivat henkilövalinnat sekä seurakunnan omaisuuden ja talouden hoito. Myös kirkollisen opetuksen järjestäminen kuului sen tehtäviin.²⁶

Suojärven seurakunnan hallinnossa noudatettiin vuoden 1905 asetusta, joka sinänsä ei tuonut mitään ratkaisevaa muutosta aikaisempaan käytäntöön. Seurakunnan taloudellinen tila oli myös hyvä, vaikka 1880-luvulta lähtien perustetut kiertokoulut nielivät melkoisen menoeran. Taloudelliseen ti-

²³ Seurakuntaneuvoston ptk. 26.11.1895; 15.12.1898; 16.3.1906 (MMA).

²⁴ Seurakuntakokouksen ptk. 30.12.1900; 21.8.1902 (MMA).

²⁵ Seurakuntakokouksen ptk. 26.7.1921 (MMA).

²⁶ *Pispala, E.*, Suomen ortodoksisen kirkon aseman ja järjestysmuodon uudistaminen vuosina 1905–1918. Yleisen khistorian pro gradu -tutkielma (Helsinki 1976), s. 33.

lanteeseen vaikuttivat huomattavat avustukset, joita saatiin hiippakunnalta.

Oman merkittävän lisänsä kirkolliseen elämään toi luterilainen vähemmistö. Luterilaisia oli v. 1920 131 henkilöä ja he muodostivat suomalaisen sivistyneistön Suojärvellä. Kunnallisessa elämässä heillä oli huomattava vaikutusvalta. Luterilaisen rukoushuonekunnan muodostivat pääasiassa virkailijat (lääkäri, nimismies, monet metsänhoitajat jne.) sekä opettajat. Suojärven luterilainen rukoushuonekunta kuului Soanlahden seurakunnan alaisuuteen. Vuoden 1906 tuomiokapitulin päätöksellä Soanlahden papiston oli käytävä vähintään kuusi kertaa vuodessa toimittamassa jumalanpalveluksia Suojärven luterilaisessa kirkossa.²⁷

Luterilaisten taholta paheksuttiin sitä, että ortodoksit jättivät heidän asiansa hoitamatta. Lisäksi valitettiin, ettei Suojärvellä ollut muita hengellisen kasvatuksen muotoja kuin muutamat kansakoulut, joiden opettajat suurimmaksi osaksi olivat ortodokseja ja poikkeuksetta »alle kaiken kompetenssin». Tämä nähtiin yhdeksi syyksi monien luterilaisten virkailijoiden poismuuttoon.²⁸

Venäjän kirkko tiukentaa otettaan

Venäjällä ortodoksisen kirkon mahtiasema saavutti huippunsa yliprokuraattori K. Pobedonostevin aikana v. 1880–1905. Pobedonostsev oli huolissaan Suomen ortodoksisen hiippakunnan kehityksestä. Hänen mukaansa oikeauskoisuutta ahdistettiin Suomessa ja perustettu Sortavalan seminaari oli venäläisille karjalaisille onnettomuus. Oikeauskoisuus oli vähitellen häviämässä Karjalasta.²⁹

²⁷ Suojärven evankelis-luterilaisen rukoushuonekunnan ptk. 26.8.1906 (Lakkautettujen seurakuntien keskusrekisteri, Mikkeli)

²⁸ Suojärven ev.lut. rukoushuonekunnan ptk. 26.8.1906; 5.3.1916.

²⁹ Koukkunen emts. 192.

Vuonna 1892 oli perustettu Suomen ortodoksinen hiippakunta. Se oli Venäjän kirkon pienin hiippakunta. Siihen kuului neljä valvontapiiriä joissa oli yhteensä 23 seurakuntaa. Suojärvi kuului neljänteen valvontapiiriin.³⁰ Hiippakunnan perustamisella pyrittiin vahvistamaan ortodoksisten seurakuntien asemaa.

Kansalliset virtaukset pääsivät leviämään seurakuntiin arkkipiispa Antonin aikana. Pietarin pappisseminaariin lähetettiin karjalaisia opiskelemaan, sillä Antonin mielestä seurakuntapapiston tuli osata seurakuntalaistensa kieltä. Jumalanpalveluskirjojen ja hengellisen kirjallisuuden suomennos aloitettiin. Vuonna 1897 alkoi ilmestyä Aamun Koitto -lehti. Tästä lehdestä muodostui myöhemmin sortokausien aikana suomalaiskansallisen suunnan mielipiteiden esittämisen ja keskustelufoorumi.³¹

Kansalliset virtaukset ulottuivat myös Suojärvelle. Papisto oli kansallisten virtausten takana. Suomenkielinen kiertokouluverkosto luotiin pääasiassa valmiiksi jo 1800-luvun puolella. Jumalanpalvelukset pidettiin suomeksi.³²

Vuonna 1899 tapahtuneet kenraalikuvernöörin ja arkkipiispan vaihtumiset merkitsivät myös kirkollisessa elämässä kansallisten virtausten loppumista. Antonin tilalle tuli tuolloin kiihkopanslavisti Nikolai. Hänen mukaansa Suomen hiippakunnassa virinneet kansalliset virtaukset viittasivat luterilaisuuteen tai olivat alttiina luterilaisvaaralle. Siksi kansalliset virtaukset saivat väistyä. Slaavinkieliset jumalanpalvelukset otettiin jälleen käyttöön.³³

Vuosi 1905, jolloin sisäpoliittiset ristiriidat kärjistyivät Venäjällä suurlakoksi, näytti avaavan uuden kehityskauden. Arkkipiispa Nikolain sijalle tuli tuona vuonna Sergei, joka suhtautui varsin myönteisesti kansallisiin tavoitteisiin. Ensimmäistä sortokautta seurannut »perustuslaillinen» kausi

³⁰ Pispala, emts. 20.

³¹ Koukkunen, emts. 223–225; Merikoski emt. 1944 s. 43.

³² Pelkonen, L., Seurakunnan vaiheet 1856–1917. Suojärvi 2. s. 102.

³³ Pispala, emts. 23; Koukkunen emts. 266–269.

ortodoksisessa kirkossa toi mukanaan uskonvapauslain. Uusi laki tuli voimaan Venäjällä 17.4.1905, Suomea koskemaan se ulotettiin helmikuussa 1906. Tämän lain mukaan ortodoksit saivat vapaasti vaihtaa uskontoaan. Näin ortodokseja koskeva vanha perinne, jonka mukaan ortodoksi ei voinut erota kirkostaan, kumoutui.³⁴

Aikaisemmin ortodoksisesta kirkosta eroavat saattoivat käyttää ns. Pietarin tietä. Tällöin uskonmuuttoa haluava pyysi ortodoksisen seurakunnan esimieheltä papintodistuksen – muuttokirjaa ei voinut saada – ja meni sen kanssa Pietarin suomalais-ruotsalaiseen seurakuntaan, jossa ei pidetty tarkkaa lukua siitä, mistä muuttaja tuli. Sen jälkeen kun ortodoksi oli päässyt Pietarin luterilaisen seurakunnan jäseneksi, sai hän sieltä muuttokirjan ao. pitäjän luterilaiseen seurakuntaan.³⁵

Siitä, kuinka moni suojärveläinen käytti tätä mahdollisuutta hyväkseen, ei ole tietoja. Todennäköistä on kuitenkin, että luterilaisuuteen kääntyminen oli suurinta sellaisissa pitäjissä joissa ortodoksit olivat vähemmistönä. Esimerkiksi Taipaleen seurakunnassa vuosina 1905 ja 1906 yhteensä 104 ortodoksia käytti hyväkseen Pietarin tietä vaihtaakseen uskontoaan. Laasosen laskelmien mukaan v. 1905 tätä tietä Suomessa yli 200 ortodoksia vaihtoi uskontokuntaa. Käännynnäiset olivat pääasiassa Ylä-Karjalasta.³⁶

Suomen itsenäistymiseen mennessä huomattava määrä ortodokseja kääntyi luterilaisuuteen. Esimerkiksi uskonnonvapauslain voimaantumisvuonna 1906 luterilaiseksi siirtyi 1235 ortodoksia, v. 1907 muuttajia oli 316 ja 1908 205 ortodoksia jätti uskontokuntansa. Suurimpia uskonmuuttajien

³⁴ Koukkunen, emts. 26–28; Laasonen, P. Vuonna 1905 annetun uskonnonvapauslain vaikutus Suomen ortodoksisessa kirkossa. Ortodoksia 21. (Joensuu 1972), s. 106–108.

³⁵ Hyttinen, T. Taipaleen ortodoksien uskonmuutot Liperin seurakuntaan 1905–1910. Proseminariesitelmä Joensuun korkeakoulussa 2.4.1979, s. 18.

³⁶ Hyttinen, emt. liite 6; Laasonen emts. 107.

keskuspaikkoja olivat kaupungit, esim. Joensuu. Sen sijaan sellaisissa pitäjissä, joissa ortodoksit olivat enemmistönä, esimerkiksi Ilomantsi ja Raja-Karjalan seurakunnat, uskonmuutto oli lähes olematonta.³⁷

Elokuussa 1907 pohdittiin ortodoksisten pappien keskuudessa uskosta luopumisen syitä. Valamoon arkkipiispa Sergein johdolla kokoontuneet papit näkivät tärkeimmäksi syyksi uskosta luopumiseen yleistyneet seka-avioliitot. Toiseksi tärkeäksi syyksi nähtiin »politiikan sekoittaminen kirkollisiin asioihin». Panslavistis-slavofiilisten aatteiden mukaisesti uskonto ja kansallisuus rinnastettiin toisiinsa ja siksi moni ortodoksi halusi muuttaa uskoaan luterilaisella alueella. Uskonmuuttoon tuskin olisi ryhdytty ellei luterilaiselta taholta olisi suoritettu painostusta. Näin esimerkiksi Taipaleen seurakunnassa yritettiin tehdä muotiasiaksi kääntyminen »Venäjän uskosta» »Suomen uskoon».³⁸

»Luterilainen agitatsioni» huomioitiin myös Valamon kouksessa. Karjalassa tapahtuvaa käännytystoimintaa varten olivat luterilaiset ja vapaakirkolliset piirit perustaneet omia lähetysjärjestöjään. Tärkein näistä oli vuonna 1906 perustettu Sortavalan evankelinen seura, jonka toiminta jyrkimmillään aliarvioi ortodoksisuutta ja pyrkimyksenä oli käännytystoiminta.³⁹

Suojärvellä, jossa käännyttäisyys oli lähes olematonta, oltiin huolestuneita lisääntyneestä luterilaisesta sisälähetystyöstä. Huolestumista lisäsi se, että Suojärven luterilainen vähemmistö antoi kaiken tukensa lähetystyölle. Tosin osa luterilaisista rauhoitteli ortodoksipapista vakuuttamalla, ettei Sortavalan evankelisen seuran tarkoituksena ollut ortodoksien käännyttäminen luterilaisuuteen, vaan yksinomaan

³⁷ Merikoski, emts. 325.

³⁸ Aamun Koitto 1907, s. 92–93; Hyttinen, emts. 12–16.

³⁹ Setälä, U. V. J., Suomalaista kirkollista idänpolitiikkaa 1917–1944. Suomen kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia n:o 82 (Helsinki 1970), s. 26; Laasonen emts. 111.

uskonnollisen kasvatus- ja valistustyön tekeminen.⁴⁰ Karjala-
lähetysten kärki suuntautuikin voimakkaasti ortodoksi-
alueitten hengelliseen tilaan: »Jos menemme Karjalaan, Ve-
näjänsä tai Suomen puolelle, niin vallitsee siellä täysi pimeys ja
täysi pakanuus. Eivät yhtään huonommassa asemassa ole
ihmiset Kiinassa ja Japanissa . . . Ei juuri mitään ole vuosisa-
tojen kuluessa tehty Karjalan hyväksi . . .»⁴¹

Suojärven ortodoksiset papit olivat myös huolissaan seu-
rakuntalaistensa uskonkäsityksestä. Annantehtaan pappi
Aleksanteri Karpin valitti sitä, että annantehtaalaisten kes-
kuudessa oli vielä kaikenlaista taikauskkoa ja ennakkoluuloja
varsinkin vanhemman polven keskuudessa. Vanhempien ih-
misten perustiedot kristinuskon perustotuuksista olivat hyvin
hämäriä. Aleksanteri Karpin näki tällaisen tilanteen selvän
syy: laaja lukutaidottomuus.⁴² Tämä väite pitääkin paikkaan-
sa, sillä vuonna 1900 Annantehtaan ortodokseista oli vielä
peräti n. 72 % lukutaidottomia. Suojärven ortodoksisessa
seurakunnassa tilanne oli hiukan parempi, mutta silti koko
pitäjän lukutaidottomuus oli vielä v. 1900 n. 61 %. Sitä mu-
kaa kuin koululaitosta kehitettiin aleni lukutaidottomuus,
mutta v. 1920 lukutaidottomia suojärveläisistä oli vielä noin
40 %. Tuolloinkin oli lukutaidottomista enemmistö Annan-
tehtaalla eli n. 57 % annantehtaalaisista oli vailla lukutai-
toa.⁴³

Laaja lukutaidottomuus huolestutti Aleksanteri Karpinia
siksi, että yksinkertainen rahvas, joka ei pystynyt tutustu-
maan oman uskontokuntansa totuuksiin, saattoi mieltä kiertä-
vien »ruotsien» saarnoihin. Karpin vaati tässä yhteydessä
seurakunnan jakoa ja toisen papin siirtämistä Annantehtaal-
le. Näin voitaisiin estää annantehtaalaisia kääntymästä luteri-
laisuuteen.⁴⁴

⁴⁰ Merikoski K. Suomalaisuustaiistelua Suojärvellä. Rajaseutu 1951, s. 44–45.

⁴¹ Sitaatti Kotimaa-lehdestä; Laasonen emts. 112.

⁴² Tietoja tehtaanpuoleisesta seurakunnasta v. 1906(MMA).

⁴³ Tilastokeskus: (Helsinki): väkilukutaulut 1900 ja 1920.

⁴⁴ Viite 42.

Tilanne muuallakin ortodoksien keskuudessa oli suurin piirtein samanlainen kuin Suojärvellä. Sergei Okulovin mukaan 1800-luvun lopulla useiden Suomen ortodoksisten seurakuntien hengellinen tila oli taantunutta. Kansa oli kiintynyt ulkonaisiin muodollisuuksiin: ristinmerkkien tekemisestä, maahankumarruksesta sekä ikonien suutelemisesta muodostui rituaaleja. Ne suoritettiin tietyt kerrat, tietyissä yhteyksissä vanhan totutun tavan mukaan, tajuamatta dogmaattista sisältöä. Kirkollisiin toimituksiin yhdistettiin kansan keskuudessa pakanallisia piirteitä, kuten esimerkiksi pakanallisten arpojen kutsuminen lapsen kastetilaisuuteen. Raja pakanallisten ja puhtaasti kirkollisten toimitusten välillä oli usein epäselvä etenkin rajaseutujen asukkaille.⁴⁵

Venäjän ortodoksinen kirkko ei luonnollisesti jäänyt sivusakatsojan osaan tapahtumissa, jotka »perustuslaillisella» kaudella kiihtyivät. Taisteluun ryhdyttiin luterilaisilta omakutuun ase-in. Pyhän Sergein ja Hermannin Veljeskunnan kokouksessa v. 1906 perustettiin sisälähetysjaosto ja saman vuoden kesällä kymmenkunta ortodoksia lähti sisälähetystyöhön eri puolille Karjalaa. Kertomuksissaan »retkeläiset» ilmoittivat pitäneensä noin 150 hartaushetkeä.⁴⁶

Sitä mukaa kun toinen sortokausi pääsi vauhtiin tiukkeni myös Venäjän kirkon ote. Sortavalan piispaksi nimitettiin Kipriano. Hänestä tuli »lähetysaarnaja» sekä Suomen että Itä-Karjalan alueelle. Kansallismielisten pappien äänitorvi Aamun Koitto lakkautettiin ja samalla Pyhän Sergein ja Hermannin Veljeskunnan toiminta tyrehtyi. Kiprianon aloitteesta ja venäläismielisten pappien toimesta perustettiin Karjalan Veljeskunta, jonka tuli toimia »luterilaisuuden keskityneiden voimien vastapainona». Seuran tavoitteena oli etsiä keinoja, joilla ortodoksista uskontoa saataisiin lujitettua ja

⁴⁵ Okulov S., Suomen ortodoksisen kirkon tila 1800-luvulla. Ortodoksia 1/1934 (Sortavala 1934) s. 3–5.

⁴⁶ Aamun Koitto v. 1906 s. 89–90, 100–101; Merikoski 1944 emts. 137.

luterilaisuuden ja suomalaisuuden vaara torjuttua Karjalassa.⁴⁷

Venäjän kirkon tiukentuva ote näkyi Suojärvellä siinä, että sinne nimitettiin ns. kolmas papisto, joka oli täysin venäläinen. Oma papisto joutui noudattamaan seurakuntaelämäänsään Venäjän kirkon määräyksiä entistä tarkemmin. Mutta ennen kaikkea kirkon tiukka ote näkyi venäläisten koulujen perustamisena.

Perusopetuksen venäläistäminen

Perusopetuksiksi nimitetään opetusta, joka katsotaan välttämättömäksi kaikille riippumatta siitä, minkä ammatin tai elämänuran kukin valitsee. Tämän opetuksen tavoitteet on asetettu eri aikoina eri tasoille. Aluksi tavoitteena oli kristinopin perusteiden ulkooppiminen. Kirkko ylläpiti opetusta eikä valtiovalta tukenut sitä rahallisesti.

Luterilaisella alueella kirkollinen opetus alkoi hahmottua jo 1600-luvulla. Perusvaatimuksena oli lukutaidon oppiminen, sillä kirkon mielestä ihminen, joka ei osannut lukea, ei myöskään pystynyt pitämään mielessään jatkuvasti kristinopin perustotuksia. Ortodoksialueilla tilanne oli kuitenkin toinen, sillä kirkon näkemys jäsentensä hengellisestä ravitsemisesta ja pelastuksesta sakramenttien kautta ei asettanut etusijalle opillista valistusta, vaan korosti uskoa sakramenttien voimaan ja pelastukseen. Tällainen asenne rasitti opetuksen alkuun saattamista ja kehittämistä.⁴⁸

Niinpä Suojärvellä ensimmäiset yritykset kirkollisen opetuksen antamiseksi tehtiin vasta 1840-luvulla. Tilanne paran-

⁴⁷ Keynäs V. Venäläistä kirkko- ja koulupolitiikkaa Itä-Karjalassa (Jyväskylä 1938), s. 84–85; 77–78; Keynäs V., Kyprianus venäläistyttämistyön johtajana Suomessa ja Itä-Karjalassa. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran vuosikirja XXVIII (Helsinki 1940), s. 96.

⁴⁸ Koukkunen H., Kreikkalaiskatolisen kansanopetuksemme alkuvaikeudet. Ortodoksia 18 (Joensuu 1968), s. 49–50.

tui vasta kun v. 1883 annettiin asetus lasten opetuksesta kreikkalais-venäläisissä seurakunnissa. Siinä määrättiin jokainen ortodoksinen seurakunta velvolliseksi antamaan alkuopetusta uskonopissa ja äidinkielen lukemisessa sellaisille lapsille, jotka eivät saaneet opetusta kodissaan. Asetuksen mukaisesti Suojärven seurakunta alkoi perustaa kiertokouluja ja niitä oli toiminnassa 1800-luvun lopulla jo kuusi. Vuonna 1907 perustettiin vielä seitsemäs kiertokoulu ja nämä seitsemän kiertokoulua toimivat aina oppivelvollisuuslain antamiseen saakka eli vuoteen 1921.⁴⁹

Yhden opettajan varassa toiminut kiertokoulu ei ollut aluksi kovin tehokas, mutta sitä mukaa, kun opettajat saivat asianmukaisen koulutuksen Sortavalan seminaarin yhteydessä olleessa kiertokoulujen opettajien valmistuslaitoksessa, opetuksen taso nousi. Kiertokoulujen opetuksessa uskonnolla oli keskeisin sija. Muita opetusaineita olivat äidinkieli, kauno- ja oikeinkirjoitus, laskento ja laulu. Ensimmäisen sortokauden lopulla opetusohjelmaan tuli venäjän alkeiden opettaminen. Vuonna 1904 seurakuntalaiset päättivät, että puolet kiertokoulujen oppiaineista oli opetettava venäjän kielellä. Samalla päätettiin, että opettajiksi tuli valita sellaisia, jotka osasivat opettaa sekä suomeksi että venäjäksi. Päätöksessä ei kuitenkaan mainita, mitkä oppiaineista tuli opettaa venäjän kielellä.⁵⁰ Päätöstä seuranneella »perustuslaillisella» kaudella venäjän käyttöönotto kuitenkin unohtui ja venäjän kielen opettaminen kiertokouluissa jäi vähäiseksi.

Kiertokoulujen oppilasmäärät kasvoivat huomattavasti 1900-luvun alussa. Vuonna 1901 laskettiin, että Suojärven lapsista n. 55 % kävi kiertokoulua. On todennäköistä, että lukumäärä vielä tästäkin kasvoi Suomen itsenäistymiseen mennessä. Kunnan laajuus, teiden puuttuminen ja suojärveläisten varattomuus aiheuttivat sen, että lapset mielellään lähetettiin kiertokouluun, sillä paikasta toiseen kiertävä opet-

⁴⁹ Koukkunen, 1977 emts. 59–92.

⁵⁰ Seurakuntakokouksen ptk. 14.11.1904 (MMA).

taja mahdollisesti opetuksen saamisen. Monelle suojärveläiselle lapselle kiertokoulu jäi ainoaksi suomalaiseksi kouluksi.⁵¹

Koulutaistelu kiihtyy

Vuoden 1883 asetukseen sisältyi ajatus kansakoulujen perustamisesta ortodoksiväestön keskuuteen. Kiertokoulut olivat välttämättömiä, sillä kansakouluun pääsyn edellytys oli alkeiden osaaminen lukemisessa ja kirjoituksessa.

Ensimmäiset kansakoulut Suojärvelle perustettiin jo vuonna 1887. Tuolloin Varpakylä ja Leppäniemi saivat kansakoulut. Senaatti avusti Suojärven kuntaa koulujen rakentamisessa. Seuraavan koulun perustamista saatiin odottaa vuoteen 1895, jolloin Salonkylään perustettiin kansakoulu.

Vuonna 1898 julkaistu piirijakoasetus pakotti Suojärven kunnan laatimaan kansakoulutoimesta kokonaisvaltaisen suunnitelman. Piirijakoasetus velvoitti kunnat jakamaan alueensa koulupiireihin, jotta jokaiselle lapselle voitiin taata perusopetuksen saaminen. Asetuksen mukaan tämä mahdollisuus oli olemassa, kun koulumatka ei muodostunut viittä kilometriä pitemmäksi. Kunnan oli rakennettava koulu, jos vähintään 30 kouluikäistä lasta oli koulupiirissä.⁵²

Kunta valitsi valiokunnan piirijakoa suorittamaan ja v. 1901 valmistui sen työ. Valiokunnan mukaan Suojärvi oli jaettava 10 koulupiiriin. Kuntakokous kuitenkin kieltäytyi toteuttamasta näin monen koulupiirin perustamista. Kuntalaisten mielestä 10 koulupiirin perustaminen veisi Suojärven kunnan talouden sekasortoiseen tilaan. Koulujen rakentamista voitaisiin ajatella vasta, kun isojako päättyisi ja perintökirjat jaettaisiin talonpojille.⁵³

Viipurin läänin kuvernööri määräsi laadittavaksi uuden

⁵¹ Seurakuntakokouksen ptk. 18.11.1901 (MMA).

⁵² Halila, A., Suomen kansakoululaitoksen historia III. Piirijakoasetuksesta oppivelvollisuuteen. Suomen tiedettä n:o 3 (Turku 1949), s. 26; 30–34.

⁵³ Kuntakokouksen ptk. 24.3.1901 (MMA).

piirijakoehdotuksen v. 1902. Valiokunta valmisteli uuden ehdotuksen ja siinä kunta oli nyt jaettu 11 koulupiiriin. Kuntakokous pysyi entisessä päätöksessään, ettei kunta voi yhteisillä varoilla toteuttaa tehtyä ehdotusta. Päätettiin, että se piiri joka halusi rakentaa koulun, sai sen tehdä omilla varoillaan.⁵⁴

Näin kunta ylläpiti vain kahta, Varpakylän ja Leppäniemen koulua, muitten koulujen perustaminen ja ylläpitäminen jäi yksityisille. Viipurin läänin kansansivistysseura oli v. 1899 perustettu suomalaisten kansakoulujen saamiseksi seuduille, joissa niitä tarvittiin. Seura tuki perustettuja kouluja niin kauan kunnes kunta suostui ottamaan ne huostaansa. Kansansivistysseuran toimesta Suojärvelle perustettiin v. 1899 Hautavaaran ja Kaitajärven kansakoulut.⁵⁵

Koulukysymyksen kiristyessä kansansivistysseuran voimavarat eivät riittäneet. Niinpä v. 1908 suomalaisuutta tukemaan perustettiin Sortavalan Edistysseura. Kansakoulu-aatetta tuki myös Karjalainen osakunta ja yksityisistä henkilöistä erityisesti Tilma Hainari. Sortavalan Edistysseuran ja Tilma Hainarin, »Raja-Karjalan koululaisten äidin», ansiosta Suojärvelle perustettiin toisen sortokauden aattona ja venäläisten koulujen perustamisen suurrynnäkön aikana yhteensä viisi kansakoulua. Näistä kouluista Kotajärven (per. 1911), Jehkilän (1913) ja Moisseinvaaran (1915) kansakoulut olivat Sortavalan Edistysseuran ylläpitämiä ja Kaipaan (1907) ja Vegaruksen (1909) Tilma Hainarin. Yksityisistä kansakouluista on kuitenkin todettava, että ne toimivat sattumanvaraisesti, sillä niiden toiminta oli kiinni rahakeräysten tuloista ja usein opettajien palkka oli onnesta riippuvainen.⁵⁶

Suojärvellä oli siis toiminnassa yhteensä kymmenen suomalaista kansakoulua ennen Suomen itsenäistymistä. Kui-

⁵⁴ Kuntakokouksen ptk. 28.6.1903 (MMA).

⁵⁵ Jääskinen A., Kansanopetuksen vaiheita. Laatokan Karjalan nousun vuosikymmenet. Toim. Y.-P. Mäkinen (Pieksämäki 1956) s. 114.

⁵⁶ Jääskinen, emts. 116.

tenkin kunta hoiti vain kahden – Varpakylän ja Leppäniemen – kansakoulun toiminnan. Kahdeksan muun kansakoulun toiminta oli yksityisten aktiivisuuden tulosta. Kunnan asenteeseen vaikutti lähinnä sen huono taloudellinen tilanne ja ennen kaikkea vuosisadan vaihteen jälkeen venäläisen tahon lisääntyvä aktiivisuus.

Ensimmäiset yritykset venäläisten koulujen perustamiseksi ortodoksialueille oli tehty jo 1870-luvulla. Yritykset kariutuivat kuitenkin vuoden 1883 asetukseen, joka vaati opetuksen suoritettavaksi kansan omalla kielellä. Suojärvi sai ensimmäisen venäläisen koulun v. 1894. Annantehtaan työväki oli jo 1880-luvun lopulta lähtien vaatinut venäläisen koulun perustamista lapsilleen. Annantehtaalta perustettu venäläinen koulu oli kuitenkin tarkoitettu pelkästään venäläisen työväestön lapsille.⁵⁷

Vuosisadan vaihteessa tapahtuneet poliittiset muutokset vauhdittivat venäläisten koulujen perustamista puhtaasti suomalaisen väestön keskuuteen. Suomen kenraalikuvernööriksi v. 1899 nimitetty N. I. Bobrikov oli esittänyt keisarille laatimansa täydellisen venäläistämishjelman. Suomalaisien vastuksesta huolimatta hän alkoi kenraalikuvernöörin virassaan toteuttaa ohjelmaansa. Hyvää tukea hän sai arkkipiispa Nikolailta, joka samana vuonna tuli kansallismielisen Antonin sijalle.⁵⁸

Bobrikovin ja Nikolain toiminnan tuloksena annettiin vuonna 1904 asetukset, jotka mahdollistivat venäläisten koulujen perustamisen myös suomalaisväestön keskuuteen. Helmikuussa 1904 annettu asetukset mahdollisti venäläisten koulujen perustamisen niihin seurakuntiin, joissa väestön enemmistö ei ollut venäjänkielistä. Opettajiksi sai valita henkilöitä, jotka eivät olleet Suomen kansalaisia. Heinäkuussa samana vuonna annettu asetukset taas mahdollisti Suomen ortodoksiselle hiippakuntahallitukselle »yksissäneuvoin Suomenmaan ken-

⁵⁷ Koukkunen, 1977 emts. 64–68.

⁵⁸ Pispala, emts. 23–24; Koukkunen, 1977 emts. 266–269.

raalikuvernöörin kanssa» alkeis- ja alempien koulujen perustamisen ja ylläpidon. Näin arkkipiispa Nikolai hiippakuntahallituksen puheenjohtajana sai tilaisuuden vaikuttaa venäläisten koulujen perustamiseen.⁵⁹

Suojärvellä Bobrikovin ja Nikolain suunnitelmat kohtasivat otollisen maaperän. Venäjän kieltä oli jo 1880-luvulta lähtien vaadittu opetusaineeksi. Venäjän kielen tarpeellisuutta suojärveläiset perustelivat poikkeuksellisilla oloilla. Lähinnä viitattiin Aunantehtaan rautaruukin toimintaan, jonka henkilökunta oli pääasiassa venäläistä. Kun vuoden 1883 asetuksen mukaan venäjää ei saanut kiertokouluissa opettaa, perustettiin yksityiskouluja, joissa venäjää opetettiin. Vuonna 1887 Suojärvellä toimi kolme yksityiskoulua, joissa kaikissa opetettiin venäjää. Yksi kouluista oli kirkkoherra Loginevskin kotona, kaksi muuta Annantehtaalla. Näissä kouluissa oli tuolloin kaksi kertaa niin paljon oppilaita kuin kiertokouluissa.⁶⁰

Arkkipiispa Nikolai tiedusteli 1900-luvun alussa Suojärven papistolta, halusiko Suojärvi venäjän kielen opetusohjelmaan. Molemmat papit ilmoittivat, että se oli seurakuntalaisten tahto, mutta pitäjistä ei löytynyt venäjän kielen opettajia.⁶¹ Kauan ei suojärveläisten kuitenkaan tarvinnut odottaa venäläistä koulua sillä välittömästi kun vuoden 1904 asetukset mahdollistivat venäläisten koulujen perustamisen suomalaisille, perustettiin Varpakylään Suojärven ensimmäinen venäläinen koulu, joka oli tarkoitettu suojärveläisille lapsille.

Arkkipiispa Nikolain kuolema ja poliittisten olojen muuttuminen katkaisi kuitenkin perusopetuksen venäläistämisyrietykset viideksi vuodeksi. Ensimmäisen sortokauden aikana ehdittiin perustaa kaikkiaan viisi venäläistä koulua Raja-Karjalan alueelle. Toisen sortokauden aikana lähinnä Kiprianon toimeliaisuuden ansiosta venäläisiä kouluja perustettiin ripe-

⁵⁹ Asetus N:o 16. Asetuskokoelma 1904; Asetus n:o 36. Asetuskok. 190.

⁶⁰ Pelkonen, Seurakuntakoulut s. 116–117.

⁶¹ Tönsi R., Kansakoulu venäläistämispolitiikan välineenä Suojärvellä toisella sortokaudella. Yl. Hist. pro-gradu-tutkielma (Joensuu 1975) s. 29.

ässä tahdissa, niin että Raja-Karjalan ja siihen läheisesti liit-
tyvällä alueella oli jo peräti 72 venäläistä koulua. Yksistään
Suojärvellä niitä oli v. 1916 toiminnassa peräti 14.⁶²

Kulttuuritaistelun tulokset

Parhaimman kuvan suomalaisten ja venäläisten taistelusta
ortodoksialueitten asukkaiden »kielestä ja mielestä» antaa
vuoden 1917 alun tilanteen tarkastelu. Seuraavaan tauluk-
koon olen koonnut yhteenvedon siitä, miten perusopetuksen
järjestäminen Raja-Karjalassa oli vuoteen 1917 mennessä ke-
hittynyt.

Taulukko 2: Salmin kihlakunnan suomalaiset ja venäläiset
koulut helmikuun alussa 1917.⁶³

I. SUOMALAISET KOULUT

1. Kansakoulut

	Koulujen lukumäärä	opettajien lukumäärä	oppilaitten lukumäärä
Impilahti	12	17	680
Korpielkä	6	6	165
Salmi	11	16	534
Suistamo	10	12	285
Suojärvi	10	10	303
YHTEENSÄ	49	61	1967

⁶² Koska Töntsi on perusteellisemmin selvittänyt toisen sortokauden tapahtumat
Suojärvellä, sivuutamme ne tässä vähällä huomiolla.

⁶³ Taulukko laadittu A. Sadovnikovin tiedustelujen pohjalta: Luettelo Karjalan kou-
luista (Karjalan koulukomitea, VA, Helsinki);
Piiritarkastajien kertomukset v. 1917–1918 (Kouluhallitus, VA) ja Suomen
kansanopetustilasto v. 1917 (SVT X).

2. Lastenkoulut

Salmi	4	4	174
Suistamo	1	1	34
YHTEENSÄ	5	5	208

II. VENÄLÄISET KOULUT

1. Venäjän kansanvalistusministeriön perustamat

Impilahti	13	16	313
Korpiselkä	1	1	16
Salmi	20	30	879
Suistamo	9	12	325
Suojärvi	10	12	375
YHTEENSÄ	53	61	1908

2. Karjalan Veljeskunnan perustamat

Impilahti	1	1	14
Salmi	5	5	170
Suojärvi	4	6	109
YHTEENSÄ	10	12	293

Salmin kihlakunnan lisäksi venäläisiä kouluja oli Sortavalan kaupungissa yksi, Sortavalan maalaiskunnassa kolme, Jaakkimassa kaksi ja Ilomantsissa kolme.

Salmin kihlakunnassa venäläisten koulujen määrä oli jo yli puolet kaikista kouluista vuoden 1917 alussa. Selvästi erottuvat Salmin, Impilahden, Suojärven ja Suistamon pitäjät. Kiinnostusta venäläisiä kouluja kohtaan osoittavat oppilasmäärät. Taulukon mukaan kaikkein halukkaimmin lapsensa venäläisiin kouluihin laittoivat suojärveläiset, Suojärvellä venäläistä koulua kävi 61 % lapsista. Lähes yhtä suuri kiin-

nostus venäläisiä kouluja kohtaan oli Salmissa, jossa n. 60 % lapsista oli venäläisessä koulussa vuoden 1917 alussa. Suistamalla lähes puolet koululaisista oli venäläisissä kouluissa. Sen sijaan Impilahdella kiinnostus venäläisiä kouluja kohtaan oli vähäisempää, sillä vaikka venäläisiä kouluja lukumääräisesti oli paljon, lapsista vain n. 32 % kävi niitä. Korpiselässä tilanne oli vielä jyrkempi; siellä venäläisessä koulussa oli vain noin 9 % lapsista. Näyttää siis siltä, että sellaisissa kunnissa, joissa luterilaisten määrä oli suuri, myös kiinnostus venäläisiin kouluihin oli vähäisempää. Niinpä venäläinen tahokaan ei näistä ollut niin kiinnostunut; Soanlahti, joka kuului Salmin kihlakuntaan jäi kokonaan ilman venäläistä koulua, sillä se oli puhtaasti luterilaista aluetta.

Opettajiston suhteen venäläiset koulut olivat jonkin verran paremmin »varustettuja». Opettajat niissä olivat poikkeuksetta venäläisiä, jotka eivät osanneet ollenkaan suomea.⁶⁴

Lopuksi voimme verrata venäläisten koulujen määrää Salmin kihlakunnan kuntien väestömäärään ja pinta-alaan.

Taulukko 3: Venäläisten koulujen määrä suhteessa Salmin kihlakunnan kuntien pinta-alaan ja väestömäärään.⁶⁵

Kunta	Pinta-ala	Väestömäärä	Asukkaita/ koulu	Venäl. koulu
Impilahti	889.4	12050	861	14 koulua
Korpiselkä	1308.5	3116	3116	1
Salmi	1440.1	12854	514	25
Suistamo	1507.7	8364	929	9
Suojärvi	3433.2	6708	479	14
Salmin kihlakunta	8578.9	43092	684	63

⁶⁴ Pekka Leukkusen haastattelu 28.8.1976; Maria ja Antonina Kostjalan ja Katri Tumanoffin haastattelu 1.8.1976.

⁶⁵ Luettelot Karjalan kouluista. Karjalan koulukomitea. VA.

Impilahti ja Salmi olivat väestömäärältään suurimpia kuntia ja nämä alueet saivatkin eniten kouluja.

Mikä sitten teki venäläisistä kouluista niin suosittuja? Kunnan kannalta katsottuna venäläisten koulujen perustaminen ei tuonut mukanaan taloudellisia rasituksia. Venäläisten koulujen paremmat sosiaaliset edut houkuttelivat köyhiä lampuoteja laittamaan lapsensa venäläiseen kouluun. Kouluissa lapset saivat ilmaisen ruuan ja vaateavustusta. Myös stipendi- ja palkkiojärjestelmä oli käytössä. Pitkämatalaisille oli järjestetty ilmainen majoitus.⁶⁶ Näitä etuja eivät suomalaiset kansakoulut voineet tarjota ja oli luonnollista, että lähes omavaraistaloudessa elävät suojärveläiset käyttivät hyväkseen venäläisten koulujen tarjoamia etuja.

Tärkeä motiivi oli myös venäjän kielen oppiminen. Vanhemmat halusivat lapsiensa oppivan tärkeän venäjän kielen taidon, sillä sitä tarvittiin työ- ja kauppamatkoilla Venäjän puolella.

Venäläistyttämistä suojärveläiset eivät näytä tiedostaneen. Suojärveläiset tunsivat olevansa karjalaisia, mutta vallitsevassa tilanteessa suomalaisia kouluja ei nähty niin tarpeellisiksi kuin venäläisiä. Patriarkaalinen suurperhelaitos saattoi olla myös yksi lisäselitys venäläisten koulujen oppilasmäärän suuruuteen. Nimittäin yhden kouluuässä olevan suurperheen lapset saattoivat muuttaa hetkessä tilanteen kouluissa venäläisvoittoiseksi.⁶⁷

Venäläisten koulujen suosimiseen on etsitty monenlaisia muitakin syitä: jumalanpalveluskielen säilyttäminen, oppilaitten Valamossa käynnit, Romanov-suvun 300-vuotisjuhlat jne. Nämä kaikki tuntuvat kuitenkin hyvin kaukaa haetuilta.⁶⁸

Vuonna 1917 Venäjällä tapahtuneet vallankumoukset muuttivat tilanteen kokonaan. Suomen itsenäistyminen sulki rajan itään päin ja samalla se merkitsi rajaseutujen suomalaistamisen

⁶⁶ *Petrisalo*, emts. 48.

⁶⁷ *Töntsi*, emts. 15–17, 90.

⁶⁸ *Töntsi*, emts. 92.

alkua. Olojen kehittyminen helmikuun vallankumouksen jälkeeseen vaatiikin oman laajemman selvityksen.

SUMMARY

Tapio Hämynen, On The Border of Two Cultures. The Question of Church and School in Suojärvi 1900–1917

During the two first decades of this century Karelia was a battle field between two cultures, eastern and western. The Karelians, Finnish by nation but Orthodox by religion were part of this battle field. Finland was an autonomous part of the Russian Empire. The national leaders of Finland wanted to incorporate Karelia more tightly into Finland whereas the Pan-Slavistic movements of Russia wanted to see Karelia which already shared the Russian religion as an organic part of the empire.

The schools, founded and supported mainly by the Churches, played a very important role in this cultural contest. The teacher training seminary in Sortavala, established in 1880, was seen by the Russian Orthodox authorities as a tool against Orthodoxy. The position of the Orthodox parishes was strengthened when they were organized as a separate diocese of Finland in 1892. Lutheran religious education was directed to Orthodox areas. The need of schools was there very urgent. Thousands of Orthodox were converted to Lutheran faith before the independence of Finland particularly in the areas where they were in minority. Orthodoxy preserved its vitality by custom but the intellectual understanding by the Orthodox of their faith was rather poor, because most of the clergy was Russian. Although the services had been celebrated in Finnish in many parishes, Slavonic was introduced again in 1899, because the nationalistic movements in the Finnish Orthodox Church were considered by the new archbishop Nikolai to be of Lutheran influence.

In Suojärvi where the population was practically speaking totally Orthodox, seven ambulatory schools were established to teach literacy and Christian faith by 1907. The teachers had to be bilingual. The first municipal elementary schools were established in Suojärvi in 1887. According to the law the municipality had been obliged to build 10 or 11 schools, but it was considered to be financially impossible. Some private organisations assumed the sponsorship of some elementary schools, and by the independence of Finland there were about 10 Finnish schools.

Along with this, the first Russian school was established in Suojärvi in 1894. The pupils were mainly children of the Russian workers and officers. When the plans to russify Finland were put into practice by general-governor Bobrikov since 1899, Russian schools were rapidly established in many villages among the Finnish Karelians, too. In 1916 there were already 14 Russian schools in Suojärvi.

The Russian schools were rather popular among the people. They were maintained by the Russian ecclesiastical authorities and did not cause any financial burden to municipality. They could provide free board for the pupils and also assist them in clothing. Also scholarships were offered. This was not possible in the Finnish schools. Besides this, Russian language was considered to be very useful because trade contacts to Russia were naturally very frequent. Many Karelians had also relatives on the other side of the border. Although these schools were established in order to join Karelians more tightly to Russia, the inhabitants of Suojärvi did not themselves seem to be conscious of it.

Olavi Merras

AJANLASKUONGELMAT KANSALLISTUVASSA
SALMIN KREIKKALAIS-KATOLISESSA
SEURAKUNNASSA*

Uuteen ajanlaskuun siirtyminen kirkollisten juhlien viettämisessä oli 1900-luvun alussa yleisortodoksinen kysymys, joka oli ollut esillä useissa ortodoksisissa kirkkoissa, myös Venäjällä, mutta yhteistä päätöstä ei oltu saatu aikaan. Suomalaiset ortodoksit halusivat siirtyä uuteen ajanlaskuun eli gregoriaanisen kalenterin noudattamiseen, koska vanha ajanlasku eli juliaaninen kalenteri aiheutti monenlaisia yhteiskunnallisia haittoja vähemmistönä ja hajaannuksessa elävän kirkon jäsenille. Myös Suomen hiippakunnan venäjänkielisten jäsenten keskuudessa oltiin myöntäviä ajatukselle.¹

Siirtyminen uuteen ajanlaskuun Suomen ortodoksisissa seurakunnissa oli esillä jo Valamon hiippakunnallisessa kokouksessa vuonna 1905. Kuitenkin vasta vuonna 1917 oli asia kypsynyt niin paljon, että uuteen ajanlaskuun siirtymisestä kyettiin Suomessa tekemään myönteiset päätökset. Ollessaan Moskovan kirkolliskokouksessa syksyllä 1917 piispa Serafim esitti Suomen ortodoksien ajanlaskupäätökset patriarkka Tihonille, joka synodinsa kanssa antoi hänelle oikeuden harkintansa mukaan myöntää niiden seurakuntien papistolle, missä osoittautuisi välttämättömäksi, luvan toimittaa asetuksen mukaisia jumalanpalveluksia pyhäpäivinä uuden ajanlaskun mukaan niitä seurakuntalaisia varten, jotka sitä haluaisivat. Tiedon päätöksestä piispa Serafim ilmoitti Suo-

* Artikkelin pohjautuu laudatur-tutkielmaani Raja-Karjalan kansallistuva ortodoksisuus. Salmin kreikkalaiskatolinen seurakunta 1917–1936. Helsingin yliopisto 1979.

¹ Setälä, U V J, Kansallisen ortodoksinen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925. Diss. Helsinki 1966, ss. 74–75.

meen sähkeitse marraskuun lopulla. Seurakuntien tuli nyt käsitellä ajanlaskukysymystä yleisissä seurakunnankouksissa.²

*Uuteen ajanlaskuun siirtyminen
Salmin seurakunnassa*

Useat seurakunnat siirtyivätkin käyttämään uutta ajanlaskua jo joulukuun 6. päivästä 1917 lähtien. Myös Salmin seurakunnan neuvosto käsittelee asiaa marraskuussa. Se totesi, että uudesta ajanlaskusta päättävä seurakunnankokous voidaan pitää ainoastaan kirkossa. Neuvosto päätti kutsua asiaa käsittelevän seurakunnankokouksen koolle 24.12.1917 (vanhaa lukua). Asiaa haluttiin kuitenkin kiirehtiä mahdollisesti siksi, että haluttiin päästä viettämään joulua uuden ajanlaskun mukaan. Neuvosto päätti kokouksessaan 24.11.1917 esittää uuteen ajanlaskuun siirtymisen ratkaistavaksi jo 3/16.12.1917 pidettävässä seurakunnankokouksessa.³ Tässä kokouksessa Salmin seurakunta päätti äänin 86–37 ryhtyä noudattamaan uutta ajanlaskua 19.12.1917 alkaen.⁴ Kirkkoherra Ivan Michailov ja maisteri Pekka Setkänen ilmoittivat päätöksestä sähköellä piispa Serafimille pyytäen päätöksen vahvistamista. Samanaikaisesti Salmin seurakunnan papisto lähetti erikseen oman sähkönsä piispalle. Siinä papit ilmoittivat olevan luultavaa, että vanhan ajanlaskun kannattajat ryhtyvät vaatimaan juhla jumalanpalvelusten toimittamista »vanhana jouluna». Papit kysyivät, miten tapauksessa tulisi menetellä.

² Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen arkisto (SOKHA), Kuopio, Kirkolliskokouksen pöytäkirja 1921: Valmistusvaliokunnan mietintö; Setälä 1966, 74–76.

³ Mikkelin maakunta-arkisto (MMA), Mikkelä, Salmin kreikkalaiskatolisen seurakunnan arkisto (Salmi SA), seurakunnan neuvoston pöytäkirjat (IICb1) 4/17.11.1917; 24.11.1917; SOKHA kirkolliskokouksen pk 1921: Valmistusvk:n mietintö; Solntsev, Sergei, Suomen itsenäinen ortodoksinen kirkkokunta ensimmäisen vuosikymmenen kuluessa 1918–1929; Aamun Koitto 21–22/1928. Sortavala, s. 250.

⁴ Laatokka-lehti 92/18.12.1917; 15/5.2.1918; Aamun Koitto 1/1918, 8.

kun kannattajat syyttivät myöhemmin Salmin papistoa, piispaa ja kirkollishallitusta Salmin vanhaan ajanlaskuun paluun taustavoimiksi. Piispa Serafim ja kirkollishallitus lienevät kuitenkin vain noudattaneet lokakuun 1917 Valamon hiippakunnallisen kokouksen päätöksiä ja patriarkka Tihonin synodeineen myöntämään lupaa ajanlaskuun nähden, että ajanlasku on seurakuntien sisäinen asia. Kirkollisessa juhlakalenterikysymyksessä ei ollut olemassa mitään lopullista päätöstä. Kaikki kalenteriin liittyvät kysymykset hoidettiin väliaikaisena järjestelyinä.¹¹

Paluu vanhaan ajanlaskuun oli tuntuva takaisku niille toiveille, jotka tähtäsivät Salmin seurakuntaelämän kansallistumiseen. Uusi ajanlasku olisi niveltänyt seurakunnan muun Suomen elämänrytmiin ja suomalaisuuden tärkeäksi kokeiksi seurakuntiin. Uuden luvun puoltajia olivat mm. kansakoulunopettajat, jotka työssään kokivat vaikeutena kahden ajanlaskun käytön. He toivoivat papiston edistävän uuteen ajanlaskuun sopeutumista seurakuntalaisten keskuudessa, mihin tehtävään papiston nauttima arvovalta olisi hyvin sopinut. Tällaiseen tähtäsi salmilaisen opettajan Vilho Rainion Aamun Koitossa julkaistu 27.12.1917 Salmassa päivätty kirje. Hänen mielestään ajanlasku oli puhtaasti tekninen kysymys, jolla ei ollut tekemistä uskonnon olemuksen eikä uskon sisällön kanssa.¹² Ensimmäisen ajanlaskuäänestyksen aikoihin 1917 kansan keskuudessa tuskin oltiin täysin tietoisia siitä, mitä oli tekeillä. Vain aktiivisimmat olivat liikkeellä. Mutta toinen äänestys 1919 oli jo saanut kansan mielenkiinnon heräämään. Kansallisen herätteen saaneet henkilöt uskoivat, että ajanlaskukysymystä käsiteltäisiin Salmassa yhtä järkevästi kuin esim. Sortavalan seurakunnassa. Olosuhteet Salmassa olivat kuitenkin toisenlaiset. Siellä väestö

¹¹ MMA Salmi SA IIAa1 13/25.1.1920; 94/17.5.1920; SOKHA kirkolliskokouksen pk 1921: Valmistusvk:n mietintö; Aamun Koitto 12/1920, 94, 95; Laatokka 4/13.1.1921.

¹² SOKHA kirkolliskokouksen pk 1921: Valmistusvk:n mietintö: Aamun Koitto 2/1918, 16.

oli yli 90 %:sesti ortodoksiseen kirkkoon kuuluvaa ja suureksi osaksi oppimatonta. Kirjallisen valistuksen merkitys oli vähäinen. Ortodoksinen usko näkyi kansan kirkollisissa tavoissa, joihin näkyvästi liittyisi kirkollinen ajanlasku. Näistä tavoista luopumisen monet katsoivat merkitsevän myös uskosta luopumista. Sopeutuakseen uuteen tilanteeseen useat olivat viettäneet kirkollisia juhlia molempien kalentereiden mukaan.¹³

Ajanlaskukysymys kuohuttaa seurakuntaa

Vanhaan ajanlaskuun siirtymisestä huolimatta kahden ajanlaskun käytäntö säilyi Salmin seurakunnassa, sillä vähemmistöön jääneet uuden luvun kannattajat vaativat heille kuuluvia oikeuksiaan oman ajanlaskun mukaiseen jumalanpalveluselämään. Hiippakunnan piispa salli toimittaa jumalanpalvelukset sekä uuden että vanhan ajanlaskun mukaan ja kehotti Salmin papistoa toimittamaan uuden luvun kannattajien toivomia palveluksia toisesta joulupäivästä 1919 lukien. Kirkollishallituksen yleisenä periaatteena oli ollut myöntää papeille lupa toimittaa jumalanpalveluksia seurakunnan ajanlaskuvähemmistön toiveitten mukaan silloin, kun vähemmistö muodosti merkittävän ryhmän ja pyysi jumalanpalveluksia ajoissa.¹⁴

Seurakunnankokouksen 7.9.1919 tekemästä päätöksestä siirtyä vanhaan ajanlaskuun tehtiin valitus. Siihen antamassaan vastineessa kirkkoherra Ivan Feodorov ehdotti, että kirkollishallitus itse ratkaisisi ajanlaskukysymyksen tai lainsäädännön kautta päätettäisiin ajanlaskun noudattaminen. Piispa Serafimille osoittamassaan venäjänkielisessä kirjeessä

¹³ SOKHA kirkolliskokouksen pk 1921: Valmistusvk:n mietintö; Solntsev 1928, 253.

¹⁴ SOKHA kirkolliskokouksen pk 1921: Valmistusvk:n mietintö; Solntsev 1928, 253.

hän toivoi ajanlaskukysymyksessä mitä ratkaisua tahansa, kunhan vain päädytään yhteen ajanlaskuun. Papisto oli voimaton tässä kysymyksessä omassa seurakunnassaan.¹⁵

Ajanlaskuriita repi pahasti seurakunnan sisäistä elämää. Tämän asian ympärillä tapahtui jatkuvaa rähinöintiä, minkä seurauksia myös papisto sai kärsiä. Seurakuntalaisten keskinäisissä kahinoissa mentiin jopa niin pitkälle, että niitä selviteltiin oikeuden edessä. Kiistan kumpikin osapuoli syytti asiassa papistoa. Kiista kiihtyi aina jonkin suuren kirkollisen juhlan edellä. Papistoa uhattiin virasta erottamisella, maasta karkoittamisella ja jopa murhalla. Papisto halusi pysyä puolueettomana ja odotti ajanlaskukysymyksessä ratkaisua seurakunnan ulkopuolelta.¹⁶

Vanha ajanlasku tuntui elävän kuin omalla painollaan. Vanhemman seurakuntaväen keskuudessa ei muuta ajanlaskua tunnettukaan. Monet seurakuntalaisista lukutaidottomina laskivat sen mukaan kirkon juhlat ja pysyivät näin ajankulussa mukana. Salmista oltiin jatkuvasti kosketuksissa Valamon luostariin, jonne suurina juhlina ja viikonloppuisin tehtiin säännöllisesti pyhiinvaellusmatkoja. Suomen luostareissa ei ollut minkäänlaista liikettä uuden ajanlaskun suuntaan. Luostarien käytäntö heijastui kansan keskuudessa. Ajanlaskuriidat olivat sekoittaneet pahoin monen ortodoksisen seurakunnan elämän muuallakin kuin Raja-Karjalassa. Tilanne oli muodostunut hankalaksi. Toiset ortodoksit olivat työssä tai koulussa samaan aikaan, kun toiset viettivät juhlaa. Yhteiskunnan jokapäiväinen elämä häiriytyi tästä johtuen monin paikoin. Suomen hallitus halusi tilanteeseen ratkaisun. Valtioneuvoston esityksestä kirkollishallitus istunnossaan 3.2.1921 päätti kutsua vuoden 1919 kirkolliskokouksen edus-

¹⁵ MMA Salmi SA IIAa1 13/25.1.1920; 15/28.1.1920; 94/17.5.1920; Solntsev 1928, 254.

¹⁶ MMA Salmi SA IIAa1 13/25.1.1920; 28.1.1920; 94/17.5.1920; Solntsev 1928, 253, 254; vert. Laatokka 76/15.7.1922, Ajanlaskukiista Kyyrölässä.

tajat ylimääräiseen kirkolliskokoukseen Sortavalaan 9–10.3.1921.¹⁷

Kirkolliskokoukseen menijöitä varten järjestettiin Salmin seurakunnassa 6.3.1921 evästyskokous, minkä tarkoituksena oli ilmaista seurakunnan kanta ajanlaskukysymyksessä. Kokous muodostui sekasortoiseksi ja erityisesti sen laillisuudesta kiisteltiin. Osa seurakunnan neuvoston jäseniä ja uuden ajanlaskun kannattajia, mm. J A Seise, W Aarnio ja F Koverkoi, vastusti kokouksen laillisuutta. Heidän mielestään kokousta ei oltu kutsuttu koolle asetuksen ja seurakunnan aikaisemman päätöksen mukaisesti. Myöskään esillä ollutta asiaa ei oltu käsitelty seurakunnan neuvostossa. Seurakunnan kirkkoherra ilmeisesti taas tahtoi toimia asian kiireellisyyskysymyksen huomioiden. Käydyssä äänestyksessä kokouksen laillisuutta kannatti 106 seurakuntalaista ja sitä vastusti 48. Lisäksi annettiin 15 hylättyä ääntä. Tässä vaiheessa uuden ajanlaskun kannattajat poistuivat kokouksesta. Seurakunnankokous päättyi yksimielisesti antamaan kirkolliskokousedustajille evästyksen, että kirkolliset juhlat sallittaisiin edelleenkin viettää vanhan ajanlaskun mukaan.¹⁸

Salmin seurakunnan ajanlaskukiistaa käytiin vielä Sortavalan ylimääräisessä kirkolliskokouksessa 9–10.3.1921. Papis-ton valitsemana edustajana kokouksessa oli kirkkoherra Ivan Feodorov. Kokoukseen varamiehenä Salmin seurakuntaa edustamaan tullut Pekka Setkänen ilmaisi kantanaan, ettei valistustyössä ajanlaskuasiassa ollut Salmissa mitään hyötyä, ja yksi kiihottaja saattaa tehdä aikaansaadun työn tyhjäksi. Hänen mielestään ajanlaskuriidan molemmat osapuolet ovat ilmaisseet odottavansa ulkopuolista ratkaisua ja tyytyvänsä siihen. Puheenvuoronsa lopuksi Pekka Setkänen luki kreikkalaiskatoliselle kirkolliskokoukselle osoitetun Salmin seurakunnan neuvoston kuuden jäsenen V Aarnion, G Burtsorf-

¹⁷ Aamun Koitto 3/1921, 23; 4/1921, 30, 31.

¹⁸ MMA Salmi SA IICb1 27.7.1920; IICa1 6.3.1921; SOKHA kirkolliskokouksen pk 1921; Asetuskokoelma 1918 n:o 185 26.11. §§ 211, 212.

fin, S Nahkasen, I Saavalaisen, J A Seisen ja P Setkäsen 7.3.1921 allekirjoittaman kirjelmän. Siinä kerrattiin jumalanpalveluskielestä käytyjä riitoja ja pohdittiin 6.3.1921 pidetyn seurakunnankokouksen laillisuutta. Molemmissa kysymyksissä ongelman aiheuttajana nähtiin kirkkoherra Ivan Feodorov. Kuuden neuvoston jäsenen allekirjoittamaa kirjelmää voitaneenkin pitää häntä vastaan tähdättynä voimakkaana julkisena hyökkäyksenä. Lisäksi kirjelmän julkituomisella haluttiin ilmaista, että Salmassa oli uuden ajanlaskun kannatusta, mikä ei kaikkien seurakunnasta kokoukseen tulleiden edustajien käyttäytymisessä ehkä näkynyt. Kirkkoherra Ivan Feodorov katsoi kirjallisessa vastineessaan tulleen aiheetta loukatuksi ja pyysi vapautusta kirkolliskokouksen jäsenyydestä. Asia saatiin kuitenkin sovittua.¹⁹

Kirkolliskokous ratkaisi äänin 46–11 ajanlaskukysymyksen uuden ajanlaskun hyväksi. Uuden gregoriaanisen kalenterin piti tulla käyttöön 5.10. vanhaa ja 18.10 uutta lukua vuonna 1921. Salmassa ja muissa vanhaa ajanlaskua noudattavissa seurakunnissa sekä luostareissa siirryttiin tuolloin häiriöittä uuteen kalenteriin.²⁰

Ajanlaskuriidat jatkuvat 1922

Rauhoittuminen ajanlaskukysymyksessä vuoden 1921 kirkolliskokouksen päätöksen jälkeen oli näennäistä ja toivottu tulos jäi lyhytaikaiseksi. Moskovan patriarkka Tihon kieltäytyi antamasta siunausta suomalaisen kirkolliskokouksen ajanlaskupäätökselle. Hän näki kysymyksen olevan yleisortodoksisen, jollaisen ratkaisemiseen hänellä ei ollut mahdollisuuksia. Niinpä toiminta vanhan ajanlaskun puolesta kiihtyi venäjänkielisissä seurakunnissa, joista se levisi myös

¹⁹ SOKHA kirkolliskokouksen pk 1921.

²⁰ SOKHA kirkolliskokouksen pk 1921; MMA Salmi SA IICb1 20.2.1922; Aamun Koitto 15–16/1921; Solntsev 1928, 255; Setälä 1966, 76, 77.

Raja-Karjalan seurakuntiin.²¹ Laatokka-lehti protestoi vuodenvaihteessa 1921–1922 voimakkaasti ajanlaskusymyksessä syntynyttä uutta tilannetta vastaan. Tammikuun puolella välissä lehti julkaisi nimimerkin »Eräs salmilainen» laajan artikkelin, jossa käsiteltiin salmilaisten riitoja jumalanpalveluskielestä ja ajanlaskusta. Pääsylliseksi kaikkiin riitoihin leimattiin Kirkkojoen kylässä asuva kauppias Pietari Tuutti. Artikkelin kirjoittaja näki vanhan luvun kannattajien toiminnan menettäneen uskonnollisen sisältönsä ja olevan poliittista kapinaa suomalaista yhteiskuntaa ja sen lakeja vastaan. Artikkelissa yritettiin todistaa kansan jo hyväksyneen uuden ajanlaskun ja sopeutuneen siihen. Salmilaisten keskeisessä uskonnollisen elämän ja juhlaperinteen muodossa, praasniekoissa, oli noudatettu uutta lukua. »Rahvaan markkinat» uuden joulun alla olivat onnistuneet, ja uuden luvun juhlien lähestyessä advoja oli kuljetettu kuormittain kyliin.²²

Arkkipiispa Serafim lähetti Salmin kirkkoherralle 12.1.1922 yksityiskirjeen, jossa hän kehotti seurakunnan papistoa toimittamaan jumalanpalveluksia myös vanhan luvun mukaan. Seurakunta sai näin piispallisen siunauksen käyttää kahta ajanlaskua. Kirjeen sisältö näytti tulleen tunnetuksi joillekin seurakuntalaisille, koska kirkkoherralta heti tiedusteltiin, miten hän aikoo toimia piispan kehotuksessa noudattaa myös vanhaa ajanlaskua kirkon juhlissa. Papisto ei kuitenkaan välittömästi ruvennut noudattamaan kehotusta, vaan kirje esitettiin seurakunnan neuvostolle. Neuvoston mielestä arkkipiispalla ei ollut oikeutta vahvistettujen lakien ylittämiseen. Papistoa kehoitettiin noudattamaan juhlapäivien vietyä »voimassa olevia asetuksia».²³ Uuden ajanlaskun kannattajien mielestä arkkipiispa Serafimin lähettämän kirjeen taustavoimina olivat olleet entisen Karjalan veljeskunnan Salmisassa asuvat jäsenet, jotka ajanlaskusymyksessä olivat olleet

²¹ Laatokka 1/3.1.1922; 63/13.6.1922; Solntsev 1922, 5, 6; Setälä 1966, 109–111.

²² Laatokka 148/29.12.1921; 1/3.1.1922; 5/14.1.1922.

²³ MMA Salmi SA IICb1 18.1.1922; Laatokka 7/19.1.1922.

jatkuvässä yhteydenpidossa hänen kanssaan. Salmin kansallisen rintaman mielestä vanhan ajanlaskun kannattajat tietäen ajanlaskukysymysten saaman uuden käänteen olivat pyytäneet piispalta toimitettavaksi jumalanpalveluksia oman kalenterinäkemäksensä mukaisina juhlina. Ja arkkipiispa Serafim suostui pyyntöön.²⁴

Helmikuussa seurakunnanuevosto sai kirkollishallituksen yleiskäselyn ajanlaskuasiassa. Vastauksessa todettiin, ettei Salmin eri kirkoissa ole pidetty jumalanpalveluksia vanhan luvun mukaan 18.10.1921 jälkeen. Papistolle ei myöskään oltu esitetty mitään yleisiä vaatimuksia vanhan ajanlaskun mukaisista palveluksista. Vain arkkipiispalle oli tehty anomuksia. Manssilassa oleva pappismunkki oli kuitenkin yksityisestä toivomuksesta toimittanut kynttilänpäivän jumalanpalvelukset vanhan luvun mukaisesti.²⁵

Salmin ajanlasku ja opetusministeriö

Ajanlaskukäsymys tuli jälleen esille Salmissa vuoden 1923 alkupuolella. Kauppiaat Pietari Tuutti Kirkkojoelta ja Mikael Röppänen Manssilasta sekä Andrei Ärmänen ja Aleksander Lasarev olivat toimittaneet seurakunnalle allekirjoittamansa ja 24.1.1923 päiväämänsä kirjeen, jossa he pyysivät kutsuimaan pikaisesti koolle seurakunnankokouksen käsittelemään ajanlaskukäsymystä vanhaar ajanlaskuun palaamiseksi. Seurakunnanuevoston mielestä kalenterikäsymys oli ratkaistu ja päätös lainvoimainen. Näin perustellen uevosto kieltäytyi esittelemästä asiaa seurakunnankokoukselle. Kalenterikäsymyksen käsitteily olisi kapinointia maan lakeja ja säädöksiä vastaan. Koska ajanlaskuerimielisyydet olivat saaneet aikaan kiihkeitä riitoja seurakunnassa, kirkkoherra Ivan Feodorov

²⁴ Valtionarkisto (VA): Opetusministeriön arkisto (OpMA) 463/93 AD 1923.

²⁵ MMA Salmi SA IICb1 20.2.1922.

lähetti vanhan ajanlaskun kannattajien kirjeen kirkollishallitukselle kysyen samalla toimintaohjeita juhlakalenteriin nähden.²⁶

Vanhan luvun kannattajat eivät tyytyneet neuvoston päätökseen, vaan Pietari Tuutin johdolla laativat 23.2.1923 opetusministerille osoitetun ajanlaskua koskevan adressin. Sen allekirjoitti 500 vanhan ajanlaskun kannattajaa, joista osa lukutaidottomana oli kirjoittanut puumerkkinsä anomukseen. Adressi jätettiin henkilökohtaisesti opetusministerille. Vanhan ajanlaskun kannattajat eivät halunneet siinä asettaa kyseenalaiseksi asiassa tehtyä virallista päätöstä ja halusivat kunnioittaa niitä, jotka viettivät juhlat uuden ajanlaskun mukaan. Anojat esittivät, että saisivat viettää juhlat siinä järjestyksessä kuin he olivat tottuneet tekemään. Kyseessä oli heidän uskonvakaumukseensa liittyvä asia, josta poikkeaminen aiheutti heille tunnonvaivoja. Siksi anojat pyysivät, että seurakunnan kirkko luovutettaisiin heidän käyttöönsä vanhan ajanlaskun mukaisina juhlapäivinä.

Tämä nöyrä ja uskollisuutta omalle uskonperinteelle osoitava anomus sai kirkollishallituksen taholta 27.3.1923 kylmän kohtelun. Lausunnossaan se ilmoitti, että kirkon luovuttaminen maallikoiden käyttöön oli kirkon sääntöjen vastaista. Tässä tapauksessa kaikki anojat olivat maallikoita eikä kirkkoa voitu luovuttaa heidän käyttöönsä. Näin kirkollishallitus tendenssimäisesti puuttui maallikoiden oikeuteen saada kirkko käyttöönsä, kun taas anojat ilmeisesti olivat tarkoittaneet pappien heille toimittamia jumalanpalveluksia vanhan luvun juhlina. Arkkipiispa Serafim oli kirkollishallituksen muiden jäsenten kanssa samaa mieltä maallikoiden oikeudesta kirkon käyttöön. Omassa lausunnossaan hän kuitenkin korosti, että Salmin papiston olisi toteutettava opetusministerille esitetty pyyntö jumalanpalvelusten toimittamisesta vanhan ajanlaskun mukaan juhliansa viettävälle. Arkkipiispa huomautti, että seurakunnan virallinen kalenteri olisi ilman muuta uusi ajan-

²⁶ MMA Salmi SA IICb1 9.2.1923; IIAa1 38/10.2.1923; Laatokka 35/21.3.1923.

lasku.²⁷ Rovasti Sergei Solntsevin mukaan anomus vaikutti omituiselta. Vain poikkeustapauksissa maallikko voi toimittaa asianmukaisesti vihityssä kirkossa hetkipalveluksen, muttei suinkaan kokonaista vuorokautista jumalanpalvelus-sarjaa. Hänen mielestään salmilaiset oli houkuteltu tekemään kirkon kanonien vastainen anomus käyttäen hyväkseen heidän tietämättömyyttään asiassa. Opetusministeriön mielestä vuoden 1921 kirkolliskokouksen ajanlaskussa tekemää päätöstä ei ollut mahdollista muuttaa millään tavalla ja hylkäsi anomuksen tältä osin. Anomusta kirkon saamiseksi anojien käyttöön ei otettu käsiteltäväksi. Kirkkoon oli aina mahdollista mennä yksityiseen hartauteen myös vanhan ajanlaskun juhlina. Päätös annettiin 4.4.1923.²⁸

Vuonna 1923 vanhan ajanlaskun pääsiäinen oli viikon kulluttua uuden ajanlaskun juhlasta. Manssilassa pappismunkki Gleb toimitti vanhan luvun mukaan pääsiäisjuhlan jumalanpalvelukset. Myös rukoushuoneisiin kokoonnuttiin toimittamaan maallikkopalveluksia. Huomattava vanhan luvun pääsiäisyön jumalanpalvelus pidettiin Uudenkylän tšasounassa, jonne väkeä oli kokoontunut pitkienkin matkojen takaa. Palveluksen toimitti Pitkärannan seurakunnan kirkkoherra, aikoinaan Salmista poissierretty rovasti Nikolai Sotikov. Vanhan ajanlaskun kannattajien anomus opetusministerille ja pääsiäisen tapahtumat saivat uuden ajanlaskun kannattajat pitämään asiansa puolesta kansalaiskokouksen 9.4.1923.²⁹ Kokous sai alkunsa hyvin spontaanisti. Jaakko Seisen luo tuli Räimälän rukoushuoneen isännöitsijä Vasili Ojapelto kertoen vanhan luvun kannattajien käyttäytyneen häntä kohtaan väkivaltaisesti edellisenä päivänä, vanhan ajanlaskun pääsiäisenä, heidän pyytäessään kynttilöitä maallikkopalvelustaan varten. Seise kutsui koolle pikaisen kokouksen, johon saapui 64 henkilöä. Seise toimi puheenjohtajana ja rehtori Pekka

²⁷ VA OpmA AD 55/613 k.D. 1923.

²⁸ VA OpmA päätöskonsepti 4.4.1923; Aamun Koitto 7/1923, 53, 54; 8/1923, 62.

²⁹ VA OpmA ^{463/95} AD 1923; Laatokka 38/10.4.1923.

Setkänen sihteerinä. Kokous totesi paikkakunnalla jaetun ulkomaisia ajanlaskua koskevia informaatiojulkaisuja. Kokous oli myös sitä mieltä, että lakkautettu Karjalan veljeskunta toimi vanhan ajanlaskun kannattajien muodossa, ja että ajanlaskukysymys oli peitettyä poliittista kiihotusta. Koska yleinen rauha ja järjestys paikkakunnalla olivat järkkyneet, kokouksen osanottajat päättivät kääntyä asiassa opetusministerin ja sisäministerin puoleen. Lähetekirjelmän laatijoiksi valtuutettiin asioitsija J Seise, opettaja W Rainio, opettaja W Aarnio, seppä M Saarinen ja rehtori P Setkänen. Opetusministerille päätettiin esittää, että vahvistettua ajanlaskupäätöstä tulisi noudattaa kaikkialla Suomessa, ei ainoastaan Salmassa, ja että ajanlaskukiihotuksen johtaja arkkipiispa Serafim karkotettaisiin maasta. Sisäministerille päätettiin esittää, että hän järjestäisi virka-apua kaikenlaisen uskonnollisen ja poliittisen kiihotustyön estämiseksi Salmin seurakunnassa. Samalla toivottiin, että kiihotukseen syyllistyneitä rangaistaisiin lain määräysten mukaan. Kansalaiskokous oli myös sitä mieltä, että kirkkoherra Ivan Feodorov ja papisto eivät olleet tarpeeksi tarmokkaasti selostaneet seurakunnassa uutta ajanlaskukäytäntöä. Todettiin myös, että kirkkoherra ja seurakunnanneuvosto eivät olleet estäneet ajanlaskuun nähden laitonta toimintaa seurakunnan kirkoissa ja rukoushuoneissa. Papistolle ja seurakunnanneuvostolle päätettiin lähettää kokouksen pöytäkirjanote. Samoin vaadittiin rangaistusta rovasti Nikolai Sotikoville ja pappismunkki Glebille.³⁰

Räimälän rukoushuoneen isännöitsijän Vasili Ojapellon tapauksessa suoritettiin poliisitutkinta kirkollishallituksen pyynnöstä 21.4.1924. Tutkinnassa selvisi, että Ojapellon väite häneen kohdistuneesta väkivaltaisuudesta oli perätön, minkä Ojapelto itsekin myönsi. Vanhan ajanlaskun pääsiäinen 1923 oli sujunut Räimälän kylässä aivan rauhallisesti. Todettuaan Ojapellon vilpillisyyden kyläläiset olivat vapaut-

³⁰ VA OpmA 463/93 AD 1923.

taneet hänet isännöitsijän tehtävistä jo vuoden 1923 aikana.³¹

Kansalaiskokouksen terveiset Salmin seurakunnan neuvostolle tuntuvat omituisilta, koska kokouksen johtohahmot Seise, Setkänen, Aarnio ja pöytäkirjan tarkistaja Jegor Burtsov olivat samanaikaisesti Salmin seurakunnan neuvoston valittuja jäseniä, joita neuvostossa oli kuusi. Sisäministeriön alainen Salmin piirin nimismies ilmoitti, ettei hän ollut sekaantunut eikä vastedeskään tulisi sekaantumaan ortodoksien sisäisiin asioihin, koska Viipurin läänin maaherra oli antanut sellaisen kieltävät ohjeet. Nikolai Sotikov karkotettiin Suomesta ulkomaalaisena. Kirkollishallitus lakkasi tuntemasta mielenkiintoa Salmin seurakunnan sisäisiin ajanlaskuongelmiin vuoden 1924 alusta alkaen, koska Serafim oli antanut 27.8.1923 määräyksen toimittaa jumalanpalvelukset koko hiippakunnassa vain uuden luvun mukaan alkaen 1.10.1923. Tämä johtui Konstantinopolin patriarkan antamasta määräyksestä noudattaa meletiaanista kalenteria. Myös Moskovan patriarkka Tihon oli antanut tähän kehotuksen. Lisäksi Serafim oli joutunut 29.12.1923 lakkautuspalkalle. Kirkollishallitus esitti 11.6.1924 opetusministeriölle, että Salmin ajanlaskuun liittyneet kysymykset saisivat vanhentuneina raueta. Tässä tilanteessa opetusministeriökin katsoi asian loppuun käsitellyksi.³²

Kiistojen viimeinen näkyvä huipentuma

Arkkipiispa Serafimin erottaminen virasta ei suinkaan lopettanut ajanlaskukiistoja. Näkyvästi kiistaa käytiin venäjänkielissä seurakunnissa. Salmissa sekä muualla Raja-Karjalassa oli edelleenkin vanhan ajanlaskun kannattajilla oma uskollinen kannattajajoukkonsa. Mitään venäjänkielissä seura-

³¹ VA OpmA 463/93 AD 1923; MMA Salmi SA IICb1 10.12.1923, Rämälän kyläkokous.

³² VA OpmA 463/93 AD 1923; Aamun Koitto 8/1923, 62; Setälä 1966, 168, 186–187.

kunnissa esiintyneistä syistä tuskin sellaisenaan voidaan soveltaa Salmiin. Selvimpänä voitaneen edelleen pitää Valamon luostarin vaikutusta ja esimerkkiä, olihan salmilaisilla sinne jatkuvasti voimakkaat kontaktit. Vanhan ajanlaskun kannatus tuli esiin spontaanina toimintana kansan keskuudessa ja erityisesti Manssilan kylä oli näkyvästi esillä. Manssilalaiset lienevät viettäneet pääsiäistä vanhan luvun mukaan myös vuonna 1924.³³ Selvän oppositioasenteen uutta lukua noudattavaa Salmin papistoa kohtaan ilmaisi Manssilan kirkonisännöitsijä Mikael Röppänen.³⁴ Laatokka-lehti julkaisi tammikuussa 1925 ortodoksista pääsiäisen viettoa koskevan uutisen, jonka mukaan »venäläisten pakolaispiispojen kätyrit» olisivat tehneet kiihotustyötä vanhan ajanlaskun puolesta Salmissa ja muualla rajaseudulla. Uutisessa ihmeteltiin, miksi poliisit olivat olleet valvomassa vanhan luvun mukaan pidettyjä juhlia, ja todettiin vanhan ajanlaskun mukaisia kalentereita olleen myytävänä.³⁵ Muutaman päivän kuluttua kirkollishallitus vaati Salmin seurakunnalta selvitystä uutisen tietojen johdosta. Maaliskuussa antamassaan vastauksessa seurakunnan neuvosto ilmoitti, että osa seurakunnasta oli pysynyt edelleen vanhan ajanlaskun noudattamisessa. Ulkoilla painettuja venäjänkielisiä kalentereita oli näkynyt joissakin liikkeissä ja kodeissa. Neuvosto ei osannut vastata, mistä kalenterit olivat Salmiin tulleet eikä se ollut havainnut mitään julkista propagandaa juliaanisen kalenterin puolesta ja pääsiäisen vieton ajankohdasta.³⁶

Vuonna 1925 vanhan ajanlaskun pääsiäistä vietettiin viikon kuluttua uuden luvun pääsiäisjuhlasta. Kun Manssilassa toimitettiin pääsiäisyön jumalanpalvelus, jäivät vanhan ajanlaskun kannattajat pois palveluksesta. Palveluksen toimittaneen pastori Mikael Michailovin poistuttua kylästä 12.4. vanhan ajanlaskun kannattajat kokoontuivat kirkkoon kirkon-

³³ Laatokka 45/15.4.1924.

³⁴ MMA Salmi SA IIAa1 138/29.7.1924.

³⁵ Laatokka 9/24.1.1925.

³⁶ MMA Salmi SA IICb1 16.3.1925.

isännöitsijän, kauppias Mikael Röppäsen johdolla toimittamaan palmusunnuntain jumalanpalvelusta. Tällaiseen ei oltu hankittu seurakunnan kirkkoherran eikä neuvoston lupaa. Mikael Röppänen oli lisäksi kehottanut kirkkoon kokoontuneita saapumaan alkaneella viikolla suuren torstain iltajumalanpalvelukseen sekä pääsiäisyön jumalanpalvelukseen huhtikuun 19. päivää edeltäväksi yöksi. Seurakunnanneuvosto totesi kokouksessaan 18.4., että pääsiäinen oli jo vietetty Salmin seurakunnassa. Röppäsen ja muiden seurakuntalaisten suunnittelema yöpalvelus oli näin ollen voimassaolevien virallisten määräysten vastainen. Röppäselle kiireesti poliisin voimin toimitetussa neuvoston kokouksen pöytäkirjan otteessa häntä kiellettiin edesvastuun uhalla menemästä kirkkoon tulevana yönä jumalanpalveluksen toimittamisaikeissa ja kehoitettiin estämään myös muiden pääsy sinne.³⁷ Seurakunnanneuvosto oli omaksunut varsin voimakkaan linjan vanhan ajanlaskun nujertamiseksi.

Kirkollisen vakiintumisen aikaa

Salmin papisto ilmaisi ortodoksisen kirkkokunnan kansallistuttamistoimikunnalle osoittamassaan lausunnossa maaliskuussa 1926, että seurakunnan jäsenistä 2/3 oli vanhan luvun kannattajia. He olivat käytännöllisesti katsoen seurakunnan toiminnan ulkopuolella.³⁸ Tämä suhdeluku vastanee pääpiirteittäin tilannetta uuden ja vanhan luvun kannattajien kesken senaikaisessa Raja-Karjalassa. Ortodoksisen kirkon korkein johto oli myös tilanteesta tietoinen. Arkkiepiispa Herman kertoi Laatokka-lehdelle helmikuussa 1928 antamassaan haastattelussa, että jumalanpalveluksia toimitetaan Laatokan karjalassa edelleen vanhan ajanlaskun mukaan. Hän mainitsi esimerkkinä Annantehtaan seurakunnan erään

³⁷ MMA Salmi SA IICb1 18.4.1925; Laatokka 43/21.4.1925.

³⁸ MMA Salmi SA IIAa1 89/9.3.1926.

tšasounan, jossa Nikolaoksen päivänä 6.12. oli ollut vain pari sanankuulijaa. Noin parin viikon kuluttua vanhana Nikolaoksen päivänä tšasouna oli tungokseen asti täynnä kirkkoväkeä. Palvelukset toimitettiin maallikkojumalanpalveluksina ilman pappia.³⁹ Kirkkoherra Ivan Feodorov ilmaisi saman asian hieman pidättyvämmiin vastaavanlaisessa haastattelussa saman vuoden syksynä. Hänen mukaansa ajanlaskukysymys tuntui järjestyvän itsekseen. Monet seurakuntalaisista olivat tottuneet vanhan ajanlaskun juhliin ja viettivät niitä omassa keskuudessaan kotona.⁴⁰ Myös kirkkoslaavinkielisiä jumalanpalveluksia toimitettiin Salmin seurakunnassa silloin tällöin.⁴¹

Papisto katsoi vanhan ajanlaskun mukaan toimitettavia maallikkojumalanpalveluksia »läpi sormien». Tällaisilla oli jo entuudestaan ollut vankka perinne Raja-Karjalassa ja niitä toimittivat rukoushuoneiden isännöitsijät ja muut asiansa osaavat. Hyväksyessään ne papisto vältti joutumasta kiusalliseen tilanteeseen virallisten määräysten kanssa.⁴² Vanhan ajanlaskun kannattajia arvostettiin heidän kristillisen vakauksensa ja kirkollisten harrastustensa vuoksi. Manssilan kirkon pitkäaikainen kirkonisännöitsijä Mikael Röppänen oli tunnettu vanhan luvun kannattaja. Salmin seurakunnan 26.11.1926 pidetyn yleisen kokouksen valitseman uuden isännöitsijän kieltäytyttyä tehtävästä kirkollishallituksen kehotuksesta Manssilassa pidetty »kappelikirkon» kokous valitsi isännöitsijäksi Vasili Röppäsen, Mikael Röppäsen pojan. Kokous perusteli valintaansa sillä, että Vasili Röppänen oli jo yli 20 vuoden ajan toiminut isänsä apulaisena isännöitsijän tehtävissä, oli ollut huolellinen kirkon asioissa ja omin varoin tukenut paikkakunnan kirkon ylläpitoa.⁴³ Vasili Röppänen

³⁹ Laatokka 16/9.2.1928.

⁴⁰ Laatokka 120/18.10.1928.

⁴¹ Laatokka 116/12.10.1926; 120/18.10.1928.

⁴² Elias Saalasmaan haastattelu Vihdissä 8.10.1978; Laatokka 116/12.10.1926.

⁴³ MMA Salmi SA IICa1 26.11.1926; Seurakunnanneuvoston pöytäkirjat 1926–1933 (IICb2) 23.11.1926; 20.3.1927, Manssilan kirkon kokous.

oli myös uskollinen kirkon perinteen ja vanhan ajanlaskun vaalija.⁴⁴

Ajanlasku oli jälleen esillä vuonna 1929. Erään vanhan ajanlaskun kannattajan kotiin oli sijoitettu rukoushuone. Sen aiheuttamia ongelmia pohdittiin ko. vuoden piispantarkastuksessa Salmassa.⁴⁵

Erittäin näkyväksi oli myös muodostunut vanhan luvun kannattajien kehittämä tilauspalvelujärjestelmä. Tilatun liturgian toimittaminen kuului jokapäiväiseen seurakuntaelämään, ja sen toimittamisesta maksettiin toimittavalle papistolle 50 mk valtioneuvoston Salmin papiston palkkauspäätöksen yhteydessä 29.7.1926 vahvistaman taksan mukaisesti.⁴⁶ Tilattu liturgia toimitettiin tavallisesti omaisten pyynnöstä vainajan kuoleman vuosittaisena muistopäivänä. Vanhan ajanlaskun kannattajat tilasivat tällaisia muistoliturgioita toimitettaviksi Salmin seurakunnan kirkoissa vanhan luvun mukaisina juhlapäivinä. Tämä oli aiheuttanut tunteiden kuohuntaa ja asenteiden kiristymistä ajanlaskukysymyksen ympärillä. Seurakunnanneuvosto näki vanhan ajanlaskun kannattajien toimissa enemminkin propagandistisen eleen kuin rukouksellisen tarpeen toteutumisen. Neuvosto päätti 3.6.1929, ettei Salmin seurakunnan kirkoissa ja rukoushuoneissa saanut enää toimittaa vanhan luvun mukaisina juhlapäivinä muita tilattuja jumalanpalveluksia kuin ruumiinsiunauksia. Neuvosto antoi myös papistolle ohjeen jumalanpalvelussuunnitelmia varten. Niissä oli otettava huomioon, että vanhan ajanlaskun mukaisina juhlapäivinä palveluksia sai toimittaa vain pääkirkossa. Muualla Salmassa palvelukset oli siirrettävä sellaisiksi sunnuntaiksi, jolloin ei ollut vanhan luvun mukaista juhlapäivää. Kirkkoherra Ivan Feodorov tote sikin hieman kärjistäen: Jos jonakin sunnuntaina on vanhan

⁴⁴ Maria Tiitisen haastattelu Lohjalla 4.3.1979.

⁴⁵ SOKHA piispantarkastuksen pk 1929, Salmin papistonkokous 29.10.1929; pk:n jäljennös MMA Salmi SA IICd1.

⁴⁶ MMA Salmi SA (IIEa6) saapuneita erilaisia asiakirjoja 1922–1938, valtioneuvoston päätös Salmin kr.kat. papiston palkkauksesta 29.7.1926.

luvun mukainen juhlapäivä, ei minkäänlaista jumalanpalvelusta saa toimittaa muualla kuin pääkirkossa. Tieto neuvoston päätöksestä lähetettiin arkkipiispa Hermanille ja kirkollishallitukselle.⁴⁷

Kirkon johto päättyi tilauspalvelusten kohdalla Salmin neuvostoon verrattuna melkoisesti lievempään periaatteelliseen kannanottoon: »Kirkollishallitus istunnossaan 27.9.1929 antoi 7. §:n kohdalla seuraavan selityksen tilauspalvelusten toimittamisesta vanhan ajanlaskun mukaan: Ei voida kieltää seurakuntalaisten pyynnöstä toimitettavien jumalanpalvelusten toimittamista, paitsi silloin, milloin pyyntö on esitetty ilmeisesti mielenosoituksellisessa tarkoituksessa, ja jätetään tällöin kussakin yksityistapauksessa asian ratkaisu jumalanpalvelusta toimittavan papin omantunnon varaan.»⁴⁸ Näin korostui periaate, että papit vastaavat jumalanpalveluksista eikä seurakunnan neuvosto.

Vanhan ajanlaskun kannatusta ei voida pitää kirkollisena poikkeusilmiönä. Kahden kolmasosan seurakunnan jäsenistä pysyminen vanhan luvun kannattajina on osoitus siitä, että seurakuntalaiset eivät kokeneet ajanlaskukysymystä pelkkänä kirkon hallintoon tai järjestykseen liittyvänä toimenpiteenä. Siihen kanavoitui kansan syvä uskonnollinen tunne ja uskon kokemus. Ehdottomasti aito ortodoksinen usko ja kirkon perinne ja kirkolliset tavat elivät heidän keskuudessaan. Tämän hyväksyi myös kirkon johto. Vanhan ajanlaskun kannattajia valittiin kirkon tai rukoushuoneiden isännöitsijöiksi, mikä osoittaa näiden henkilöiden arvostusta seurakuntalaisten silmissä. Myös papisto arvosti heitä uskonnollisesti esimerkillisinä ihmisinä.

Vaikka mielialat rauhoittuivatkin 1930-luvun kuluessa, niin vanha ajanlasku eli uskollisten kannattajiensa keskuudessa vielä sotien jälkeenkin.

⁴⁷ MMA Salmi SA IICb2 3.6.1929.

⁴⁸ Suomen ortodoksinen arkkipiispakunta. Kokoelma voimassaolevia säännöksiä Suomen ortodoksisessa arkkipiispakunnassa. Toim. N Valmo. Helsinki 1935, 275.

SUMMARY

Olavi Merras, The Problem of Calendar in the Orthodox Parish of Salmi in the Newly Independent State of Finland

When Finland became an independent state, the »new» Gregorian calendar was adopted in many Orthodox parishes of Finland. The issue had been discussed in Finland already since the Diocesan Council of Valamo in 1905. Then, however, no decisive action was taken. When Finland became independent, the parishes got the right to decide, which calendar is followed by each parish.

The parish Assembly of Salmi decided to adopt the new calendar on December 16, 1917. The decision was taken by vote, 86 being in favour and 37 against. The decision was confirmed by Bishop Seraphim.

The number of participants of that assembly was relatively small. The faithful of the rural areas was not very interested in the issue in the beginning. In the village chapels the old calendar was continuously observed. But soon the question of calendar became a matter of very heated controversy. Two calendars were observed simultaneously in the same parish.

The Parish Assembly was convened anew on August 15, 1919. Now the old calendar was adopted with 243 votes in favour, six being against. Most of the new-calendarians considered this assembly as illegal and therefore did not attend it at all.

The observance of two calendars continued. This created, of course, great problems, because the Gregorian calendar was also the official calendar of the state regulating all civil life. This caused harm particularly to schools. The teachers were mostly in favour of the new calendar. The old-calendarians came mainly from the uneducated people by whom the calendar was considered to be an essential constituent of faith. They thought that to give up the old calendar was the same as to give up their faith. The clergy did not take any strong stand for any side but therefore they were often accused by both parties.

This problem which was particularly difficult in Salmi Parish, was taken on the agenda of Church Assembly in 1921 to be solved uniformly for the whole Church of Finland. The New calendar was accepted by vote 46–11. Patriarch Tikhon of Moscow, however, refused to confirm this decision because he considered that this question must be solved together with all Orthodox local Churches universally. Because of the resolution of the General Assembly of the Finnish Church the new calendar gained more ground in the Orthodox parishes in Finland.

When the Church of Finland joined the Ecumenical Patriarchate in 1923, the Meletian calendar (virtually the same as the Gregorian) was blessed for the use of this Church. This solved finally the problem. But two thirds of the faithful of Salmi appeared to be in favour of the old calendar. The transition period lasted a long time. Even after the wars of 1939–45 there were faithful who kept observing the old Julian calendar.

Leonid Uspenski

IKONITEOLOGIAN OPETUS ORTODOKSISESSA PAPPISKOULUTUKSESSA*

Meidän aikanamme on elintärkeää ja välttämätöntä puhua ikoniteologiasta. Tämä johtuu siitä, että voimme havaita ihmisten tuntevan yleistä vetovoimaa ikoniin, eivätkä tätä vetoa tunne vain ortodoksit vaan myös eri tunnustuksiin kuuluvat, usein jopa uskontoa vailla olevat henkilöt, jotka pyrkivät selvittämään itselleen, mikä ikoni oikein on. Toisaalta viime vuosikymmenten aikana on eri kielillä ilmestynyt niin paljon ikonia koskevaa kirjallisuutta, joka eri näkökannoilta valaisee puheena olevaa aihepiiriä, että kirkollisenkin ihmisen on aivan mahdotonta omaksua sitä kaikkea ja vielä vähemmän ymmärtää sitä ilman asianmukaista esikoulutusta.

Asian tekee vielä vaikeammaksi se, että ikonitaiteen rappiokaudella meille itsellemme on muodostunut vakaumus, jonka mukaan ikonimaalaus on taiteilijan asia, ikonin tutkiminen ja selittäminen tieteen asia. Ensiksi mainitusta käsityksestä me olemme Luojan kiitos pääsemässä; nyt on olemassa päteviä ikonimaalareita. Mutta jälkimmäinen käsitys on edelleen täysin voimassa. Kirkkotaidetta, mm. ikonia koskevat tosiasiat on etsittävä taidehistoriallisista teoksista.

Tietenkin meidän on oltava rehellisiä tiedettä kohtaan. Se on suuressa määrin edistänyt ikonin tunnetuksi tekemistä ja tunnetuksi tuleamista. Tieteellisistä teoksista voimme löytää paljon arvokasta. Niitä voidaan ja niitä on käytettävä hyväksi, mutta vain toissijaisina apuneuvoina, sivu- tai apuaineistona, ja tällöin on vielä otettava huomioon tekijöiden ideologiset ja tunnustukselliset lähtökohdat ja henkilökohtaiset näkemykset. Saatavissa oleva aineisto on toisin sanoen suodatettava oman kirkollisen tajunnan läpi.

*Papiston luentopäivillä 24.9.1980 pidetty esitelmä.

Tiede on tehnyt paljon ikonin tunnetuksi tekemiseksi. Mutta sitä, mikä koskee ikonin sisältöä, tiede ei tutki eikä voikaan tutkia ikonin omalla maaperällä, koska ikonin sisältö on hengen aluetta, joka yleensäkin jää tieteen kompetenssin ulkopuolelle. Tämän takia valtaosa tieteellisistä taidehistoriallisista teoksista rajoittuu käsittelemään vain ulkonaisia kysymyksiä koskettelematta ikonin sisältöä, sen syvintä olemusta. Tämä johtuu siitä, että tiede luokittelee ikonitaiteen kulttuurin piiriin kuuluvaksi, irrottaa sen kirkosta ja sijoittaa sen yleisiin taiteen virtauksiin. Kulttuurin ilmauksena tiede ikonia tutkiikin. Niinpä on luonnollista, että voimme löytää teoksista koko joukon yksipuolisia korostuksia tekijöidensä ideologisten, tunnustuksellisten ja henkilökohtaisten käsitysten, sympatioiden ja antipatioiden mukaisesti.

Haluaisin perustella tätä käsitystäni. Esitän vain kaksi esimerkkiä. Ensiksikin tieteellisissä teoksissa kohtaamme usein tieteeseen 1700-luvulla tulleen ja meidän päiviimme asti säilyneen väitteen siitä, että alkukirkko on noudattanut Vanhassa testamentissa voimassa ollutta kuvakieltoa. Ikonin ilmaantumisen viedään pakanuuden vaikutuksen tilille, minkä edessä kirkko joutui tekemään myönnytyksiä. Tämä olisi muka ollut kristinuskon pakanoitumista. Eräät oppineet jopa väittävät, että kirkossa olisi ollut voimassa kielto käyttää kuvallista ilmaisua, tosin vain hiljainen kielto, koska mitään lähdetietoja tällaisesta kiellosta ei ole. Toisin sanoen väitetään, että alkukirkko olisi ollut ikonoklastinen eli että kirkko olisi aloittanut harhaoppisena! Kirkon ulkopuolisen tieteen kannalta tällainen väite on täysin luonnollinen. Mutta kirkon silmissä tällaiset väitteet ovat täysin mahdottomia ja ristiriidassa perimätiedon ja kirkon selvän ja kiistattoman opin kanssa. Ja tässä tuleekin kysymys: miksi meidän pitää uskoa tiedemiehiä eikä kirkolliskokouksia ja kirkkoisia, joita me pidämme pyhinä? Kirkolla on oma tieteensä ja tämän tieteen näkökulmasta voi kysyä: »Missä olisi totuus, jos kirkon tämänpäiväinen päätös olisi eilisen vastainen?» (Homjakov) Eihän kirkko olisi voinut säilyttää sille annettua jumalallista

elämää, jos se aina olisi uudelleen muokannut omaa oppiaan. Eihän kirkko voi kieltää oman historiansa jotain osaa, luopua oman hengellisen elämänsä kokemuksesta, hylätä omaa kulttiansa korvatakseen sen uudella.

Ei kukaan kiistä, että varhaisessa kirkossa ikonimaalaus ja ikonien kunnioitus ei ollut yhtä kehittynyt kuin myöhemmin. Kirkon kuvakieli kehittyi asteittain ja suurin ponnistuksin aivan kuten sen sanallinenkin ilmaisukieli. Kirkko omisti ilmoituksen täyteyden alusta pitäen. Mutta tämä täyteys avautuu asteittain jumalanpalveluksessa ja sanallisessa teologiassa niin kuin kuvassakin. Ikoniteologia ei suinkaan ole vasta meidän aikamme tuote, kuten jotkut tämän päivän oppineet väittävät. Myös se on avautunut ja täsmentynyt vähitellen, ja sen avautuminen yhä jatkuu, ja näin se antaa vastauksensa niihin kysymyksiin, joita kirkko kohtaa historiallisella taipaleellaan.

Toinen esimerkki: Usein jopa ortodoksien keskuudessa joutuu kohtaamaan näkökannan, jonka lähtökohtana ovat maallisen kulttuurin edellytykset ja joka perustuu tieteelliseen ajatteluun, mutta joka johdattaa ikonin ymmärtämisessä valheelliselle tielle. Tämä näkökanta kiteytyy seuraavaan: kirkolliskokoukset, mm. 7. yleinen kirkolliskokous, joka on luonut ikonien kunnioittamisen dogmin, eivät ole määritelleet kuvan luonnetta, ja ikonien kunnioittamisen kannattajien teologiassa tyyliä ei ole dogmatisoitu. Toisin sanoen kirkko ei ole kanonisoinut mitään erityistä tyyliä tai taidelajia. Nykyajan kulttuurissa elävälle ihmiselle, jolta usein puuttuu selvä käsitys kirkon ajattelutavasta, tällainen näkökanta antaa aiheen olettaa ja jopa väittää, että kanonisen ikonin lisäksi, joka on sidottu tiettyyn aikakauteen ja tiettyyn kulttuuriin, kirkossa voi olla olemassa myös muita tyyliä ja taidelajeja. Tämä näkökanta, joka johtuu väärinkäsityksestä, on tyypillisesti roomalaiskatolinen. Toinen Vatikaanin konsiili väittää jumalanpalveluskonstituutiossaan, että taiteessa ei ole uskonnollista tai kirkollista tyyliä. Roomalaiskatoliselta kannalta taide ei siis ole kirkon kieli vaan kulttuurin ilmen-

tymä, jota kirkko ainoastaan käyttää hyväkseen.

Asia on kuitenkin niin, että ikonin syvin olemus, se mitä ikoni sisältää ja kantaa, on täysin kulttuurista riippumatonta. Kulttuurista riippuvaisia ovat ainoastaan kuvan taiteellisuus ja sen kirkkohistoriallinen tausta. Tässä suhteessa on hyvin kuvaavaa, että 7. yleisen kirkolliskokouksen päätös asettaa evankeliumikirjan, ristin kuvan, maalatun ikonin ja marttyyrien pyhät jäännökset samanarvoisiksi. Mutta evankeliumikirjalla, ristillä ja pyhain jäännöksillä ei ole mitään tekemistä kulttuurin kanssa. Siispä ikonitaidettakin tarkastellaan pyhänä aarteena, joka on kehittynyt kirkon katolisen tradition syvyyksissä. Eiväthän kuvariitojen aikakauden veriset taistelutkaan koskeneet ainoastaan oikeutta kuvata Jumalaa ja pyhiä, vaan myös sitä kuvaa, jota Jumalan ilmoitus kantaa ja ilmentää, toisin sanoen ortodoksista ikonia.

Valitettavasti itse ortodoksisuudesta katosi sen rappiokauden aikana käsitys siitä, mikä ikoni on. Riippumatta mistään teologiasta ihminen lakkasi ymmärtämästä ikonia ja erottamasta sitä muista kuvista, ihminen lakkasi tuntemasta ikonia. Meidän teologisissa kouluissamme opetetaan kirkollista arkeologiaa. Kuvan uskonnollista merkitystä ei ole tähän asti opetettu. Mutta eihän ikoni kuten ei rukouskaan ole arkeologinen käsite; se ilmentää uskoamme ja meidän elämäämme kirkon jäsenenä. On melkein vitsin aihe, että bysanttilaisten ikonoklastien kouluissa ikoniteologia, tai tietysti pikemminkin ikonien vastainen teologia oli oppiaineena. Ortodoksisessa kirkossa ikonitiede teologisena aineena otettiin ensimmäistä kertaa ohjelmaan Moskovan patriarkaatin eksarkaanin seminaarissa Pariisissa.

Kun puhutaan ikonista, hyvin usein puhe menee keskusteluksi tyyliuunnista ja koulukunnista: »vanha», »uusi», bysanttilainen, venäläinen jne. Mutta kirkossa voi olla vain yksi arviointiperuste: onko kuva ortodoksinen vai ei, vastaako se evankeliumin sanaa vai ei? 7. yleisen kirkolliskokouksen päätöksessä sanotaan: »Sellaiset asiat, jotka viittaavat toisiinsa, myös todistavat toinen toisensa olemassaolosta.» Kirkossa

kaiken määrää kanoni, ei kulttuuri eikä tyyli. Ollakseen kirkollinen jokaisen ikonimaalaustyön täytyy välttämättä olla kanonin mukainen. Keneltäkään ei vaadita taidehistorian tuntemusta. Mutta jokaisen uskovan ja ennen kaikkea papis-
ton jäsenen velvollisuus on tietää, mihin uskoo. Hänen pitää tietää ilmentääkö se kuva, jonka edessä ihminen rukoilee, hänen uskoaan. Eihän tarvita tietoja kirjallisuudesta jumalanpalvelusten toimittamista varten, eikä meitä kiinnosta, millä »tyylillä» rukoukset ennen ehtoollista oli alunperin kirjoitettu. Papin tulee lukea kuvaa samalla tavalla kuin pyhää tekstiä. Mutta tätä varten kuvaa täytyy oppia katsomaan, kun ikonitaiteen rappiokauden aikana olemme unohtaneet taidon katsoa ikonia ja kyvyn erottaa se kaikista muista taide-
teoksista.

Kirkkotaiteen tuntemuksen perustana täytyy olla kuvan uskonopillinen sisältö. Onhan ikonin koko teologinen sisältö, koko sen ajatus ilmaistu jumalanpalveluksissa, kirkolliskousten päätöksissä, pyhien isien kirjoituksissa ja aivan erityisesti ortodoksisuuden sunnuntain ja käsittä tehdyn ikonin juhlan (16.8.) jumalanpalveluksissa. Mutta meidän aikamme jopa ortodoksisuuden sunnuntaina ainoastaan poikkeustapauksissa saatamme joskus kuulla jotakin juhlan yhteydestä ikoniin, vaikka ortodoksisuuden sunnuntai on nimenomaan ikonin juhla, jota vietetään sen merkiksi, että kokonainen aikakausi kirkon elämässä on päättynyt. Juhlaa vietetään Kristuksen jumalallisen ja inhimillisen luonnon todellisuuden puolesta käydyn taistelun päättymisen merkiksi. Kristuksen jumalallinen ja inhimillinen luonto tuli vahvistetuksi ja kruunatuksi ikonin kunnioittamisen dogmilla. Ikonin kunnioittamisen dogmissa kirkon katolinen tietoisuus tuomitsi kuvasta luopumisen kristilliseksi harhaopiksi, ja kuva säilytti asemansa kirkon elämässä. Mutta kuvan merkitystä ei jatkossa joka päiväisessä elämässä käsitetty koko täyteydessään, mikä synnytti välinpitämättömyyttä kuvan sisältöä ja roolia kohtaan. Olemme toisin sanoen lakanneet ymmärtämästä ikonin kieltä.

Ikonin sisältö voi olla ainoastaan teologisen tarkastelun kohteena. Juuri tällä tavalla ikonikysymys otettiin anglikaanisen kirkon edustajien toimesta virallisesti esille keskusteltaessa 7. yleisestä kirkolliskokouksesta. Kahdessa tapaamisessa ortodoksien kanssa (Rimnik 1974 ja Zagorsk 1976) anglikaanit asettivat kysymyksen yhdistäen sen alkuperäiseen teologiseen tekstiin. Näin he esittivät toivomuksen, että ortodoksit esittäisivät ikonin kunnioittamisen dogmin sovellettuna nykyajan todellisuuteen, sillä »niiden ikonimaalauksen periaatteiden syvällinen tajuaminen, jotka ilmentävät Jumalan Pojan lihaksitulemisen totuutta ja seurauksia, voi meidän aikanamme auttaa kristittyjä arvioimaan paremmin kristillistä oppia ihmisestä ja aineellisesta maailmasta.»

Meille syventyminen ikonin kunnioittamisen dogmiin merkitsee myös itse ikonin tajuamista ei ainoastaan rukouksen kohteena tai kirkkorakennuksen koristuksena, vaan sen tajuamista, mitä ikoni kantaa itsessään, miten nykyajan ihminen kuulee ikonin soinnin ja käsittää ortodoksisen kokemuksen hengellisen todistuksen ja kristillisen ilmoituksen ikuisen merkityksen, toisin sanoen kaiken sen, mitä nykyajan ihminen niin kipeästi kaipaa.

Tämän takia yritän tässä lyhyesti osoittaa ne nykyajan ongelmat, joihin mielestäni ikonilla on mitä läheisin yhteys.

Kristinuskon asemaa tämän hetken maailmassa on usein tapana verrata sen asemaan ajanlaskumme ensimmäisinä vuosisatoina. Mutta jos noina ensimmäisinä vuosisatoina kristinuskolla oli edessään pakanamaailma, nyt sitä ympäröi kristinuskosta vieraantunut maailma, joka on kasvanut luopumisen ja itse kristinuskossa Jumalaa vastaan käydyn taistelun pohjalta. Nykyaikana monet erityisesti protestantismin liberaaleista piireistä tulevat katsovat kristillisen saarnatoiminnan kannalta yhdentekeväksi, oliko Kristus Jumala vai ei, onko Kristuksen ylösnousemus historiallinen tosiasia vai ei. Tämä asetelma aivan luonnollisesti päättyy ns. »Jumalan kuolema»-teologiaan. Ja juuri tällaisen maailman edessä ortodoksisuus, joka on säilyttänyt yleisten kirkolliskokousten

uskon, on kutsuttu todistamaan. Se on kutsuttu todistamaan totuudesta, jota se kantaa jumalanpalveluksessaan ja ikonissaan.

Mutta se todistus, jota ortodoksisuus kantaa ikonissa, vastaa tämän päivän problematiikkaa, koska tällä problematiikalla on selvä antropologinen luonne. Meidän aikamme peruskysymys on ihminen. Tämän takia ikonin kunnioittamisen dogmilla ei ole vain uskonopillinen vaan myös uskonnon ulkopuolinen merkitys. Mutta juuri tutustuminen ortodoksisuuteen ja meidän ajallemme ominainen paluu kristinuskon lähteille johdattaa välttämättä kuvan, ikonin kohtaamiseen, ts. kristilliseen sanaan ja kuvaan sisältyvän ilmoituksen alkuperäisen täyteen kohtaamiseen. Tämä välttämättä johdattaa tarpeeseen tajuta ikonin kunnioittamisen dogmi ja ilmentää sitä sovellettuna nykyajan todellisuuteen ja tämän päivän etsivän ihmisen tarpeisiin.

Meidän silmissämme aivan selvästi törmää toisiinsa kaksi erilaista ihmisen, hänen elämänsä ja tekojensa tarkoitusta koskevaa käsitystä, toisaalta ortodoksisuuden sisältämä antropologia ja toisaalta läntisten tunnustusten antropologia.

Ortodoksisessa antropologiassa painopiste on siinä, että Jumalan kaltaisuus toteutuisi ihmisessä. Tämä on ihmisen olemassaolon sisältö ja tavoite. Kirkkoisien perinteen mukaan juuri osallistuminen jumalalliseen elämään tekee ihmisestä ihmisen. Ja tämä koskee ihmistä läpi koko hänen elämänsä. Tätä Jumalan kaltaisuuttaan ihminen on kutsuttu ilmentämään elämässään ja teoissaan.

Läntisten tunnustusten teologiassa painopiste on ihmisen autonomiassa Jumalaan nähden. Vaikka ihminen onkin luotu Jumalan kuvaksi, on hän alusta pitäen saanut olemassaolon, joka on autonomisessa suhteessa hänen alkukuvaansa. Jumalan kaltaisuus voi olla osa joidenkin mystikkojen henkilökohtaista kokemusta, mutta se ei ole mikään ihmisen todellisen inhimillisyyden ehto. Tähän perustuu humanismin kehittyminen autonomiseksi ja kirkosta erilleen, mihin jo sisältyy kristinuskosta vieraantunut nykyajan antropologia, jonka

mukaan ihminen erottuu muista luoduista ainoastaan luontaisten ominaisuuksien puolesta: ihminen on »ajatteleva eläin», »sosiaalinen eläin» jne.

Kulttuurin rappio ja joukko tieteellisteknisiä vallankumouksia ovat tuoneet maailman sen tosiasian eteen, että nyt kysytään, miten itse inhimillisyys säilyy ihmisessä, ja vielä enemmän: miten ihmiskunta yleensä säilyy? Tieteellisteknisen edistyksen tavoitteena on ihmiskunnan hyvä, ja siihen liittyy ennennäkemättömiä saavutuksia. Myös nykyajan ideologit tähtäävät ihmiskunnan hyvään. Mutta paradoksaalista kyllä, tässä tieteen, tekniikan ja humanitääristen ideologioiden valtavan kehittymisen maailmassa on havaittavissa voimakas pyrkimys ulkonaiseen ja sisäiseen villiytymiseen: eläimellisen elämän hengellistämisen sijasta tullaankin hengen eläimellistymiseen.

Luopuessaan pyrkimästä Alkukuvan kaltaisuuteen nykyaikainen kulttuuri ja ihminen itse on supistanut inhimillisyytään, rikkonut olemassaolon järjestystä ja vääristänyt oman suhteensa ympäröivään maailmaan: sen sijaan, että ihminen olisi alistanut itsensä Jumalan tahdolle, hän onkin alistunut sille aineelliselle maailmalle, jota hänet oli kutsuttu hallitsemaan. Luovuttuaan Luojasta ihminen julisti itsensä luojaksi, teki itselleen uusia jumalia, jotka ovat ihmisuhreille ahneempia, kuin pakanalliset jumalat ovat olleet.

Ihmisen jokapäiväisessä elämässä näennäisyyden ja korvikkeiden valta ja hajanaisuus, joka johtaa kaikkien elämäntilojen rappioon, johtavat ihmisen hengellisen ja fyysisen tasapainon kadottamiseen ja panevat hänet etsimään keinotekoisista paratiisia aina huumausaineiden käyttöä myöten.

Hengellisellä tasolla avoin ja peitetty Jumalan vastustaminen aiheuttaa uskon reaktion. Hajaannus ja jakaantuneisuus aiheuttavat yhteyden etsimistä, korvikkeet pyrkimystä alkuperäisyyteen. Kun tässä rappeutuvassa maailmassa kysytään, kuinka voidaan uskoa, keneen ja mihin uskoa, mitä varten täytyy uskoa, silloin ihminen etsii vastausta, ulospääsyä umpikujasta, johon hän on joutunut ja johon nykyajan

sivilisaatio hänet on johdattanut.

Taistelu Jumalan kuvasta ihmisessä ei ole koskaan lakanut. Meidän aikanamme tämä taistelu on erityisesti kärjistynyt. Pyrkimyksen hävittää Jumalan kuva ihmisessä me näemme mitä erilaisimmissa taloudellisissa, sosiaalisissa ja filosofisissa järjestelmissä, jopa itse tieteen edistymisessä (mm. perinnöllisyystieteessä). Ihmisen arvo ei ole hänen henkilösäänsä vaan hänen toiminnoissaan; ihmisestä on tullut tuotantoväline. Tämän vuoksi kuvan ongelma on hyvin ajankohtainen jopa kahdessa merkityksessä: kysymyksessä käsittä tehdystä Jumalan kuvasta ihmisessä ja käsin tehdystä ihmisen itsensä luomasta kuvasta. Juuri tämä viimeksimainittu kuva heijastaa sitä kulttuuria, joka sen on synnyttänyt. Riittää, kun viittaa nykyajan taiteen virtauksiin sekä niihin kuvahahmoihin, joita elokuva, TV, erilaiset julkaisut jne. esittävät. Nämä kuvat, joiden perustana on vääristynyt näkemys maailmasta ja ihmisestä, tuovat puolestaan katselijan eteen tämän vääristymän ja tartuttavat sen katselijaan. Ottakaa esim. Picasso ja muut samantapaiset virtaukset. Kirkosta vieraantunut kulttuuri on synnyttänyt kuvan, joka kantaa hajaannusta ja hävitystä.

Tässä pitää tehdä yksi varaus: tarkoitamme tässä kirkosta vieraantuneen kulttuurin äärimmäisiä muotoja. Mutta äärimmäisimmät muodot ovat aina aktiivisimpia ja dynaamisimpia, kyseisessä tapauksessa myös eniten levinneitä ja vaarallisimpia tartuttajia.

Mutta vastapainona kirkosta vieraantuneelle humanismille, kuvalle, joka perustuu kulttuurin edellytyksiin, vastapainona hävityksen kuvalle ortodoksisuus edustaa ihmiskäsitystä ja maailmankuvaa, joka on annettu kristillisessä ilmoituksessa. Ortodoksisuus kantaa pelastavaa kuvaa, joka perustuu sen Alkukuvan maailmaan tulemiseen, jonka mukaan ihminen on luotu. Tämän vuoksi kirkko tieteen vastapainona korostaa pelastavan Alkukuvan olemassaoloa kristinuskossa sen alusta lähtien perustellen tätä käsitystä lihaksitulemisen dogmilla. Kristus on Isän Sana ja Kuva, Isän, joka on »ilmoi-

tettu Hänen ruumiissaan» näkyvänä, katseltavana ja sen takia kuvattavissa olevana. Tämän takia Kristuksen, jumal ihmisen ikoni on Kalkedonin dogmin näkyvä ilmaus, koska ikoni kuvaa lihaksitulleen Kristuksen, ihmisen pojaksi tulleen Jumalan Pojan, henkilön, joka on jumaluudessaan yhtä olentoa Isän kanssa ja ihmisyydessään yhtä olentoa meidän kanssamme. Tästä lähtien Vanhan testamentin kuvakielto menettää voimansa. Jos Vanhassa testamentissa luemme, että Jumalan ääni kuuluu, mutta kuvaa ei näy (5 Ms 4:12), niin Uudessa testamentissa itse Vapahtaja puhuu opetuslapsilleen: »Autuaat ovat ne silmät, jotka näkevät mitä te näette. Sillä minä sanon teille: monet profeetat ja kuninkaat ovat tahtoneet nähdä, mitä te näette, eivätkä ole nähneet, ja kuulla, mitä te kuulette, eivätkä ole kuulleet» (Lk 10:23–24). Niinpä jos pyhä Raamattu on kuultua ja kirjoitettua ilmoitusta, niin kuva on nähdyn, ts. Kristuksen, kuvaamista. Sen takia 7. yleinen kirkolliskokous vakuuttaa, että kuva kuuluu kristinuskoon luonnollisena asiana jumalallisen persoonan lihaksitulemisen seurauksena. Tämän persoonan kuva, joka on tehty aineesta, on todistus siitä, että Jumalan Sana on todella eikä vain mielikuvituksessa tullut lihaksi. Se todistaa evankeliumin kertomuksen totuudesta. Toisaalta se on vastapaino Jumalan kuvan puuttumiselle Vanhasta testamentista, toisaalta pakanalliselle valekuvalle, epäjumalan kuvalle. Vastapainoksi tälle valheelliselle epäjumalan kuvalle, joka on langenneen ihmisen kuva, kirkko tuo maailmaan Luojan kuvan, sen syntiinlankeemuksen peittämän Alkukuvan, jonka mukaan ihminen oli luotu.

Tiede ei ota huomioon kirkon oppia kristillisen kuvan alkuperästä. Se yrittää sitoa kuvan kulttuurin alueeseen ja pyrkii näin murentamaan kirkon opin pohjaa. Eikö näin ole juuri sen takia, että tässä on loppujen lopuksi kysymys Jumalan kuvasta, Jumalan, joka ei ole tieteellisten kriteerien alainen? Eikö näin ole juuri sen vuoksi, että lihaksi tulleen Jumalan kuva vastustaa nykyaikaisen sivilisaation, tämän hetken epäjumalan hävittävää kuvaa?

Niinpä nykyaikana ikonia kohtaan tunnettavan mielenkiinnon merkitys ei ole siinä, että ikonia on ruvettu jossain määrin ymmärtämään, vaan siinä todistuksessa, jonka ikoni antaa nykyajan ihmiselle: se on todistus uudesta olemassaolosta, jossa ihminen asetetaan toiseen näkökulmaan suhteessa Luojaansa sekä suhteessa syntiinlangenneeseen maailmaan.

Ihmiselle, joka on autonominen suhteessaan Jumalaan ja joka on sulkeutunut itseensä ja kadottanut oman luontonsa kokonaisuuden, asetetaan ikonissa vastapainoksi ihminen, joka on toteuttanut Jumalan kaltaisuuden, ihminen, joka on voittanut rappion omassa itsessään, ihmiskunnassa ja koko näkyvässä maailmassa. Tähän hämmentyneeseen maailmaan ikoni tuo todistuksen alkuperäisyydestä, toisen tason olemassaolon todellisuudesta, toisenlaisten elämänlakien todellisuudesta, lakien, jotka lihaksi tullut Jumalan Poika ja alaslaskeutunut Pyhä Henki ovat maailmaan tuoneet, mutta jotka ovat tuntemattomia ihmiselle, joka on biologian lakien alainen. Ikoni osoittaa sen, mihin ihminen on kutsuttu, mitä hänen tulee olla. Ikoni paljastaa ihmisen ja maailman tiet, mutta samalla se on myös kutsu ja vetoamus sekä uusien teitten näyttäjä ihmiselle. Ikonissa asetetaan näkyvän maailman näkökulman sijaan evankeliumin näkökulma, synnissä olevan maailman sijaan kirkastunut maailma, ja koko ikonin rakenne tähtää siihen, että ihminen tulisi osalliseksi siitä ilmoituksesta, joka on annettu maailmalle kristinuskossa.

Ikonissa kaikki on keskitetty ihmiseen. Ei yksikään taidekuoto aseta ihmistä yhtä korkealle tasolle kuin ikoni, joka näyttää ihmisen, josta on tullut »jumala armosta». Vastapainoksi pienelle ihmiselle, joka on menettänyt yhteytensä muuhun luomakuntaan ja eksynyt valtavaan ja pahaan maailmaan, ikoni asettaa Suuren Ihmisen, jota ympäröi häneen verrattuna pieni maailma, ihmisen, joka on saanut takaisin kuninkaallisen asemansa maailmassa ja joka on kirkastanut oman riippuvuutensa maailmasta maailman riippuvuudeksi siitä hengestä, joka ihmisessä asuu. Ja sen kauhun sijasta,

jonka ihminen tällöin saattaisi aiheuttaa luomakunnalle, ikoni todistaa niiden luomakunnan odotusten toteutumisesta, jotka sisältyvät sen vapauttamiseen »turmeluksen orjuudesta» (Rm 8:21).

Meidän aikakaudellemme 7. yleisen kirkolliskokouksen tärkeys on juuri siinä, että se on kaikiksi ajoiksi osoittanut ikonin kristinuskon ilmaukseksi, ortodoksisuuden erottamattomaksi ominaispiirteeksi. Niinpä ikonin kunnioittamisen dogmi on vastaus kaikkiin harhaoppeihin, jotka ovat hyökänneet ja edelleen hyökkäävät joko avoimesti tai peitetysti jumalihmisyyden eri puolia vastaan tai koko jumalihmisyyden käsitettä vastaan, ts. kristillistä antropologiaa vastaan. Ikonin kunnioittamisen dogmin kautta 7. yleisen kirkolliskokouksen isät asettavat suojan kristillisen antropologian ympärille, toisin sanoen suojan Jumalan ja ihmisen suhteelle sellaisena kuin se on Jeesuksen Kristuksen persoonassa.

Tämän vuoksi voitossa ikonien raastajista kirkon katolinen tajunta vakiinnutti ikonin ortodoksisuuden riemuvoittona, kirkon todistuksena ilmoitetusta totuudesta, minkä tähden kristillinen antropologia löytää kaikkein kirkkaimman ja välittömimmän ilmauksensa nimenomaan ortodoksisessa ikonissa. Sillä juuri ikonissa, joka ilmoittaa lihaksitulon totuuden ja seuraukset, kristillinen oppi Jumalan ja ihmisen suhteesta sekä ihmisen ja maailman suhteesta on täydellisimmin ja syvimmin ilmaistu. Tämän vuoksi kuvan poistaminen kristillisestä antropologiasta ei merkitse ainoastaan Jumalan lihaksitulon todistuksen kieltämistä vaan myös ihmisen Jumalan kaltaiseksi tulon todistuksen hylkäämistä ja pelastustyön todellisuuden kieltämistä. Se merkitsisi ortodoksisuuden totuudesta antaman totuuden kaventamista.

Me elämme sitä historian kautta, jolloin on toinenkin ajankohtainen kysymys, kysymys kirkosta, hyvin tärkeä. Jos kristillinen antropologia on selvästi ilmaistu ortodoksisessa ikonissa, niin yhtä tärkeä merkitys on ikonilla myös todistuksena ortodoksisesta kirkko-opista.

Kirkon usko eroaa muista uskoista siinä, että se liittyy

kohteeseensa konkreettisesti, fyysisesti. Tämä usko perustuu konkreettiseen näkemiseen, tietoon ja yhteyteen Hänen kanssaan. Tämä elämänyhteys toteutuu pyhän ehtoollisen sakramentissa. Eukaristiassa me tulemme osallisiksi Kristuksen ruumiista ja verestä, tulemme »yhdeksi ruumiiksi» Hänen kanssaan (Ef 3:6). Pelastus on tullut, ja se on lähtöisin ruumiista. Kristinuskko ei tunne pelastusta ruumiin ulkopuolella. »Itse eukaristia on meidän pelastuksemme juuri sen takia, että se on ruumis ja ihmiskunta» (Meyendorff). Juuri tämän vuoksi ikonin kunnioittamisen dogmilla ja koko ikonoklastisen riidan todellisella teologisella merkityksellä on selvä yhteys eukaristiaan. Tämän johdosta ikonin kunnioittamisen puolustajille »Kristuksen ikoni on näkyvä ja välttämätön todistus Kristuksen ihmisluonnon reaalisuudesta. Jos tämä todistus ei ole mahdollinen, niin koko eukaristia menettää reaalisuutensa» (Meyendorff). Tahdomme muistuttaa, että juuri näin olikin ollut: kuvainraastajille eukaristinen Kristuksen ruumis ei ollut reaalin vaan ainoastaan kuva. Mutta jotta kuva voisi olla eukaristian sakramentin todellisuuden välttämätön todistus, ts. jotta se olisi ikoni, kuvan täytyy ilmaista todellinen Kristuksen ruumis, jumalimisen ruumis, jumalimisen, joka on syntynyt neitseestä, kärsinyt, noussut ylös kuolleista, mennyt ylös taivaisiin ja kirkastunut. Ikonissa, näin sanotaan 7. yleisen kirkolliskokouksen päätöksessä, kuvataan »Jumalan ruumis, joka on kirkastunut jumalallisessa kunniasa, joka on katoamaton, pyhä ja eläväksi tekevä.» Tämän takia eukaristian sakramentissa yhtyy kuvan kaksinainen realismi: kuvattavissa olevan ja ei kuvattavissa olevan yhteys ja tämä eukaristian sakramentin suhde ikoniin sulkee pois jokaisen kuvan, joka ilmaisee ainoastaan »orjan muodon» (ts. naturalistisen ilmaisutavan).

Eukaristian aavistettavissa oleva reaalin puoli on kuva, jota ei koskaan voi korvata mielikuvituksella eikä kuvittelemalla pyhiä lahjoja niin kuin roomalaiskatolisuudessa voi tehdä. Sakramentissa olevan ruumiin ja veren reaalisuus ja sitä vastaava kuva yhdessä muodostavat ehtoollisen täyteyden ja

yhteyden: fyysisen yhteyden ja rukouksellisen yhteyden ikonin kautta.

Ihmiselle osoitettu ilmoitus on annettu kirkolle, ja se toteutetaan kirkon kautta. Juuri kirkko onkin maailmalle annettu ilmoitus, Isän ilmoitus Pojan ja Pyhän Hengen työssä, Kolminaisuuden pelastussuunnitelman toteutus. Rovasti *G. Florovskin* sanoja lainaten voidaan todeta, että kirkko on Pyhän Kolminaisuuden kuva luomakunnassa. Juuri tämän takia Kolminaisuuden salaisuuden ilmoitus helluntaipäivänä on sidoksissa kirkon perustamiseen. Meille, jotka olemme jakautuneita ja rikkinäisiä ja etsimme yhteyttä, todellinen yhteys Pyhän, yksiolennollisen ja jakaantumattoman Kolminaisuuden esikuvan mukaisesti on saavutettavissa vain Kristuksen ruumiissa. Kirkko on Jumalan kuva ja kaltaisuus – kuten *Maksimós Tunnustaja* sanoo – jo pelkästään sen takia, että se on yksi. Ja tämän kaltaista ykseyttä ei voida rikkoa; siitä voidaan kyllä erota tai langeta pois, niin kuin joskus on sattunut ja sattuu yhä. Mutta kirkon jumalinhimillinen ykseys ei ole koskaan siitä kaventunut. Tästä johtuu myös sellaisten ilmausten absurdisuus kuin »jakaantumaton» tai »jakaantunut» kirkko. »Onko Kristus jaettu?»

Kirkon todellinen ykseys, sen pyhyys ja katolisuus osoitetaan silmin nähtävästi kirkon Pään, Kristuksen, ja Hänen ruumiinsa, pyhien ihmisten kuvissa. Ikoni on kirkon elämän todistus ja osoitus. Teologiassa on nykyään tapana samastaa eukaristia ja kirkko, ja tämä on epäilemättä aivan oikein. Ja koska kuva on eukaristian alkuperäisyyden todistus, se on myös kirkon alkuperäisyyden todistus. Ikoni on kirkon todistus itsestään.

Vääristymät kirkon opissa heijastuvat aina kuvaan ja päinvastoin kuvasta voidaan päätellä kirkossa olevista vääristymistä. Kuva on kirkon elämän ja sen todellisuuden arvosteluperuste; kuva on myös kirkosta eronneiden tunnustusten paljastus: siellä, missä ei ole kuvaa, emme löydä kirkkokäsitteäkään, vaikka tämä sana onkin käytössä, ja – hyvin tunnusomaisesti – monikossa (protestanttisuudessa). Siellä

taas, missä kuva on vääristynyt, ts. roomalaiskatolisuudessa, myös käsitys kirkosta on vääristynyt.

Kuten olemme jo sanoneet, meidän aikanamme ortodoksisuuden pelkkä sanallinen julistus ei riitä. Ortodoksisuus on näytettävä. Ja ortodoksinen oppi ihmisestä ja kirkosta voidaan näyttää vain ikonin avulla. Kuitenkin ekumeenisissa tapaamisissa meillä kiinnitetään vain vähän tai ei ollenkaan huomiota ikonin sisältöön ortodoksisuuden todistuksena. Asia jotenkin putoaa perusteluistamme. Mutta juuri kuvahan todistaa mitä konkreettisesti kirkosta ja siitä ilmoituksesta, jota se julistaa. Tietysti kaikkein konkreettisinta olisi ilmoituksen näyttäminen omassa itsessään, niin kuin tämän teki pyhittäjä Serafim Sarovilainen tai Optinon vanhukset. Mutta me, jotka olemme heikkoja, voimme ainoastaan näyttää ikonin pyhyiden todistuksena elävästä kokemuksesta. Ja tämän voimme tehdä vain me ortodoksit, koska me olemme tuohon pyhyteen eläimellisesti osalliset: me kuulumme yhdessä pyhien kanssa siihen jakaantumattomaan ruumiiseen, jonka päänä Kristus on.

Lopuksi yhteenveto: Koska lihaksitulemisessa Isän Sana ja Isän Kuva on ilmoitettu maailmalle Jeesuksen Kristuksen persoonassa, teologia ja kuva muodostavat yhden sanallis-kuvallisen ilmoituksen ilmaisun. Toisin sanoen: kuvallinen teologia ja sanallinen teologia muodostavat yhdessä ontologisen ykseyden.

Sen tähden niin tunnustuksessaan kuin päätöksissäänkin seitsemäs yleinen kirkolliskokous sitoo ikonin ennen kaikkea evankeliumiin, ts. teologiaan sen alkuperäisemmässä merkityksessä. Siispä kuva sisältyy kirkon uskonopilliseen täyteyteen yhtenä ilmoituksen perustotuutena. Ortodoksinen ikoni on ainoa kuva, joka todistaa trinitaarisen pelastussuunnitelman täyteydestä; Jumalan tunteminen lihaksitulleessa Sanaassa, toisen persoonan pelastussuunnitelma, toteutetaan ja tehdään havaittavaksi Pyhän Kolminaisuuden kolmannen persoonan ekonomiassa, helluntain salaisuuden valossa.

Ihmiset toistavat, että ikoni on »teologiaa väreissä.» Mutta

he eivät aina huomaa, että asia todella on juuri näin: ikoni on kuin onkin teologiaa. Sen takia sen tutkiminenkin voi olla – korostan tätä asiaa vielä kerran – vain teologista. Juuri tämä antaa mahdollisuuden selvittää, onko tietty kuva ortodoksinen vai ei. Todellisuudessa jokaista kuvaa ei voida pitää erehtymättömänä, vaikka se edustaisi korkeata taiteellista tasoa ja olisi pantu esille museoon. Kirkon oppia voidaan vääristää kuvalla niin kuin sanallakin.

Sisällöltään ikoni on teologinen kohde. Funktioltaan se on liturgista taidetta, eikä vain sen takia, että ikoni koristaa ja täydentää jumalanpalvelusta, vaan sen takia, että se on jumalanpalveluksen erottamaton osa, sen näkyvä puoli. Ikonin kautta ihminen tuo ylistystä Luojalleen itsensä ja kaikkien luotujen puolesta: »Sinun omaasi, Sinun omistasi me Sinulle edeskannamme kaiken tähden ja kaiken edestä.» Ihminen tuo kiitoksensa itsessään uudelleen luodun Jumalan kuvan tähden, sen jumalallistamisen tähden, mikä on lähtökohtana ihmisen jumalalliselle korkeudelle. Sen vuoksi ikonia ei maalata miten vain, minkä päälle vain ja millä aineella tahansa: »Kaikki, mikä tuodaan Jumalalle, pitää olla luonnollista, ei keinotekoista», sanoo Pyhä Gregorios Teologi (18. puhe).

Kulttitaiteena ikoni ei ole koskaan »palvelut» kirkkoa siinä mielessä kuin taidehistorioitsijat tämän asian ymmärtävät. Se ei ole apuväline, jonka kirkko on lainannut ulkopuoleltaan, niin kuin roomalaiskatolisuudessa ymmärretään. Kuten sana, niin ikonikin on kieli, joka elimellisesti kuuluu kirkolle: molemmat opettavat teitä Jumalan tuntemiseen ja yhteyteen Hänen kanssaan. Ja niin kuin kunniallisen ja eläväksitekeväisen ristin merkki on kristinuskon erityinen tunnus, niin myös ikoni on julistetun Totuuden kuvaus, uskon tunnustus. Ja kuten olen jo sanonut, koko ikonin rakenne tähtää siihen, että osoitettaisiin mahdollisuuksia ja keinoja kuvata ja käsittää ihmisen olemassaoloa historiassa, hänen tarkoitustaan ja tietä lopulliseen päämäärään.

SUMMARY

Leonid Ouspensky, Teaching of the Theology of Icons in the Theological Education

The theology of icons needs to be taught because we have lost the ability to read the language of icons. In our time icons are most often regarded as a form of arts, not as theology. One of the reasons to this is the decadence of iconography when the icon not always faithfully reflected the Orthodox faith. The icon should be understood as the language of the Church.

The theology of icon is particularly relevant for anthropology today. The icon shows the goal of man: it is to realize the likeness of God in his life which is possible in union with God. Christ is the Prototype in whom the divine likeness is perfectly seen. An icon is the witness of the reality of the incarnation of Son of God. It is no imaginary event. The icon shows the greatness of man and his calling. In it man is restored to the divine likeness, and thus to man is shown his goal. Icon is very important also for Orthodox ecclesiology. The Church is a concrete body to which we belong not only spiritually but also physically. The icon expresses and stresses this unity. The theology in images and the theology in words form together an ontological unity.

Martti Voutilainen

JOHANNES DAMASKOLAISEN 'ORTODOKSISEN
USKON TARKKA ESITYS'

KIRKKOISIEN KAUDEN DOGMAATTINEN PÄÄTEOS
TUTKIMUKSEN JA KÄÄNNÖSTYÖN KOHTEENA

Merkittävät teokset ovat välistä yhtä tärkeitä – ja myös yhtä suuritöisiä – tutkimuksen kohteita kuin niiden kirjoittajat. Ja samoin kuin historiallisten henkilöiden henkilökuvaa joudutaan jatkuvasti tarkistamaan ja korjailemaan, samoin myös tärkeiden teosten kohdalla tutkimus joutuu yhä uudestaan paneutumaan niiden tekstiasun, niiden syntyhistorian ja niiden luonteen selvittämiseen. Tällaisiin tutkimuksen kannalta keskeisiin teoksiin kuuluu myös kreikkalaisen patristisen kauden tärkein yleiskatsaus kristilliseen oppiin, Johannes Damaskolaisen 'Ortodoksisen uskon tarkka esitys'.¹

Erityisen aiheen tämän teoksen tutkimiseen juuri nykyisin antaa toisaalta se, että 'ortodoksisen uskon tarkasta esityksestä' on laajan ja huolellisen perustutkimuksen tuloksena

¹ Tiivistetyn arvion 'Ortodoksisen uskon tarkasta esityksestä' antaa teoksen englanninkielisen käännöksen laatija *F. Chase* kirjoittaessaan: »Ortodoksisen uskon tarkka esitys' . . . on kreikkalaisen teologian synteesi. Teos esittää erittäin selvästi ilmaistuna kreikkalaisten kirkkoisien opetuksen sen kehittyneimmässä muodossa.» *Saint John of Damascus, Writings. Translated by Frederic H. Chase, jr.* Sarjassa: *The Fathers of the Church.* Washington D.C. 1970. Vrt. myös *Surakka* »*Patrologia* 321–322.

Teoksen syntymäaikaa on koetettu arvioida sen perusteella, että se (tarkemmin: 'Tiedon lähde', jonka kolmannen osan 'Ortodoksisen uskon tarkka esitys' muodostaa) on omistettu Johanneksen kasvattiveljelle Maiuman piispalle Kosmaalle. *K. Rozemond* on kuitenkin eräässä julkaisemattomassa tutkimuksessaan huomauttanut, että laskelmat Kosmaan piispaksitulon vuodesta (743) perustuvat väärään henkilöiden samaistukseen. Luotettavamman lähtökohdan meille antaa se, että monofysiittinen patriarkka Elias (706–728) lainaa kirjoituksissaan 'Ortodoksisen uskon tarkkaa esitystä'.

muutamia vuosia sitten julkaistu kriittinen tekstilaitos² ja toisaalta se, että tämä teos on parhaillaan saamassa ensimmäistä suomenkielistä tekstiasuaan.³

Tämän artikkelin tarkoituksena on selvittää muutamia 'Ortodoksisen uskon tarkan esityksen' tekstiin liittyviä ja osin ratkaisemattomia ongelmia, joiden tunteminen on eräs edellytys teoksen tieteelliselle hyväksikäytölle. Teoksen toiseen ja tärkeämpään puoleen eli sen sisältöön, sen rakenteeseen ja luonteeseen sekä sen historialliseen merkitykseen minulla on toivottavasti tilaisuus palata toisessa yhteydessä.

Vanhojen teosten tekstin ongelmallisuus

Kun tämän päivän ihminen ottaa käteensä hiljattain ilmestyneen kirjan, hän saattaa kyllä arvailla, missä määrin kirjan käsikirjoitusta on vielä sen julkaisuvaiheessa muokattu. Mutta itse julkaistun tekstin kohdalla hän ei ajattele olevan ongelmia. Painoon mennyt teksti on saanut kirjoittajan hyväksymisen ja siis edustaa teoksen lopullista muotoa. Vain joku mahdollisesti tekstiin pujahtanut painovirhe muistuttaa siitä, ettei inhimillinen toiminta voi milloinkaan tuottaa ehdottoman täydellistä tulosta, eikä siis esimerkiksi täydellistä kopiota jostakin alkuperäiskappaleesta.

Vanhojen teosten kohdalla tilanne on paljon monimutkaisempi. Tosin niidenkin kohdalla on saattanut esiintyä samantyyppistä tekstin muokkausta ennen sen lopullista valmistumista kuin nykyäänkin, mutta jossakin vaiheessa teos niinäkin aikoina irtaantui kirjoittajastaan ja astui julkisuuteen.

Mutta tässä vaiheessa alkoivat ongelmat. Teoksesta oli sen

² B. Kotter Die Schriften des Johannes von Damaskos II, Ekdosis akribes tes orthodoxou pisteos, Expositio fidei. Walter de Gruyter, Berlin, New York. 1973. S. LIX, 291. (Vüitteissä lyhennettynä Expos.)

³ Pyhä isämme Johannes Damaskolainen: Ortodoksisen uskon tarkka esitys. Suomentanut Johannes Seppälä. I ja II osa. Ortokirja, Joensuu, 1980.

tekijällä saattanut olla tekstimuodoltaan toisistaan poikkeavia käsikirjoituksia. Joku oli kopioinut niistä yhden, joku toinen taas toisen. Laaditut kopiot saattoivat siten jo alunperin poiketa toisistaan, koska ne voivat olla peräisin jossakin määrin erilaisista alkuteksteistä.

Toisaalta vaikka laajempaan käyttöön tarkoitettut käsikirjoitukset pyrittiinkin tekemään mahdollisimman kestäviksi, niiden ikä ei useinkaan muodostunut kovin pitkäksi. Ne vanhenivat ja ennen kaikkea ne kuluivat käytössä. Siksi niitä oli jatkuvasti uusittava kopioimalla. Varsinkin laajempien teosten kohdalla on mahdotonta, että kopioitu kappale olisi ollut täydellisesti samanlainen kuin sen mallikappale. Itse mallikappale saattoi olla jo niin kulunut, että kopioija joutui arvailemaan joitakin hämärtyneitä kohtia. Lisäksi hänelle sattui usein huomaamattomuusvirheitä ja väärinkäsityksiä. Kerran tekstiin jouduttuaan virheet usein jäivät korjaamatta ja siirtyivät eteenpäin.

Vaikka käsikirjoitusten kopioinnissa sattuneet virheet aina merkitsevät alkutekstin turmeltumista, näistä virheistä on toisaalta paljon apua itse alkutekstin selville saamiseksi. Juuri virheiden periytyminen tekee mahdolliseksi ryhmittää eri käsikirjoituksia polveutumisketjuiksi ja perheiksi. Lisäksi virheiden ilmestymisen avulla voidaan myös päätellä, mitkä käsikirjoitukset edustavat vanhempaa, mitkä myöhempää tekstimuotoa. Näin vähitellen saadaan esille ne käsikirjoitukset, jotka ilmeisesti ovat kaikkein lähimpänä alkuperäistekstiä ja siis voivat olla perustana uuden tarkemman tekstilaitoksen valmistamisessa.

Edellä on tilannetta kuitenkin yksinkertaistettu suuresti ja kuva on muodostunut liiankin valoisaksi. Välistä on kopioijalla ollut edessään useampiin eri polveutumisketjuihin kuuluvia käsikirjoituksia ja hän on verrannut ja yhdistellyt niiden lukutapoja. Missä tätä on tapahtunut laajemmalti, varmojen polveutumisketjujen osoittaminen tulee hyvin vaikeaksi tai mahdottomaksi. Lisäksi joku iältään lähelle alkutekstiä ulottuva polveutumisketju voi olla laadullisesti huonompi kuin

joku toinen iältään nuorempi käsikirjoitusperhe.

Kriittisen tekstilaitoksen laatija joutuu siis usein erittäin monimutkaisten ongelmien ja ratkaisujen eteen. Koska hänen tehtävänä on julkaista aukoton teksti eikä vain tekstin varmoista kohdista, hän joutuu tekemään valintoja, joista jotkut voivat olla hyvinkin vähäisiin tai intuitiivisiin perusteisiin nojautuvia. Tietenkin julkaisijan on käytettävä kaikki saatavissa oleva aineisto, ei vain käsikirjoitukset, vaan myös vanhat käännökset sekä vanhemmassa kirjallisuudessa esiintyvät lainaukset. Ja ennen kaikkea hänen on alaviitteissä osoitettava, millaisesta materiaalista hän on valintansa tehnyt, jotta toinen lukija voi toisilla perusteilla tehdä oman mahdollisesti toisenlaisen ratkaisunsa.

'Ortodoksisen uskon tarkan esityksen' uuden tekstilaitoksen valmistelut

Ensimmäiset valmistavat työt Johannes Damaskolaisen teosten tieteellisen ja kriittisen tekstilaitoksen valmistamiseksi aloitettiin jo ennen toista maailmansotaa.⁴ Lähellä Müncheniä sijaitseva Scheyernin benediktiiniluostari omaksui tehtäväkseen Johannes Damaskolaisen tuotannon julkaisemisen ja perusti luostarin yhteyteen bysanttilaisen instituutin, johon välittömästi alettiin kerätä erilaisia tutkimukseen tarvittavia apuvälineitä: kirjastoa, käsikirjoitusten mikrofilmikokoelmaa ja valokuvauslaitosta. Samalla ryhdyttiin kouluttamaan muutamia luostarin nuorempia munkkeja tieteelliseen käsikirjoitustutkimukseen ja tekstilaitosten julkaisemistyöhön. Sitä mukaa kuin valmistavat työt edistyivät, alettiin julkaista en-

⁴ Kriittisen laitoksen valmisteluista ja yleensäkin Johannes Damaskolaiseen kohdistuneesta uudemmassa tutkimuksesta ks. *M. Voutilainen* *Damascenus redivivus*. Johannes Damaskolainen patristisen tutkimuksen kohteena. Teologinen Aikakauskirja 1976 s. 360–368.

simmäisiä tutkimustyön tuloksia⁵ ja vuosina 1969 ja 1973 ilmestyivät ensimmäiset niteet Johannes Domaskolaisten teoksista. Jälkimmäinen näistä oli 'Ortodoksisen uskon tarkka esitys'.⁶

Valmistelutyön ensimmäinen varsinainen vaihe oli Johannes Damaskolaisen tekstejä sisältävien käsikirjoitusten kokoaminen. Vaikka aivan kaikkia eri luetteloissa mainittuja käsikirjoituksia ei voitukaan saada kootuiksi tai valokuvaluiksi, niin suurin osa sentään saatiin tutkimuksen käyttöön. 'Ortodoksisen uskon tarkan esityksen' joko kokonaan tai melkoiselta osalta sisältäviä käsikirjoituksia löytyi kaikkiaan 252 kappaletta.⁷

Käsikirjoitusten keskinäisten suhteiden selville saamiseksi valittiin teoksen eri luvuista joukko koetekstejä, joita vastaavat kohdat tarkastettiin kaikissa 252 käsikirjoituksessa. Näin saatiin ensimmäiset olettamukset siitä, mitkä käsikirjoitukset kuuluivat mihinkin polveutumisketjuun tai perheeseen.⁸

Työn vaikeus paljastui jo tässä vaiheessa. Missään ei löytynyt käsikirjoituksia tai polveutumisketjuja, joita olisi voitu pitää alkutekstiä suoranaisesti edustavina. Hajonta jo vähimpienkin käsikirjoitusten kohdalla oli niin suuri, että on

⁵ Tämän artikkelin aiheen kannalta tärkeimmät julkaistut esitutkimukset ovat: *B. Studer* Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus. *Studia patristica et byzantina* 2. Buch-Kunstverlag Ettal 1956 s. 141 ja ennen kaikkea *B. Kotter* Die Überlieferung der Werke des hl. Johannes von Damaskos. *Studia patristica et byzantina* 5, 1959 s. 243 (viitteissä lyhennettynä: Überlief.).

⁶ Die Schriften des Johannes von Damaskos. Herausgegeben von Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern (Walter de Gruyter, Berlin-New York). Teokset kuuluvat sarjaan: Patristische Texte und Studien, im Auftrag der Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik Deutschland. *B. Kotterin* toimittamasta tekstilaitoksesta ovat ilmestyneet: I. Institutio elementaris, *Capita philosophica (Dialectica)*. *Patr. Texte u. Stud.* 7 (1969); II. *Ekdosis akribes tes orthodoxou, pisteos (Expositio fidei)* *Patr. Texte u. Stud.* 12 (1973); III *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, *Patr. Texte u. Stud.* 17 (1975).

⁷ Käsikirjoitusten kokoamisesta ks. *Expos*, VII, Überlief. V–VI. Niistä luettelot *Expos. XXX–XLIII*, Überlief. 6–97.

⁸ Überlief. 98–99.

oletettava ainakin kahden tai kolmen käsikirjoitussukupolven täydellisesti tuhoutuneen. Muutenkin kriittisen laitoksen toimittaja B. Kotter arvelee, että vain ehkä vajaa puolet kaikista olemassaoleista käsikirjoituksista on säilynyt meille.

Toisaalta kuitenkin käsikirjoitusten joukosta löytyi muutamia erittäin vanhoja eli 800-luvulta peräisin olevia, ja lisäksi muutamat 900- ja 1000-luvuille ajoittuvat käsikirjoitukset näyttivät edustavan suhteellisen hyvin säilynyttä tekstimuotoa.

Lopulta valittiin 13 merkittävintä käsikirjoitusta ja niiden avulla laadittiin ns. kollaatio eli teksti, johon merkittiin kaikki vähänkään varhaisemmiksi arvioitavat erilaiset tekstimuodot. Tämän kollaation avulla on sitten muodostettu se tekstimuoto, jolle kriittinen laitos rakentuu.⁹

Tekstilaitosta laadittaessa verrattiin kreikkalaista tekstimuotoa myös sen varhaisimpiin käännöksiin ja siitä tehtyihin lainauksiin. Tällaisia vanhoja käännöksiä on useampia. Vanhimmat ovat 900-luvulla laaditut slaavilainen ja arabialainen käännös sekä 1000-luvulta peräisin oleva gruusialainen ja 1200-luvulta oleva armenialainen käännös. Koska nämä käännökset ovat lähes yhtä vanhoja kuin vanhimmat säilyneet kreikankieliset käsikirjoitukset, niistä on voitu saada valoa joihinkin epävarmoihin kohtiin. Myös vanhimmat latinalaiset käännökset ovat peräisin 1100-luvulta. Kriittistä laitosta varten on kaikki nämä käännökset huolellisesti tutkittu,

⁹ Käsikirjoitusten vertaamisesta ja saaduista tuloksista: Überlief. 98–99, 148–149, 174, 236; Expos. XLIX. Tekstin pohjaksi valittujen käsikirjoitusten esittely: Expos. XLIX–LVII.

Hävinneiden käsikirjoitusten määrästä ja työn vaikeudesta, Überlief. 98–99, 236. Havainnollisuuden vuoksi mainittakoon eräs miltei päinvastainen esimerkki. Johanneksen laajinta ja syvällisintä eli kolmatta ikonien puolustuspuhetta tutkittaessa kävi ilmi, että kaikki siitä olevat käsikirjoitukset ja käännökset ovat peräisin yhdestä ainoasta käsikirjoituksesta, Neapol. 54 (II B 16). Tämä merkitsee sitä, että kaikki muut vanhat käsikirjoitukset myös kaikkine jälkeläisineen ovat hävinneet. Mitään vertailumahdollisuuksia siis ei ole ja laitoksen julkaisija B. Kotter voi vain korjata joitakin nimien oikeinkirjoituksia ja ilmeisiä kirjoitusvirheitä. Jos tämä ainoa käsikirjoitus olisi ehtinyt tuhoutua ennen kuin siitä puolestaan oli ehditty laatia kopioita, meillä ei olisi mitään tietoa tämän puheen sisällöstä.

jotta voitaisiin päästä selville siitä, mille käsikirjoituksille tai käsikirjoitusperheille ne ovat perustuneet. Onhan aina olemassa mahdollisuus, että niissä olisi säilynyt jokin sittemmin hävinneisiin käsikirjoituksiin sisältynyt mielenkiintoinen luku-
kutapa.¹⁰

Kaiken tämän työn tuloksena saattoi B. Kotter sitten vuonna 1973 julkaista 'Ortodoksisen uskon tarkan esityksen' tarkan ja luotettavan tekstin.

Uusi tekstilaitos

Uudessa tekstilaitoksessa luovuttiin kokonaan teoksen jakamisesta neljään kirjaan. Tämä jako on syntynyt lännessä, missä v. 1224 se ilmestyy latinalaisen Burgundion laatimaan käännökseen ilmeisesti Petrus Lombarduksen laajalti levinneen oppikirjan 'Sententiae in IV libris distinctae' esikuvan mukaisesti. Mikään kreikkalainen käsikirjoitus ei tätä jakoa tunne ja teos on selvästikin laadittu idässä tutun 100 lukua käsittävän esitysmuodon mallia seuraten.¹¹

Toinen julkaisijan tekemä ratkaisu koski teoksen nimeä. Useimmissa käsikirjoituksissa teoksen nimenä on Ekdoxis akribes tes orthodoxou pisteos, joka voitaisiin kääntää ilmaisulla 'Ortodoksisen (oikean) uskon tarkka julkaisu' ja tähän nimeen kriittisessä laitoksessa päädyttiin.¹² Sana ekthesis,

¹⁰ Käännöksistä Ks Überlif. 191–193, 217–223; Expos. XLIII–XLVI.

¹¹ 100 lukua käsittävistä teos-tyypistä Expos. XXIII. Ks myös *J. Hausherr*, Centuries. Dict. de spirit. 2, Paris (1953) 416–418. 'Tiedon lähteen' ensimmäisessä osassa Dialektiikassa on vanhemmassa tekstimuodossa 50 lukua, josta sitä on laajennettu käsittämään 68 lukua. Samaan teokseen kuuluva harhaoppien esittely on sekin alunperin ilmeisesti käsittänyt 100 harhaoppia, joihin sitten on vielä lisätty neljä.

'Ortodoksisen uskon tarkan esityksen' laitoksessaan Lequien käytti lännessä jo perinteiseksi käynytä teoksen neliosajakoa vain sen latinalaisen rinnakkaiskäännöksen kohdalla. Vasta Migne ulotti nelijakoa vastaavan lukujen numeroinnin myös kreikkalaiseen tekstiin. Ks Überlif. 4.

¹² Expos. XXII.

jonka vastineeksi on suomenkielisessä käännöksessä valittu 'esitys', esiintyy vain hyvin harvoissa käskirjoituksissa. Sen sijaan niissä usein tyydytään panemaan teoksen otsikoksi vain 'Lukuja teologiasta' tai 'Dogmaattisia (lukuja)'. Koska Johannes laajaan 'Tiedon lähde'-teokseensa on kirjoittanut eräänlaisen esipuheen, jossa hän viittaa myös teoksensa dogmaattiseen osaan ja sanoo haluavansa siinä 'esittää' uskonopin totuuden, niin suomenkielisen kääntäjän ratkaisua voidaan pitää riittävästi perusteltuna.

Uuden tekstilaitoksen on julkaisija varustanut kolmiosaisella alaviitteistöllä.

Ensimmäiseksi on viitteistöön otettu mukaan tekstiä valaisevat varhaiset lainaukset muuhun kirjallisuuteen. Näitä on 'Ortodoksisen uskon tarkan esityksen' kohdalla ollut löydettävissä hyvin vähän. Syyrialaisen monofysiittisen patriarkka Eliaan (706–728) lainaukset 'ortodoksisen uskon tarkasta esityksestä' ovat niistä tärkeimmät ja ajallisesti ne ulottuvat Johanneksen elinaikaan.¹³

Toinen ja tärkeämpi alaviitteistön osa käsittää Johanneksen muilta kirjoittajilta tekemät lainaukset, sikäli kuin ne on voitu tunnistaa, historialliset ja raamatulliset viittaukset sekä yleisemmät yhtymäkohdat muuhun teologiseen kirjallisuuteen ja tärkeimmissä kohdissa viittauksia myöhempään tutkimuksiin.¹⁴

Tämä osa alaviitteistöstä on erittäin merkityksellinen kaikille, jotka tutkivat Johannes Damaskolaisen teologian lähteitä ja myös hänen teologista työtapaansa ja hänen teologisen

¹³ Vanhat lainaukset eli Testimonia (T), ks Expos. XLII, LVII. Patriarkka Eliaan tekemät lainaukset koskevat lukuja 8, 47, 56 ja 63.

¹⁴ Johanneksen lähteinä käyttämien tekstien tunnistamisen kannalta uusi tekstilaitos merkitsee ratkaisevaa edistysaskelta Lequienin (ja sitä noudattavan Mignen) tekstiin verrattuna. Silti mm. *S. Lilla*, Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti et sua influenza sugli autori successivi. *Augustinianum* 13 (1973) 609–623, on löytänyt 'Ortodoksisen uskon tarkasta esityksestä' lukuisia *Kotterilta* huomaamatta jääneitä Pseudo-Dionysios-sitaatteja. Ks myös luetteloa lainausten määristä eri kirjoittajilta, Expos. XXIX.

kirjallisuuden tuntemustaan, vaikka onkin otettava lukuun se mahdollisuus, että suuri osa lainauksista voi olla peräisin senaikaisista hakuteoksista, laajoista isien lausumien kokoelmista, eikä läheskään aina itse alkuperäisteoksista.¹⁵ Tähän viitteistön osaan otetut muutamat uudemmat tutkimukset sekä myös maininnat siitä, missä muissa teoksissaan Johannes puhuu samasta asiasta, ovat erittäin suuri apu tutkijoille.

Alimpana on sitten tekstin kannalta viitteistön tärkein osa eli tiedot siitä, mistä käsikirjoituksista kulloinenkin tekstiosa on otettu ja millaisia muunnoksia siitä eri käsikirjoitukset tarjoavat. Juuri tämä viitteistö tekee mahdolliseksi tarkistaa, miten todennäköisestä tai päinvastoin miten epävarmasta tekstimuodosta kunkin yksityisen tekstiosan kohdalla on kysymys.

Ilmestyttyään B. Kotterin tekstilaitos sai paljon kiittävää arvostelua osakseen.¹⁶ Painovirheitä siitä saa etsiä etsimällä ja itse lukutapojen valintaa on yleensä pidetty asiallisena. Käyttäjää ajatellen on sivun ylälaitaan merkitty vastaavat sivut Mignen patrologiassa, joka jo yli sadan vuoden ajan on ollut yleisimmin käytetty tekstilaitos ja johon siis useimmat tutkimukset viittaavat.¹⁷ Teoksen loppuun on lisätty tavan-

¹⁵ Juuri Johannes Damaskolaisen aikakauteen ja mahdollisesti Johannekseen itseensä liittyy laaja patrististen tekstiotteiden kokoelma *Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*, jonka *F. Diekamp* julkaisi v. 1907. *Kotter* onkin katsonut aiheelliseksi merkitä erikseen joka kerran, jolloin lainaus on voinut tulla myös *Doctrina patrum*-kokoelman kautta. *Expos. XXVIII–XXIX*.

¹⁶ Ks. esim. *R. Riedingerin* arvostelu *Byzantinische Zeitschrift*issa 67 (1974) 92–93.

¹⁷ Migne painatti v. 1860 patrologiansa osaan 94 *Michael Lequienin* v. 1712 julkaisteman tekstilaitoksen. Lequen oli koettanut parantaa aikaisempia tekstilaitoksia vertaamalla niitä entistä lukuisampiin käsikirjoituksiin. Hän ei kuitenkaan päässyt selville enempää teoksen kahdesta rakennevariantista kuin lisälukujen ryhmittymisestä toiseen näistä varianteista. Lisäksi hän muutamissa kohdin toimi käsikirjoitusten yksimielistä todistusta vastaan, ks. *Überlief.* 174, 230. Mignen toiseen painokseen (1864) tehtiin muutamia vähäisempiä tekstikorjauksia, *Expos. XLV*. Vaikka Mignen patrologian eräiden niteiden vaivana ovat runsaat painovirheet, niitä on 'Ortodoksisen uskon tarkan esityksen' tekstissä erittäin vähän ja *Kotterin* laitoksessa tuskin ollenkaan. Viimemainitun oikoluku suoritettiin muuten oikealta vasemmalle, jottei tekstin ymmärtäminen saisi oikolukijan, itsensä *B. Kotterin*, huomiota herpaantumaan.

mukaiset luettelot raamatunkohdista ja myös sanahakemisto, joka sekin säästää paljon vaivaa teoksen käyttäjältä. Hankaluutena Mignen Patrologiaan verrattuna on se, ettei tekstiin ole liitetty rinnakkaista käännöstä millekään yleisemmin tunnetulle kielelle.

Yksi vai useampi tekstimuoto?

'Ortodoksisen uskon tarkan esityksen' tekstiin liittyvät ongelmat eivät kuitenkaan vielä ole ratkaistu sillä, että itse teksti on saatettu mahdollisimman luotettavaan asuun. Käsikirjoitukset poikkeavat toisistaan myös kahdessa laajemmassa suhteessa.

Ensimmäinen ja vähemmän merkittävä ero on siinä, että noin kolmasosa käsikirjoituksista panee teoksen luvut toiseen järjestykseen kuin käsikirjoitusten pääosa. Kotter käyttää näistä kahdesta tekstimuodosta nimityksiä *Expositio ordinata* ja *Expositio inversa*.¹⁸ Jälkimmäisessä teoksen luvut ovat järjestyksessä 1–18, 82–100 ja 19–81. Monet niistä polveutumisketjuista, jotka kuuluvat tähän *Expositio inversa*-ryhmään, ovat sangen vanhoja ja myös laadullisesti edustavat korkeatasoista tekstiperinnettä. Onkin koetettu esittää teorioita, jotka tarjoaisivat mielekkään selityksen *Expositio inversan* esiintymiselle. Esitetyt perusteet ovat kuitenkin jääneet vähäisiksi.¹⁹ B. Kotter puolestaan pitää todennäköi-

¹⁸ Lequien ei vielä käsikirjoitusmateriaalinsa pohjalta huomannut *Expositio ordinata* – *Expositio inversa* jakoa. *Expositio ordinata*sta ks. Überlif. 148, 153–174, Expos. XXIII–XXV, XLVII, XLIX–LIV. *Expositio inversa*sta ks. Überlif. 148–149, 175–195, Expos. XLVIII, LIV–LVI.

¹⁹ M. Cordillo, A proposito della tradizione manoscritta delle 'Pandette' di S. Giovanni Damasceno. *Orientalia christiana periodica* 23 (1961) 162–170. Cordillo arvelee, että Dialektiikan pidempi 68 lukua sisältävä laitos voisi olla vanhempi. Jotta siitä ja 'Ortodoksisen uskon tarkasta esityksestä' saataisiin yhteensä 150 lukua (= Psalmien lukumäärä), 'Ortodoksisen uskon tarkka esitys' lyhennettiin käsittämään vain 82 lukua, mikä lyhentäminen saattaisi olla *Expositio inversan* alkumuoto.

Kotter toteaa kuitenkin alaviitteessään (Expos. XXIII alav. 15), ettei tälle teorialle ole mitään pohjaa tai tukea käsikirjoituksissa.

simpänä, että lukujen järjestyksen muuttuminen on seurausta jostakin hyvin varhaisessa vaiheessa sattuneesta sitomavirheestä, joka sitten on periytynyt edelleen.²⁰

Toinen ja merkittävämpi poikkeama on se, että useissa käsikirjoituksissa luvut 12, 22, 23, 24 ja 81 ovat saaneet jatkeeseen jonkinlaisen lisäluvun – Kotter nimittää niitä b-luvuiksi – ja sitten vielä muutamissa käsikirjoituksissa lukujen 25, 47 ja 51 tekstiä on laajennettu.²¹

Ensimmäinen kysymys on tietenkin, ovatko nämä lisäykset mahdollisesti Johannes Damaskolaisen itsensä myöhäisemmässä vaiheessa tekemiä laajennuksia. Se että lisäluvut esiintyvät lähinnä *Expositio inversa*-ryhmässä, ei vielä sano paljoakaan, koska tämäkin ryhmä edustaa vanhaa tekstiperinnettä ja koska tämän ryhmän eräs vanhimmista haaroista antaa luvut normaalissa järjestyksessä.²²

Patriarkka Johanneksen kirjoittama Johannes Damaskolaisen elämäkerta mainitsee Johanneksen elämänsä lopulla tarkistaneen ja korjailleen teoksiaan.²³ Tällaiseen toimintaan ainakin jotkut mainituista lisäyksistä voisivat luontevasti liittyä.

Kriittisen laitoksen viitteistö tarjoaa meille toisenkin mahdollisuuden jäljittää tällaista varhaisemman ja myöhäisemmän tekstiasun välistä eroa. Todennäköisesti vanhin meille säilynyt 'Ortodoksisen uskon tarkan esityksen' käsikirjoitus on Moskva, Istor. Muzej, Sinod. Bibl.gr. 201, joka on kopioitu 800-luvulla ja jolle Kotter antaa tunnuksen 'E'. Tämä käsikirjoitus ei tunne edellä mainittuja laajennuksia, mutta sen lisäksi sen sisältämä teksti on monissa kohdissa hiukan lyhyempi, siitä puuttuu usein pieniä tekstiä selittäviä ilmaisu-

²⁰ Expos. XXV. *Kotter* puhuu siinä varovasti 'mekaanisesta erehdyksestä'.

²¹ Überlief. 3, 148–149. B-lukujen kohdalla *Kotter* on taipuvainen panemaan ne myöhäisemmän kirjoittajan tiliin, ks. Überlief. 236.

²² Expos. XI alav. 16. Käsikirjoitus on Moskva, Istor. Muzej, Bibl. gr. 202 (S. 402; M.CCCLXXVI) ja se on 1000-luvulta.

²³ Vita. MG 94, 484 B.

ja, jotka löydämme useimmista muista käsikirjoitusperheistä.²⁴

Voimmeko ajatella, että 'E' edeltää 'E':tä edeltävän polveutumisketjun 'kantaisä' on kopioitu ennen jotakin hyvin varhaista tekstin muokkausta, joka ei niinkään ollut laajennusta vaan pikemminkin tekstin täsmentämistä. Tietenkin on mahdollista, että nämä 'E':n antamat lyhyemmät tekstimuodot ovat syntyneet kopiointivirheinä. Eräät syyt puhuvat kuitenkin tätä olettamusta vastaan. 'E'-käsikirjoituksen kopioija vaihtuu luvussa 43, mutta 'E':n tekstin omalaatuisuus säilyy aivan samanlaisena. 'E':n puutteellisuuksia esiintyy lisäksi myös eräissä toisissa kaikkein vanhimpiin kuuluvissa polveutumisketjuissa, mikä myös viittaa varhaiseen alkuperään. Samaan voisi viitata myös ikoneja koskevan luvun puuttuminen 'E':stä. Voisi ajatella, että 'E'-traditio on lähtöisin vielä lopullisesti hiomattomasta, mahdollisesti jo ennen ikoniriidan puhkeamista kirjoitetusta käsikirjoituksesta.

Varsinaiset laajennukset (b-luvut) taasen voisivat olla vasta paljon myöhemmin tehtyjä lisäyksiä, joilla on ollut enemmänkin paikallista mielenkiintoa (luetteloita tuulista, meristä ja maakunnista). Vain täydennysluku (12b) Jumalan nimiä käsittelevään lukuun on jossakin määrin merkittävä.

Uuteen tekstilaitokseen sisältyvät muutokset

Sekä tutkijoiden että kääntäjien kannalta on tärkeä tietää, mitä muutoksia uusi kriittinen laitos on tuonut Johannes Damaskolaisen 'Ortodoksisen uskon tarkan esityksen' tekstiin? Ajatellen sitä suunnatonta työmäärää, jonka uusi laitos on vaatinut ja sitä tarkkuutta, jolla se on tehty, voidaan sanoa varsinaisten tulosten jääneen melko vähäisiksi. Asiallisesti ottaen Mignen Patrologian antama teksti olisi melkein riittä-

²⁴ B. Kotter kiinnitti jo varhain huomiota käsikirjoituksen 'E' omalaatuisuuteen. *Überlief.* 149.

nyt edelleenkin. Vasta laajemmassa yhteydessä eli Johannes Damaskolaisen koko tuotannon tieteellisen tutkimuksen puitteissa uusi tekstilaitossarja viitteistöineen on korvaamaton.

Tärkeimmät uuden ja vanhan tekstin erot ovat seuraavat: Luvussa 4 on pyyhittävä pois viimeiset 6 sanaa, joille ei ole mitään pohjaa käsikirjoituksissa.²⁵ Luvussa 9 viimeisen kapaleen ensimmäisestä lauseesta on pudonnut pois kieltopartikkeli mikä muuttaa itse ajatuksen. Johannes sanoo, että 'oleva' ilmaisee Jumalan olemisen, mutta ei ilmaise Jumalan olemusta. Vanhan tekstin mukaan 'oleva' ilmaisisi meille molempia.²⁶ Luvussa 24 vanhasta tekstistä puuttuu suurin osa lisäyksestä eli maakuntien luettelosta. Lukujen 25, 47 ja 51 lisäykset puuttuvat Mignen tekstistä, luvusta 30 eräs osa on siirtynyt lukuun 26 ja luvun 81 lisäys löytyy lisäyksenä lukuun 52.

'Ortodoksisen uskon tarkan esityksen' uudet käännökset

Vuoden 1973 jälkeen on 'Ortodoksisen uskon tarkasta esityksestä' ilmestynyt tai ilmestymässä useampia käännöksiä. Lieneekö johtunut sattumasta vai muista syistä, että vuonna 1976 Tessalonikissa ilmestyi samanaikaisesti kaksikin eri käännöstä nykykreikaksi.²⁷ Toisen kääntäjä N. Matsoukas on pääasiassa pyrkinyt seuraamaan kriittistä laitosta, kun taas toisen käännöksen tekijä K. G. Frantsolas, – siitä huolimatta, että julkaisun johdannon toinen kirjoittaja T. N. Se-

²⁵ Expos. luku 4 rivi 38. MG 94, 800C.

²⁶ Expos. luku 9 rivi 21, MG 94, 837A. Tässäkin kohdassa Johannes Damaskolainen käyttää erittäin täsmälliseksi ja johdenmukaiseksi hioutunutta käsitesysteemiä, jossa yhdenkin termin merkityksen muuttaminen tekee toisetkin epämääräisiksi tai ristiriitaisiksi.

²⁷ Ioannou Damaskenou Ekdosis akribes tes Orthodoxou pisteos. Keimeno – metaphrase – eisagoge – scholia Nikou Matsouka. Thessalonike 1976. Ioannou tou Damaskenou apanta ta erga. I. Ekdosis akribes tes orthodoxou pisteos. Keimenon – metaphrasis – scholia ypo Konstantinou G. Frantsola. Thessalonike 1976.

ses viittaa Kotterin laitokseen, – seuraa käännöksessään Mignen tekstiä ja toistaa kaikki siinä olevat virheellisyudet. Molempien kääntäjien ansioksi on luettava, että tekstiä on pyritty selittämään alaviitteissä lukijalle. Frantsolalla näitä selittäviä alaviitteitä on yli 200 ja Matsoukaallakin runsaasti yli sata.

Aivan erityisen tarkastelun ansaitsee Johannes Seppälän laatiman suomenkielisen käännöksen asteettainen valmistuminen. Tätä artikkelia kirjoitettaessa siitä on ilmestynyt kaksi vihkosta, joista ensimmäinen sisältää luvut 1–14 ja toinen luvut 15–44. Jako seuraa keskiajalla lännessä tehtyä ja itse asiassa mielivaltaista teoksen lohkomista ja siitä samoin kuin siihen liittyvästä lukujen numeroinnista olisi päästävä ainakin sitten kun teos painetaan yhtenä kokonaisuutena.

Seppälä on käännöksessään käyttänyt Mignen tekstiä, joten sen puutteellisuudet periytyvät myös hänen käännökseensä, kuten luvun 9 viimeisessä kappaleessa oleva Jumalan olemisen ja olemuksen rinnastaminen niiden erottelun sijasta. Luvussa kolmetoista kriittinen teksti sanoo, että Jumalaa kumarretaan hurskaalla (jumalisella) omallatunnolla, vanhan tekstin ilman minkäänlaista käsikirjoitus pohjaa puhuessa hurskaista (jumalisista) ajatuksista.²⁸

Kääntäjän työ on ollut erittäin vaikea. Puhtaasti teologisia ja hengellisiä kysymyksiä käsittelevissä kohdissa terminologiset ongelmat ovat vähäisempiä ja teksti on melko lukukelpoista, välistä nautittavaakin. Mutta kun Johannes Damaskolainen sitten siirtyy kuvaamaan luomakuntaa ja ihmisen rakennetta ja toimintaa, hän tekee sen käyttäen kreikkalaisessa kulttuurissa vakiintunutta terminologiaa, joka eräiltä osiltaan ei ole siirtynyt myöhäisempään eurooppalaiseen kulttuuriin, varsinkaan ei tänne pohjolaan, eikä vastaavasti meidän nykyisiin kieliimme. Jos kääntäjä haluaa lukijoidensa saavan jonkinlaisen kuvan siitä, mitä alkuteksti todella pyrkii ilmaisemaan, hänellä on vain kaksi mahdollisuutta. Joko kääntä-

²⁸ Expos. luku 13 rivi 84. MG 94, 856C.

jän on käännettävä vaikeat sanat lyhyillä kuvaavilla lauseilla tai sanayhtymillä tai sitten hänen on selitettävä alaviitteissä, mitä meille tutut sanat nyt tässä yhteydessä täsmällisesti tarkoittavat ja mitä kirjoittaja haluaa sanoa. Ratkaisu, jota Seppälä on käyttänyt, ja joka monin paikoin on yritystä kääntää sana sanalta lyhyessä muodossa ja ilman alaviitoissa annettuja selityksiä, antaa tulokseksi muutamien paikoin hyvin vaikeasti tai ei ollenkaan käsitettävän tekstin. Esimerkkeinä voitaisiin mainita luvut 31 (mielikuvitus), 36 ja 37 (energeia).²⁹

Onneksi näitä kääntäjälle tuskaa tuottaneita paikkoja ei ole loputtomiin ja välillä teksti taas on selvää ja nautittavaa. Vasta sitten kun myös suomenkieli on omaksunut itseensä syvempää ja laajempaa antiikin ajattelun tuntemista ja ilmaisemista, tämän kaltaiset käännöstyöt voidaan suorittaa paremmalla tuloksella.

Kääntäjälle ja kustantajalle on toivotettava rohkeutta ja myös kärsivällisyyttä tämän merkittävän käännösyityksen saattamiseksi sen kohteen arvoa vastaavaan, vielä kerran tarkistettuun ja hiottuun tulokseen.

²⁹ Useissa kohdissa on vaikea seurata kääntäjää hänen ratkaisuissaan. Luvussa 1 Expos 1 rivi 11 (MG 94, 789A) 'autuas luonto' tarkoittanee jumalallista luontoa eli jumaluutta ja siis Jumalaa. Ei Poikaa eikä Pyhää Henkeä niinkuin eräät kääntäjät selityksissään sanovat. Se ei tarkoittane 'autuasta olotilaa'. Aikaisemmista kääntäjistä ainoana vain Chase on omaksunut tämän kielellisesti ja teologisesti oudon ratkaisun. Luvussa 8 ensi lauseessa 'arkhe' olisi pikemminkin 'prinsiippi'. Kyseessä on enemmän kuin vain 'alku'. Tämän tapaisia ongelmia löytyy käännöksestä lukuisia ja ne vaatisivat vielä tarkistusta.

SUMMARY

Martti Voutilainen, 'An Exact Exposition of the Orthodox Faith' of St. John of Damascus; The Dogmatic Main Work of the Patristic Period as an Object of Study and Translation

The dogmatic work of St. John of Damascus, *An Exact Exposition of the Orthodox Faith* is such a patristic text which has been very carefully studied and translated to many languages. Also a Finnish translation is being prepared by Fr. *Johannes Seppälä*.

The scientific and critical edition of this dogmatic work of St. John of Damascus was published in 1973. The editor of this work is *P. Kotter*. This work is based on 252 manuscripts of which 13 most significant ones were chosen as the basis of the text of the critical edition. The work has been divided in the middle ages into four parts, but the editor of this new critical edition has given up this division, because it is not known in the greek manuscripts. The text follows for the most part that found in Migne's *Patrologia*, although it reveals some minor differences and even mistakes in Migne.

After the critical edition was published there were two translations made into modern Greek in Tessaloniki 1976. N. Mantsoukas has followed the critical edition of Kotter, K. G. Frantsolas has used the Migne edition as the basis of his work. Both are provided with explanations.

Fr. Johannes Seppälä is translating this text into Finnish. He is following the Migne text. Chapters 1–44 have been published so far. The translation is no easy task because many of the expressions used by St. John of Damascus have not found any adequate expression in the modern European languages. Therefore the translation requires really creative effort in order to make the original meaning of the author understandable to a modern reader. Also the Finnish language must develop that the translations of the classical texts of antiquity may be rendered in the best possible way in this language.

Jaakko Aronen

KREIKAN JA LATINAN ASEMA MAAMME
ORTODOKSISESSA TEOLOGISESSA
KOULUTUKSESSA

Ortodoksisen teologisen koulutuksen uudelleen järjestäminen ja sen suuntaviivojen selkeä määrittely on tullut viime aikoina ajankohtaiseksi. Käydylle keskustelulle leimaa-antavaa on ollut pyrkimys saattaa pappisseminaari jonkin korkeakoulun yhteyteen ja sitä kautta kehittää opetusta ja antaa mahdollisuuksia jatkokoulutukseen sekä tieteelliseen työkentelyyn. Varsinaisten oppiaineiden tasolle keskustelussa on harvoin päästy – ja tällöinkin huomion kohteena ovat olleet ensisijaisesti teologiset aineet. Kielten asemasta ja opetuksen luonteesta ei ole puhuttu. Tietääkseni uudistamista tutkivissa toimikunnissa ei ole ollut edustettuna tai kuultavana kielten opetuksen edustajaa.

Kuitenkin tässä vaiheessa kannattaa nähdäkseni tuoda esiin joitakin ns. teologisiin kieliaineisiin liittyviä näkökohtia ja ongelmia, joihin olen kiinnittänyt huomiota kolmen vuoden aikana jolloin toimin kreikan kielen tuntiopettajana pappis-seminaarissa.

*

Pakollisten kreikan opintojen liittymistä ortodoksiseen teologiseen koulutukseen ei tarvitse erikseen motivoida – kreikka on kieli, jolla tärkein uskonnollinen traditio on välittynyt: Septuaginta, Uusi testamentti, kristillisen antiikin ja bysantin teologinen ja muu kristillinen kirjallisuus, liturgiset tekstit, kanonit jne. Ongelmaa ei myöskään tuota kysymys siitä, minkä tyyppinen kielimuoto pitäisi valita opintojen perustaksi kielestä, jolla on säilynyt kirjallista materiaalia n. 3500 vuoden ajalta. On luontevinta ottaa lähtökohdaksi LXX:n ja UT:n edustama ns. koinee-kieli, minkä opiskelu antaa valmiuden myös patristisen ja bysanttilaisen kreikan tulkitsemi-

seen. Tämä on teologisissa kreikan perusopinnoissa yleinen käytäntö, mitä noudatetaan myös esim. St. Vladimirin seminaarissa Yhdysvalloissa.

Suomen ortodoksisen pappisseminaarin opetusohjelmaan kreikka on kuulunut aina: aluksi 6-vuotisessa keskikoulupohjaisessa laitoksessa (v. 1972 asti) neljällä ylimmällä vuosikurssilla 2+2+2+2 (yht. 8) viikkotuntia, sittemmin 4-vuotisessa ylioppilas pohjaisessa seminaarissa 4+4+2+2 (yht. 12) viikkotuntia. Jälkimmäisessä lukusuunnitelmassa kreikan pakollisuus poistui ja siitä tuli venäjän kanssa vaihtoehtoinen. Samalla luotiin uusi oppiaine, liturginen kreikka, joka oli kaikille pakollinen ja jota opiskeltiin kolmella ylimmällä vuosikurssilla yksi viikkotunti kunakin vuonna. Tämän lukusuunnitelman mukaisen kreikan opetuksen hyvänä puolena oli se, että tuntimäärän puitteissa UT:iin pohjaavan alkeisopetuksen jälkeen päästiin käsittelemään myös muita erilaisia tekstejä, jotka ovat ortodoksisen tradition kannalta keskeisiä. Haittapuolena oli se, että varsinainen kreikka ei ollut kaikille pakollinen aine. Tämä vaikeutti myös kaikille yhteisen liturgisen kreikan opetusta.

Keväällä 1979 pappisseminaarin johtokunnan asettama työryhmä laati uuden lukusuunnitelman otettavaksi käyttöön syyslukukauden 1979 alusta. Tässä esityksessä kreikasta tuli taas pakollinen, mutta samalla sen tuntimäärä pieneni huomattavasti: kreikkaa opiskellaan nykyisin vain kahtena ensimmäisenä lukuvuotena yhteensä 7 viikkotuntia (4+3). Kokonaisviikkotuntimäärä väheni yhteensä viidellä tunnilla. Liturgisen kreikan tuntimäärä säilyi ennallaan, ryhmitys vain muuttui (nyt kahtena ensimmäisenä vuotena 1+2 vkt.; ennen kolmena viimeisenä vuotena 1+1+1 vkt.).

Tuntimäärän vähentäminen vaikutti ratkaisevasti opetusvälitöön, enää oli mahdollista opettaa vain alkeiskurssia vastaava oppimäärä. Itse asiassa kreikan kieltä opiskelevat saavat tällä hetkellä vähiten opetusta koko pappisseminaarin historian aikana. Tuntimäärää pienentäneen työryhmän mielialoja vanhaan suunnitelmaan nähden referoitiin mm.

seuraavalla tavalla: »Eräs ihmetystä herättänyt seikka on se, että vaihtoehtoista venäjän/kreikan opetusta on täsmälleen sama tuntimäärä kuin liturgiikkaa, etiikkaa ja saarnaoppia yhteensä.»¹ Tässä lausunnossa tulee esiin perspektiiviharha, sillä reaalityyppiset aineet ja kieliaineet eivät ole yhteismitallisia oppiaineksen omaksumiseen vaadittavan ajan suhteen – kieltä (tässä tapauksessa vielä niinkin monimutkaista kuin kreikka) ei voi oppia samassa määrässä ja tahdissa kuin reaalitietoutta.

Nykyisin käytössä olevassa lukusuunnitelmassa on toinenkin epäkohta, mikä koskee nimenomaan kieliaineita. Kaikki nämä neljä ainetta on sijoitettu kahteen ensimmäiseen opiskeluvuoteen. Uusi opiskelija joutuu yleensä ensimmäisenä syksynä opettelemaan kolme uutta kirjaimistoa (kreikka, kirkkoslaavi, venäjä) ja perehtymään kieliin, jotka rakenteeltaan huomattavasti poikkeavat hänelle tutuista. Kahtena ensimmäisenä lukuvuonna kieliaineet muodostavat kolmasosan oppilaan viikkotuntimäärästä, kun taas ylemmillä luokilla ei kieliä opiskella lainkaan. Tämä järjestely ei ole suotuisa lähtökohta minkään kielen opinnoille.

Kreikan ja liturgisen kreikan opetuksen mahdollinen luonne nykyisen tuntijaon puitteissa käy ilmi seuraavasta kuvauksesta, jonka laadin syksyllä 1979, jolloin piispainkokouksen aloitteesta tuli ajankohtaiseksi määritellä oppiaineiden tavoitteita ja sisältöjä.

Kreikan kieli

Tavoitteet:

- kyky kreikan kielen rakenneanalyysiin
- kyky itsenäisesti apuneuvojen avulla kääntää helpohkoa proosatekstiä kreikasta suomeen
- perussanaston tuntemus
- saada yleiskuva kreikan kielen historiasta

¹ Agape 9 (1979), kansilehden sisäpuoli.

Sisältö:

- kreikan kielen muoto-oppi ja lauseopin pääpiirteet lähinnä Uuden testamentin kielimuodon pohjalta
- perehtyminen opettajan johdolla kreikankielisiin teksteihin:
 - n. 50 sivua raamatullista tekstiä (esim. 40 s. UT:sta, 10 s. LXX:sta)
 - yht. n. 10 sivua muita kristillisiä tekstejä niin että edustettuina on eri kirjallisuudenlajeja: teologiaa, hagiografiaa, hymnografiaa, kirjeitä, dokumentaarista tekstiä
- tekstin kääntämisen itsenäinen harjoittelu
- katsaus kreikan kielen historiaan ja luonteeseen kirjallisen ja suullisen kommunikaation välineenä eri aikoina

Oppimateriaali:

- Blomqvist-Toivanen, Johdatus Uuden testamentin kreikkaan (= n. 25 s. UT:n tekstiä)
- Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece
- Pakarinen, Kreikan kielioppi
- monisteita

*Liturginen kreikka***Tavoitteet:**

- kyky lukea sujuvasti jumalanpalvelustekstejä nykykreikan ääntämisjärjestelmän mukaisesti
- kyky tunnistaa keskeisiä liturgisia sanontoja ja kaavoja
- saada yleiskuva kreikkaan pohjautuvasta terminologiasta teologisten tieteiden ja kulttuurin kielenkäytössä

Sisältö:

- ääntämis- ja lukuharjoituksia: mm. Johannes Krysostomoksen liturgia, aamu- ja ehtoopalveluksen tekstit, avioliittoon vihkimisen ja kasteen tekstit, tropareita, Johanneksen evankeliumin prologi
- johdatusta kreikkalaisperäisen teologisen ja liturgisen terminologian ymmärtämiseen ja muodostusperiaatteisiin

Oppimateriaali:

- monisteita kreikkalaisten jumalanpalveluskirjojen pohjalta

*

Vuoteen 1972 asti myös latinan kieli kuului pakollisena aineena pappisseminaarin opetusohjelmaan. Sitä opiskeltiin 6-vuotisen laitoksen kahdella ensimmäisellä luokalla 2+2 (yht. 4) viikkotuntia. Latinan opetukseen on myöhemminkin tarjoutunut tilaisuus lukusuunnitelmaan sisältyvien erikoiskurssien tuntimäärän puitteissa: lukuvuonna 1978–1979 järjestettiin ylimmän vuosikurssin oppilaille lyhyt latinan erikoiskurssi, jossa opetuksen painopiste ei ollut kieliopillisten ilmiöiden mieleenpainamisessa, vaan keskeistä oli yksinkertaisten lauseiden ja sanaston esittely. Yksi kurssin tavoitteista oli latinaan pohjautuvan teologisen terminologian ja kulttuurisanaston entistä parempi ymmärtäminen. Kurssin saama vastaanotto oli hyvin myönteinen.

Tällaista uudentyyppistä pienimuotoista latinanopetusta on kokeiltu parina viime vuonna myös Helsingin yliopistossa sekä useissa lukioissa hyvällä menestyksellä. Tämän tyyppinen latinankurssi olisi tarkoituksenmukainen ortodoksisessa teologisessa koulutuksessa, jollei pakollisena, niin valinnaisena tai entistä säännöllisemmin järjestettynä vapaaehtoisena kurssina. Näin latinasta ei tule itseisarvo, eikä sen opiskelu merkitse paluuta Kiovan teologisen akatemian ilmapiiriin, jolloin opetuskielenä ja oppilaiden keskustelukielenäkin oli latina,² eikä se myöskään ole ristiriidassa niiden nykyisen ortodoksisen teologian pyrkimysten kanssa, jotka korostavat luopumista läntisistä vaikutteista, vaan se on erinomainen apuväline teologisen keskustelun ja tieteellisuonteisen tekstin ymmärtämiseksi. Merkittävin uusi teologinen kirjallisuus on englanninkielistä, ja tämän kielen traditioihin kuuluu lati-

² Vrt. N. Karjomaa, Ortodoksisen kirkon pappiskoulutuksesta. Suomen ortodoksinen pappisseminaari 1918–1978, Joensuu 1978, 21–22; V. Purmonen, Ortodoksisen teologian historiallista taustaa, Ortodoksia 22 (1973), 86–87.

nalaisperäisten sanojen ja puhtaan latinankin käyttö. Teologinen terminologia, lyhenteet etc. ovat suurelta osin latinalaisperäisiä, lisäksi kristillisten kreikankielistenkin kirjailijoiden teoksista käytetään vakiintuneen tavan mukaan latinankielisiä nimityksiä, ja monet tekstikommentaarit, varsinkin vanhemmat, ovat latinankielisiä.

*

Se mitä mainitsin latinan merkityksestä pätee myös kreikkaan nähden. Terminologinen hyöty tulee esiin kreikan opetuksenkin tavoitteissa. Kreikan opiskelu voi näin antaa paljon muutakin kuin kielitaitoa, mikä sinänsä on tie ortodoksisen tradition lähteille. Lisäksi se syventää ja elävöittää muiden aineiden kuten eksegetiikan, patrologian, dogmatiikan ja liturgiikan oppimista. Tätä taustaa vasten on myös puute, ettei Joensuun korkeakoulussa, jossa voi ortodoksista uskontotietoa opiskella varsin pitkälle (entisen tutkintojärjestelmän mukaiseen cum laude- arvosanaan asti), ole minkäänlaista opetusta teologisissa kielissä: kreikassa, kirkkoslaavissa, latinassa.

Tarkoitukseni ei ole korostaa suhteettomasti kreikan ja latinan merkitystä oppiaineiden joukossa. Olen halunnut tuoda esiin sen, että varsinkin nyt, kun koulutusta ollaan kehittämässä, on syytä kiinnittää huomiota myös kielten opetuksen tarkoituksenmukaiseen järjestämiseen. Tärkeätä on tarjota tilaisuus pienimuotoiseen latinankurssiin sekä ennen kaikkea turvata halukkaille mahdollisuus jatkaa pakollisten alkeisopintojen jälkeen syventäviin kreikan opintoihin. Tällainen kieliohjelma edellyttää luonnollisesti myös vastaavia opetusresursseja. On valitettavaa, että virkoja täytettäessä kiinnitetään huomio pätevyyteen pääaineen opetuksessa, jolloin asiantuntemus muissa opetettavissa aineissa jää varsin toissijaiseksi.

SUMMARY

Jaakko Aronen, Greek and Latin in the Orthodox Theological Education of Finland

Greek has been always one of the subjects taught in the theological seminary of Finland. When the course of the seminary lasted six years, Greek was taught during the four last years 2 hours every week. Since 1972 the program was shortened to four years. Greek was taught 4+4+2+2 hours a week but it was no more obligatory but elective with the Russian language. Because Greek is the language in which the most important Christian tradition has been transmitted, it was soon noticed that it cannot be just an elective. In 1979 it was made again obligatory and is taught during the two first years of studies 4+3 hours a week. Along with that liturgical Greek is studied during the two first years 1+2 hours a week.

Latin was also obligatory until 1972. The course was 2+2 hours a week in the two first years of studies. In 1972 it was removed from the list of subjects, but it was possible with special arrangements to have a short course also in this important theological language.

One of the difficulties in the present system of language studies of the seminary is that the students have to start in the first year of their studies four different languages: Greek, Slavonic, Russian and liturgical Greek and along with this three alphabetic systems. During the last years of studies languages are not taught at all.

Juhani Tasihin

SANTAHAMINAN SEKÄ KATAJALUODON JA ISOSAAREN ORTODOKSISET KIRKOT*

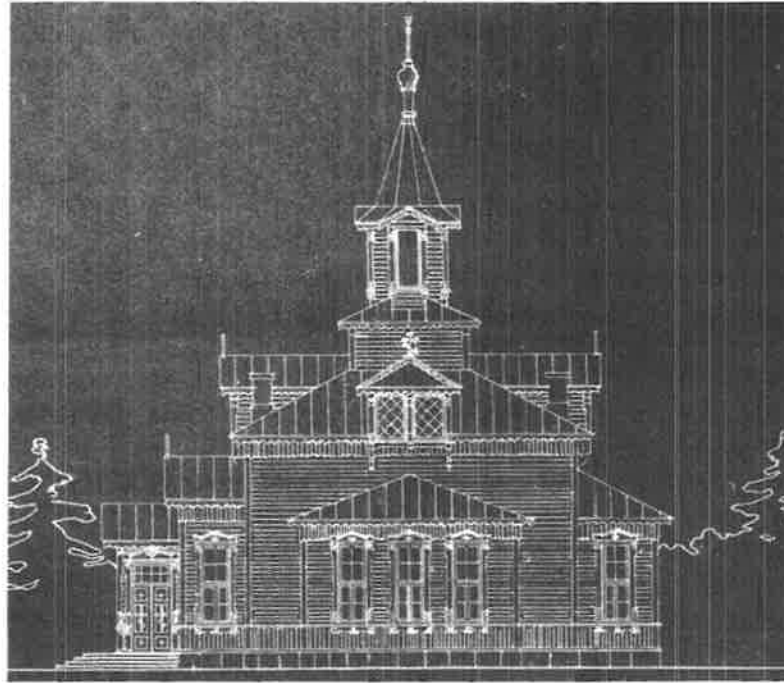
Santahaminan sotilaskirkko

Viaporin linnoituksen päällikkö vaihtui vuoden 1905 loppupuolella: vt. komendantiksi nimitettiin kenraalimajuri V. A. von Laiming. Näihin aikoihin heräsi viaporilaisten keskuudessa uudelleen ajatus rakennuttaa Santahaminan saarelle sotilaskirkko, jollainen siellä oli aiemminkin¹ ollut. Hanke ei ollut uusi, tarve oman pyhäkön saamisesta oli ollut jo pitkään olemassa. Isolla Mustasaarella, linnoituksen pääsaarella, tosin toimi Aleksanteri Nevskin katedraali,² mutta sen tilojen katsottiin käyneen riittämättömiksi saarille sijoitettujen varusmiesten määrään nähden. Olihan Viaporin linnoituksen varuskunnan vahvuus liki 5000 miestä, joista noin 700

* Tässä artikkelissa esiteltävät rakennukset ovat sijainneet Viaporin linnoitukseen kuuluneilla saarilla, jotka autonomian aikana olivat Venäjän armeijan joukko-osastojen hallinnassa. Nykyään osasta entisestä Viaporin linnoituksesta käytetään nimeä Suomenlinna. Ortodoksista kirkkoa ja sen pyhäkköjä koskevissa tutkimuksissa ei näistä kohteista ole aiemmin ollut mitään mainintaa. Ks. esim.: Rainer Knapas, *Ortodoksiset sotilaskirkot* (Ortodoksia 25, 1976); Heikki Koukkunen – Mikael Kasanko, *Helsingin ortodoksinen seurakunta 1827–1977* (Pieksämäki 1977).

¹ Asiakirjoista on pääteltävissä, että Santahaminassa on joskus varhemmin ollut joko kirkko tai ainakin sellainen oli ollut valmisteilla. Kirjoittaessaan vuonna 1907 Santahaminan sotilaskirkosta venäläiset ovat nimittäin käyttäneet ilmaisua »uudelleen rakennettavana oleva pyhäkkö». Ks. esim. Viaporin linnoitustykistön 16./29. 7. 1907 antamaa käskyä n:o 181. Venäläiset sotilasasiakirjat n:o 17191. Valtionarkisto (VA).

² Pyhän Synodin 18./30. 5. 1891 antamalla määräyksellä n:o 2028 Viaporin linnoituksen Aleksanteri Nevskin kirkko muutettiin katedraaliksi. Aleksanteri Nevskin katedraalin vuoden 1897 papistoa koskeva luettelo. Venäl. sotilasasiak. n:o 10744. – Tämäkin muutosasia on aiemmilta historiankirjoittajilta jäänyt kokonaan huomiotta. Ks. esim.: Lars Pettersson, *Suomenlinna arkkitehtuurin muistomerkinä* (teoksessa: *Suomenlinna, Sveaborg – Viapori, Helsinki 1968*), s. 213–215; Koukkunen ja Kasanko, mts. 61–63.



Santahaminan kirkko rakennushallituksen piirustuksen mukaan. – Museoviraston (MV) kuva.

oli pysyvästi majoitettuina Santahaminaan. Leiriaikana varusväen määrä saattoi Santahaminassa nousta jopa 1500 henkeen. Lisäksi uuden kirkon rakennuttamista perusteltiin vielä sillä, että ajoittain luonnonolot vaikeuttivat tai tekivät mahdollottomaksi pääsyn Santahaminasta Isolle Mustasaarelle. von Laiming asettui kannattamaan suunnitelmaa ja sai järjestyksi luvan käyttää osan linnoituksen vuotuisesta puutavara-kiintiöstä temppelin pystyttämiseen. Muu osa kirkosta oli aikomus rahoittaa lahjoitusten turvin.³

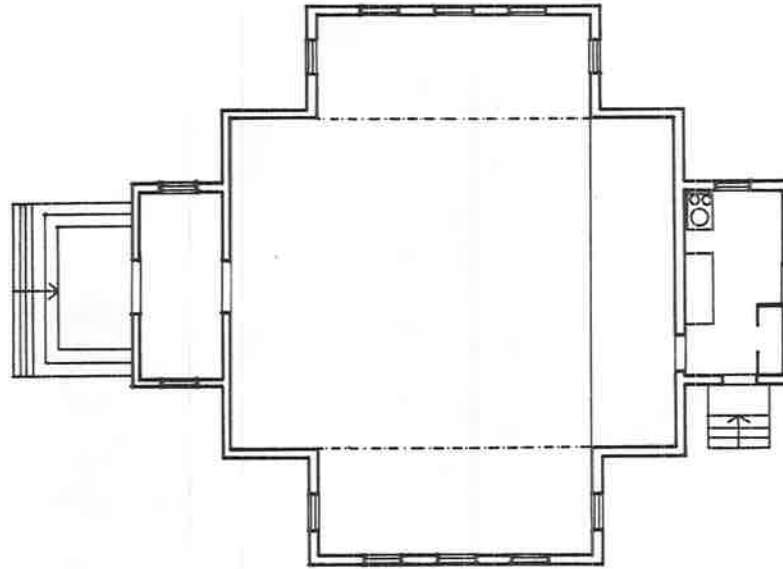
³ Spisok generalam po staršinstvu (tšast I, II i III, S.-Peterburg 1908); von Laimingin kirje (kopio) 18. 2./3. 3. 1909 n:o 863 Venäjän sotilas- ja merivoimien papiston esimiehelle A. A. Želobovskille (venäl. sotilasasiak. n:o 17181); Aleksanteri



Santahaminan kirkko muutostöiden jälkeen. Nimimerkki Eino Ali-Pekan (sotilaspastori Eino Alitalo) maalaus v:lta 1951, yksityisomistuksessa. – MV:n kuva.

Kun Viaporin sotilaskapina heinäkuun lopulla vuonna 1906 puhkesi, ei Santahaminan kirkon rakennustöitä ollut vielä aloitettu. Kuusikymmentä tuntia kestäneiden tulitoimien päätyttyä kapinallisten tappioon »ajatus temppelin rakentamisesta lujittui yhä enemmän» suunnitelmaa ajaneiden viaporilaisten keskuudessa. Kapinan lopputulos vauhditti todellakin Santahaminan kirkon rakennuttamista, mutta muutti

Nevskin katedraalin khra:n P. P. Tsitovitšin kirje (alkuperäinen?) 10./23. 3. 1907 n:o 37 Suomen ja Viipurin arkkipiispa Sergeille (venäl. sotilasasiak. n:o 11648); ks. myös Aleksanteri Nevskin katedraalin lähetettyjen kirjeiden diaaria vuodelta 1905, merkintään n:o 149 liittyvää tekstiä (venäl. sotilasasiak. n:o 11795).



*Santahaminan sotilaskirkon pohjapiirustus 1:100
– PLM:n rakennustoimistolta saadun aineiston mukaan.*

myös samalla hankkeen tarkoitusperiä. Jos asiaa oli aiemmin ajettu puhtaasti käytännön syistä, sai kirkon toteuttaminen palvelulla nyt myös poliittisia, lähinnä paikallisia päämääriä. Viaporin kapinan taitekohdaksi oli näet muodostunut 19. 7./1. 8. 1906 Kuninkaansaarella tapahtunut räjähdys, mikä päivämäärä haluttiin tarkoituksellisesti määrätä tulevan pyhäkön muistojuhlaksi.⁴

Tulevan kirkon rakennuspiirustukset hyväksyttiin Pietarissa ja 14. 3. 1907 lähettämässään kirjeessä Venäjän sotilasmaavoimien papiston esimies A. A. Želobovskij antoi luvan Santahaminan kirkon rakentamiselle. Samalla hank-

⁴ von Laimingin kirje (kopio) 18. 2./3. 3. 1909 n:o 863 Želobovskille (venäl. sotilasasiak. n:o 17181).

keelle saatiin myös Suomen ja Viipurin arkkipiispa Sergein siunaus.⁵ Varsinaiset rakennustyöt saatettiin aloittaa ja jo tasan vuoden kuluttua Viaporin kapinan räjähdyksestä eli 19. 7./1. 8. 1907 suoritettiin Santahaminan pyhäkön peruskiven muuraus.⁶

Viaporin kapinan myötä myös Santahaminan kirkon rahoitus järjestyi uudella tavalla. Viaporissa kauppaa pitänyt venäläinen Aleksandr Nedonoskov otti kustannettavakseen temppelin rakentamisen.⁷

Vuoden 1907 loppuun mennessä Santahaminan sotilaskirkko valmistui ja ensimmäiset jumalanpalvelukset pidettiin siinä seuraavan vuoden tammi- helmikuun taitteessa.⁸ Pyhäkkö lienee melko varmasti vihitty tarkoitukseensa vielä vuoden 1908 aikana, ainakin vuoden 1909 alkuun mennessä näin oli jo tapahtunut.⁹ Uusi kirkkorakennus pyhitettiin Serafim Sarovilaisen muistolle,¹⁰ jonka kuolinpäivä sekä Viaporin kapinan räjähdys ajoittuvat tarkalleen samalle päivälle. Vanhan ajanlaskun mukaan 19. heinäkuuta vietettävä kirkollinen että maallinen juhla oli täten yhdistetty toisiinsa. Siten Santahaminan sotilaskirkko oli yksi neljästä Viaporin kapinan

⁵ Želobovskin kirje 1./14. 3. 1907 n:o 2366 Tsitovitšille (venäl. sotilasasiak. n:o 11648).

⁶ Maininta Viaporin linnoitustykistön 16./29. 7. 1907 antamassa käskyssä n:o 181 (venäl. sotilasasiak. n:o 17191).

⁷ von Laimingin kirje (kopio) 18. 2./3. 3. 1909 n:o 863 Želobovskille (venäl. sotilasasiak. n:o 17181); kuitit vuodelta 1907 (venäl. sotilasasiak. n:o 11647). – Nedonoskov syntyi Venäjällä v. 1867, avioitui Pietarissa v. 1895, toimi vuoden 1901 loppupuolesta alkaen Aleksanteri Nevskin katedraalin toisena kirkonisännöitsijänä, sai Suomen kansalaisoikeudet v. 1939, kuoli Helsingissä v. 1957 hieman yli 90 vuoden ikäisenä. Venäl. sotilasasiak. n:o 11834 ja 17181; tekijän 16. 12. 1980 saamat suulliset tiedot Helsingin ortod. seurakunnan kirkkoherranvirastosta.

⁸ Venäl. sotilasasiak. n:o 11834; merkinnät Aleksanteri Nevskin katedraalin tilikirjassa (venäl. sotilasasiak. n:o 11806).

⁹ von Laimingin kirje (kopio) 18. 2./3. 3. 1909 n:o 863 Želobovskille (venäl. sotilasasiak. n:o 17181).

¹⁰ Pyhäkön nimi mainitaan mm. Venäjän sotilas- ja merivoimien papiston esimiehen G. I. Šavelskin 14./27. 2. 1912 n:o 1707 von Laimingille lähettämässä kirjeessä (kopio). Venäl. sotilasasiak. n:o 17182.

kukistumista kuvanneista muistomerkeistä.¹¹

Hirsinen ja laudoilla vuorattu temppeli edusti ns. keskeiskirkko-tyyppiä. Pyhäkkö oli mitoitettu noin 200 henkilöä varten; pinta-ala oli 158 neliometriä.¹² Kirkon rakennuskustannukset kohosivat lähelle 22 000 Suomen markkaa, jotka maksoi Nedonoskov. Aleksanteri Nevskin katedraali osallistui hankkeen rahoittamiseen 500 ruplalla, joilla ostettiin kirkoesineistöä ja kirjallisuutta. Venäjän valtiolta ei saatu taloudellista tukea.¹³

Autonomian ajan loppupuolella Santahaminan sotilaskirkon läheisyyteen, sen lounaiskulmaan, rakennettiin vielä puinen kellotorni. Rakennelman pinta-ala oli 24 m² ja erikoista tornissa oli se, että pylväiden varaan rakennettu katto oli valmistettu kullatusta pellistä.¹⁴

Suomen itsenäistyttyä Santahaminan temppeli kellotorneineen siirtyi puolustusvoimien haltuun. Kellotorni lienee purettu melko pian, kun sensijaan sotilaskirkko oli sitä vastoin tarkoitus muuntaa evankelis-luterilaiseksi. Muutostyöt suoritettiin vielä itsenäisyyden ajan ensimmäisinä vuosina: kirkkoa muutettiin sisältä ja itse rakennusta madallettiin varsin huomattavasti.¹⁵

Muutostöiden jälkeen pyhäkköä käytettiin luterilaisten jumalanpalvelusten toimituspaikkana, minkä ohella se palveli

¹¹ Muut Viaporin kapinan voittoa kuvaavat muistomerkit ovat seuraavat: 1) kuolleille upseereille pystytetty patsas Susisaarella, 2) vastaavanlainen muistomerkki kuolleille miehistön jäsenille Santahaminassa ja 3) mustat muistolaatat hallituksen joukoissa surmansa saaneista – laattoja lienee pidetty Aleksanteri Nevskin katedraalissa.

¹² Sotasaaliskeskusosaston arkisto, kansio 471 (VA); Helsinki, Santahaminan kirkko, RakH (rakennushallitus) 56 M1/1 (VA).

¹³ von Laimingin kirjeet (kopioid) 18. 2./3. 3. 1909 n:o 863 ja 22. 6./5. 7. 1909 n:o 2789 Želobovskille (venäl. sotilasasiak. n:o 17181); Želobovskin kirje 12./25. 12. 1907 n:o 18026 von Laimingille (venäl. sotilasasiak. n:o 11648); von Laimingin kirje (kopio) 31. 1./13. 2. 1909 n:o 566 22. AK:n esikunnalle (venäl. sotilasasiak. n:o 17181).

¹⁴ Sotasaaliskeskusosaston arkisto, kansio 471.

¹⁵ Helsinki, Santahaminan kirkko, RakH 56 M 1/1; tait. Peter Stolpowin suullinen ilmoitus tekijälle 15.2.1981.



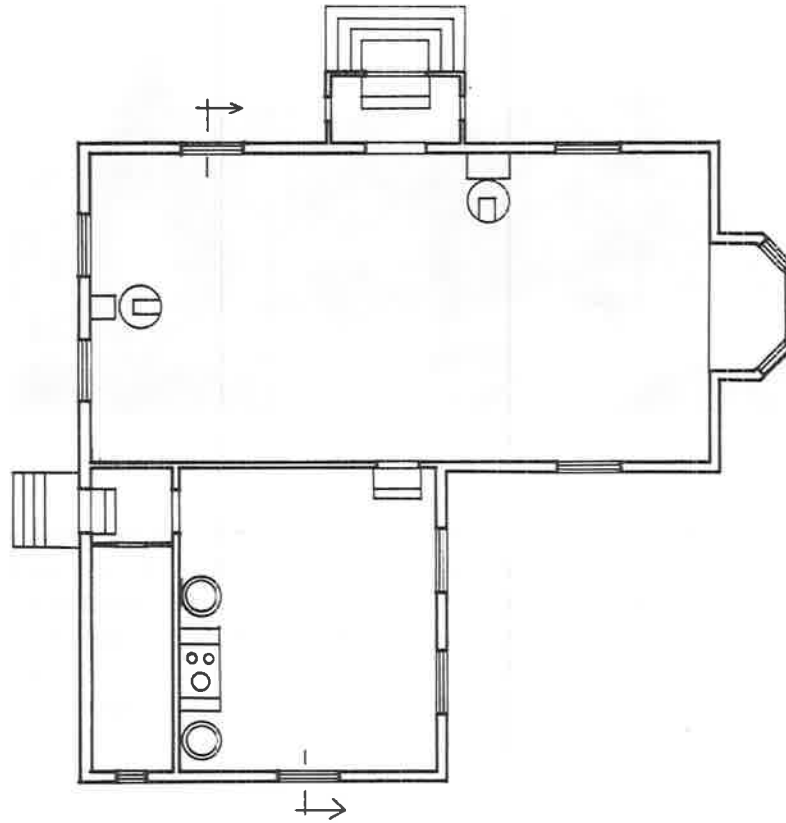
Katajalaudon vuonna 1973 purettu »kappeli». – K.-E. Löfgrenin kuva.

myös Santahaminaan sijoitettujen joukko-osastojen sotilaskotina. 1930-luvulla rakennus lienee toiminut yksinomaan sotilaskotina. Myöhemmin kirkon käyttötarkoitus muuttui ja se toimi pelkästään seurakuntakotina, kunnes luterilaiset seurakunnat vuonna 1971 ilmoittivat luopuvansa huonokuntoisesta kirkkorakennuksesta kokonaan. Santahaminassa sijainnut entinen pyhittäjä Serafim Sarovilaisen kirkko purettiin vuonna 1972.¹⁶

Katajalaudon ja Isosaaren varusväen kotikirkot

Ensimmäisen maailmansodan aikana Viaporin linnoituksen meririntaman etummaista linjaa vahvistettiin huomattavasti. Tällöin myös tietyille ulkolinnakkeille, Katajalaudolle ja Isoosaarelle, pystytettiin kaksi rakennusta, joissa määrätty kohdat oli varattu kirkollisia toimituksia varten. Tarve tällaisten

¹⁶ Peter Stolpowin suullinen ilmoitus; khra Paavo Virkkusen kirje 8.2.1936 kirkkovaltuusmiehille (tekijällä on kopio tästä asiakirjasta, saatu Helsingin evankelis-luterilaisten seurakuntien seurakuntayhtymän arkistosta); puolustusministeriön (PLM) rakennustoimistolta saadut asiakirjakopiot – tekijän hallussa.



*Katajaluodon kotikirkon pohjapiirustus 1:100
– PLM:n rakennustoimistolta saadun aineiston mukaan.*

rakennusten pystyttämiseksi lienee syntynyt puhtaasti käytännön syistä. Katajaluodon ja Isosaaren linnakkeet nimittäin sijaitsivat pitkähkön vesimatkan päässä varsinaisen Viaporin linnoituksen muista saarista, samoin näiden kahden ulkosaa-
ren välinen etäisyys toisistaan oli myös merkittävä.

Katajaluodon rakennus koostui kahdesta huoneesta, joista suurempi lienee toiminut ruokailuhuoneena, pienempi keittiönä. Erikoista siinä on ollut ruokailutilan itäosaan rakennettu



Löfgrenin Helsingin merilinnoitukset -teoksen mukaan Viaporin linnoituksen pattereilla on ollut kymmenkunta tällaista kohtaa, joissa on pidetty ikonia. – MV:n kuva.

ulkonema, 2,90 m:n levyinen ja 1,80 m:n pituinen alttariosa, jonka yläpuolella on ollut helposti erottuva pienehkö torni. Pinta-alaa rakennuksella on ollut vajaat 200 neliometriä.¹⁷

Isosaassa sijainneen rakennuksen pinta-ala on puolestaan ollut peräti 1143 neliometriä, ja se oli saaren suurin rakennelma. Puisen T-muotoisen rakennuksen vasemman-

¹⁷ Kaj-Erik Löfgren, Helsingin maa- ja merilinnoitus (Sotahistoriallisen seuran ja sotamuseon vuosikirja VIII, 1974), s. 81–82; sotasaaliskeskusosaston arkisto, kansio 471; PLM:n rakennustoimistolta saadut kopiot.

puoleinen siiveke toimi kirkollisten toimitusten paikkana; ikonit ovat sijainneet siivekkeen idänpuoleisella seinustalla. Isosaaren tapauksessa on siis pikemminkin ollut kyse jonkinlaisesta kotikirkosta. Muutoin on rakennus toiminut mitä ilmeisimmin sotilaskasarmina.

Puolustusvoimien alueella nykyisen Suomenlinnan eteläpuolella sijainneet rakennelmat purettiin 1970-luvun alussa: Katajaluodon »kappeli» vuonna 1973, Isosaaren kasarmi vuosien 1972 ja 1973 aikana.¹⁸

¹⁸ Kaj-Erik Löfgren, Helsingin merilinnoitukset (monisteen muodossa esitetyt inventointitulokset kesältä 1972, museoviraston hallussa), s. 55; FT K.-E. Löfgrenin suullinen ilmoitus tekijälle 14. 1. 1981; PLM:n rakennustoimistolta saadut kopiot.

SUMMARY

Juhani Tasihin, The Orthodox Churches of Santahamina, Katajaluoto and Isosaari

When the commandant of the Viapori Castle (in front of Helsinki) then belonging to the Russian Army was changed towards the end of 1905, there arose among the inhabitants of the islands the idea of building on the Island of Santahamina an Orthodox military church. This idea was motivated by practical reasons: the big number of the recruited military forces on the island (5000 men of which 700 were permanently accommodated on Santahamina) and the difficulty of getting from time to time from Santahamina to the Island of Iso Mustasaari where the Cathedral of St. Alexander Nevsky was situated.

The military revolt of Viapori in July of 1906 accelerated the building of the new church. The plans got at the same time also political colouring. The culmination point of this revolt was the explosion on the Island of Kuninkaansaari on July 19/August 1 in 1906, and people wanted purposfully to dedicate the church to the memory of this day. The church was completed in the course of the year 1907. It was dedicated to the memory of St. Seraphim of Sarow whose day of death and the explosion on Viapori did fall exactly on the same date. According to the old calendar the ecclesial feast of July 19th and the historical event were thus connected.

During the First World War two buildings were erected on the Islands of Katajaluoto and Isosaari which belonged to the Viapori Castle. Certain parts of these building were reserved for ecclesiastical celebrations. They were sort of house chapels for the military.

After the independence of Finland these three buildings were taken into possession by the Finnish armed forces and they were pulled down in the beginning of 1970's.

KATSAUKSIA

ROOMALAISKATOLISEN JA ORTODOKSISEN KIRKON TEOLOGISEN DIALOGIN ALKU

Roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon välinen teologinen dialogi alkoi virallisesti 29.5.–4.6.1980 Patmoksella ja Rhodoksella. Tämä oli historiallinen tapahtuma, sillä edellisen kerran olivat näiden kirkkojen edustajat koolla samoissa merkeissä Firenzen kirkolliskokouksessa vv. 1938–39, mikä kokous päättyi ortodoksisen kirkon kannalta hyvin vielä onnettomammin kuin oli alkanut. Bysantin keisarin ja Rooman kirkon edut tuntuivat käyvän yksiin, ja näiden painostuksesta lähes kaikki ortodoksisen kirkon edustajat allekirjoittivat kirkkojen yhdistymistä tarkoittavan asiakirjan. Keisari toivoi saavansa lännen kirkolta tukea (muutakin kuin hengellistä) taistelussa päälleikäviä turkkilaisia vastaan, jos kirkot yhdistyisivät. Hän kuitenkin pettyi. Mutta Rooman kirkko sai tästä asiakirjasta syyn liittää yhteyteensä ortodoksisia kirkkoja tai hiippakuntia, ja syntyi ns. uniaattikirkkoja, jotka sittemmin ovat vuosisatojen ajan aina omaan aikaamme asti katkeroittaneet näiden kahden kirkon välisiä suhteita ja siten vaikeuttaneet minkäänlaisen kanssakäymisen syntymistä – muiden syiden ohella, jotka ovat olleet suurimmalta osaltaan juuri psykologisia, joskaan teologisiakaan syytä ei sovi unohtaa.

Nyt ovat asenteet kuitenkin lieentyneet. Rhodoksen pan-ortodoksiset konferenssit ovat olleet ortodoksisella puolella sysäämässä kehityksen pyörää entistä kovempaan vauhtiin, ja katolilaisella puolella vastaavan sysäyksen antoi Vatikaanin toinen konsiili (1962–64). Kesäkuussa 1977 kokoontui ensimmäisen kerran Chambésyyn dialogia valmistelemaan ortodoksinen teologikomissio. Vastaava roomalaiskatolinen komissio oli kokoontunut omalla tahollaan hieman aikaisemmin. Ortodoksinen komissio kokoontui kaikkiaan kolme

kertaa. Näiden kahden komission työn tuloksista laadittiin yhteinen asiakirja, jossa määriteltiin tulevan dialogin päämäärä, metodit ja teemat. Tämä asiakirja valmistui huhtikuun 1. päivänä 1980, ja sittemmin sen hyväksyivät kaikki ortodoksiset paikalliskirkot ja katolinen kirkko. Näin oli valmisteltu tie varsinaiselle teologiselle dialogille, joka sitten kutsuttiin koolle Patmokselle toukokuun 29. päiväksi 1980.

Dialogin päämäärä on määritelty lyhyesti ja selvästi. Se on kirkkojen täydellisen yhteyden palauttaminen, mikä ilmaistaan yhteisessä eukaristian vietossa.

Metodeista keskusteltaessa päädyttiin siihen, että olisi aloitettava niistä asioista, jotka kirkkoja yhdistävät. On otettava huomioon se kehitys, joka kirkkojen ajattelussa on tapahtunut, se lähentyminen, joka ehkä on ollut havaittavissa. On myös kyettävä erottamaan, minkäluonteiset erot kirkkojen elämässä ja toiminnassa ovat hyväksyttäviä niiden vaarantamatta uskonyhteyttä. Samalla jo todettiin, että keskustelua on hyödyllistä käydä myös pienryhmissä. »Rakkauden dialogin», joka on ollut olennainen osa teologisen dialogin valmistelua, tulee jatkua sittenkin, kun teologinen dialogi on päässyt alkuun.

Teemoista laadittiin alustava luettelo. Yhteisenä nimittäjänä on sakramenttioppi. Valmisteluvaiheessa todettiin, että juuri sakramenteissa ortodoksisella ja roomalaiskatolisella kirkolla on laaja yhteinen pohja. Samalla tämä teema on kirkon elämän kannalta aivan keskeinen ja myös konkreettinen.

Varsinainen dialogi alkoi Patmoksella 29.5.1980. Joukko kokoontui Ateenaan jo edellisenä iltana. Pireuksesta Patmokselle siirryttiin laivalla yön kuluessa. Eräs kreikkalainen laivanvarustamo oli asettanut valtuuskuntien käyttöön risteilijän, jolla osanottajien olikin hyvä matkustaa ja tilaisuus tutustua toinen toiseensa. Samalla voi nauttia Kreikan saariston kauneudesta.

Patmoksen luostarin johtaja Arkkimandriitta *Isidoros* otti

valtuuskunnat vastaan luostarin portilla tulijoiden seistessä portailla. Tästä joukko ohjattiin luostarin katolikkokseen eli pääkirkkoon, missä toimitettiin alkajaisrukoushetki. Sitä johdatti Kalkedonin metropoliitta *Meliton*, joka avasi dialogin rukoushetken päätteeksi. Hänen avauspuheensa teemana oli Ilmestyskirjan sana: »Minä, Johannes, teidän veljenne, joka teidän kanssanne olen osallinen ahdistukseen ja valtakuntaan ja kärsivällisyyteen Jeesuksessa, minä olin Jumalan sanan ja Jeesuksen todistuksen tähden saarella, jonka nimi on Patmos. Minä olin hengessä Herran päivänä» (Ilm. 1:8–9). Metropoliitta *Meliton* totesi, miten samankaltainen meidän tilanteemme on verrattuna apostoli Johanneksen tilanteeseen. Erona oikeastaan oli vain se, että nyt ei kokoonnuttu »Herran päivänä», so. eukaristiaa viettämään, kun se ei ole mahdollista vallitsevassa tilanteessa. Kardinaali *Willebrands* vastasi puheeseen. Näin kokous, joka oli alunperin suunniteltu kokonaan Patmoksella pidettäväksi, saatiin alkuperäisen suunnitelman mukaan avatuksi siellä.

Matka Rhodokselle jatkui samalla risteilijällä Kos-saaren kautta. Majoittuminen Rhodos Palace-hotelliin oli aamupäivän ohjelmassa, ja iltapäivällä päästiin aloittamaan varsinainen kokouksen työohjelma.

Kahtena ensimmäisenä päivänä (30.–31.5.) kumpikin valtuuskunta keskusteli erikseen, 1.–3.6. oli varattu yhteisille keskusteluille. Kuitenkin kävi ilmi, että nimenomaan ortodokseille sisäiseen keskusteluun varattu aika oli liian lyhyt. Viimeinen keskustelu päättyi 1.6. klo 2.30 yöllä, vaikka kysymys oli etupäässä vain teknisistä ja menettelytapakysymyksistä. Vaikeaa oli myös päästä yksimielisyyteen dialogin ensimmäisen vaiheen täsmällisestä teemaehdotuksesta. Keskustelun tekivät vaikeaksi Kreikan kirkon edustajat.

Ensimmäinen täysistunto, jossa sekä ortodoksinen että roomalaiskatolinen komissio istuivat vastatusten, alkoi juhlavasti kardinaali *Willebrandsin* ja arkkipiispa *Stylianoksen* toimiessa puheenjohtajina. Kardinaali *Willebrands* avasi kokouksen.

Juhlavuuteen tuli kuitenkin pian myös jännitystä, kun ortodoksien puolelta esitettiin pahoittelu siitä, että roomalaiskatolisessa valtuuskunnassa on jäseninä useita uniaatteja; vaikka ortodoksit ovatkin suostuneet istuutumaan saman pöydän ääreen heidän kanssaan, sitä ei pidä tulkita niin, että ortodoksit olisivat hyväksyneet uniatismin oikeutetuksi. Asia on arka ja avoin, ja dialogin kuluessa siitä on voitava keskustella todellisena ongelmana. Roomalaiskatolisten toivomuksesta tästä asiasta tehdyssä julkilausumassa ei käytetty nimitystä »uniaatit» vaan »itäisen riituksen roomalaiskatoliset».

Keskustelujen tuloksena päätettiin ottaa noudatettavaksi se suunnitelma, joka valmistelevien komissioiden kokouksissa oli saatu valmiiksi ja jo eri kirkoissa hyväksytty. Ensimmäinen varsinainen teologisen keskustelun teema täsmennettiin seuraavaan muotoon: »Kirkon ja eukaristian salaisuus Pyhän Kolminaisuuden salaisuuden valossa». Tämä yleisteema jaettiin kolmeen kysymykseen: 1) Miten kirkon ja eukaristian sakramentaalinen luonne on ymmärrettävä suhteessa Kristukseen ja Pyhään Henkeen? Millainen on sakramenttien – ja erityisesti eukaristian – suhde kristologiaan, pneumatologiaan ja triadologiaan? 2) Millainen on paikalliskirkon piispan ympärillä toimitetun eukaristian ja yhden Jumalan, joka on kolmen persoonan yhteys, välinen suhde? 3) Millainen on tämän paikalliskirkon eukaristian ja kaikkien yhdessä, pyhässä kolmipersonaisen Jumalan kirkossa olevien paikalliskirkkojen välillä?

Seuraavaa täysistuntoa valmistelemaan asetettiin kolme 8-henkistä työryhmää, joissa kussakin on neljä ortodoksia ja neljä katolilaista. Kukin työryhmä käsittelee samat yllämainitut kysymykset ja jättää työnsä tulokset koordinaatiokomitealle, joka koostuu kuudesta ortodoksista ja yhtä monesta katolilaisesta. Koordinaatiokomitea aloitti työnsä jo tämän kokouksen alussa ja sen valtuudet jatkuvat seuraavaan koontumiseen asti, joka on alustavan suunnitelman mukaan kesällä 1982. Tuolloin yhteisen koordinaatiokomitean tehtävänä on esittää täysistunnolle keskusteltavaksi ja hyväksyt-

täväksi työryhmien valmistelemien tekstien pohjalta laadittu teologinen esitys yllä mainitusta temasta.

Matti Sidoroff

KOMMUNIKEA

I

29.5.–4.6.1980 Patmoksen ja Rhodoksen saarilla oli koolla roomalaiskatolisen kirkon ja ortodoksisten kirkkojen yhdistetty komissio, joka koostui kuudestakymmenestä hierarkista ja teologista kaikkialta maailmasta, aloittaakseen virallisen teologisen dialogin kirkkojensa nimissä. Vuosisatojen eron jälkeen veljeyden henki vallitsi ja salli tämän kokouksen pitämisen. Molempien osapuolten käyttäytymisessä tapahtuneet muutokset, jotka ovat saaneet alkunsa pan-ortodoksisissa kokouksissa ja Vatikaanin toisesta kirkolliskokouksesta, ovat tehneet mahdolliseksi lähentymisprosessin – ns. rakauden dialogin – näiden kahden kirkon välillä. Sen hedelmä on virallinen teologinen dialogi, jonka kautta – kuten toivomme – tullaan ottamaan askeleet kohti täydellisen kirkollisen yhteyden palauttamista ortodoksisen ja roomalaiskatolisen kirkon välille.

II

Teologinen dialogi alkoi toukokuun 29:ntenä päivänä Patmoksella P. Johanneksen kunnianarvoisassa luostarissa, Johanneksen, jonka evankeliumissa meillä on mitä liikuttavin kutsu kristittyjen ykseyteen. Alkajaisjumalanpalveluksen toimitti luostarissa Kalkedonin metropoliitta Meliton, Ekuumeenisen Patriarkan Demetrios I:n edustaja, patriarkan, jonka jurisdiktioon Patmos kuuluu. Seuraavana päivänä kaksi

delegaatiota alkoi työnsä Rhodoksen saarella, jonka kirkon P. apostoli Paavali perusti. Kardinaali Jan Willebrands, Roomassa toimivan Kristittyjen yhteyden edistämisen sihteeristön puheenjohtaja katolilaisten puolelta ja Ekumeenisen Patriarkaatin edustaja, Australian arkkipiispa Stylianos ortodoksien puolelta valittiin toimimaan yhdessä presidentteinä.

III

Kokouksen kululle oli luonteenomaista sekä rukouksen henki että avomielinen keskustelu. Yhdistetyn komission jäsenet kaikki tunsivat, että kirkon hengellisen perinnön pohdiskelu jäisi hedelmättömäksi, jos siihen ei liittyisi elävä kokemus tuosta perinnöstä, ja niinpä he panivat suuren painon yhteiselle rukoukselle. Rhodoksen suurimmat kirkot olivat jumalanpalvelusten toimituspaikkoina; lauantai-iltana toimitettiin roomalaiskatolinen juhlallinen eukaristinen liturgia ja ortodoksinen liturgia sunnuntaiamuna. Kummankin komission jäsenet toimittivat jumalanpalvelukset toisen osapuolen veljien ollessa läsnä.

IV

Ekumeenisen Patriarkaatin osoittama aulis vieraanvaraisuus ja viranomaisten järjestämä hyvin sydämellinen ja ystävällinen vastaanotto sekä palvelu edesauttoivat suuresti veljellisen ilmapiirin kehittymistä jäsenten keskuudessa ja myötävaikuttivat kokouksen onnistumiseen. Osallistujat ilmaisivat syvän kiitollisuutensa siitä lämpimästä vastaanotosta ja tervetuloivotuksesta, jonka he saivat osakseen. He olivat kiitollisia paikallisen järjestelykomitean jäsenille ja avustajille siitä ystävällisestä ja huolellisesta valmistelutyöstä, jonka he olivat tehneet, sekä heidän jatkuvasta avustaan koko kokousviikon aikana.

V

Yhdistetyn komission kokoontuminen Patmoksella ja Rhodoksella oli sen ensimmäinen kokous. Sen päätehtävänä oli määritellä menettelytavat ja sopia työn yksityiskohdista dialogin ensimmäistä vaihetta varten. Tämä tehtävä on suoritettu.

- a) Yhdistetyn valmistelevan teknisen teologikomission v. 1978 valmistelema ja sekä roomalaiskatolisen kirkon että ortodoksisten kirkkojen hyväksymä dialogin suunnitelma otettiin noudatettavaksi yhteisesti ja yksimielisesti dialogin ensimmäisen vaiheen työjärjestyksenä.
- b) Valittiin täsmälliset teemat ensimmäisiä teologisia tutkimuksia varten.
- c) Asetettiin alakomiteat, jotka koostuvat roomalaiskatolista ja ortodoksista jäsenistä, valmistelemaan tutkimuksensa seuraavaa täysistuntoa varten.
- d) Yhdistetty koordinaatiokomitea dialogin edistymisen varmistamiseksi asetettiin.

VI

Toivomme, että kirkkojemme täyden yhteyden palauttaminen tulee edesauttamaan ihmiskunnan sopua ja maailmanrauhaa, joiden merkinä ja jumalallisena instrumenttina Kirkko Jumalan tahdon mukaan on.

Annettu Rhodoksella kesäkuun 3. päivänä 1980.

Suom. M. S.

OSANOTTAJALUETTELO

<i>Roomalaiskatolinen kirkko</i>	<i>Mgr. Alfred Pichler</i>
Kardinaali <i>Jan Willebrands</i>	Banjalukan piispa
Utrechtin arkkipiispa	Jugoslavia
Kristittyjen yhteyden	<i>Mgr. Ramon Torrella</i>
sihteeristön puheenjohtaja	Minervino Murgén
Hollanti/Vatikaani	titulaaripiispa
Kardinaali <i>William W. Baum</i>	Kristittyjen yhteyden
Prefekti	sihteeristön
Katolisen kasvatuksen	varapuheenjohtaja
kongregaatio	Vatikaani
Vatikaani	<i>Mgr. Antal Jacab</i>
Kardinaali <i>Joseph Ratzinger</i>	Alba Julian piispa
Münchenin ja Freisingin	Romania
arkkipiispa	<i>Mgr. Miroslav Marusyn</i>
Saksan liittotasavalta	Cadin titulaaripiispa
<i>Mgr. Mario Brini</i>	Paavillinen komissio idän
Algizan titulaariarkkipiispa	kirkkojen kirkko-oikeuden
Idän kirkkojen kongregaatio	uudistamiseksi,
Vatikaani	varapuheenjohtaja
<i>Mgr. Nicolas Foscolos</i>	Vatikaani
Ateenan katolinen	<i>Mgr. Georges Abi-Sader</i>
arkkipiispa	Lattakian maroniittipiispa
Kreikka	Syyria
<i>Mgr. Habib Bacha</i>	<i>Mgr. Alfons Nossol</i>
Beirutin ja Bybloksen	Opolin piispa
metropoliitta (melkiitti)	Puola
Libanon	<i>Mgr. Michele Maccarone</i>
<i>Mgr. Mariano Magrassi</i>	Historiallisten tieteitten
Barin arkkipiispa	paavillisen komitean
Italia	puheenjohtaja
	Vatikaani

- Isä *Jean Corbon*
Ekumenian komissio,
Libanonin patriarkkojen ja
piispojen kokouksen sihteeri
Libanon
- Professori *Frederic
McManus*
Amerikan katolinen yliopisto
Washington D.C., USA
- Professori *Dimitri Salachas*
Ateena, Kreikka
- Professori *Ernest Suttner*
Wienin yliopiston teologinen
tiedekunta
Itävalta
- Professori *Herman J. Vogt*
Tübingen, Saksan
liittotasavalta
- Dom *Emmanuel Lanne*, osb
Chevetogne, Belgia
- Professori *Jean M. R.
Tillard*, o.p.
Dominikaaninen teologinen
tiedekunta
Ottawa, Kanada
- Professori *André Halleux*
Leuven, Belgia
- Professori *Miquel Arranz*,
s.j.
Paavillinen orientaalin
instituutti
Rooma, Italia
- Isä *Peter-Hans Kolvenbach*,
s.j.
Beirut, Libanon
- Isä *Louis Boyer*
Oratoriaanien kongregatio
La Haye-Pesnel, Ranska
- Professori *Waslaw
Hryniewicz*, o.m.i.
Lublinin yliopisto
Puola
- Professori *Patrick van der
Aalst*
Nimèguen yliopisto
Hollanti
- Tri *Vittorio Peri*
Vatikaanin apostolinen
kirjasto
Vatikaani
- Isä *Pierre Duprey*
Kristittyjen yhteyden
sihteeristö
Vatikaani
- Ortodoksinen kirkko*
- Ekumeeninen
patriarkaatti
- Australian arkkipiispa
Stylianos (Harkianakis)
Sydney, Australia
- Professori *John Zizioulas*
Glasgowin yliopisto
Glasgow, Skotlanti

- Aleksandrian patriarkaatti
Karthagon metropoliitta
Parthenios
Ateena, Kreikka
Professori *Stylianos Papadopoulos*
Ateenan yliopiston teologinen tiedekunta
Ateena, Kreikka
- Antiokian patriarkaatti
Bybloksen ja Botrysin metropoliitta
Georges (Khodr)
Libanon
Professori *Georges Attieh*
Tripoli, Libanon
- Jerusalemien patriarkaatti
Petran metropoliitta
Germanos
Jerusalem, Israel
Professori *Georges Galitis*
Ateena, Kreikka
- Moskovan patriarkaatti
Viipurin arkkipiispa *Kiril* (Gundjajev)
Leningrad, Neuvostoliitto
Professori *Liveri Voronov*
Leningrad, Neuvostoliitto
- Belgradin patriarkaatti
Sumadjan piispa *Sava*
Jugoslavia
Professori *Stojan Goševitš*
Belgrad, Jugoslavia
- Romanian patriarkaatti
Banatin metropoliitta
Nicolae (Corneanu)
Timisoara, Romania
Professori *Stefan Alexe*
Baden-Baden, Saksan liittotasavalta
- Bulgarian patriarkaatti
Dragovitsan piispa *Ioan*
Sofia, Bulgaria
Professori *Nikolai Šivarov*
Wien, Itävalta
- Kyproksen kirkko
Morphoun metropoliitta
Krysantos
Evrihos, Kypros
Professori *Makarios Papahristoforou*
Galata-Soleas, Kypros
- Kreikan kirkko
Peristerin metropoliitta
Krysostomos
Ateena, Kreikka

Professori *Megas Farandos*
Ateenan yliopiston
teologinen tiedekunta
Ateena, Kreikka

Puolan kirkko
Lodzin ja Poznanin piispa
Sava (Hrycuniak)
Lodz, Puola
Lublinin piispa *Simon*
(*Romantshuk*)
Varsova, Puola

Gruusian kirkko
Sukhumin ja Abkhazian
arkkipiispa *Nickolosi*
(*Guenton*)
Tbilisi, Gruusia,
Neuvostoliitto

Batumin ja Shemokmedin
piispa *David (Tšakadua)*
Tbilisi, Gruusia,
Neuvostoliitto

Tšekkoslovakian
kirkko
Professori *Pavel Aleš*
Ortodoksinen teologinen
tiedekunta
Prešov, Tšekkoslovakia

Suomen kirkko
Isä *Matti Sidoroff*
Kuopio, Suomi
Isä *Ambrosius*
Uusi-Valamo, Suomi

SUOMEN EVANKELIS-LUTERILAISEN KIRKON JA
VENÄJÄN ORTODOKSISEN KIRKON VIIDES
TEOLOGINEN NEUVOTTELUKOKOUS

Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen luterilaisen kirkon viides teologinen neuvottelukokous pidettiin 5.–11.6.1980 Turun kristillisellä opistolla arkkipiispa *Mikko Juvan* ja Leningradin ja Novgorodin metropoliitta *Antonin* puheenjohtajana. Kokouksen aiheina olivat usko ja rakkaus pelastuksen kannalta sekä kirkkojen rauhentyön teologiset perusteet.

Venäjän ortodoksisen kirkon valtuuskuntaan kuuluivat metropoliitta *Antonin* lisäksi *Vologdan* ja *Velikij Ustjukin* arkkipiispa *Mihail*, prof. *Nikolai Gundjajev*, rov. *Pavel Krasnotsvetov*, rov. *Igor Ranne*, rov. *Stefan Dimsha* ja pappismunkki *Feofan*.

Suomen luterilaisen kirkon valtuuskuntaan kuuluivat arkkipiispa *Juvan* lisäksi piispa *Aimo T. Nikolainen*, piispa *Kalevi Toiviainen*, prof. *Kauko Pirinen*, prof. *Fredric Cleve*, prof. *Tuomo Mannermaa*, rov. *Samuel Lehtonen*, rov. *Maanu Sinnemäki*, teol. tri *Juha Pihkala* ja teol. lis. *Simo Salo*.

Lisäksi neuvottelussa mukana olivat Suomen luterilaisen kirkon tarkkailijoina prof. *Jukka Thuren*, teol. tri *Risto Cantell*, teol. lis. *Simo Kiviranta*, assistentti *Katarina Ruokanen* ja tiedotussihteeri *Anneli Janhonen*.

Ekumeenisen neuvoston nimeäminä tarkkailijoina olivat Helsingin katolisen hiippakunnan piispa *Paul Verschuren* ja metodistipastori *Sergei Dubrovin*. Ortodoksisen kirkon tarkkailijoina olivat piispa *Aleksi* ja past. *Veikko Purmonen*.

Aikaisemmin vastaavia neuvotteluja on käyty Turussa vuonna 1970, Zagorskissa vuonna 1971, Järvenpäässä vuonna 1974 ja Kiovassa vuonna 1977. Aiheina ovat olleet ehtoollinen, kristillinen pelastusoppi ja kirkkojen rauhentyö. Neu-

vottelut ovat lähteneet käyntiin arkkipiispa *Martti Simojoen* ja edesmenneen metropoliitta *Nikodimin* aloitteesta.

Tämänkertaisessa neuvottelussa pelastusteemasta esitelmää pitivät piispa Mihail, piispa Aimo T. Nikolainen ja prof. Tuomo Mannermaa. Rauhanteemasta luennoivat prof. Fredric Cleve, prof. *A. I. Osipov* (esitelmän luki rov. Ranne, koska luennoitsija itse oli estynyt saapumasta) ja pappismunkki Feofan. Esitelmien jälkeen työskentely jatkui kolmessa eri ryhmässä (pelastus-, rauhantyö- ja kommunikera ryhmä) ja täysistunnoissa, joissa neuvottelujen lopullinen kommunikera ja »teesit» muotoiltiin ja hyväksyttiin.

Varsinaisten esitelmien ja keskustelujen lisäksi ohjelmaan kuului avajaisjumalanpalvelus Maarian kirkossa, ortodoksinen liturgia Turun kirkossa, osallistuminen sunnuntain päiväjumalanpalvelukseen Turun tuomiokirkossa ja seurakuntailta Raison kirkossa. Ilta- ja aamuhartaudet toimitettiin vuoropäivinä kummankin perinteen mukaisesti.

Arkkipiispa Mikko Juva järjesti neuvottelukokouksen osanottajille vastaanoton kodissaan sunnuntaina 8.6., opetusministeriö *Jaakko Nummisen* ja *Lauri Kärävän* johdolla järjesti 10.6. retken Turun saaristoon ja venäläinen valtuuskunta tarjosi illallisen samana iltana. Kokouksen päätteeksi oli vielä vastaanotto piispa Aimo T. Nikolaisen kodissa Helsingissä.

Avauspuheessaan arkkipiispa Juva korosti, että Suomen ja Venäjän kirkkojen ystävyuden lujittumiseen on oleellisesti vaikuttanut kansojemme välinen ystävyys ja yleinen liennytyskehitys Euroopassa. Kirkkojen välinen kanssakäyminen on erityisen tärkeää nykyisessä tilanteessa, jossa jännitys on kiristynyt ja yritykset asevarustelun kierteen pysähdyttämiseksi ovat toistamiseen epäonnistuneet.

Juva ilmaisi kiitollisuutensa siitä, että kirkkojenkin kanssakäymisessä voidaan luottavaisesti lähteä Helsingissä pidetyn ETY-kokouksen periaatteista.

»Kuten aikaisemminkin kerroilla, emme nytkään ole

koolla vain keskustelemassa ja neuvottelemassa, vaan myös jumalanpalveluksessa, rukouksessa ja kiitoksessa. Missä ajatukset käyvät erilleen, siellä rukous ja ylistys yhdistävät», sanoi arkkipiispa Juva. Hän korosti, että Jumalan pyhien salaisuuksien vastaanottamisessa on pelastuksemme, mutta niiden ymmärtämisessä aina jäämme puutteellisiksi.

Metropoliitta Antoni kiitti suomalaisia syvästä ja sydämelisistä vastaanotosta. Pelastusteemaan viitaten hän sanoi, että kukaan ei pelastu eikä saa tuomiota erillään muista, vaan kokonaisuuden osana. Pelastuksessa kaikki vaikuttaa kaikkeen.

Metropoliitta Antoni painotti myös rauhantyöhön osallistumisen tärkeyttä. »Kielfäytyminen taistelusta rauhan puolesta merkitsee antautumista pahoille voimille», hän sanoi.

Antoni luki myös Hänen Pyhyytensä patriarkka *Pimenin* lähettämän tervehdyksen. Siinä patriarkka toivoi neuvottelujen kantavan hedelmää, joka koituisi kaikkien ihmisten hyväksi. Hän piti tärkeänä, että nämä neuvottelut eivät lujittaisi vain Suomen ja Venäjän kirkkojen kahdenvälisiä suhteita, vaan että ne antaisivat panoksen myös yleiseen luterilais-ortodoksiseen keskusteluun, jota parhaillaan valmistellaan, yhtä hyvin kuin Kirkkojen maailmanneuvoston ja Euroopan kirkkojen konferenssin työhön.

Patriarkka korosti myös ETYK -asiakirjan merkitystä ja antoi täyden tunnustuksen Suomen johdonmukaiselle poliitikalle, joka on tehnyt Helsingin kokouksen mahdolliseksi.

Suomen ortodoksisen kirkon puolesta esittämässään tervehdyksessä piispa Aleksis painotti sitä, että nämä neuvottelut ovat omiaan laajentamaan ja syventämään myös Suomen luterilaisten ja ortodoksien keskinäisiä yhteyksiä. Piispa Verschuren puolestaan toivoi, että Venäjän kirkko ja Suomen kirkko lähestyisivät näissä neuvotteluissa toisiaan samalla, kun ne tulevat lähemmäksi Kristusta.

Pidetyissä esitelmissä selviteltiin perusteellisesti neuvottelukokouksen pääaiheita pelastusta ja rauhantyötä koskevia

kysymyksiä. Pelastuskäsityksen kohdalla oli jo aikaisemmissa neuvotteluissa saavutettu yksimielisyys siitä, että ortodoksien ja luterilaisten keskeisillä käsitteillä jumalallistuminen (theosis) ja vanhurskauttaminen on yhteinen uustestamentillinen pohja. Ne ovat kaksi erilaista tapaa ilmaista samaa asiaa.

Erityisesti prof. Tuomo Mannermaa on tutkimuksissaan pyrkinyt etsimään yhtymäkohtia näiden kahden käsitteen välillä. Tutkielmassaan »In ipsa fide Christus adest» (Itse uskossa Kristus on läsnä) hän on osoittanut, että leikkauspiste todella on olemassa. Tässä tutkimuksessaan Mannermaa on tehnyt urauurtavaa työtä. Täyttä yksimielisyyttä asiasta luterilaisen teologian piirissä ilmeisesti ei kuitenkaan vielä ole olemassa.

Tällä kertaa keskusteltiin erityisesti uskosta ja rakkaudesta pelastuksen tekijöinä. Todettiin, että perinteisesti ortodoksit ovat enemmän painottaneet rakkautta, luterilaiset taas uskoa. Nyt pidettyjen esitelmien pohjalta voitiin todeta, että molemmat kirkot opettavat uskosta ja rakkaudesta pelastuksen tekijöinä olennaisesti samalla tavalla. Usko ja rakkaus eivät ole toisiaan pois sulkevia, vaan erottamattomasti yhteen kuuluvia asioita. Usko vaikuttaa rakkauden kautta.

Tämän totesi esitelmässään jo piispa Mihail, joka laajasti ja ansiokkaasti selvitteli kysymystä ortodoksien uskon näkökulmasta. Samaa asiaa korosti myös piispa Aimo T. Nikolainen käsitellessään kysymystä Uuden testamentin pohjalta. Hänen hyvin perinpohjainen ja selkeä esitelmänsä sai varauksetonta kiitosta venäläisten puolelta. Prof. Nikolai Gundjajev mm. totesi, että ellei esitelmän alla olisi nimeä, lukija ei tietäisi, onko kirjoittaja ortodoksi vai luterilainen.

Keskustelun yhteydessä Nikolainen painotti, että usko on ennen kaikkea Jumalan rakastamista. Rakkaus oikeastaan on suurempi kuin usko ja toivo: usko muuttuu näkemiseksi ja toivo täyttyy kerran. Rakkaus, joka on lähtöisin Jumalasta, on ikuinen.

Nikolainen ei nähnyt ristiriitaa Paavalin ja Jaakobin ope-

tusten välillä edellisen korostaessa uskoa ja jälkimmäisen hyviä tekoja. Hän jopa moitti Lutheria siitä, että tämän tuomio Jaakobista on kohtuuttoman ankara.

Aivan saumattomaan yksimielisyyteen asiasta ei kuitenkaan päästy huolimatta aamuneljään jatkuneista ryhmäkeskusteluista, joissa lähinnä piispa Nikolainen ja ortodoksisten näkemysten horjumaton puolustaja piispa Mihail olivat vastakkain. Ortodoksit eivät voineet yhtyä luterilaisten tekemään eroon »lain tekojen» ja »hyvien tekojen» välillä. Luterilainen osapuoli painotti sitä, että usko ja lain teot sulkevat toisensa pois, vaikka uskoa seuraavatkin erottamattomasti hyvät teot.

Rauhantyön teologisten perusteiden selvittelylle antoi hyvän pohjan pappismunkki Feofanin monessa suhteessa ansiokas esitelmä »Kirkkojen työ maailman kehittämiseksi». Feofanin esitelmä sai luterilaisten puolelta hyvin lämpimän vastaanoton.

Tarkasteltuaan ensin käsitettä »maailma» ja esiteltyään nimenomaan ortodoksista maailmankuvaa pappismunkki Feofan totesi, että juuri nyt ihmiskunta ja koko maailma kokevat joukon kriisejä, mm. uskonnon, oikeudenmukaisuuden, talouselämän, militarismin ja ympäristön kriisejä, jotka osoittavat, että ihmiskunta on väärällä tiellä. Tässä tilanteessa kirkon vastuu ja työ maailman uudistamiseksi on olennaisesti kasvanut.

Mutta kristittyjen panos on toisenlainen kuin esimerkiksi tiedemiesten tai poliittisten päättäjien. Kirkon tehtävänä ei ole muodostaa maallisen yhteiskunnan poliittista tai taloudellista mallia, vaan tuoda tämän maailman elämään evankeliumin valoa, edistää Jumalan Valtakunnan toteutumista. Isä Feofan painotti, että kristittyjen vaikutus maailmassa tapahtuu jumalanpalvelusten ja sakramenttien kautta, evankeliumin julistamisen kautta, henkilökohtaisen käyttäytymisen ja hyvän esimerkin kautta ja rauhantyön kautta sekä jokapäiväisen elämän olosuhteissa että kansainvälisten suhteiden alueella.

Kirkkojen rauhantyön teologisista perusteista esitelmän oli laatinut prof. A. I. Osipov, joka henkilökohtaisesti ei voinut neuvotteluun saapua. Luterilaisen esitelmän aiheesta piti prof. Fredric Cleve, jonka otsikkona oli »Laki ja evankeliumi kirkkojen rauhantyön teologisena perustana». Hän keskittyi esittelemään erityisesti Johannes Krysostomoksen ja Martti Lutherin tätä aihetta koskevia ajatuksia. Venäläisten puolelta Cleven työ sai ansaittua tunnustusta.

Ryhmätyöskentelyssä ja itse teesien valmistelussa keskeinen osuus oli piispa Kalevi Toiviaisella. Tällä alueella päästiin yhteisymmärrykseen huomattavasti helpommin kuin pelastuskysymystä käsitelleessä ryhmässä.

Julkilausumassa todetaan mm., että Jumalan valtakunnan kansalaisina Kristuksen seuraajat on kutsuttu rauhantekijöiksi maailmassa. Tätä kutsua he kykenevät seuraamaan Jumalan lapsina vain, jos heillä on rauha Jumalan kanssa. Lisäksi painotetaan sitä, että rauha perustuu totuuden, oikeudenmukaisuuden ja vapauden toteutumiseen ihmisten yhteisössä. Siksi kristittyjen on toimittava sen hyväksi, että kansainvälisesti tunnustetut ihmisoikeudet ja muut ihmisarvoa turvaavat julistukset ovat kaikkien valtioiden hyväksymiä ja myös käytännössä voimassa.

Julkilausumassa kiinnitetään erityistä huomiota asevarustelun, luonnonvarojen ehtymisen, ympäristön saastumisen sekä köyhien ja rikkaiden välisen eriarvoisuuden aiheuttamiin ongelmiin. Hyvin voimakkaasti painotetaan sitä, että kirkon sanoman uskottavuus edellyttää solidaarisuutta sellaisten kanssa, jotka kärsivät epäoikeudenmukaisuuksista, vapauden riistoista ja ihmisoikeuksien kaventamisesta.

Veikko Purmonen

TIIVISTELMÄ

aiheesta »Usko ja rakkaus pelastuksen tekijöinä»

Aikaisemmissa neuvotteluissa on todettu, että luterilaisen ja ortodoksisen pelastusopin keskeisillä näkökohdilla, vanhurskauttamisella ja jumalallistamisella on vankka uusitamentillinen perusta ja että molemmista vallitsee laajalle ulottuva yhteisymmärrys. Tämä yhteisymmärrys nojaa oppiin Kristuksesta, jossa kirkkoilla on yhteinen pohja. Kristus on vanhurskauttamisemme ja jumalallistamisemme perusta. Samalla on kuitenkin käynyt ilmi, että huolimatta tästä yhteisymmärryksestä on kirkkojen välillä esiintynyt erimielisyyttä eri aspektien korostusten johdosta. Yksi tällainen ongelma on uskon ja rakkauden suhde pelastuksessa.

Kun on kysymys ihmisen jumalasuhteesta ja pelastuksesta, luterilaiset ovat mieluummin puhuneet uskosta ja uskon elämästä, ortodoksit taas ovat mieluummin puhuneet rakkaudesta.

Sanoilla 'rakkaus' ja 'usko' on Pyhissä kirjoituksissa ja yleisessä kielenkäytössä monta eri merkitystä. Siksi on uskosta ja rakkaudesta puhuttaessa otettava välttämättä huomioon, mikä on näiden sanojen merkitys Raamatussa kussakin tekstiyhteydessä. Turussa nyt käydyt oppikeskustelut ovat vakuuttavasti osoittaneet, että molemmat kirkot opettavat uskosta ja rakkaudesta pelastuksen tekijöinä olennaisesti samalla tavalla.

TEESIT

1. Jumala, joka olemukseltaan on yksi ja kolmiyhteinen Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen persoonissa, on rakkaus. Tämä on meidän pelastuksemme perusta. Meidän tähtemme ja meidän pelastuksemme tähden ihmiseksi tullut Jumalan Poika, tosi Jumala ja tosi ihminen, Jeesus Kristus, on elämällään, kuolemallaan ja ylösnousemuksellaan voittanut synnin ja kuole-

man. Näin hän on tullut meidän uskomme alkajaksi ja meidän Jumalalle ja lähimmäisille osoittamamme rakkauden läheteeksi (1 Joh 4:7, 19).

2. Jeesuksessa Kristuksessa, jossa asuu jumaluuden koko täyteys, on paljastunut Jumalan ihmisiin – hänestä luopuneeseen maailmaan – kohdistama käsittämätön rakkaus (1 Joh 4:8, 16, Joh 3:16). Kun tulemme pyhässä kasteessa hänen kirkkonsa jäseniksi ja kun uskomme häneen, Jumalan Poikaan, joka on tullut maailmaan syntisiä pelastamaan, osallistumme hänen jumalalliseen elämäänsä. Ottaessamme vastaan Kristuksen hänen pyhässä sanassaan ja pyhissä sakramenteissaan tulemme – traditioittemme eri sanontoja käyttäen – Jumalan lapsiksi (Room 8:14–17), saamme vanhurskauden (Room 3:24) ja sovituksen (2 Kor 5:18), ja meidät jumalallistetaan (1 Joh 3:2).

3. Kristillisen opin pelkkä totenapitäminen ei vielä ole pelastavaa uskoa eikä johda hyviin tekoihin (Jaak 2:17–26). Pelastava usko on persoonallista elämänyhteyttä Jumalaan Jeesuksen Kristuksen kautta Pyhässä Hengessä (Gal 2:20, 5:25).

Luterilaiset korostavat erityisesti uskoa luottamuksena Jumalaan ja hänen lupauksiinsa.

4. Elävä usko merkitsee Pyhässä Hengessä vaeltamista (Gal 5:25). Hengen ensimmäinen hedelmä on rakkaus (Gal 5:22). Koska rakkauteen sisältyvät kaikki käskyt, se on lain täyttymys (Matt 22:40, Room 13:10). Näin usko synnyttää rakkauden tekoja, niin kuin hyvä puu kantaa hyviä hedelmiä (Luuk 6:43, 46).

5. Jumala antaa pelastuksen armostaan ja rakkaudestaan. Tämä pelastus ylittää olemukseltaan rajattomasti ymmärryksemme (1 Kor 2:9) eikä sitä siksi voida ansaita hyvillä teoilla. Kuitenkin rakkauden kautta vaikuttava usko (Gal 5:6) synnyttää hedelmänään hyviä tekoja.

Tässä yhteydessä luterilainen osapuoli painottaa, että on erotettava toisistaan ne teot, joilla yritetään ansaita pelastusta ja joita apostoli Paavali nimittää 'lain teoiksi' (Room 3:19–20, 26–28, 4:2–8, Gal 2:16, Ef 2:8–9) ja ne teot, jotka

ovat pelastavan uskon hedelmiä ('hyvät teot' Ef 2:10). Usko ja 'lain teot' sulkevat toisensa pois, mutta uskoa seuraavat erottamattomasti 'hyvät teot'.

Usko, johon liittyy palkinnon toivo (2 Kor 3:11–12, 4:17–18) ja jopa rangaistuksen pelko, voi tuottaa hyvää käytöstä (Juud 23, 1 Piet 1:17, Fil 2:12). Uskon yhteys rakkautteen on kuitenkin se »erinomainen tie» (1 Kor 12:31).

6. Rakkauden ratkaisevasta asemasta pelastuksessa on osoituksena rakkauden käsky: »Rakasta Herraa, sinun Jumalaa-si, kaikesta sydämestäsi ja kaikesta sielustasi ja kaikesta voimastasi ja kaikesta mielestäsi, ja lähimmäistäsi niinkuin itseäsi» (Luuk 10:27). Jumalan rakastaminen on ihmisen vastaus hänen rakkauteensa (1 Joh 4:19) ja se ilmenee uskollisuutena Jumalalle, uskon tunnustamisena ja lähimmäisen rakkautena (1 Joh 4:7–10).

7. Niin kuin Jumalan Poika tullessaan ihmiseksi asettui ihmisen asemaan (Fil 2:6–7), niin on kristityn suhteessaan lähimmäiseensä osoitettava Kristuksen mieltä (Fil 2:5), rakkautta, ja asetuttava lähimmäisensä asemaan (Room 15:7) kantamaan toisen kuormia (Gal 6:2) siten ilmentäen Kristuksen rakkautta. Tässä rakkaudessa toteutuu Jeesuksen opettama 'kultainen sääntö': »Sentähden, kaikki, mitä te tahdotte ihmisten teille tekevän, tehkää te samoin heille; sillä tämä on laki ja profeetat» (Matt 7:12).

8. Mitä enemmän ihminen antaa lähimmäiselleen Jumalalta saamaansa rakkautta, sitä enemmän Kristus saa hänessä muodon (Gal 4:19, Ef 3:17–19) ja sitä enemmän hän voi vastustaa paha. Tässä pyhityksen kilvoittelussa ihminen kuitenkin aina jää puutteelliseksi (Matt 5:48, Fil 3:12–14) ja tarvitsee aina uudistuvaa katumusta ja syntien anteeksiantamusta.

9. Jos ihminen pysyy synneissänsä eikä kadu niitä, hän saattaa menettää sekä uskon että rakkauden ja samalla koko pelastuksen. Taistelu syntiä vastaan jatkuu ihmisen koko maanpäällisen elämän ajan.

10. Ihmisen usko ja rakkaus tutkitaan viimeisellä tuomiolla.

Jokainen tuomitaan sen mukaan, miten hänen uskonsa on ilmennyt rakkauden tekoina (2 Kor 5:10, Matt 25:31–46). Rakkaus on uskoa ja toivoakin suurempi (1 Kor 13:13), koska sen teot ulottuvat ikuisuuteen (Ilm 14:13). Kristuksen tulemuksessa kunniansaan, jota me odotamme, toteutuvat lopullisesti tuomio ja pelastus, so. syntisen ihmisen armahdaminen Kristuksen tähden ja hänen tulemisensa osalliseksi tulevan maailman elämästä.

Turussa 11. päivänä kesäkuuta 1980

Mikko Juva
Turun ja Suomen
arkkipiispa

Antonij
Leningradin ja Novgorodin
metropoliitta

TIIVISTELMÄ

aiheesta »Kirkkojen rauhantyön teologiset perusteet».

1. Jumala on luonut kaiken hyväksi, mutta ihmisen lankeemuksen johdosta koko luomakunta huokaa turmeluksen orjuudessa (Room 8:20–22). Sen tervehtymisen edellytyksenä on, että Jumalan alkuperäiset luomisajatukset saavat toteutua.
2. Jumalan terveeksi tekevä toiminta ei koske vain yksilöitä, vaan se ulottuu koko ihmiskuntaan. Jumalan suunnitelmien toteutuessa maailma saa lopullisen täyttymyksensä.
3. Sota on kautta ihmiskunnan historian ollut synnin pahimpia ja vaarallisimpia seurauksia. Siitä syystä on äärimmäisen tärkeää saada se juuritetuksi ihmisyhteisön elämästä. Koska maailmamme on Jumalan luoma, rauhantyö ei kuulu vain kristityille, vaan kaikille ihmisille. Sen keinot ja toteutus ovat inhimillisen järjen asioita, sillä myös järki on Jumalan ihmi-

selle antama. Kristillisestä luomis- ja ihmiskäsityksestä avautuu näin kaikkien ihmisten yhteisen rauhantyön mahdollisuus.

4. Jumalan läsnäolo tässä maailmassa, hänen valtakuntansa ja armonsa ovat iloinen tosiasia. Jumalan valtakunta on kerän tuleva kunniassa mutta on silti läsnä jo nyt. Tähän valtakuntaan meillä on osallisuus Jumalan sanassa ja sakramenteissa. Niiden välityksellä meidät kutsutaan olemaan Jumalan valtakunnan kansalaisia uskossa, toivossa ja rakkaudessa. Uskomme ja luotamme siihen, että tämä Kristuksen valtakunta pysyy ja voittaa riippumatta siitä, mitä maailmassa tapahtuu.

5. Jumalan valtakunnan kansalaisina Kristuksen seuraajat on kutsuttu rauhantekijöiksi maailmassa. Tätä kutsua he kykenevät seuraamaan Jumalan lapsina vain, jos heillä on rauha Jumalan kanssa. Missä näin on tapahtunut, siellä on uusi pohja ihmisten väliselle luottamukselle ja palvelemiselle. Tässä mielessä myös evankeliumi on kirkkojen rauhantyön perusta.

6. Jumalan luomistyö maailmassa on pohjana ihmiskunnan ykseydelle ja ihmisten väliselle veljeydelle. Kirkon katoliisuudesta johtuu, että kirkko on kutsuttu ihmiskunnan ykseyden merkiksi. Kirkko on sen vuoksi Jumalan hyvän luomistahtodon perusteella ja myös oman olemuksensa nojalla kutsuttu rakentamaan yhteyttä kansojen välille. Kirkko voi täten ottamalla oman ykseytensä vastuullisesti palvella myös maailman ykseyttä.

7. Kirkon välityksellä vaikuttaa maailmassa Jumalan armo, joka johtaa ihmisiä toistensa yhteyteen ja edistää sekä lujittaa inhimillisyyttä.

8. Rauha perustuu totuuden, oikeudenmukaisuuden ja vapauden toteutumiseen ihmisten yhteisössä. Siksi kristittyjen on toimittava sen hyväksi, että kansainvälisesti tunnustetut ihmisoikeudet ja muut ihmisarvoa turvaavat julistukset ovat kaikkien valtioiden hyväksymät ja myös käytännössä voimassa.

9. Inhimillisyyden toteuttamiseksi on tarpeen, että kristityt ja heihin kuulumattomat ponnistelevat yhdessä luodakseen olot, joissa hätä sekä rakenteellinen ja muu väkivalta on poistettu ja vapaus vallitsee.
10. Kristityt pitävät rauhan rikkomista ja kansan hyökkäämistä toisen kimppuun veljesmurhana, joka särkee Jumalan luoman ihmiskunnan ykseyden. »Hän on tehnyt koko ihmisuvun yhdestä ainoasta asumaan kaikkea maan piiriä» (Apt 17:26).
11. Kansat ovat huolissaan turvallisuudestaan, ja tämä lisää niiden välistä jännitystä. Samaan aikaan kun rikkaat kansakunnat kuluttavat valtavia summia asevarusteluun, sadoilla miljoonilla ihmisillä ei ole mahdollisuutta tyydyttää perustarpeitaan eivätkä he voi saada alkeellistakaan lääkinnällistä apua. Asevarustelu kulkee monissa kehitysmaissa kansan välttämättömimpien tarpeiden tyydyttämisen edelle. Asevarustelun kasvu on vakava uhka maailman rauhalle.
12. Luonnonvarojen rajallisuus ja ympäristön saastuminen aiheuttavat sen, ettei määrällinen kasvu enää voi olla päätavoite. Tässä tilanteessa kehitys on suunnattava elämän laatuun. Kristittyjen tulee rakentaa elämänsä evankeliumin antamien periaatteiden mukaisesti, sillä niihin sisältyvät ihmisen elämisen laadun perusteet. Kristittyjen tulee toimia niin, että ihmiset hallitsisivat ja käyttäisivät luonnonvaroja vastuuntuntoisesti.
13. Köyhien ja rikkaiden välinen kuilu yhteiskunnissa ja kansojen välillä estää ihmisarvon toteutumista ja on vakavana uhkana rauhalle. Tämä pakottaa vaatimaan oikeudenmukaisuuden ja tasauksen toteuttamista maailmassa.
14. Kaiken edellä sanotun valossa kirkon tehtävänä on kasvattaa jäseniään vastuulliseen palvelutyöhön maailmassa.
15. Kirkon sanoman uskottavuus edellyttää solidaarisuutta sellaisten kanssa, jotka kärsivät epäoikeudenmukaisuuksista, vapauden riistosta ja ihmisoikeuksien kaventamisesta.
16. Toimiessaan profeettallisesti kirkko ei voi samastua rakenteisiin ja normeihin, jotka edistävät sortoa tai polkevat

ihmisarvoa. Sen on rohkaistava yhteiskunnallisesta ja taloudellista toiminnasta vastuussa olevia pyrkimään oikeudenmukaisuuteen.

17. Kirkot haluavat tukea hallitusten pyrkimyksiä kansainvälisen jännityksen lieventämiseksi ja jatkuvan asevarustelun lopettamiseksi sekä kansojen välisen luottamuksen ilmapiirin rakentamiseksi Euroopan turvallisuus- ja yhteistyökonferenssin Helsingissä allekirjoitetun päätösasiakirjan hengessä.

Turussa 11. päivänä kesäkuuta 1980

Mikko Juva
Turun ja Suomen
arkkipiispa

Antonij
Leningradin ja Novgorodin
metropoliitta

SYNDESMOKSEN NUORISOTAPAHTUMA JA YLEISKOKOUS VALAMON LUOSTARISSA

Ortodoksisten nuorisjärjestöjen maailmanliitto Syndesmos järjesti kansainvälisen nuorisotapahtuman ja kymmenennen yleiskokouksensa Valamon luostarissa viime elokuun 1. – 10. Kyseessä oli ilmeisesti suurin ortodoksien kansainvälinen kokoontuminen sitten suurten synodien: osanottajia oli yli 300 kolmestakymmenestä eri maasta. Tapahtuma oli luonnollisesti myös Syndesmoksen 27-vuotisen historian tähänastisista hankkeista merkittävin.

Teemana »Todistus ja palvelu»

Syndesmoksen teema kolmivuotiskaudella 1977–80 on ollut »Todistus ja palvelu», ja järjestön toiminta on sävyttynyt sen mukaisesti. Pariisissa järjestettiin elo-syyskuussa 1979 konsultaatio aiheesta, johon osallistui yli 100 edustajaa n. 20 maasta. Pienempiä kokoontumisia on vastaavanlaisissa merkeissä järjestetty eri puolilla maailmaa Syndesmoksen jäsenjärjestöjen toimesta. Todistus ja palvelu -projektin varsinainen huipentuma oli kuitenkin tämänkesäinen nuorisotapahtuma ja sen yhteydessä pidetty järjestön kymmenes yleiskokous, jotka alkuperäisistä Kreikkaan kohdistuneista suunnitelmista huolimatta järjestettiin Suomessa.

Nuorisotapahtuma »Valamon hengessä»

Kymmenpäiväisen konferenssikokonaisuuden viisi ensimmäistä vuorokautta oli omistettu kansainväliselle nuorisotapahtumalle. Sen johtoajatuksena oli koota mahdollisimman

paljon ortodoksista nuorisoa mahdollisimman monesta eri maasta ja kulttuuripiiristä yhteen ja tarjota heille Syndesmoksen yleiskokouksia ja konsultaatioita vapaampi tilaisuus toistensa tapaamiseen ja yhdessäoloon yhteisen uskon merkeissä. Edellytyksenä ei siis ollut – aikaisemmista kokoon-tumisista poiketen – olla jonkin Syndesmoksen jäsenjärjes-tön edustaja.

Tapahtuman ensimmäisinä päivinä osanottajat esittivät maittain ja alueittain omaa ortodoksista todistustaan ja palve-luaan. Esitykset koostuivat sangen monenlaisista ohjelma-numeroista: näytelmistä ja kansantansseista aina kuulto-kuvaesityksiin ja karttaselostuksiin. Jokainen esitys kertoi osanottajien kansallisten ja kulttuuristen taustojen valta-vasta erilaisuudesta, mutta kuvasi myös sitä ortodoksista yhteyttä ja ykseyttä, joka koettiin voimakkaasti. Kolmantena ja neljäntenä päivänä ryhmäkeskustelut ja vapaamuotoisemat tilanteet, joissa käsiteltiin aihepiirejä aina ortodoksian perusteista lähetyksen ongelmiin, olivat heränneiden ajatus-ten ja vaikutelmien vilkkaita esitysfoorumeja.

Vapaamuotoisen ja iloisen nuorisotapahtuman keskeisin anti kiteytyy ymmärtääkseni siellä esiin nousseessa ilmaisus-sa »Valamon henki». Ortodoksisen maailman todettiin ole-van tilanteessa, jossa sekin tarvitsee ETYK-prosessin kal-taista liennytyä ja yhteistyötä; ja se voi toteutua vain sil-loin, kun vallitsee sellainen henki, sellainen yhteinen suhtau-tumistapa, jolla ongelmia uskalletaan lähestyä. Eri puolilta maailmaa, täysin erilaisista kulttuuripiireistä tulleet nuo-ret puhuivat yhteistä kieltä. He esittivät samoja kysymyksiä Kirkon olemuksesta, sen vaikeuksista ja niiden ratkaisuis-ta. Valamossa koettiin, että myös vastaukset voidaan löytää yhdessä. Yhteenkuuluvuus ja elähdyttävä erilaisuus koettiin vapauttavina, kun yhdessä uskossa, yhdessä rukouksessa ja yhdessä Kirkossa osallistuttiin yhdestä eukaristiasta. Ystä-vyys ja veljesrakkaus ilmaistiin niin jumalanpalveluksissa, lentopallopeleissä kuin aamuvarhaiseen jatkuneissa keskus-teluissa ja yömyöhällä luostarin pihalla opetelluissa kansan-

tansseissa. Sanoma Jumalasta, joka lahjoittaa kansalleen Henkensä, jotta se menisi kaikkeen maailmaan todistamaan Hänen valtakunnastaan ja palvelemaan Hänen maailmaansa, oli aidosti läsnä tuossa iloisessa nuorten ortodoksien kokoontumisessa.

Merkittäviä puheita

Nuorisotapahtuman ja sitä seuranneen yleiskokouksen pohdintoihin ja linjanvetoihin vaikuttivat selvästi ne ajatukset, joita kokouksessa pidetyissä puheissa esitettiin.

Nuorisotapahtuman avajaissanoissaan Arkkipiispa *Paavali* kehotti nuorisoa näkemään ja ratkaisemaan ortodoksista maailmaa vakavasti vaivaavan ykseyden puuttumisen ongelman. Erityisesti diasporassa, missä ortodoksit nimenomaan on kutsuttu todistamaan uskollisuudestaan apostolille perinnölle, rakkauden ja veljeyden puute aiheuttavat surullisen eron ortodoksisen uskon ja käytännön välille. Ekumeenisen patriarkan henkilökohtainen edustaja, Charlotten piispa *John* Yhdysvalloista valotti pitämässään nuorisotapahtuman pääalustuksessa todistusta ja palvelua kristityn henkilökohtaisen elämän näkökulmasta. Hän korosti Kristuksen omakohtaista tuntemista ja kokemista todistuksen lähtökohtana ja palvelun innoittajana.

Molemmat ensimmäisen päivän puheet olivat selvästi osoitetut läntisen maailman nuorisolle. Arkkipiispa *Paavali* tarkasteli länsimaiden ortodoksien ongelmia ja korosti nuorison profeetallista tehtävää Kirkon tulevaisuutena ja sen ongelmiin vastaajana. Samaten piispa *John* puhui läntisen maailman kielellä lännen todellisuuden keskellä eläville nuorille.

Viipurin arkkipiispa *Kiril* piti yleiskokouksen avajais-esitelmän, jossa hän laajasti valotti ykseyden käsitettä ja sen keskeisyyttä Kirkon elämässä. Todistus ja palvelu voivat toteutua vain Kirkossa, jonka ykseys on totta paitsi hengessä myös käytännön ratkaisuissa.

Ykseys ja lähetys

Yleiskokouksen komitea- ja komissiotyöskentely, jonka tarkoitus oli selvittää järjestön alkavan kolmivuotiskauden tavoitteita ja linjanvetoja, heijasteli selvästi koko konferenssin ilmapiiriä. Turhaan ei todellakaan puhuttu »Valamon hengestä», joka edesauttoi rakentamaan yhteyttä ja yksimielisyyttä kansallisten, kielellisten, kulttuuristen ja teologistenkin erojen yli.

Ykseyden teema tuli voimakkaasti esille paitsi nuorisotahtuman ns. diasporan tilanteesta sekä ortodoksien ja esikalkedonilaisten kirkkojen suhteista antamissa julkilausumissa myös varsinaisen yleiskokouksen kulussa, keskusteluissa ja päätöksissä. Ortodoksisten kirkkojen lähetystyö oli toinen voimakkaasti esiin noussut asia; sen todettiin olevan luvattoman epäjärjestyneessä ja tehottomassa tilassa. Niinpä asiaa pohtinut komitea esittikin yleiskokoukselle seuraavan kolmivuotiskauden temaksi »Ykseyttä ja lähetystä», mikä yksimielisesti myös hyväksyttiin.

Yhdistäessään ykseyden ja lähetyksen Syndesmos vetää voimakkaasti linjaa ja osoittaa kirkkokuntien johdolle nuorison tahdon siinä, mihin koko ortodoksisen maailman olisi kiinnitettävä huomionsa tulevaisuudessa. Ykseys yhä laajenevassa ns. diasporan tilanteessa nousee suoraan todistuksen ja palvelun vaatimuksesta: joutuessaan vanhoissa »kotimaisaan» luopumaan yhteiskunnallisista itsestäänselvyyksistä ja kohdatessaan läntisen kristillisyyden haastavan vastakohtaisuuden mutta myös yhteisen perustan todellisuuden ortodoksia on kenties koko historiansa ratkaisevimmassa todistuksen ja marttyyriuden vaiheessa. Maailma ja sen nuoriso etsii totuutta ja elämää, ratkaisua yhä kasvaviin ihmiskunnan ongelmiin, ja vain Kirkko, jossa vallitsee tosi ykseys ja tiedostetaan lähetystyön keskeisyys, voi vastata tuohon etsintään aitona todistuksen ja palvelun yhteisönä ja ykseytenä. Eräs askel kohti eukaristisessa kokoontumisessa tunnustettua ykseyttä oli järjestönjäsenyyden avaaminen orientaalistien orto-

doksien suuntaan. Syndesmoksen edustama nuoriso ei kuitenkaan asettunut hierarkian yläpuolelle tai edelle tässä aloitteessaan, vaan tyytyi lausumaan julki täyden ykseyden toiveensa ja toivottamaan esikalkedonialaiset tervetulleiksi liittäjänsä jäseninä.

Kirkkoa koskevan perusluonteisen keskustelun ja päätösten henki heijastui selvästi myös yleiskokouksen henkilövalintoihin ja yksityiskohtaisiin kaavailuihin tulevasta toiminnasta. Havaittavissa oli myös, että jo konferenssin järjestelyvastuusta väistynyt Kreikka joutui kansallisena kokonaisuutena jonkin verran vähentämään edustuksellista osuuttaan muiden, väestömäärältään huomattavastikin pienempien mutta Syndesmoksessa aktiivisempien alueiden kasvattaessa omaansa. Kreikkalaisen ortodoksien eittämätön keskeisyys on toisaalta tarkasti tiedossa myös Syndesmoksessa, ja yleinen toivomus olikin saada järjestölle presidentti sen piiristä. Sopivan ehdokkaan puuttuessa yritykset kuitenkin epäonnistuivat, ja niin jouduttiin tilanteeseen, jossa kreikkalaisten järjestöjen edustus Syndesmoksen hallituksessa väheni kahdesta yhteen. Suunta, jonka osuus puolestaan vahvistui, oli selvästi lähetys-aiheeseen liittyen Afrikka. Myös on pantava merkille, että Syndesmoksessa viime vuosina suuren työn tehnyt suomalainen pääsihteeri ja tavallaan koko suomalainen ortodoksinuoriso saivat ikäänkuin tunnustukseksi säilyttää asemansa järjestön johdossa: pääsihteerin seuraaja on suomalainen ja hänen lisäksi hallituksessa on toinenkin suomalainen jäsen. Vastakkainasettelu Itä-Euroopan ja länsieurooppalaisten emigranttien kesken tuntui jonkin verran laantuneen eikä vaikuttanut henkilövalintoihin enempää kuin osattiin odottaa. Päätökset tehtiin yleiskokouksessa erittäin myönteisessä ilmapiirissä ja tärkeimmiltä osiltaan täydessä yksimielisyydessä. On syytä uskoa, että Syndesmoksen tärkeille johtopaikoille valittiin tehtäviensä tasalla olevia henkilöitä, jotka ovat perillä ortodoksisen maailman ongelmista ja niiden reaalisisistä ratkaisumahdollisuuksista.

Ekumeeninen konsultaatio

Syndesmoksen todistus ja palvelu -projektin tuloksia pohditaan vielä keväällä 1981 yhteistyössä Kirkkojen Maailmanneuvoston nuoriso-osaston kanssa järjestettävässä konsultaatiossa. On toivottavaa, että keskustelut käydään sellaisissa merkeissä, että ne voisivat antaa jotakin ekumeeniselle yhteydenpidolle yleensä ja erityisesti Syndesmoksen uudelle hankkeelle, ykseydelle ja lähetykselle, joka sekin on keskeistä ekumeenista problematiikkaa.

Tulevaisuus

Syndesmoksen onnistunut konferenssi antaa monia lupauksia tulevaisuudelle. Järjestölle itselleen todistus ja palvelu -projekti on merkinnyt voimien palautumista. 1970-luvun alun vakavat vaikeudet on voitettu, ja Syndesmoksesta on selvästi tullut foorumi, jolla ortodoksinen nuoriso ilmaisee tahtonsa ja toivonsa.

Myös Suomen ortodoksisen kirkon ja erityisesti sen nuorisotyön panos on pantava merkille, sillä tavalla tai toisella lähes jokainen nuorten yhdistys ja piiri oli mukana kokousjärjestelyissä. Syndesmoksen päämajan oltua Suomessa vuodesta 1977 järjestön uusi nousu on tapahtunut nimenomaan suomalaisen pääsihteerin työn tuloksena, ja Ortodoksisten Nuorten Liitto on kantanut suuren vastuun Syndesmoksen toimintaedellytyksistä. Tällainen suoritus kertoo oman nuorisotyömme voimasta ja lupaavasta tilasta.

Koko ortodoksinen maailma voi nähdä tulevaisuutensa ennustuksen Syndesmoksessa. Kipeimmät ongelmat, diaspora ja lähetystyö, nousivat Valamon kokouksessa keskeisiksi asioiksi, ja nuoriso pystyi löytämään yhteisiä vastauksia olematta kiivaasti eri mieltä. Nuoret olivat valmiita käymään määrätietoisina mutta nöyryydessä ratkaisemaan Kirkon omia ongelmia, joista sen ykseys ja lähetys kärsivät, jotta se

voisi palvella Jumalan maailmaa ja todistaa Jumalan valtakunnasta. Varmaa on, että tällaiseen liikehdintään liittyy lupaus tulevaisuudesta, joka ortodoksista maailmaa odottaa.

Heikki Huttunen

KRISTILLISEN USKON SAARNAAMINEN JA OPETTAMINEN TÄNÄÄN

Kirkkojen Maailmanneuvoston Maailmanlähetystyön ja evankelioimisen komission (CWME) järjestämä ortodoksinen konsultaatio Žitšan luostarissa Jugoslaviassa 20.–25.9.1980

Syyskuun 20.–25. pnä 1980 pidettiin historiallisessa Žitšan luostarissa ortodoksinen konsultaatio aiheesta »Kristinuskon saarnaaminen ja opettaminen tänä päivänä». Konsultaation järjestäjänä oli Kirkkojen Maailmanneuvoston Maailmanlähettyksen ja Evankelioimisen komissio (Commission on World Mission and Evangelism), joka syksyllä 1977 järjesti vastaavanlaisen konsultaation Valamon luostarissa (aiheesta »Ortodoksinen todistuksen ekumeeninen luonne»). Konsultaatio oli laatuaan viides, jonka KMN on järjestänyt, jotta ortodoksinen ääni paremmin kuuluisi.

Konsultaation yleisjärjestelyistä vastasi CWME:n ortodoksinen edustaja romanialainen teologi isä *Ion Bria*. Paikallisena isäntänä toimi Žitšan piispa Stefan, ja käytännön järjestelyistä paikan päällä huolehti diakoni Radomir Rakits. Kokoustyöskentelyn puheenjohtajana toimi Metropoliitta Emilianos. Lisäksi olivat edustettuina seuraavat ortodoksiset kirkot (osanottajien määrä suluissa): Ekumeeninen patriarkaatti (3; 1 Amerikasta, 1 Ranskasta), Aleksandrian patriarkaatti (1 Zairesta), Antiokian patriarkaatti (2, 1 Amerikasta), Jerusalemin patriarkaatti (2), Moskovan patriarkaatti (1), Serbian kirkko (9), Romanian kirkko (2: 1 Saksasta, 1 Bulgariasta), Bulgarian kirkko (1 Itävallasta), Kyproksen kirkko (1), Kreikan kirkko (1), Puolan kirkko (1), Tsekkoslovakian kirkko (1), Amerikan ortodoksinen kirkko, OCA (1), Suomen ortodoksinen kirkko (1). Orientaalisista ortodoksista kirkois-

ta oli myös edustus: Koptilainen kirkko (1), Etiopian ortodoksinen kirkko (2), Kilikian armenialainen kirkko (2), Idän syyrialais-ortodoksinen kirkko, Intia (1). Lisäksi oli paikalla tarkkailija roomalaiskatolisesta kirkosta sekä KMN:stä.

Kokouksen viralliseen ohjelmaan kuului osallistuminen kirkon vihkiäisiin Riljatsissa Kraljevon hiippakunnassa. Vihkimisen toimitti Patriarkka German. Samoin tutustuttiin Žitšaan hiippakunnan keskukseen Kraljevossa piispan järjestämällä vastaanotolla. Kokouksen päätteeksi oli vierailu mahdollisuus tutustua vanhoihin Serbian luostareihin, mm. Studenitsaan, joka on tunnettu vanhoista freskoistaan.

Matti Sidoroff

RAPORTTI

Kirkkojen Maailmanneuvoston jäseninä olevien sekä idän ortodoksisten kirkkojen että orientaalistien ortodoksisten kirkkojen edustajat kokoontuivat viidenteen panortodoksiiseen lähetyskonsultaatioon historialliseen serbialaiseen luostariin Žitšaan Kraljevon lähellä Jugoslaviassa syyskuun 20.–25. 1980. He pyrkivät ilmaisemaan ajatuksensa kysymyksiin, jotka koskevat kristillisen uskon opettamista ja saarnaamista tänä päivänä. Kuulimme useita esitelmiä, kommentteja ja kertomuksia. Nämä määräsivät ajattelumme sävyn ja johtivat meidät korostamaan seuraavia asioita: pappin palvelustehtävä opettajana ja evankeliumin julistajana; seurakunta paikkana, jossa pappi on sekä todistavan yhteisön johtaja että sen palvelija; uusi lähetystilanne, jonka ortodoksinen pappi joutuu tänä päivänä kohtaamaan. Vaikka ajan puute esti meitä keskustelemasta lukemattomista kysymyksistä, jotka sisältyvät päätteeseen, merkittävä yksimielisyys – olkoonkin se vain yleinen ja alustava – saavutettiin useissa kysymyksissä, joista ryhmissä keskusteltiin. Tässä seu-

raavat raportit. Ne ovat vain ryhmien keskustelujen tuloksia, jotka lähetämme ortodoksisille kirkkoille kaikkeen maailmaan ajateltaviksi ja käytännössä toteutettaviksi, kun ne ryhtyvät uusiin ponnisteluihin pastoraalisen elämänsä uudistamiseksi.

Pappi ja evankeliumin julistaminen

Raamatullisen ja traditionaalisen perustamme mukaan ortodoksisen papin elämässä on erilaisia huomioon otettavia seikkoja, joiden mukaan hänen on saarnattava meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen evankeliumia hyvänä uutisena. Me olemme yrittäneet paneutua joihinkin näistä asioista tietäen liiankin hyvin, että *kaikki*, mitä pappi omana aikanamme on ja mitä hän tekee, on itsessään tuota julistusta. Me voimme todeta tämän julistuksen toteuttamisessa olevan kolme polttopistettä:

I. Papin hengellinen elämä

Olemme johtuneet ajattelemaan tätä ensimmäistä aspektia, koska kaikki, mitä pappi tekee, välttämättä heijastaa hänen omaa sisäistä hengellistä elämäänsä. Ei voi erottaa sitä mitä pappi tavoittaa itsensä ulkopuolella ja mitä hän tavoittaa itsensä sisällä; ulos »Jumalan kansan luo menemisen ja omassa rukouselämässä sisään päin kääntymisen välillä vallitsee jatkuva jännite. Varmasti p. Apostoli Paavalin kirjeet Timoteukselle tuovat tämän papin hengellisen elämän kaksinaisen ulottuvuuden meidän mieleemme (1 ja 2 Tim), ja yhteenvetona siitä voidaan esittää Apostolien Tekojen kirjan sanat (20:28): »Ottakaa siis itsestänne vaari, ja kaikesta laumasta . . .» Ortodoksisen maailman moninaisuudessa, jossa papit kohtaavat monia ongelmia, he tarvitsevat tätä kaksinaista ulottuvuutta voidakseen saada tässä maailmassa aikaan muutoksen ja elämän kirkastumisen. Uskomme siis, että kun

pappi elää Kristuksessa, se säteilee kansaan, joka tällä tavalla voidaan parhaiten johtaa kolmiyhteisen Jumalan yhteyteen.

II. Papin ja piispan suhde

Olemme vakuuttuneet siitä, että papin ja piispan välinen suhde liittyy suoraan siihen, miten evankeliumia tulee julistaa kirkon elämässä. Ymmärrämme, että tämä julistus on enemmän kuin sanan puhumista; se on Jeesuksen Kristuksen elämän, kuoleman ja ylösnousemuksen julistusta kirkon elämän jatkumisessa. Me näemme seuraavat kriteerit elintärkeinä tälle prosessille:

A. Ortodoksisen tradition mukaan paikallinen pappi on piispansa edustaja kyseessä olevan jurisdiktion tasolla, mutta hän on täysivaltainen pappi sakramenttien toimittajana; hän on piispan työtoveri ja saman työn tekijä, ja piispan on kannettava vastuuta yhdessä papin kanssa helpottamalla tämän julistustyötä seurakunnan sisällä. Piispan tehtävä on itsessään pastoraalinen ja julistuksellinen, eikä sitä pitäisi rajoittaa hallintoon, pappis- tai muihin vihkimisiin erillisinä tapahtumina, vaan se koostuu erilaisista tapahtumista, jotka sisältyvät laajempaan prosessiin, jonka kautta piispan pastoraalinen palvelustehtävä toteutuu.

Yksi esimerkki: Piispa pyhittää (vihki) kirkkorakennuksen, mutta tämä pyhittäminen jatkuu niissä erilaisissa tehtävissä, joita paikallinen pappi toimittaa Pyhän Hengen ollessa jatkuvasti läsnä. Samalla tavalla papiksi vihkimisessä piispan käten päällepanemisen kautta välitetään Pyhän Hengen armo, mutta se välittyy edelleen papin omissa uhritoimituksissa ja vihkimisissä. Tämä piispan ja papin suhteen tärkeys evankeliumin oikean julistamisen kannalta on ilmaistu mitä selvimmin siinä, kun piispa papiksi vihkimisessä antaa papille Karitsan sanoen: Ota vastaan tämä pantti ja säilytä se

kokonaisena ja vahingoittumattomana viimeiseen hengenve-toosi saakka, sillä siitä sinun on tehtävä tili suuren Herram-me, Jumalan ja Vapahtajan Jeesuksen Kristuksen toisessa ja peljättävässä tulemuksessa.

B. Tänä päivänä vallitsevassa »kurin kriisissä», jossa tämä oikea julistus todella vaarantuu, paikallisen papin täytyy olla kurinalainen täyttäessään pastoraalisia tehtäviensä piispan johdolla. Me uskomme kuitenkin, että piispa ei saa käyttää väärin oikeuttaan kurinpitoon. Sekä papin että piispan on siis tarpeen noudattaa vastuunalaista kurinalaisuutta tämän julistuksen varmistamiseksi. Kehotus tähän molemminpuoliseen vastuuseen ja kurinalaisuuteen, jolloin piispa on papeil-leen ja heidän perheilleen isä ja piispa tukee pappia ja pappi puolestaan kunnioittaa piispaa, sisältyy varmasti p. Apostoli Paavalin kirjeeseen Timoteukselle: »Älä laiminlyö sitä armo-lahjaa joka sinussa on ja joka sinulle annettiin profetian kaut-ta vanhinten pannessa kätensä sinun päällesi» (1 Tim 4:14).

III. Papin suhde Jumalan kansaan

Evankeliumia julistetaan oikein papin ja Jumalan kansan vä-lisessä suhteessa.

Ortodoksinen pappi vihitään jossakin määrättyssä seura-kunnassa ikään kuin avioliittoon sen seurakunnan kanssa, jotta tämä suhde kestäisi koko elämän ajan. Myönnämme, että »ekonomian» tähden kirkko on määrättyissä olosuhteissa sallinut paikallisten paimenten muuton ja siirron, mutta mei-dän on pidettävä kiinni siitä, että tämä teema avioliitosta määrätyn seurakunnan kanssa on elintärkeä siinä mielessä, että papilla tulee olla hyvin läheinen ja huolehtiva suhde koko Jumalan kansan elämään.

Seurakuntapapilla on myös vastuu siitä, että hän tavoittaa Jumalan kansan, so. myös oman paikallisen pyhäkkönsä ul-kopuolelle jääneet, »potentiaalisen seurakuntansa», ne ihmi-set, jotka on kastettu ortodoksisen kirkon jäseniksi mutta

jotka ovat langenneet säännöllisestä kirkon yhteydestä kuin myös ne, jotka eivät ole vielä kuulleetkaan evankeliumia. Tämä merkitsee sitä, että hänen vastuunsa ulottuu kaikkiin asioihin, jotka liittyvät tuohon »potentiaaliseen seurakuntaan» ja hänen täytyy osoittaa julistuksensa sellaisillekin ihmisille.

Papin ja Jumalan kansan suhteessa voimme erottaa neljä julistusviran eri funktiota:

A. Pappi liturgian toimittajana

Osallistumalla oikealla tavalla liturgiaan kansassa toteutuu Jeesuksen Kristuksen opetus kuin myös elämä, kuolema ja ylösnousemus, mitä me juuri yritämme julistaa. Liturgia itsessään on siis evankeliumin julistusta eksistentiaalisella ja kokemusperäisellä tavalla. Tästä on määrättyjä seuraamuksia ortodoksiselle papille:

1. Liturgia ei ole yksin pappia varten, so. palvelusta ei toimita hän yksin vaan pikemminkin koko Jumalan kansa (papisto ja maallikot) yhdessä. Papin tehtävä, joka on annettu hänelle pappisvihkimyksessä, on vain johtaa Jumalan kansaa liturgiassa.

2. Pappi ei saa koskaan erottaa Kristuksen julistusta, so. Raamatun sanan opetusta, julistusta ja kehotusta liturgiasta. Tämä julistus on olennainen osa liturgiaa. Analogia tästä opetuksen ja uhrin (anafora) ja syömisen (koinonia) yhteydestä on nähtävissä Herramme elämässä, kun Hän ensin opetti kansaa ja sitten uhrai itsensä ruumiissaan ja veressään kaikkien puolesta.

3. Seurakunnan jäseniä täytyy kasvattaa ymmärtämään, mitä jumalallisessa liturgiassa tapahtuu, ja tällä tavalla käsittelemään liturgian julistus.

4. Ottaen huomioon yllä mainitut tekijät liturgiasta julistuksena on edelleen ehdottoman välttämätöntä, että Jumalan kansa *osallistuu* tähän todellisuuteen. Kaiken kansan, lasten ja aikuisten, miesten ja naisten pitää oppia liturgian laulut.

Jotta tämä tulisi helpommaksi liturgia pitäisi toimittaa kunkin maan omalla kielellä, joka on käsitettävää ja ajanmukaista, ja täten rohkaista kansaa tietoisesti ja aktiivisesti osallistumaan siihen.

5. Saarnojen ja homilioiden kautta papin on sovellettava Raamatun sanat todellisiin olosuhteisiin. Ottaen huomioon suhteellisuuden (relativiteetin) ja asiaan kuuluvuuden (relevanssin) eron me uskomme, että tämä Raamatun sana on sovellettava käytäntöön muuttamatta olennaista elämäntavaraa ja pelastavaa sanomaa. Tämän vuoksi meidän täytyy lisätä, että on jatkuvasti tarpeen kouliintua saarnaamisessa ja valmistautua saarnaamiseen.

B. Pappi opettajana

Ensiksi meidän on selvitettävä, mitä me tarkoitamme opettajalla («catechist»). Opettaja on se, joka opettaa kirkon jäseniä syventääkseen heidän uskoaan. Tämä edellyttää määrättyä pedagogista huolenpitoa, ja opetuksen tarkoitus on erilainen kuin evankeliumin julistamisessa, vaikkakin se on varmasti suhteessa siihen (katso kohta C).

1. Ensimmäinen huolestamme on, että pappi julistaisi evankeliumia opettajana sillä tavalla, että hän sekä varjelee että välittää sen, minkä kirkko on saanut (paradosis) ja jonka hän on velvollinen välittämään edelleen Jumalan kansalle. Raamatullinen perusta tälle huolellemme on apostoli Paavalin kirjeessä Timoteukselle (2 Tim 4:1–2). »Minä vannotan sinua Jumalan ja Kristuksen Jeesuksen edessä, joka on tuomitseva eläviä ja kuolleita . . . saarnaa sanaa, astu esiin sopivalta ja sopimattomalla ajalla, nuhtele, varoita, kehota kaikella pitkämielisyydellä ja opetuksella.»

2. Opettajana papin täytyy käyttää kaikkia erilaisia pastoraalisen virantoimituksen muotoja syventääkseen ortodoksisista uskoa uskovaisten sydämissä saarnojen, synnintunnustuksen, sielunhoidollisten käyntien ja keskustelujen, raamatututuntien jne. kautta.

3. Kulttuurista riippuen papin toiminta opettajana on erilaista. Kukin kulttuuri tarjoaa erilaiset mahdollisuudet. Mutta hän on kaikissa tapauksissa »opettajien opettaja»; silloinkin kun toiset tekevät varsinaisen pedagogisen työn, pappi on viime kädessä siitä vastuussa, ja hänen täytyy sitä jatkuvasti korostaa opetuksen tärkeyttä, innostaa opettajia siihen ja viitoittaa sen suuntaa.

C. Pappi evankeliumin julistajana

Tarkoitamme evankeliumin julistajalla eri asiaa kun opettajalla, siinä mielessä että evankeliumin julistajan täytyy mennä ja julistaa evankeliumia sekä edellä mainitulle »potentiaaliselle seurakunnalle» että ei-uskoviille ihmisille. Tämä luo kuitenkin useita ongelmia, joiden kanssa me ortodoksit joudumme tekemisiin.

1. Itse uskon luonteeseen kuuluu, että evankeliumia korostetaan todistuksena Jeesuksesta Kristuksesta. Eri kulttuureissa tämä on tehtävä niillä keinoilla, jotka ovat papille mahdollisia.

2. Toteamme tässä, että papin persoonallisuus on ratkaisevan tärkeä siinä mielessä, että hänen täytyy kunnioittaa toisia ihmisiä, hänen täytyy olla luonteeltaan rehellinen ja sallia toisten käyttää vapaata tahtoaan tullessaan ortodokseen uskoon.

3. Yllä mainitun kohdan mukaisesti uskomme, että mikään Kristuksen nimessä suoritettu painostus ei johda uskon kehittymiseen, vaan herättää hengellistä aggressiivisuutta. Täten haluamme tehdä eron proselytismin ja evankeliumin julistamisen välillä; ja jälkimmäisellä pyrimme osoittamaan, että ortodoksinen uskomme on maailmassa aktiivisesti läsnä. Tämä »aktiivinen läsnäolo» vahvistaa ortodoksisten kristittyjen juuria kussakin maassa. Tämä kuitenkin voi toteutua vain niin että niin papilla kuin myös Jumalan kansalla on syvä lähetystietoisuus.

D. Pappi sielunpaimenena

Käyttäessämme termiä »paimen» tarkoitamme papin toimintaa, johon Jesaja viittaa sanoessaan: »Hän tuntee lampaat nimeltä» ja myös Johanneksen evankeliumissa: »lampaat kuulevat hänen ääntänsä: ja hän kutsuu omat lampaansa nimeltä ja vie ne ulos» (10:3). Tämän hän tekee niin kuin se, joka itkee itkevien kanssa ja iloitsee iloitsevien kanssa,» tai se »hyvä paimen, joka antaa henkensä lammasten edestä.» Haluamme korostaa sielunpaimenen myötätuntoista rakkautta, jota ei voi hankkia, mutta joka annetaan Pyhän Hengen lahjana, Pyhän Hengen, jonka täytyy meitä jatkuvasti lämmittää. Tämä rakkaus on papin pastoraalisen työn perusta. Kun meillä on tällainen kuva paimenesta, uskomme että on todettava seuraavat asiat:

1. On jatkuvasti tarpeen, että sielunpaimenten koulutuksessa säilytetään yhteys teoreettisen ja käytännöllisen tiedon välillä. Itse asiassa näin tulee jatkua koko papin elämän ajan. Me emme näe vastakohtaisuutta teologian ja käytännön (praksis) välillä; pikemminkin me näemme *teologisen käytännön*, jossa itse ortodoksisen palvelusviran hoito on teologista. Täten teologia on sekä teorian että käytännön yläpuolella, ja tämä merkitsee, että molempia tarvitaan pitämään teologia oikealla tiellä (ortodoksisena). Lyhyesti: me emme voi hoitaa virkaamme julistustehtävänä, ellemmme ole asianmukaisesti juurtuneet ortodoksisen ekklesiologiaan ja oppiin, ja toisaalta meillä ei voi oikeaa ortodoksista ekklesiologiaa eikä oppia ilman, että se on herätetty aktiiviseksi ja pantu täytäntöön asianmukaisessa käytännössä. Täten teorian ja praksiksen välillä tulee vallita jatkuva jännite ortodoksisen sielunpaimenen viran teologisissa tehtävissä.

2. Tämän mukaisesti edellytämme, että ortodoksisen seminaarin opettajan täytyy itse olla oppilaittensa paimen ja luoda suhde Jumalan kansaan myös seminaarin seinien ulkopuolelle. Hän ei saa olla koskaan pelkästään akateemikko.

3. Edelleen uskomme, että sielunpaimenten koulutuksen

kannalta ortodoksisissa seminaareissa on keskeisen tärkeää, että opiskelija kokee elämässä (ohjauksen alaisena) sen, mikä hänelle opetetaan luokissa. Tämä on elintärkeää asianomaisen papin kehittymisen kannalta. Meidän täytyy kysyä, miten hän voi ymmärtää, mitä todella merkitsee rukoilla sairaiden ja kärsivien puolesta liturgiassa, tai mitä tarkoittaa Raamatun mainitsema vangitun luona käynti, leivän antaminen nälkäiselle, janoisen juottaminen, alastoman vaatettaminen jne., ellei häntä tuoda elävään kosketukseen näiden elämän tilanteiden kanssa. Meille ortodokseille mieli (nous) ja sydän (kardia) ovat se täyteys, jotka yhdessä osuvasti kuvaavat, miten meidän on eletävä. Me näemme tämän totuuden mahdollisena soveltaa pappien koulutukseen.

4. Sielunpaimenena pappi sekä kutsuu kansaa hänen luokseen, joka antaa heille »elämän leivän», että lähettää heidät tästä ruoasta voimaa saaneina tekemään kirkon työtä seurakunnan rajojen ulkopuolelle.

5. Sielunpaimen on vastuussa julistuksesta kaikissa seurakuntansa toiminnoissa, kun hän ohjaa, opastaa, karkottaa pahoja henkiä, ohjaa katumukseen, tekee vierailuja, rakentaa sopua. Hän on olemassa sitä varten, että hän olisi jatkuvasti yhteydessä ihmisiin heidän kaikkine ahdistuksineen ja iloineen ja liittääkseen ne yhteisön elämään, Kristuksen ruumiiseen (soma tou Hristou).

6. Lopuksi me uskomme, että on tarpeen uudelleen korostaa sitä, että on tarpeen jatkaa pastoraalista kasvatusta jokaisessa hiippakunnassa sekä niille, jotka ovat saaneet että niille jotka eivät ole saaneet ortodoksisista seminaarikoulutusta.

*Seurakunnan asema ja tehtävä kirkon lähetystyössä,
opetuksessa ja saarnaamisessa*

I

Olimme ensiksikin yhtä mieltä siitä, että lähetystyö kuuluu olennaisesti kirkon omaan luontoon. Vaikka se hallinnolli-

sesti ja institutionaalisesti onkin *osa* kirkkoa, sakramentaalisesti ja hengellisesti siinä Pyhän Hengen lahjojen täyteys. Siinä on todella läsnä koko kirkko, se on koko kirkon epifania, se on koko uskon ja koko armon läsnäolo, sillä koko kirkon tavoin seurakuntakin on kutsuttu opettamaan ja saarnaamaan Kristuksen pelastavaa evankeliumia maailmassa ja olemaan Kristuksen todistajana niissä erityisissä olosuhteissa, joihin Jumala on sen asettanut.

Tässä mielessä seurakunnan koko elämä on lähetystä, sillä se ei ole olemassa pelkästään jäsentensä uskonnolliseksi mielenlennykseksi vaan ennen kaikkea koko maailman pelastamiseksi tämän maailman ruhtinaan vallasta.

II

Seurakunnan elävänä voimanlähteenä tämän tehtävän täyttämiseksi on liturgia, joka on olemukseltaan Jumalan valtakunnan epifania ja ilmoitus ja joka on ilmoitettu Jeesuksen Kristuksen elämässä, opetuksessa, ylösnousemuksessa ja kunniaan menemisessä. Liturgian merkitystä ovat usein hämärtäneet yksipuoliset tulkinnat, joissa se esitetään melkein yksinomaan henkilökohtaisen pyhityksen välikappaleena. On sen tähden välttämätöntä löytää jälleen kirkon alkuperäinen *lex orandi kosmisessa, lunastavassa ja eskatologisessa* ulottuvuudessaan. Tämän staattisen ja individualistisen liturgia-käsityksen alta meidän täytyy löytää uudelleen sen dynaaminen luonne ja voima. Se rakentaa ja täyttää kirkon Jumalan valtakunnan sakramenttina, se muuttaa meidät, kirkon jäsenet, Kristuksen todistajiksi ja työtovereiksi.

III

Samalla kun löydämme uudelleen liturgian olennaisen merkityksen meidän on jälleen opittava ymmärtämään, mikä on kirkossa maallikoitten todellinen luonne ja kutsumus. Aivan liian kauan käsite *iaikos* on merkinnyt passiivista kirkon

osaa, niitä jotka eivät kuulu kirkon aktiiviseen, so. klerikaaliseen osaan. Mutta me tiedämme, että alun perin tämä sana merkitsi *kuulumista laokseen*, Jumalan valittuun sukuun, kuninkaalliseen papistoon, pyhään heimoon, omaisuuskansaan, jonka Jumala on kutsunut pimeydestä ihmeelliseen valkeuteensa (ks. 1 Pt 2:9). Me tiedämme, että kasteen ja voitelun sakramenteissa kirkon jokainen jäsen on tehty pyhän Hengen temppeliksi, vihitty ja pyhitetty Jumalalle ja kutsuttu palvelemaan häntä. Me toisin sanoen tiedämme, että jokainen maallikko, *laikos*, on ennen kaikkea kutsuttu todistajaksi, so. osallistumaan aktiivisesti kirkon lähetystehtävään tässä ajassa.

Jotkut konsultaatiomme osanottajat todistavat, että useissa osissa maailmaa Kristuksesta todistavat ja uusia ihmisiä pimeydestä Kristuksen tuntemisen ihmeelliseen valkeuteen tuovat pääasiallisesti maallikot. Yksin tämän tosiasian pitäisi rohkaista meitä ymmärtämään jälleen maallikoiden todellinen luonne ja kutsumus sekä heidän ainutlaatuinen paikkansa kirkon kaikkialle ulottuvassa lähetystoiminnassa. Eikä ole parempaa tapaa päästä tähän kuin tutkimalla kirkon liturgiaa, joka on todella yhteistä palvelemista (*concelebratio*). Se on yhteinen korporatiivinen akti, jossa jokaisella kirkon jäsenellä on oma paikkansa Kristuksen ruumiin rakentamisessa.

IV

Tämän yksimielisyyden perusteella suosittelemme:

a) Kirkkojen tulisi läpikotaisin tutkia uudelleen opetusensa metodit ja sisältö. Ei mikään niistä »uudelleen löytämisistä», jotka on yllä mainittu (seurakunta lähetyksenä; liturgia lähetyksen elävänä lähteenä; maallikon apostolinen palvelustehtävä) ole mahdollinen ennen kuin ensiksi tapahtuu syvä muutos itse sen ymmärtämisessä, mikä on teologian paikka kirkossa. Vuosisatojen ajan teologiaa on opetettu yksinomaan papistolle kuuluvana asiana. Mutta on tullut aika deklerikalisoida teologia. Jos teologia on ennen kaikkea

pelastavan totuuden tutkimista, niin sitä tarvitsevat kaikki kirkon jäsenet. Se on heille olennaisen tärkeä hengellinen ravinto. Tullakseen siksi teologian täytyy kuitenkin tarkistaa kielensä, muotonsa, metodinsa; se täytyy tehdä kirkon yhteiseksi asiaksi. Meillä ei ollut aikaa keskustella niistä käytännön ongelmista, jotka liittyvät tähän muutokseen. Ehkä erityinen konsultaatio voitaisiin pitää koko tämän alueen selvittämiseksi. Mutta me tiedämme, että tätä muutosta tarvitsevat sekä papisto että maallikot. Tavalla, joka vielä pitää määritellä, kirkon kasvatustyön pitää tulla kirkossa jatkuvaksi pelastavan totuuden omaksumisprosessiksi, ja sillä tavalla pääsemme siihen sisälle.

b) Konsultaation osanottajat tunsivat hyvin voimakkaasti, että on tarpeen pitää panortodoksinen konsultaatio liturgisista ongelmista, joita kirkolla on. Sillä tällä alueella, joka on kirkon sydän on suuri määrä erilaisuutta ortodoksien keskuudessa. Erittäin tärkeä on kysymys maallikoitten osallistumisesta eukaristiaan ja kirkon sakramentaalinen disiplina yleensä. Nämä erot ja ristiriidat heijastavat kuitenkin erilaisia teologisia traditioita, ja jotta ne voitaisiin eliminoida, tarvitaan syvää teologista, pastoraalista ja hengellistä tutkimusta ja ponnistusta. Ei ole mahdollista, että seurakunta uudistuu todella liturgiseksi yhteisöksi, joka toteuttaa itsensä Kristuksen pöydässä Hänen valtakunnassansa, jos ei tapahdu eukaristista elpymistä, sillä yksin se voi antaa elämän ja liittää yhteen kaikkien Kristuksen ruumiin jäsenten lahjat ja karisimat.

c) Tehdessään yhdessä työtä konsultaation osanottajat tulivat tietoisiksi siitä vakavasta kommunikaation puutteesta joka vallitsee ortodoksisten kirkkojen välillä. Jotkut kirkot tarvitsevat kiireellistä apua, jotkut toiset kykenevät sellaista apua antamaan. Lähetystyön yritykset jäävät eristyneiksi, ja ortodoksinen todistus maailmassa pirstoutuu. Me kutsumme ortodoksisia kirkkoja kommunikaatioon toistensa kanssa ja ottamaan kaikki tarpeelliset askeleet keskinäisen avun antamiseksi. Sen tähden me pyydämme, että CWME laajentaisi

tämän komissionsa ortodoksista osastoa valtuuttamalla sen saamaan ja antamaan apua ortodoksisille kirkkoille ympäri maailman, kouluttamaan henkilökuntaa lähetystyöhön, vahvistamaan kirjastoja ja tukemaan lähetysaktiviteetteja. Konsultaation osanottajat havaitsivat sen valtavan eron niissä elämäolosuhteissa ja tilanteissa, joissa ortodoksiset kirkot ovat kutsutut täyttämään lähetystehtäväänsä. Jotkut niistä vaikeuksista, joiden kanssa kirkot ovat tänä päivänä silmätysten, ovat ensi sijassa ulkonaisia ja niiden juuret ovat tämän päivän sosiaalisissa ja poliittisissa realiteeteissa, mutta jotkut toiset näyttävät nousevan vihamielisyydestä kristillisten tunnustusten välillä. Olemme sitä mieltä, että tämä kysymys on otettava panortodoksisen konsultaation esityslistalle kuten myös ortodoksien ja roomalaiskatolisten sekä ortodoksien ja protestanttien teologisten dialogien esityslistalle.

d) Konsultaation osanottajat haluavat korostaa, että vaikka kristillisen lähetyksen olemus on anteeksiantamuksen, ylösnousemuksen ja iankaikkisen elämän evankeliumin julistaminen jokaiselle ihmisolennolle, tällainen julistus on pätevä, uskottava ja tehokas vain silloin, kun se ei jää erilleen rakkauden evankeliumista, josta kristityt tunnetaan Kristuksen opetuslapsiksi. Ja tämä merkitsee, että kristillinen julistus ei saa eristäytyä kärsivistä ihmisistä eikä kieltäytyä jakamasta kärsimystä, missä ikinä sitä ilmeneekin, sillä lähetystyö on saman Pyhän Hengen työtä, joka voiteli Kristuksen saarnaamaan »evankeliumia köyhille, saarnaamaan vangituille vapautusta ja sokeille näkönsä saamista, päästämään sorretut vapauteen ja saarnaamaan Herran otollista vuotta» (Lk 4:18–19).

Saarnatessamme iankaikkisen valtakunnan evankeliumia, joka on vielä tuleva, me tiedämme, että tämä valtakunta on jo läsnä meidän keskellämme ja se toteutuu joka kerta, kun me uhraamme itsemme Jumalan tahdolle, jotta se tapahtuisi myös maan päällä niin kuin taivaissa.

e) Me täysin tunnustamme, että olemme työssämme herät-

täneet kysymyksiä, joihin meille annetun ajan puitteissa ei ole ollut mahdollista antaa käytännöllisiä vastauksia. Mutta kysymykset ovat todellisia ja polttavia, ja sen tähden meidän lopullinen suosituksemme on, että perustettaisiin panortodoksinen keskus tutkimaan niitä ongelmia, jotka ovat kaikille ortodoksisille kirkkoille yhteisiä, ja erityisesti kysymyksiä, jotka koskevat lähetystyötä.

Kasvotusten maailman tosiasioiden kanssa

Nykyaikana laajat yhteiskunnan sektorit elävät kirkon ulkopuolella. Nämä eivät ole pelkästään ei-uskovia tai suuri joukko »puolisydämissä» kristittyjä seurakunnissamme vaan myös niitä, jotka eivät koskaan ole saaneet kuullakaan Jumalasta tai ovat menettäneet käsityksen Hänestä tai ovat tyystin kadottaneet käsityksen inhimillisistä arvoista. Joukkotiedotusvälineitten maalliset uutiset ovat ottaneet rukouksen paikan ja korvanneet tarpeen kuunnella Jumalan ääntä. Me voimme havaita, miten miehet ja naiset 20. vuosisadalla etsivät epätoivoisesti taiteista, erotiikasta, huumausaineista, teknologiasta tai vallankumousten eri muodoista keinoja korvata absoluuttinen. Tälle miesten ja naisten kategoriale käsitys Jumalasta on tullut merkityksettömäksi. Ainoa todellisuus ja arvo on maailma ja materiaalisen edistyneen etsintä. Tämän tilanteen edessä meidän sanamme ovat käyneet tyhjiksi.

Sen tähden me kysymme tuskaisina ja kärsien: miten käsitykset kirkosta ja maailmasta voidaan paremmin sovittaa yhteen, jotta meidän lähetystyömme nykyisessä maailmassa tehostuisi. Kirkko on saanut tehtävän muuttaa tämä maailmallinen asenne elämäksi unohtamatta, että ihmispersoonaa ja ihmisen arvoa ei voida tuntea täysin ilman autenttista raamatullista ilmoitusta. Kirkon velvollisuus on vakuuttaa, että sama maailma, jossa Jumala on läsnä ja toimii, ei ole vailla Pyhän Hengen hengityksen merkkejä. Pyhyys ja toivo

yhä pitävät yllä tämän maailman terveyttä, ja ne kykenevät vieläkin vapauttamaan tuskansa vuoksi raiteiltaan suistuneen ihmisen ja johtamaan hänet takaisin Jumalan luo, joka on ainoa ilon ja rauhan lähde.

Koko joukko papistoa on turhautunut lähetystehtävässään todellisina evankelistoina. Toiset ovat joutuneet tietynlaisen agitaation valtoihin ja eräänlaiseen eskapismiin. Sen sijaan että saarnaisivat pelastuksen sanaa he pitävät parempana helpompaa apostolaattia: heidän mielenkiintonsa piiri on rajoittunut niihin seurakuntalaisiin, jotka he sattuvat tuntemaan. He harvoin ojentavat kättänsä toiselle, ulkopuolisille, jotka ovat jääneet laidalle, uskoa vailla oleville tai epäuskoisille. Tällainen lähetys edellyttää vaivalloista työtä, vaivalloista dialogia, perinpohjaista koulutusta, ja se vaatii kärsivällisyyttä, nöyryyttä ja seesteistä mieltä. Muutoin kristittyjen läsnäolo tai todistus ei kosketa ihmisten enemmistöä. Missään yhteiskunnassa lähetystyö ei ole ollut helppoa. Mennyt ja nykyaika osoittavat melkein samaa asennetta Jumalan pelastavaa sanaa kohtaan. Kieltäytyminen ja irtisanoutuminen ovat maailman tavallisia reaktioita. Ja kuitenkin papin on tehtävä työtä tällaisessa maailmassa sopivalla ja sopimattomalla ajalla pelastaakseen tämän maailman, ei vihaten maailmaa, eikä vetäytyen siitä pois lannistunein mielin.

Vaikka meidän juuremme ovatkin ylösnousseessa Kristuksessa, me pappeina olemme osaltamme vaikuttaneet siihen, että kansa on vieraantunut Jumalan todellisuudesta sen tähden, että me itse olemme välinpitämättömiä tämän maailman tarpeille ja että me itse olemme vastahakoisia vastaamaan maailman onnettomuuksiin lääkitsevällä ja tehoavalla tavalla. Meidän on osoitettava katumusta omien menneitten epäonnistumisten vuoksi ja myös jätettävä itsemme Pyhän Hengen johdatettaviksi, että ainakin tästä eteen päin me voisimme olla jumalankantajia ja tehokkaita lähetystyöntekijöitä, jotka levittävät Jumalan valtakunnan hyvyttä.

Jeesus Kristus, porttien ulkopuolella ristiinnaulittu Herra, kehottaa piispoja, papistoa ja Jumalan kansaa jakamaan tus-

kaisten tuskan, että he voisivat kuunnella ylösnousemuksen evankeliumia ja pelastua niiden kanssa, jotka pelastusta tarvitsevat. Sen tähden me pyydämme, että papit olisivat täydellisesti ylösnousemuksen hyvän sanoman kantajia. Papin asenteen täytyy tänä päivänä olla erilainen kuin eilispäivän papilla. Nähdessään nykyisen yhteiskuntamme hajaannuksen ja muutoksen pappi ei voi jäädä passiiviseksi ja fatalistiksi. Hänen täytyy olla tietoinen sosiaalisista velvoituksistaan ja oman aikamme uusista vaatimuksista, kun köyhyys ilmenee uusissa muodoissa ja rikkaus näkyy sosiaalisena epäoikeudenmukaisuutena ja kätkeytyy toisen julkisivun taakse.

Tänä päivänä me olemme vakuuttuneet siitä, että meidän todistuksemme ihmisille voidaan toteuttaa ainoastaan jumalallisena todistuksena ihmiseltä ihmiselle. Meidän pastoraalinen asenteemme voi olla rakentava vain jos siinä ilmenee Jumalan rakkaus, joka näkyy siinä, että me rakastamme lähimmäistämme niin kuin itseämme. Tämän rakkauden ei pitäisi olla missään olosuhteissa omistavaa. Sen pitäisi pikemminkin ilmetä rukouksessa, palveluksessa ja yhteydessä elämän sanaan.

Suomentanut Matti Sidoroff

KIRJALLISUUTTA

KIEVIN PSALTTARI

G. Vzdornov, Issledovanije o Kievskoj Psaltiri, Kievskaja Psaltir', Koskva 1978, 171 s., 229 s., ill.

Moskovassa 1978 painettu Kievin Psalttari (Kievskaja Psaltyr' I–II) on kaksiosainen teos, jonka ensimmäinen osa on G. Vzdornovin kokoama psalttarin tekstiin ja kuviin liittyvä selvitys ja toinen alkuperäisen psalttarin näköispainos. G. Vzdornov työskenteli yhteensä kolme vuotta (vv. 1969–1972) psalttarin parissa. Tulos onkin varsin yksityiskohtainen ja edustava.¹

Vuodelta 1397 peräisin olevaa alkuperäistä Kievin psalttaria, joka on kreikan kielestä käännetty muinaiskirkkoslaaviksi, säilytetään Leningradissa M. E. Saltykov-Sčedrinin yleisessä kirjastossa muinaisten käsikirjoitusten kokoelmassa. Pergamenttinen käsikirjoitus, joka on kooltaan 30×24,5 cm ja sivumäärältään 299, sisältää psalmeja ss. 2–205 sekä rukouksia ja ylistyslauluja ss. 205–276. Sivun 227 on jätetty lähes tyhjäksi. Sivujen 228–229 kirjoitustyyli viittaa puolestaan 1400-luvun alkupuoleen, minkä perusteella oletetaan, että Johannes Krysostomoksen rukous on siihen silloin lisätty. Lisäksi on mainittava, että pergamenttfoliot noudattavat yksipuolista numerointia eli sivujen kääntöpuolelle on merkitty sama numero kuin etupuolelle. Teksti on kirjoitettu suurin liturgisin kirjaimin ruskeanvärisellä musteella, joka vaihtelee oranssin vivahteisesta lähes mustaan.

Kappaleiden alkukirjaimet eli initiaalit ovat koristeellisia ja runsaasti väritettyjä. Välimerkkeihin ja tekstin tärkeiden kohtien korostamiseksi on käytetty kultaa ja kirkasta sinooperin punaista. Lisäksi kirjoitusta koristaa taidokas ja mielenkiintoinen miniatyyrikuvitus, jonka yksi tarkoitus alun perin oli symbolisesti selventää sitä, mitä sanoin ei voitu ilmaista. Sivut 145, 154–156 ovat paperia ja kirjoitettu 1700-luvulle tyypillisellä käsialalla. Kokonaisuudessaan psalttari on hyvin säilynyt kuuluen Venäjän arvokkaimpiin.

Muita mainitsemisen arvoisia psalttarien näköispainoksia ovat mm. M. V. Scepkin toimittama »Miniatjury Hludovskoj Psaltyri» sekä Ljudmila Shivkovan toimittama »Das Tetra Evangeliar Des Zaren Ivan Alexander», joista jälkimmäinen on (kuten Kievin psalttarin näköispainoskin) Helsingin yliopiston ortodoksian laitoksen kirjastossa.

»Tämän kirjan Kuningas Daavidista, jonka tilasi piispa Mihail, on kirjoittanut vuonna 6905 (1397) Jumalan syntinen orja arkkidiakoni Spiridon, ja se kirjoitettiin Kievin kaupungissa.» Näin vaatimattomasti ja vasta sivulla 227 paljastaa mahtavan pergamenttiopuksen tekijä nimensä. Tutkimuksissa on käynyt ilmi, että Spiridon oli itse kotoisin Moskovasta, josta on löytynyt muitakin hänen käsialaansa olevia kirjoituksia. Kielitieteilijät A. E. Krymskij (1904) ja A. I. Sobolevskij (1907) osoittivat hänen moskovalaisen alkuperänsä tutkimalla Spiridonin käyttämää kieltä. Li-

¹ Kirjoitukseni olen koonnut G. Vzdornovin Kievin psalttaria koskevista kommentista.

säksi psalttarin lopussa esiintyvä maininta siitä, missä teos on kirjoitettu, on venäläisissä käsikirjoituksissa hyvin harvinainen. Tästä tutkijat ovat myös tehneet sen johtopäätöksen, että Kievin psalttaria ei ole kirjoitettu kirjoittajan kotipaikkakunnalla. Piispa Mihail puolestaan eli eräässä Moskovan lukuisista luostareista kunnes hänet valittiin v. 1383 Smolenskin piispaksi. 1380-luvun loppupuolella hänet määrättiin Konstantinopolin patriarkaattiin suorittamaan diplomaattisia tehtäviä.¹ Piispa Mihail kuoli vuonna 1402 ja hänet haudattiin Pyhän Kolminaisuuden luostariin (Troitse Sergieva Lavra) lähellä Moskovaa.

Kievin psalttari oli aikoinaan hyvin suosittu kansan keskuudessa ja sillä olikin useita funktioita. Kanonisena kirjana sitä luettiin kirkkoissa evankeliumin jälkeen toiseksi eniten. Kansan keskuudessa se sai toimia mm. alkeisoppikirjana ja henkisen elämän lähteenä. Psalttarin sitaateista muodostui sanontoja ja lentäviä lauseita. Lauselma »Psalmiin kirja on kaikkien kirjojen äiti» puolestaan kuvastaa hyvin sitä suunnatonta arvontaa, jota psalttari sai osakseen. Psalttarin sisältö – yksityiskohdat ja lyyriset kuvaukset kuningas Daavidin elämästä, Vanhasta testamentista mm. Mooseksen kirjat, profetiat sekä niiden toteutuminen Uudessa testamentissa – saivat osakseen lukijoiden vilpittömän kiinnostuksen.

Psalttarin tie nykyiseen olinpaikkaansa Saltykov-Sčedrinin kirjastoon Leningradissa on ollut pitkä ja mutkikas. Siihen on tehty tavallisella lyijykynällä ja musteella puolaksi ja latinaksi runsaasti sivumerkintöjä, joista ilmenee, että se pitkään sijaitti Liettuassa. Psalttari kuului 1500-luvun alussa Liettuan suurruhtinaskunnan varainhoitajalle, Avraam Jezovovitš Glembitskille, joka kuitenkin vuonna 1518 »sielunsa pelastukseksi ja ikuisiksi muistoksi» lahjoitti käsikirjoituksen Pyhän Nikolaoksen kirkolle Vilnassa. Siellä sitä säilytettiin lähes kaksi vuosisataa.

Vuosien 1823–1831 välisenä aikana unioitu tuomiorovasti, entinen Pyhän Nikolaoksen kirkon rovasti M. K. Bobrovskij toimitti pergamenttikäsikirjoituksen kotiinsa Shereshovon kylään lähellä Grodnoa. Vuonna 1847 Bobrovskij myi psalttarin Liovon maatilan omistajalle sekä bibliofilille W. Trebitskille, jonka kuoleman jälkeen v. 1861 käsikirjoitus kulkeutui kreivi A. S. Zamojskin kirjastoon Varsovaan. Vuosien 1874–1881 välisenä aikana, tuntemattomissa olosuhteissa, psalttari tuli kuulu- maan Pietarissa asuvalle prinssi P. P. Vjazemskille. Lyhyen ajan kuluessa Vjazemskij myi sen kreivi S. D. Sheremetjevälle, joka oli yksi Muinaisten tekstien ja taiteiden amatööriyhdistyksen perustajia. Vuonna 1881 hän puolestaan lahjoitti käsikirjoituksen yhdistyksen museoon. Vuodesta 1932 lähtien käsikirjoitus on kuulunut Leningradin yleisen kirjaston kokoelmiin. P. G. Jankovski kirjoitti siitä ensimmäisenä tarkaksi ja yksityiskohtaiseksi osoittautuneen tieteellisen artikkelin.

Psalttarien kuvitus

Psalttarin kuvittajan oli noudatettava konseptia sekä täytettävä työn tilaajan asettamat toivomukset. Hän saattoi kuvituksellaan painottaa sisällön eri osia mm. historiallisia ja profeettallisia eri tavalla. G. Vzdornovin mukaan psalttareiden kuvitusmenetelmät jaetaan kolmeen luokkaan. *Historiallinen* kuvitusmenetelmä esiintyy psalttareissa, joissa on koko sivun kattavat kuvat (Pariisin Psalttari). Tulkitseva eli

¹ Ks. Aune Jääskinen, *The Icon of the Virgin of Tikhvin*, 1976, s. 30.

Prefiguratiiivinen kuvitusmenetelmä esiintyy psalttareissa, joissa pienet miniatyyrikuvat reunustavat käsikirjoituksen marginaaliltaa Hludovin Psalttari, 800 l. sekä Lontoon Psalttari, 1066). *Historiallis-prefiguratiiivinen* kuvitusmenetelmä esiintyy psalttareissa, joissa on sekä marginaaliminiatyrejä että koko sivun kattavia kuvia (Hludovin Psalttari, 1200 l., Bulgarian Tomič Psalttari, 1300 l.).

Klassinen kreikkalainen, marginaaliminiatyreihin koristeltu psalttari juontaa juurensa psalttareista, joissa tekstin marginaaliin oli käsin kirjoitettu psalmeja koskevat selvitykset ja tarkennukset. Nämä selvitykset saattoivat kuitenkin joskus olla hyvinkin vaikeaselkoiset, joten taiteilijan tehtäväksi annettiin kuvin ilmaista tekstin ylimalkaiset ja vaikeasti tajuttavat kohdat. Taiteilijan tehtävänä ei näin ollen ollut pelkästään kuvata tavanomaiset episodit Daavidin elämästä, vaan hänen oli myös tuotava esille mm. kirjan profeettallinen sanoma. Jälkimaailmalle on säilynyt kahdeksan marginaaliminiatyreihin koristeltua psalttaria. Näistä kaksi on 800-luvulta, yksi 900-luvulta, yksi 900–1000-lukujen vaihteesta sekä neljä 1100-luvulta. Kievin psalttari vuodelta 1397 on ainoa ennen 1400-lukua muinaiskirkkoslaaviksi kirjoitettu psalttari.

Aikaisemmat psalttareita koskevat tieteelliset tutkimukset jakavat psalttarit kahden ryhmään – aristokraattisiin eli maallisiin sekä monastisiin eli teologisiin. Vaikka tämä jako osittain pitääkin paikkansa, aikamme tiedemiehet eivät pidä sitä kuitenkaan perusteltuna. Esim. Lontoon Theodore Psalter vuodelta 1066 valmistettiin luostarissa ja tyyllisesti lähes identtinen Barberini Psalter vuodelta 1092 tehtiin kuninkaallisessa ateljeessa. G. Vzdornovin mukaan psalttarit olisi jaoteltava tekiäjien tarkoituksiperän mukaan eli joko historiallisiin tai prefiguratiiivisiin. Marginaalikuviutuksessa ei noudatettu mitään tiettyä kaavaa; ainoastaan kuvitusmenetelmät olivat samat. Kuvitusteemat saattavat hyvinkin vaihdella eri psalttareissa. Itse asiassa kaikissa marginaaliminiatyreihin koristelluissa psalttareissa on toisistaan poikkeava kuvitus, lukuun ottamatta lähes identtisiä Baltimoren ja Kievin psalttareita.

Kievin psalttarin kuvittajat

Kun on kyse suurista keskiaikaisista, slaavilaisista käsikirjoituksista on yleistä, että useat taiteilijat kuvittivat samaa käsikirjoitusta. Tässä suhteessa Kievin psalttari ei ole mikään poikkeus. Siinä on helppo havaita kaksi erilaista kuvitustapaa, jotka kuulunevat taiteilijamestarille ja hänen apulaiselleen. Taiteilijamestari kuvitti 23 miniatyyrikokonaisuutta (1–9, 12–15, 20–29) kun taas hänen apulaisensa kuusi kokonaisuutta (10, 11 ja 16–19). Taiteilijamestarin kuvitus on psalttarissa hallitseva. Hän käyttää puhtaita ja kirkkaita värejä, ja hänen siveltimensä jälki on kevyt, vapaa ja varma. Hänen apulaisensa miniatyyrit ovat huomattavasti alempaa tasoa. Apulaisen synkkä väritys sekä kompositioiden vajavuus tulevat esille varsinkin silloin kun verrataan keskenään taiteilijoiden samoja aiheita esittäviä miniatyyrejä.

Kievin psalttarin miniatyyrejä reunustavat usein ohuella punaisella värillä tehdyt selitykset, nimet tai kirjainlyhennykset, esim. Daavidin ja Kristuksen nimet. Psalttarissa ponnahtavat esiin myös paikka paikoin kreikkalaiset kirjaimet, mutta taiteilijan kreikkankielen taito lienee kuitenkin ollut sangen pintapuolinen (esim. Daavid on lyhennetty kreikaksi $\Delta\beta\delta$, siis kirjoitettu beta alfan sijaan). Mikäli taiteilija on itse kirjoittanut selitykset, on hänen kansallisuutensa slaavilainen eikä kreikkalainen. Taiteilijat olivat kuitenkin perehtyneet hyvin bysanttilaiseen taiteeseen ja pystyivätkin siten erittäin yksityiskohtaisesti jäljentämään sitä.

Kievin psalttarin kuvitus*Otsikkolehti, friisi, initiaalit*

Kievin psalttarin otsikkolehti esittää kuningas Daavidia kirjoittamassa psalmejaan. Tämä kuva-aihe on ominainen 1400–1500-luvun teoksille, jolloin yleisenä pyrkimyksenä oli elävöittää muinaisia ikonografisia hahmoja sekä antaa niille elämänläheisempi ja realistisempi muoto. Ornamentaalinen kompositio, jossa kuningas Daavidia kehystää kolmikupolinen kirkko, on sangen tavanomainen. Samanlainen periaate yhdistää pieni miniatyyri suureen ornamentaaliseen kehykseen esiintyy psalttarin ainoassa friisissä, joka esittää Deesis-ryhmää eli Kristusta, Neitsyt Mariaa, Johannes Kastajaa, Arkkienkeli Mikaelia ja Gabrielia sekä Apostoli Pietaria ja Paavalia. Kievin psalttarin friisi onkin ainoa näyte vastaavasta ornamentaalisesta kompositiosta venäläisessä psalttarissa ennen 1400-lukua. Tämän tyyppinen kompositio on alunperin kreikkalainen.

Kuvitustyyli

Kievin psalttarissa esiintyy 301 erittäin korkeatasoista miniatyyrikuva. Miniatyyrien maalaaminen vaatii aivan erityistä kaunokirjoitustekniikkaa. Figuurien pienet päät, suhteettoman pitkät ruumiit, pienet kädet ja jalat sekä lennokkaasti piirretyt vaatteet antavat olennoille hienostuneen leiman. Ristit, keihäät, sauvat ja nuolet on kuvattu lähes olemattomin viivoin. Yleisesti katsottuna miniatyyrit näyttävätkin siltä, kuin niillä ei olisi mitään yhteyttä arkiseen todellisuuteen.

Aivan omaa luokkaansa ovat paratiisin villiä puutarhaa esittävät kuvat, joissa puut muistuttavat eksoottisia kasveja, fantastiset linnut lentelevät ja riikinkukot tepastelevat levittäen kirkkaan väriset sulkansa.

Miniatyyrikuvat reunustavat kirjoitusta antaen sille avaruusmaista syvyyttä. Väriarjostuksin on saatu psykologista ilmeikkyyttä kasvoihin, joista selvästi voi havaita erilaisia tunteita mm. surua, iloa, askeettista kieltäymystä ja rukoilevan hartautta. Laajaan väriskaalaan kuuluu vaaleanpunaista, oranssia, violetta, punaista, lilaa, valkoista, keltaista, ruskeata sekä sametinpehmeältä näyttävää mustaa.

Kuvituksen ajanmääritys

Psalttarin puhtaaksikirjoittaja Spiridon ja taiteilijat työskentelivät erillään ja G. Vzdornov olettaakin, että taiteilijat aloittivat työnsä huomattavasti myöhemmin kuin Spiridon, jolla psalttarin kirjoittamiseen kului runsaat 5 kuukautta. Tarkkoja tietoja siitä, milloin Spiridon aloitti kirjoittamisen, ei ole olemassa. Hänen jälkikirjoituksessaan mainitsemansa vuosiluku 6905 tarkoittanee vuosien 1396–1397 välistä aikaa. On kuitenkin perusteltua olettaa, että käsikirjoitusta kuvitettiin sekä Kieivissä että Moskovassa. G. Vzdornovin mukaan miniatyyrit ovat peräisin vuodelta 1397, jolloin myös itse käsikirjoitus oli kirjoitettu.

Teemojen luokittelu

Kievin psalttarin kuvitus muodostaa viisi temaattista kuvasarjaa, jotka juontuvat psalttarin ulkoisista ja sisäisistä siteistä Vanhaan ja Uuteen testamenttiin.

Vanhan testamentin teemoihin kuuluvat ne aiheet, jotka eivät suoranaisesti liity Daavidin persoonaan, kuten Mooseksen I, II ja III kirjat: Aabraham, Iisak, Jaakob, Melkisedek, Joosefin tarina, Mooses, Aaron, israelilaisten pako Egyptistä, Mooseksen ihmeteot sekä israelilaisten elämä paon jälkeen. Daavid esiintyy kuitenkin myös tässä miniatyyrisarjassa mm. kuvissa, jotka kertovat hänen nuoruudestaan, hänen vierailustaan kuningas Saulin luona, hänen omasta hallituskaudestaan, hänen sotilaistaan sekä palatsitaistelusta. Huomattava osa miniatyyreistä on kuitenkin abstraktista eikä liity mitenkään Daavidin elämän todenperäisiin tilanteisiin. Osa teemoista käsittelee israelilaisten vaiheita Daavidin kuoleman jälkeen: Gideon, profeetta Anna, Salomon, Hesekiel, Job, Jesaja, Joonas ym.

Väliteemat kuvaavat edellä mainittuja henkilöitä ja tapahtumia, jotka psalmien profeettallisen luonteen mukaisesti symbolisesti liittyvät Uuteen testamenttiin. Yksi tyypillisimmistä motiiveista on usein toistuva dualistinen kuva Daavidista Kristuksena.

Uuden testamentin, kirkkohistorian sekä viimeisen tuomion teemat. Tässä kuvasarjassa evankeliset teemat ovat etusijalla. Vain muutamia kuvia esittävät Neitsyt Mariaa sekä Johannes Kastajan vanhempia. Juhlapyhien teemoista toistuvat usein esim. Jeesuksen syntymä, Kristuksen kaste, helvettiin laskeutuminen sekä ylösnousu. Kirkkohistorialliset teemat ilmenevät mm. apostolien, egyptiläisten ja palestiinalaisten askeettien, pyhäpyhimysten, kirkkoisien sekä nais- ja miesmarttyyrien miniatyyrikuvissa. Viimeisen tuomion teema esiintyy ainoastaan seitsemässä miniatyyrissä.

Allegoriset ja ei-historialliset deskriptiiviset teemat. Tähän ryhmään kuuluvat opettavaiset ja moralistiset kuvaelmat nimettömästä pahasta sekä jumalallisesta, joihin monet allegoriat, yhdenmukaisuudet ja personifikaatiot perustuvatkin. Vuoren huipulle istahtava lintu on ihmisen sielu, joelle kulkeva kauris on Jumalaa etsivä sielu, epäviisas ihminen on tyhmä muuli, panettelijat ovat pitkäkielisiä ihmisiä, vanhuus on kainalosauvoihin nojautuva vanha mies, nuoruus on puussa istuva kotka ym.

Kirjainten koristelulla eli tiettyjen kirjainten ja yksiselitteisten sanojen tai lauseiden koristelulla ei ole mitään symbolista merkitystä.

Psalmien tulkinta

Kievin psalttarin kuvitus on sekä tulkitseva että allegorinen. Daavid on enemmän kuin psalmien sanoittaja – hän on profeetta – hänen elämänsä vaiheet ovat profetaan elämän vaiheet; hän julistaa Kristuksen tulon ja kuuluu sen vuoksi pyhien joukkoon. Mooseksen, »valaisijan» persoona psalttarissa ei ole sekään sattumanvarainen, sillä häntä pidetään Jeesuksen edeltäjänä ja Hänen kaltaiseanaan.

Vanhan testamentin henkilöt esiintyvät Kristuksen prototyyppinä ja lukeutuvatkin Kristus-kuvasarjaan Kristuksen elämän ja kuoleman symboleina. Psalttarin profeettallinen sanoma esiintyy erityisen selvästi Neitsyt Mariaa, Kristusta, apostoleja, pyhiä sekä kirkkohistorian henkilöitä esittäävissä miniatyyreissä.

Psalttarin kuvituksen kirjalliset lähteet sekä niiden valintaperiaate

Psalttarissa kuvataan miniatyyrein mielivaltaisesti eri episodeja Raamatusta, muunnellen teemat psalttarin runolliseen muotoon. Monet miniatyyrit eivät mitenkään liity vieressä olevaan tekstiin, minkä selitetään johtuvan siitä, että ne viittaavat psalttaria koottaessa käytettyihin teksteihin. Sellaiset ovat miniatyyrit psalmiin 105, joissa kuvataan Aaronin tekemää kultaista vasikkaa sekä haureutta harjoittaneiden israelilaisten tappajaa Fineusta. Monista miniatyyrikuvista voi kuitenkin huomata niiden liittyvän vanhojen kirkkoisien tekemiin huomautuksiin. Esim. Hesekielin kuva psalmien 20 ja 139 yhteydessä on peräisin psalmiin 20 liittyvästä Theodoretin tulkinnasta. Pyhän elämäkertoihin, joita Kievin psalttarissa on yli 30, liittyvät miniatyyrit korreloivat puolestaan sangen tarkasti tekstin kanssa (esim. pylväspyhitys Simeon, psalmi 27). Ei ole epäilystäkään etteikö Kievin psalttarin kokooja olisi lainannut kuva-aiheita vanhemmista lähteistä, esim. pyhimyskalentereista ym.

Kuvitustekniikka

G. Vzdornov erottaa seitsemän tapaa kuvata tekstin aiheita: a) yhtäpitävyydet, b) historialliset paralleelit, c) allegoriat, d) samankaltaisuudet, e) personifikaatiot, f) vertaukselliset sekä muut moralistiset kertomukset ja g) symbolit. Yksi parhaimmista symbolisista miniatyyreistä esittää »Sofiaa, Jumalan Viisautta», jossa hänet esitetään kirkon kupoleja kannattavana enkelinä (psalmi 45).

Kievin psalttarin kreikkalainen malli

Kievin psalttarin miniatyyrit eivät osoita mitään perustavia eroavaisuuksia Kreikassa löytyneiden käsikirjoitusten miniatyyreistä, joissa pyhimyselämäkertojen lukumäärä on huomattavan suuri. Kievin psalttari on siis lähes identtinen 1300-luvun alussa kirjoitetun Baltimoren psalttarin kanssa. Mm. Dorothy Miners on tutkimuksessaan (The »Monastic» Psalter of the Walters Art Gallery. Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend, Jr. Princeton, 1955, ss. 242–253) verrannut näiden psalttareiden yhtäläisyyksiä. Baltimoren psalttari on säilynyt vain osittain ja tällä hetkellä se käsittää 102 sivua ja 155 miniatyyriä, jotka suurimmalta osaltaan ovat yhdenmukaisia Kievin psalttarissa esiintyvien miniatyyrien kanssa. Ilmeistä onkin, että Kievin ja Baltimoren psalttareiden tekijöillä oli mallinaan myöhemmin kadonnut kreikkalainen 1000-luvun psalttari. Kievin psalttarin kuvittajat ovat kuitenkin kopioineet suuremmalla huolellisuudella, sillä Baltimoren psalttarista puuttuu erinäisiä miniatyyrejä (esim. folio 39 ja pari episodiat foliosta 107). Kievin psalttarilla on lisäksi tyyllisiä yhtäläisyyksiä kreikkalaisten 1000-luvun loppupuolen käsikirjoitusten kanssa, jolloin myös Bysantin kirjataide oli huipussaan. Kievin psalttarin miniatyyrikuvitus on meille tuntemattoman bysanttilaisen psalttarin 13–1400-lukujen vaihteen tarkin kopio. Psalttarin prototyypin paikallistamisessa on ollut vaikeuksia. G. Vzdornov olettaa sen olevan peräisin Konstantinopolista ja kirjoitetun Studion luostarissa. Venäjälle sen oletetaan kulkeutuneen metropoliitta Pimenin matkassa. Hän toi vuonna 1380 Konstantinopolista mm. kuuluisan, nykyisin Tretjakovin galleriassa olevan Neitsyt Maria Hodegetria -ikonin. On hyvinkin

mahdollista, että hänen tuomiensa aarteiden joukossa on ollut myös kreikkalainen psalttari.

Bysantin ja Moskovan väliset suhteet kukoistivat varsinkin metropoliitta Kyprianosin aikana (1380–1407), joka aikaisemmin oli toiminut Bulgariassa, Konstantinopolissa ja Athos-vuorella. Hänen aikanaan kiinnostus kreikan kieleen Venäjällä lisääntyi huomattavasti, ilmeten mm. juuri käsikirjoituksissa sekä nk. neobysanttilaisissa ornamenteissa (G. I. Vzdornov. Neovizantiiskii ornament v južnoslavjanskii i russkii rukopisnyh knigah do načala XV veka. »Vizantiiskij vremennik», 34, M., 1973, ss. 214–143).

Kievin psalttarissa yhdistyy bysanttilais-venäläisen taiteen 1300–1400 lukujen vaihteen perinne. Psalttarissa on noudatettu ikonitaiteen perinteisiä normeja, mutta taiteilijamestari on kuitenkin pystynyt loistavalla miniatyyrikuvitustekniikallaan sekä omaleimaisella tyyllillään nostamaan psalttarin tason pelkän kopiointin yläpuolelle.

Kirjoittajan ja kuvittajien työ muodostavat erinomaisen kokonaisuuden, jonka G. Vzdornov oivallisesti avaa tämän päivän lukijalle kommentoidessaan tätä kirjallisuuden ja kuvataiteen harvinaista aarretta.

Veronica Shenshin

ITÄ-EUROOPAN KIRKOT

Trevor Beeson, Vastarintaa vai mukautumista. Raportti Neuvostoliiton ja muiden Itä-Euroopan maiden uskonnollisesta tilanteesta. Jyväskylä 1977. 355 s.

Trevor Beeson on englantilainen lehtimies ja anglikaaninen pappi, jonka teos ensi kertaa ilmestyi englanniksi vuonna 1974 sikäläisen ekumeenisen neuvoston aloitteesta. Se on merkittävä katsaus Itä-Euroopan kirkkojen elämään tällä vuosisadalla, joten sen julkaisemista suomeksi on tervehdittävä ilolla.

Teos kertoo lyhyesti kunkin kirkon osalta lähihistorian tärkeät tapahtumat. Sen ansiona on paitsi historiallisten tietojen täsmällisyys myös pyrkimys kirkkohistoriallisten kehityslinjoiden sitomiseen laajempiin yhteiskunnallisiin ja poliittisiin yhteyksiin.

Se on samalla erinomainen sosiologinen raportti, josta käy ilmi kunkin maan kirkkojen osalta jäsenmäärä, papiston lukumäärä, hallintojärjestelmä, toiminnan muodot ja uskonnollisen osallistumisen määrä. Kirja tulee siten palvelemaan pitkään meille tarpeellisena hakuteoksena, ja asiaa olisi auttanut vieläkin enemmän, jos myös suomalainen kustantaja olisi vaivautunut julkaisemaan bibliografian ja hakeiston teoksen loppuun.

Beesonin näkökulma on korostetusti siinä, miten kirkot kussakin valtiossa ovat kohdanneet sosialistisen yhteiskuntajärjestelmän rakennustyön. Se mitä kirjoitetaan Neuvostoliiton kirkollisista oloista Neuvosto-Venäjän alkuvuosina ja Stalinin kaudella on meille paljolti tuttua jo muista yhteyksistä. Puolan, DDR:n, Tsekkoslovaki-an, Unkarin, Jugoslavian, Romanian, Bulgarian ja Albanian kohdalla on sen sijaan tarjolla paljon uutta tietoa.

Teoksen runsaasta ja monivaihteisesta materiaalista voimme tehdä muutamia johtopäätöksiä.

Ensiksikin, kristilliset kirkot olivat henkisesti perin huonosti valmistautuneita kohtaamaan sosialistisen vallankumouksen, koskapa eivät pyrkineet avoimesti ja objektiivisesti arvioimaan vanhan ja uuden yhteiskuntajärjestelmän hyviä ja huonoja puolia kristillisen yhteiskuntaetiikan pohjalta. Sen sijaan kirkot pitivät kynsin hampain kiinni omaisuudestaan ja niistä etuoikeuksista, jotka perinteinen kristillinen yhtenäiskulttuuri oli niille turvanut.

Toiseksi, kussakin sosialistisessa maassa on ilmennyt varsinkin sosialistisen järjestelmän alkuvuosina runsaasti ristiriitoja perustuslakien lupaaman uskonnonharjoituksen vapauden ja olemassaolevan konkreettisen tilanteen välillä. Uudet vallanpitäjät pyrkivät hyvistä lupauksistaan huolimatta kovalla kädellä juurimaan pois kaiken institutionaalisen uskonnon Neuvostoliitossa, mutta sosialismin ensimmäisellä vuosikymmenellä suuressa määrin myös Tsekkoslovakiassa, Unkarissa, Jugoslaviassa ja Bulgariassa. Kaikkein vaikein tilanne on ollut Albaniassa, jossa 1960-luvun jälkipuoliskolta lähtien kaikki uskonnonharjoitus on ollut kiellettyä.

Kolmanneksi, eri kirkkojen reaktioissa on nähtävissä selviä eroja. Katolinen kirkko on tarvittaessa voimakkaastikin reagoinut kirkon toimintamahdollisuuksien rajoituksia vastaan. Näin on tapahtunut varsinkin Puolassa, Tsekkoslovakiassa ja Unkarissa. Ortodoksiset kirkot ovat olleet lähes poikkeuksetta huomattavasti sovinnoisempia jo siitä syystä, että niillä ei ole ollut välineitä vastarintaan. Luterilaiset ja reformoidut ovat aktiivisesti pyrkineet rauhanomaiseen rinnakkaiseloon uuden yhteiskuntajärjestelmän luojien kanssa siellä, missä se on ollut mahdollista. Heidän johtomiehistään on erityisesti mainittava tsekkoslovakialainen teologi Josef Hromadka (1889–1969), joka yhteiskuntaetiikassaan voimakkaasti puhui jo 1940-luvulla demokraattisen sosialismin puolesta ja oli ensimmäisiä kirkonmiehiä puuhaamassa aatteellista dialogia kristittyjen ja marksilaisten välille.

Tämä dialogi ei kuitenkaan ole saanut tuulta purjeisiinsa sosialistimaissa vieläkään, vaikka yhä useammat teologit tuntuvat olevan siitä nykyään kiinnostuneita. Mutta marksilaiset ajattelijat ja poliitikot eivät ole siihen halukkaita tai eivät pidä sitä tarpeellisena. Se on kuitenkin epäilemättä tulevaisuuden asia varsinkin niissä maissa, joissa kuljetaan hiljalleen proletariaatin diktatuurista kohti demokraattista sosialismia.

Käytännön yhteistyötä kristittyjen ja ei kristittyjen välillä on vähitellen löytynyt runsaasti. Jo 1970-luvun alussa Puolan pääministeri Jaroszewicz, puoluejohtajat Ulbricht DDR:ssä, Kadar Unkarissa ja Ceausescu Romaniassa puhuivat sovinnolliseen sävyyn kirkkojen ja kristittyjen roolista kannustaen erilaisen maailmankatsomuksen omaavia kansalaisia samalla tavoin yhteiskunnan rakentamiseen. Niinpä Walter Ulbricht lausui vuonna 1971:

Sosialistien, kommunistien ja kristittyjen on filosofisista eroavuuksistaan huolimatta työskenneltävä yhdessä yhteiskunnan kehittämiseksi ja rauhan varmistamiseksi.

Vaikka esimerkiksi DDR:ssä valtiiovallan suhteissa kirkkoihin on ollut havaittavissa vaihtelua poliittisten suhdanteiden mukaan, ei kirkollinen liennytyskehitys ole suinkaan pysähtynyt. Kirkot ovat vähitellen sopeutuneet uusiin oloihin, ja useissa tapauksissa ne ovat löytäneet uskonsa pohjalta uusia todistamisen ja palvelemisen mahdollisuuksia. Esimerkiksi Unkarin luterilainen piispa Zoltán Káldy lausui joulukuussa 1978 maansa rauhankonferenssin kokouksessa:

Tiedämme, että kun autamme sosialistisen yhteiskuntajärjestyksen rakentamista, silloin autamme tekemään kansaamme onnelliseksi, ja samalla rakennamme rauhaa . . . Kirkko ei voi elää itsekkäästi itseään varten, vaan sen täytyy itseään uhraten palvella jokaista ihmistä, nimittäin niin, että se puolustaa ja rikastuttaa inhimillistä elämää yhdessä niiden ihmisten kanssa, joilla on toisenlainen maailmankatsomus. (Ev. Élet 17.12.1978)

Hyvälläkin kirjalla on rajoituksensa. Beesonin kirjan suomalainen kustantaja katsoo aiheelliseksi muistuttaa alkusanoissa, että teos on länsieurooppalaisen kirkonmiehen tekemä. Minusta se on perin englantilainen kirja. Se heijastaa paikoittain brittien alitajuista pelkoa itäeurooppalaista valtiomahtia kohtaan. Tuntuu, että saharovit ja muut dissenterit saavat Beesonilta enemmän ymmärrystä kuin uuden yhteiskuntajärjestyksen luojat ja ylläpitäjät. Toisinaan tekstistä putkahtavat esiin hänen omat kirkkopoliittiset toimintamallinsa ja tietty penseys myöntöväisyyksinsä kirkonmiehiä kohtaan.

Niinpä esimerkiksi Unkarin tämän päivän protestanttisten kirkkojen johtavat piispat Tibor Bartha ja Zoltán Káldy joutuvat kritiikin kohteiksi, vaikka lähempi tuttavuus heidän kirkkojensa kanssa osoittaa heidät viisaiksi ja voimakkaiksi kirkonmiehiksi, jotka monille muillekin sosialistimaiden kirkkoille ovat positiivisella tavalla näyttäneet kristillisen maailmankuvan ja etiikan pohjalta esimerkkiä uuden yhteiskunnan rakentamisessa. Paljolti juuri näiden miesten aktiivisen toiminnan ansiosta valtiovallan ja kirkkojen väliset suhteet ovat Unkarissa vakiintuneet keskinäisen luottamuksen ja kunnioituksen pohjalle siinä määrin, että sieltä voitaisiin ottaa oppia muuallekin.

Meitä ortodokseja kiinnostaa erityisesti Neuvostoliiton kirkollinen tilanne. Beeson on pyrkinyt tarkasti analysoimaan ateistisen valtiovallan ja kommunistisen puolueen ohjelman ja toimenpiteitä uskonnollisen toiminnan rajoittamiseksi ja pikaiseksi eliminoimiseksi maailmansotien välisenä aikana ja myös myöhempinä vuosina. Sitä valtavaa määrää inhimillistä kärsimystä ja vainoa, jota kristityt ovat siellä kokeneet kahden sukupolven aikana, ei mikään tilasto tai tutkimus kuitenkaan voi meille autenttisesti kertoa. Tuskin kestäisimme sitä kuullakaan, kun emme ole joutuneet samaa kokemaan.

Siellä kristittynä eläminen on merkinnyt usein kirjaimellisesti jatkuvaa uhria ja ristinkantamista. Uskovien määrä on kuitenkin pysynyt varsin korkeana. Tilastot puhuvat vähintään 30 miljoonasta kristitystä. Tämä panee uskomaan, että Dmitri Dudko on oikeassa sanoessaan: »Kärsimys pelastaa enemmän sielua kuin tuhat saarnaa.»

Tämän päivän kirkollinen aktiivisuus osoittaa, että kirkolla on voimaa ja luottamusta tulevaisuuteen. Ateistisen valtiovallan taholta kirkon hierarkiaan kohdistuva jatkuva manipulointikaa ei ole tuhonnut kirkon uskonelämän ydintä, joka on säilynyt ehjänä. Tämä lupaa hyvää tulevaisuudelle sitä mukaa kuin sikäläinen sosialismi saa inhimillisiä kasvoja ja kirkko samalla hiukan enemmän toimintamahdollisuuksia. Niinpä ei ole vaikeaa kuvitella, että moni meistä läntisistä kristityistä tämän vuosisadan loppua kohti tekee pyhiinvaellusmatkoja Neuvostoliittoon kokeakseen, miten kirkko siellä elää ja kukoistaa sekä todistaa aidosti uskostaan keskellä sekulaaria maailmaa.

ORTODOKSIT JA KATOLILAISET

Stylianos Harkianakis, The Orthodox Church and Catholicism. Sydney s.a. (1980). 48 s.

Tämä pikku kirja on harvinainen lintu ortodoksisessa maailmassa. Siinä Australian kreikkalainen arkkipiispa, eräs tämän hetken johtavimpia ortodoksisia teologeja, analysoi eräitä Idän kirkon tunnusomaisia piirteitä länsieurooppalaiselle kuulijakunnalle pitämässään luennoissa. Toki ennenkin ortodoksista teologiaa, varsinkin 1960- ja 70-luvulla, on julkaistu läntisillä kielillä. Ongelmana kuitenkin jatkuvasti on erilaisesta perinteestä ja takavuosien vähäisistä yhteyksistä johtuva kielellisen kommunikaation kiulu, jota ekumeenisessa kanssakäymisessä vähitellen meidän on pyrittävä kuroma umpeen.

Arkkipiispa Stylianos viitoittaa meille tietä siinä, että hän on tietoisesti pyrkinyt tulkitsemaan kirkkomme uskoa kielellä, joka olisi ymmärrettävää läntisen perinteen edustajille. Hänen näkökulmansa on vertaileva. Hän tarkastelee kolmen teeman ympärillä katolisen ja ortodoksisen uskonperinnön yhtäläisyyksiä ja eroja. Näitä teemoja ovat kirkkokäsitys ja kirkon järjestysmuoto, luostariperinne ja kirkkotaide, erityisesti ikonografia. Avoimessa ja kriittisessä ekumeenisessä hengessä hän antaa myönteisen kuvan katolisuuden viime vuosikymmenien kehityksestä ja näkee monia mahdollisuuksia keskinäiselle lähentymiselle, ja onhan meillä jo traditiossamme paljon enemmän yhteistä esimerkiksi kirkko-opin ja sakramenttien suhteen kuin usein olemme tulleet ajatelleeksi.

Isä Ambrosius

ERKKI PIIROISEN JUHLAKIRJA

Doksologia. Juhlajulkaisu isä Erkki Piiriselle hänen täyttäessään 60 vuotta 14.11.1979. Toim. *Irma Hakamies* ym. Ortokirja, Joensuu 1980. 224 s.

Juhlakirjojen julkaisemisesta näyttää tulleen kirkkokunnassamme jo tapa. Niitä on tietysti julkaistu jo pitkän aikaa, idea ei ole uusi, mutta viime vuosina niitä on ilmestynyt erityisen tiheään. On ilmestynyt Valamon juhlakirja, Pappiseminaarin 60-vuotisjuhlakirja, Arkkipiispa Paavalin 65-vuotisjuhlakirja, Iisalmen seurakunnan 30-vuotisjuhlakirja – vain viimeisimpiä mainitaksemme. Isä Erkki Piironen juhlakirja sijoittuu näkyvälle paikalle tähän sarjaan.

Juhlakirja on hyvä idea. Sen välityksellä voi erinomaisesti muistaa merkkipäivän viettäjää tavalla, jolla on pysyvä arvo. Painettuun sanaan tallentuu historiallista tietoa jälkipolville. Kirjoittaminen tarjoaa virikkeitä niin tieteelliseen kuin muunkinlaiseen luomistyöhön.

Nyt esiteltävä kirja alkaa esipaimenten onnittelukirjoituksilla. Niiden persoonallinen sävy kertoo esipaimenten ja päivänsankarin suhteista. Puhuttelevin on ehkä arkkipiispan ajatus: vaikka toiset kuinka kehuisivat, itsensä on syytä katua omia syntejään. Metropoliiitta Johannes korostaa isä Erkin työtä ortodoksisuuden saarnaajana kirjoitetun sanan välityksellä, ja Metropoliiitta Leo esittää isä Erkille kunnioituksensa häntä kohtaan oppikirjojen, ennen muita Siveysopin kirjoittajana,

Pääsisältö koostuu 17 artikkelista, jotka on ryhmitelty aakkosjärjestykseen tekijän sukunimen mukaan. Tämä ratkaisu on sikäli turvallinen, että siinä ei tarvitse ottaa minkäänlaista kantaa itse artikkeleihin. Silti sisällön mukaisen mukainen järjestyskin olisi tässä ollut mahdollinen. Varsinkin kirkkomme historiaa käsitellään muodossa tai toisessa, ja ne olisivat muodostaneet luontevan ryhmän. Sisällysluettelo antaa kyllä selvän kuvan artikkelien luonteesta, joten tällainenkin sinänsä mielikuvituksen jaottelu on tässä puolustettavissa.

Risto Aikosen artikkeli »Suomen ortodoksisen kirkon pyrkimykset autokefaliaan» on hyvä yhteenveto kirkkomme autokefaliakeskustelusta aina itsenäisyyden ajan alusta lähtien. Myös viime vuosien vaiheet on artikkelissa käsitelty. Tosin näitä referoitaessa tekijä on erehtynyt tekemään erään kauneusvirheen: kun ensin on todettu aivan oikein, että Ortodoksisten Pappien ja Kanttorien Liitot olivat tehneet esityksen kirkollishallitukselle hiippakuntajaon muuttamisesta, kirjoittaja katsoo liittojen menetelleen asetuksenvastaisesti sillä perusteella, että »esityksen hiippakuntajaon muuttamisesta tekee kirkolliskokous». Juuri näinhän on tapahtunutkin: kirkolliskokous teki esityksen hiippakuntajaon muuttamisesta valtiovallalle. Liitoilla ei ole myöskään aloiteoikeutta ylimääräiselle kirkolliskokoukselle, kuten kirjoittaja toteaa; se on lähinnä kirkollishallituksella. Aloite tulikin kolmannelta hiippakunnasta nimenomaan siltä taholta. On ehkä totta, että Pappien ja Kanttorien Liittojen kirje kirkollishallitukselle antoi sysäyksen tuon aloitteen tekemiseen, mutta siinä ei ole mitään asetuksenvastaista. Valitettavasti tämä monessa suhteessa ansiokas kirjoitus saa tältä osin mielipidekirjoituksen leiman. Painetussa sanassa ei toivoisi esiintyvän asiattomia syytöksiä lainvastaisuuksista.

Kirkkomme historiaan liittyvissä artikkeleissa on kaikissa oma mielenkiintonsa. Niissä on tuotu varsinkin nuoremmalle lukijakunnalle sellaista tietoa, joka merkittävyydestään huolimatta on jäänyt vähälle ja yksipuoliselle huomiolle. *Kauko Pirisen* artikkeli Johannes Karhapäästä ja *Veikko Purmosen* artikkeli Piispa Kiprianista ja Karjalan Veljeskunnasta liittyvät samaan historialliseen aikakauteen – suomalaisuuden ja venäläisyyden taisteluun Karjalasta. Molemmat artikkelit pyrkivät tekemään oikeutta henkilöille, jotka suomenkielisessä ortodoksisen kirkkohistorian kirjoituksessa ovat saaneet hyvin kielteisen leiman. Riittävä ajallinen etäisyys venäläistämiskauteen tekee kuitenkin jo mahdolliseksi aikoinaan kipeiksikin koettujen asioiden objektiivisemmän tarkastelun.

Kirkkohistoriaa on myös *Heikki Koukkusen* artikkeli »Ortodoksisen järjestötoimintamme tärkeä kymmenvuotiskausi 1945–1955». Tässä artikkelissa on paljon asiatietoa siitä ajasta, jolloin isä Erkkikin oli suuri vaikuttaja kirkkokuntamme nuorissa järjestöissä ja kirkkokunnan tulevaisuuden viitoittaja. Artikkeleihin liittyvät kuvat puhuvat paljon. Historiasta ovat saaneet aiheensa myös *Veikko Tajakka* (Piirteitä bysanttilaisen caesareopapismien synnystä) ja *Harri Tajakka* (Ajanlaskukysymys Suomen ortodoksisen kirkkokunnan hallintoelimissä 1920-luvulla).

Kirkkotaiteen historiakin on edustavasti mukana. *Aune Jääskisen* tutkielma Georgios Voittajasta Novgorodin ikonitaiteessa on asiantunteva ja mielenkiintoinen teksti, jota havainnollistavat selkeät kuvat. *Kristiina Thomeniuksen* artikkeli valaisee Vanhan Valamon pääkirkon maalausten taidehistoriallista taustaa.

Toimituskunnan jäsen *Johannes Seppälä* on omalla panoksenaan kirjoittanut artikkelin »Kirkollisista kirjailijoista 8:nneen vuosisadan jälkeen». Suppeudestaan huolimatta tämä kirjoitus täydentää arvokkaalla tavalla sitä varsin niukkaa patrologista materiaalia, mikä on olemassa suomenkielellä. Johannes Seppälä on myös suomen-

tanut kirjan alkuun profeetta Eliaan lyhyen synaksaan.

Päivänsankarin taivaallinen esirukoukija on kirjassa mukana myös Hilka Seppälän artikkelissa »Profeetta Eliaan tropari». Tähän sisältyy paitsi troparin bysanttilaisen melodian analyysia myös lyhyt selvitys siitä, mitä tropari oikein on.

Suoraan omaan aikaamme liittyvät *Heikki Kirkisen* ja *Pentti Hakkaraisen* kirjoitukset. Kirkisen artikkeli on eräänlainen ohjelmanjulistus: »Ortodoksisen kulttuuriperinteen tallentaminen ja tutkimus käyntiin!» Käytännön mahdollisuuksia siihen tarjoaa Joensuun korkeakoulun Karjalan tutkimuslaitos. Isä Pentti katsoo optimistisesti kirkkokuntamme tulevaisuuteen, kun kirkon elämä jälleen keskittyy jumalanpalvelukseen ja sakramenteihin. Tulevaisuudennäkymiä sävyttää vahva schemamannilainen henki: liturgia hengellisen elämän voimanlähteeksi.

Kokonaan oman kategoriansa tässä kirjassa muodostaa isä *Tapani Revon* ONL:n syntymäpäivänä 25. 3. 1943 Sortavalassa pitämä juhlapuhe. Se henki jatkosodan alkuvaiheiden optimismia ja tulevaisuudenuskoa, jolta tosin sotaan kääntyessä leikattiin siivet. Mutta optimismi ei perustukaan menestykselliseen sodankäyntiin vaan siihen syvälliseen oivallukseen, että ortodoksisuus on karjalaisuuden sydän, kaiken sen pohjavire, mikä karjalaisuudessa on kaunista ja arvokasta. Ortodoksisuus voi tulla samalla tavalla elämän arvojen pohjaksi ja kulttuurin käyttövoimaksi, vaikka karjalaisuus onkin juuriltaan reväistä.

Igumeni Panteleimonin kuvaus päivästä luostarissa on virkistävä välipala, realistinen kuvaus munkin elämästä luostarin arjessa. *Viktor Rai'aksen* kirjoitus »Seurakunta pelastuksen kannalta» on lukijalleen raikasta hengen ravintoa.

Erikseen kannattaa vielä mainita *Jaakko Arosen* artikkeli »Ensimmäinen latinankielinen apokalypsi». Artikkelin käsittelee p. Perpetuan marttyyripassion kirjallista muotoa. Tämä aihepiiri ei ehkä kiinnosta monia, mutta tuskin tästä on aikaisemmin ortodoksisissa julkaisuissa suomenkielellä mitään kirjoitettukaan. Aiheeseen ei ole ollut enemmälti tilaisuuksia kiinnostua.

Petri Piironen käden jälki näkyy kirjassa selvänä ja voimakkaana. Hän on kirjoittanut artikkelin »Aamun Koiton tie» sekä laatinut isä Erkin bibliografian. Ensiksi mainittu artikkeli tuo esille tilastollisia tosiasioita Aamun Koitto-lehdestä puhtaasti ulkonaiselta kannalta, lähinnä ilmestymiskerroista ja sivumääristä. Mielienkiintoista olisi tehdä tutkimus myös lehden sisällöstä, levikistä, merkityksestä jne., mutta näistä aiheista voisi tietysti kirjoittaa vaikka koko oman kirjan.

Isä Erkin bibliografia on kunnioitusta herättävä. Se antaa kuvan todella ahkerasta kirjoittajasta. Metropoliitta Johanneksen onnittelukirjoituksessa oleva toteamus ei ole pelkkä kohteliaisuus. Kaksikymmensivuinen bibliografia henkilöltä, jonka päätehtävänä on kirkkoherranvirka, on kunnioitettava elämäntyön monumentti. Tämä on tässä kirjassa ilman suuria sanoja esille tuotu tosiasia, ja se on ehkä paras tunnustus isä Erkin elämäntyölle, joka tietenkään ei ole vielä päättynyt.

Jäin kyllä ihmettelemään kirjan nimeä. (Doksologia tarkoittaa ylistysveisua.) Tavallisesti juhla-kirjan otsikko liittyy jollakin tavalla sen sisältöön tai se muuten perustellaan. Tietysti nimeä voisi selittää vaikkapa siten, että päivänsankarin elämäntyö on kokonaisuudessaan ylistysveisua Jumalalle, mutta siinä olisi ehkä turhaa hurskastelun makua. Supisuomalaisen karjalaisen papin kunniaksi kootulle ja hyvin toimitetulle juhla-kirjalle olisi ehkä löytynyt jokin osuvampi ja tavalliselle rahvaanmiehellekin ymmärrettävä otsikko.

SUOMALAISEN ORTODOKSIAN PÄÄKATSELMUS

Ortodoksinen kirkko Suomessa. Toimittajat: Isä *Ambrosius*, *Markku Haapio*. Etelä-Suomen Kustannus OY, Lieto 1980. 538 s.

Muistan hieman säikähtäneeni, kun Helsingin ortodoksisen seurakunnan 100-vuotisjuhlassa lausuttiin ajatus, että oli saatava aikaan historiategos myös Suomen ortodoksisen kirkkokunnan 60-vuotisjuhlaan. Aikaa oli mielestäni liian vähän kunnollisen, uusiin tutkimuksiin perustuvan teoksen kirjoittamiseen. Nyt arvosteltavalla teoksella ei ainakaan esipuheen mukaan näytä olevankaan yhteyttä tuolloin lausuttuun ajatukseen, vaan aloitteen sanotaan lähteneen kustantajasta. Teos on myös luonteeltaan toisenlainen, ei historia, vaan kokonaisuus Suomen ortodoksisesta kirkkokunnasta, sen opista, menneistä vaiheista ja nykyisestä elämästä. Sitä taas ei ole voitu laatia antamatta samalla laajaa taustatietoa ortodoksiasta yleensä. Tavoitteena on esipuheen mukaan ollut kotien hengellinen tietoteos ja samalla luotettava haku-teos. Yhteistä alussa mainitsemani suunnitelman kanssa on se, että teos on aikaansaatu lyhyessä ajassa, ei tosin aivan kirkkokunnan juhlavuodeksi. Tämä on ollut mahdollista rekrytoimalla laaja kirjoittajakunta ja tyytymällä etupäässä aikaisempien tutkimustulosten esittämiseen, jossakin määrin jo valmiisiin teksteihinkin.

Teoksen toimitusneuvoston, joka varmaan vastaa yleissuunnitelmasta ja kirjoittajien valinnasta, ovat muodostaneet arkkipiispa *Paavali*, metropoliitta *Johannes* sekä toimittajat, joista toinen edustaa ortodoksista kirkkoa, toinen kustantajaa.

Teos jakaantuu yhdeksään pääluukuun sekä hakemisto-osaan, ja kirjoittajia on hakemistojen laatijat mukaan lukien 22. Näin suurelta joukkueelta ei parhaassakaan tapauksessa voi saada täysin tasapainoista esitystä. Artikkeleista toiset painottuvatkin enemmän vapaasti kuvailemaan tai hartaudelliseen, toiset tiukasti tieteelliseen suuntaan. Tämä on ymmärrettävissä jo sikäläkin, että kirjoittajina on myös kirkkokunnan ulkopuolisia tutkijoita, ei tosin kovin monia. On mielihyvin todettava, että ortodoksisella kirkollamme on jo melko laaja omien tutkijoiden kaarti. Kaikki omat tutkijat eivät näy mahtuneen mukaankaan tai eivät ole olleet käytettävissä. Toimitus on antanut kirjoittajille suuren vapauden eikä ole karsinut edes päällekkäisyyksiä, vaan on pyrkinyt siihen, että kukin artikkeli on myös erillisenä luettavissa ja ymmärrettävissä.

Metropoliitta *Johannes* tarjoaa aluksi rautaisannoksen ortodoksista dogmatiikkaa. Sitä täydentää tuonnempana pääluuku Ortodoksinen uskonelämä, johon sisältyy mm. se hartauselämä, josta meilläkin on nyt ruvettu käyttämään hieman vieraskäi-kuista sanaa spiritualiteetti, sekä myös kirkollisen kansanperinteen kuvailua. Kirjoittajina ovat *Aleksanteri Kasanko*, *Hannu Loima* ja *Timo Lehmuskoski*. Loiman omakohtaisen perinteentutemuksen pohjalta nousevaa esitystä lukiessa tulee mieleen, että ortodoksinen Kirkollinen kansanperinne meillä on keräämättä ja käsillä on yhdestoista ellei kahdestoista hetki. Tietäen, että Ortodoksian laitoksella on muita rautoja tulossa, ehdotan, että Suomen kirkkohistorian laitos yhteistyössä pappisseminaarin kanssa panisi tämän keruun viipymättä toimeen.

Ortodoksisen kirkon historia on jaettu neljän kirjoittajan kesken niin, että *Tapio Hämynen* ja *Veikko Purmonen* ovat jakaneet yleisen sekä *Heikki Kirkinen* ja *Heikki Koukkunen* Suomen kirkkohistorian. Edellinenkin pari on selvinnyt tehtävästään varsin hyvin. Lausun tunnustuksen mm. vanhan kirkon opinkehityksen selkeästä esittämisestä ja modernin kirkkotiedon mukaan ottamisesta. Jälkimmäinen pari kil-

pailee sikäli omassa sarjassaan, että molemmat ovat aktiivisia tutkijoita, jotka suurelta osalta voivat nojautua omiin tutkimuksiinsa. Koukkunen on ulottanut varsinaisen historiallisen esityksen ns. koetuksen vuosiin, mutta tyytyy senjälkeisen ajan osalta kronikkamaisuuteen varmaankin siksi, että on varonut kannanottoja vielä toimivien miesten panokseen ja ajankohtaisiin kiistakysymyksiin.

Suomen ortodoksisen kirkon organisaation ja hallinnon kuvaus on jaettu metropoliittia *Johanneksen* ja *Niilo Karjomaan* kesken niin, että ensinmainittu käsittelee kirkon kanonisen aseman, ulkomaiset yhteydet ja suhteen valtiovaltaan sekä jälkimmäinen kirkon sisäisen järjestyksen. Edellisen ote on varsin kantaa ottava ja sellaisena mielenkiintoinen. Kirjoittaja näkee vakaviakin kanonisia heikkouksia mm. ortodoksisessa kirkkolaissamme, mutta myöntää, että kirkon ja valtion suhteet ovat siitä huolimatta kehittyneet kitkattomiksi. Jälkimmäinen tyytyy asiallisesti selostamaan voimassa olevaa oikeutta ja järjestystä.

Seuraava pääluke Ortodoksisen kirkon toiminta Suomessa sisältää suurimman osan siitä, mitä meidän tiedekunnissamme nimitetään käytännölliseksi teologiaksi. Seurakuntatyötä kuvaa *Erkki Piironen*, kirkollisia toimituksia *Matti Sidoroff* ja kirkollisia laitoksia ja järjestöjä *Alvi Houtsonen*. Nämäkin artikkelit sisältävät runsaasti tarpeellista käyttötietoa, jota käytännön miehen kokemus ja näkökulma rikastuttavat. Sidoroff ei salaa sitä jännitystä, joka on kirkon rikkaan perinteen ja Suomessa hieman näivettyneen käytännön välillä, ja esittää perusteluita meillä harvinaiseksi käyneidenkin kirkkotapojen ymmärtämiselle ja elvyttämiselle.

Isä *Ambrosiuksen* esitys Suomen ortodoksisesta luostarilaitoksesta on luonteeltaan lähinnä historiallinen ja täydentää siten aikaisempaa historiallista päälukua.

Minkään muun kirkkokunnan kuin ortodoksisen kohdalle ei kai tulisi kysymykseen, että kaksi kolmasosaa teoksesta omistetaan kirkkotaiteelle, vaikka kirkollista runoutta on käsitelty pääasiassa muualla. Tämä osoittaa tämän alan arvoa ortodoksisessa perinteessä, tämän taideperinteen jatkuvaa vaalintaa ja sen parissa tehtyä tutkimustyötä. Arkkipiispa *Paavali* on asiantuntijana saanut osakseen ortodoksisen kirkkomusiikin esittelyn ja suorittanut sen varsin valaisevalla ja objektiivisella tavalla. Kuvataiteen esittely on jaettu niin, että *Irina Tsernych-Pätt* on kirjoittanut ikoniteologiasta ja ikonostaasista, *Hilkka Seppälä* ikonien päätyypeistä ja Suomen ortodoksisen kirkon ikonitaiteesta sekä *Kristiina Thomenius* kirkon tekstiileistä ja kirkkojen esineistöistä. Kahden edellisen kirjoittajan kohdalla on pääpaino yleisen ikonitietouden antamisessa, kun taas viimeksimainittu keskittyy suomalaisen materiaalin kuvailuun ja esittelyyn. Kirkkoarkkitehtuurin kuvaajiksi on saatu kolme ammattimestä, *Lars Pettersson*, *Kalevi Pöykkö* ja *Pertti Pulkkinen*, joista nimenomaan ensinmainittu on ansioitunut myös itäisen kirkkoarkkitehtuurin tutkijana. Nämä artikkelit ovat kaikki korkeatasoisia asettaen Suomen ortodoksisen kirkon kirkkorakennuksen sekä itäisen bysanttilais-kirkollisen perinteen että yleisten taidevirtausten taustaa vasten. Uusimman kirkkotaiteen kuvaajista sekä Seppälä että Pulkkinen esittävät myös omakohtaista arviointia, kun taas arkkipiispa siitä pidättyy varmaan sen vuoksi, että hän itse on keskeinen vaikuttaja.

Vaikka artikkelit ovat eriluonteisia ja osittain eritasoisiaakin, voi yhtyä siihen esipuheen vakuutukseen, että on tuotettu täysipainoista ja tiedoiltaan vankkaa tekstiä. Tämänluontoisessa kokoomateoksessahan ei voi vaatia, että kaikki artikkelit perustuisivat omakohtaiseen tutkimustyöhön, vaan julkaistun tiedon luotettava koostaminen ja esittäminen riittää. Se taas on välttämätön edellytys. Siltä kannalta herättää hieman hämmästystä, että Konevitsan Jumalanäidin ikonista kirjoitetaan

niinkuin Aune Jääskisen tutkimusta ei olisi olemassakaan. (Teos on kyllä viitteenä mainittu.) Jos on perusteltua syytä epäillä tutkimustuloksia, sen voi tehdä. Niin on Lars Pettersson tehnyt jättäessään omasta puolestaan avoimeksi Valamon luostarin perustamisajankohdan vastoin kahden muun kirjoittajan kantaa. Vaikenemisella ei pidä asiaa kuitata.

Teoksen perussuunnitelmaa ja toteutusta voi kokonaisuutena pitää onnistuneena. Omasta puolestani pidän pappisseminaaria enemmän arvoisena, kuin että se niputetaan yhteen kirkollisten järjestöjen kanssa, ja olisin mielelläni nähnyt oman pääluvun koulutuksesta ja opetuksesta. Kiertokoulu olisi ansainnut maininnan, ja kysymys ortodoksisen uskonnon opettamisesta eri koulumuodoissa oman esityksensä. Puutteena pidän myös sitä, että loppuun liitettyjä tilastotietoja ei ole mitenkään kommentoitu. Nyt puuttuu esitys mm. ortodoksien kirkon väestöpohjasta ja sen alueellisesta jakautumisesta siirtoväen sijoituskauden jälkeen.

Teoksen komea painoasu ja runsas kuvitus ansaitsevat erityisen tunnustuksen. Historiallisiin lukuihin näyttää kuitenkin liittyvän eräitä fantasiakuvia, joiden autenttisuutta on syytä epäillä (esim. keisari Nero s. 31).

Toimitustyön osalta pari detaljhuomautusta. Kreikkalaisten ja venäläisten nimien translitterointi olisi tullut yhtenäistää. (Ei tietenkään nykyisten venäläisnimisten Suomen kansalaisten kohdalla.) Piispoista tulisi aina panna näkyviin myös siviiliniemi, ainakin sukunimi. Nyt lukija ei esimerkiksi saa tietää, että Suomen piispa Sergei ja Moskovan patriarkka Sergei ovat sama henkilö.

Ortodoksista kirkkokuntaa on syytä onnitella tämän teoksen aikaansaamisesta. On syytä toivoa, että se saa varsin korkeasta hinnastaan huolimatta laajan levikin ja ettei se jää hyllyn koristukseksi, vaan että sitä myös luetaan. Siihen teos on riittävän yleistajuinen. Se ei varmaan houkuta uskomaan, että maamme ortodoksiaa koskeva tutkimus olisi nyt saatettu päätökseen ja pantu kansien väliin, vaan innoittaa uuteen tutkimukseen.

Kauko Pirinen

IKONITEOLOGIAA SUOMEKSI

Petros Sasaki & Vesa P. Takala, Pyhä kuva ja ortodoksisuus. ONL, Kuopio 1980, 143 s.

Jo jonkin aikaa on ikonikerhoilla ollut käytössään ONL:n kesällä 1980 julkaisema Sasaki & Takalan »Pyhä kuva ja ortodoksisuus», tervetullut lisä harvalukuiseseen suomenkieliseen ikoniteologiseen kirjallisuuteen. Juuri alan tietojen niukkuudesta suomenkielillä selittyy se seikka, että tekijät ovat 147 sivuun mahdollisesti puolestaan niin valtavan määrän tietoa kuin vain on ollut mahdollista. Tekstin tiiviystä johtuen on osoittautunut parhaimmaksi käyttää kirjaa siten että kerhossa luetaan lyhyt ote teoksesta, kommentoidaan ja keskustellaan.

Kirjan tekijällä Sasakilla on oloissamme harvinaiset edellytykset tämän laatuisten teoksen luomiseen: hän on sekä teologi että ikonimaalari, ja kielitaidostaan johtuen hän on tietonsa ammentanut alkuteksteistä olematta valikoitujen ketjukäännösten armoilla. »Pyhä kuva ja ortodoksisuus» jakaantuu seitsemään lukuun. Ensimmäi-

sessä luvussa »Kuva ja kaltaisuus sanojen merkitys kirkkoisilla» selvitetään syntiinlangenneen ihmisen olemusta ja Kristuksen lihaksituloa, Jumalan kuvaa ihmisessä ja jumaluuden kuvattavaksi tuloa inkarnaatiossa, – toisin sanoen, ikonimaalauksen edellytyksiä.

»Ikonoklasmi kirkon historiassa», vaikkakin se edustaa suhteellisen lyhyttä periodia ikonien historiassa, puolustaa paikkaansa sikäli, että tutkittaessa sen syitä ja seurauksia, vastaväitteitä ja puolustuspuheenvuoroja, poraudutaan ikonien merkitykseen kirkon opin kannalta. Luku »Jumalansynnyttäjän merkitys» määrittelee Neitsyt Marian aseman ja erittäin mukaansatempaavasti kuvailee historiallisen katsauksen muodossa Jumalanäidin ikonien päätyyppien alkuperää sekä niiden merkitystä ja vaiheita. Lukuisat viittaukset kirkkoisiin ja teksteihin ja veisuihin leimaavat myös lukua »Kristuksen esittäminen ikonografiassa», jossa käydään läpi Vapahtajan kuvien teologiset perusteet.

Erityisesti Pyhän Kolminaisuuden ikonografia on kiehtonut useita kirjoittajia, niin myös Sasakia. Yleensä (poikkeuksia on) tämä aihe kuvataan kirjaimellisesti Vanhan testamentin kertomuksen mukaan henkilöimättä enkeleitä. Sasaki lähtee tästä erivälle tielle salliessaan keskimmaiselle enkeleistä maalattavan Kristuksen vaatteet ja jatkaa perustelemalla mielenkiintoa ja keskustelua herättäneen tapansa kuvata maljaan vasikanpään asemesta Kristuksen pää, nojaten perustelunsa Trullon synodin päätökseen. Trullon synodin (v. 692) päätöksen mukaisesti ei Kristusta tule esittää lampaan hahmossa vertauskuvallisesti, kuten siihen saakka usein oli tehty, vaan ihmishahmossa. Henkilökohtainen käsitykseni on, että päätös liittyy kiinteästi juuri tapaan kuvata »Jumalan Karitsa» lampaana, ja tuntuu yllättävältä soveltaa tuota päätöstä Aabrahamin vieraanvaraisuuteen, vaikka onkin kiistatonta, että tuo kohta on eräs Vanhan testamentin Jumalan tarjoaman eukaristisen uhrin symboleista.

Viimeiset kirjan luvut »Ikoni uuden maailman kynnyksenä» ja »Ikoni seurakuntaelämässä» vyöryttävät toinen toistaan mielenkiintoisempia ja syvällisempiä ajatuksia lukijan eteen raitiissa ortodoksisessa hengessä.

Kun tehdään uraauurtavaa työtä jollain uudella saralla ja ilmaistaan asioita kielellä, johon ei ole vielä syntynyt vakiintunutta terminologiaa, on aina vaikeuksia. »Pyhä kuva ja ortodoksisuus»-kirjassa kaksi ilmaisua odottaa tähän astista parempaa ratkaisua. Puhuessaan Jumalanäidin ikoneista, joissa Kristus-lapsi esiintyy Jumalanäidin attribuuttina (juuri tuo ikonin muusta taiteesta erottava ominaispiirre: kyseessä ei ole »valokuva äidistä ja lapsesta siltä ajalta kun Kristus oli pieni») kirjoittaja käyttää harhaanjohtavaa sanaa »lihaksi tulematon». Vaikka lukija ymmärtääkin, mistä on kyse (vastakohtasta kuvalle, joka esittää Kristuksen maanpäällisen vaelluksen jotain kohtausta kuten »Jerusalemiin ratsastus» tms) on ilmaisu epätarkka, – perustuhan koko kuvaaminen juuri sille tosiseikalle, että Kristus tuli lihaksi.

Toinen problemaattinen ilmaisu on »kaksi- ja kolmiulotteisuus», sillä ikoni ei tarkkaan ottaen ole kaks- ulotteinen. Onhan reliefi-ikoneita (mikä kirjassa todetaankin), ja onhan suorastaan veistoksiakin (esim. Petserin luostarin P. Nikolaos), jotka ovat ikoneita. Kyseessä ei ole »kaksi- tai kolmiulotteisuus», vaan kuvaustapa, joka tekee ikonista ikonin. Todettakoon, ettei allekirjoittaneella ole ehdotusta tuon sanan korvaamiseksi, mutta sellainen pitäisi yrittää löytää.

Kirjan runsas kuvitus on tekstin tavoin omavoimaisuuden vahva näyttö. Kuvia on paljon. Ne ovat usein ristiriidassa tekstin kanssa. Ristiriita on selvästi tahallinen: tarkoituksena on ollut saattaa lukija pohtimaan kuvien perimmäisen tarkoituksen ja olemassaolevien kuvaesitysten joitakin ristiriitoja. Tällainen ajatus on hyvä, mutta

ehkä näin suomenkielisen ikoniteologisen kirjallisuuden ensi askelilla hieman liian kiinteää ravintoa imeväisikäisille »ikoniteologeille»: kuvitus joko toimii tai ei toimi. Sivun 14 kuvan tekstiin on pujahtanut virhe: kuvassa näkyvä keisari Konstantinos ei ole yksityiskohta Ristinylentämisen (syyskuun 14. pv) vaan »P. Keisari Konstantinos ja hänen äitinsä keisarinna Helena»-ikonista (toukokuun 21. pv).

Työryhmä Sasaki-Takala, jonka nerokkaita tuotteita on toistaiseksi ihailtu multivisioiden muodossa, uppoutuu ensimmäisessä kirjassaan tarkastelemaan ikonia kirkon opin olennaisena osana Raamatun ja kirkkoisien tekstien valossa. Täten kirja on osana sitä laajaa tarpeellista keskustelua kirkon eri ilmiöiden teologisista perusteista, jota parhaillaan käydään.

Helena Nikkanen

